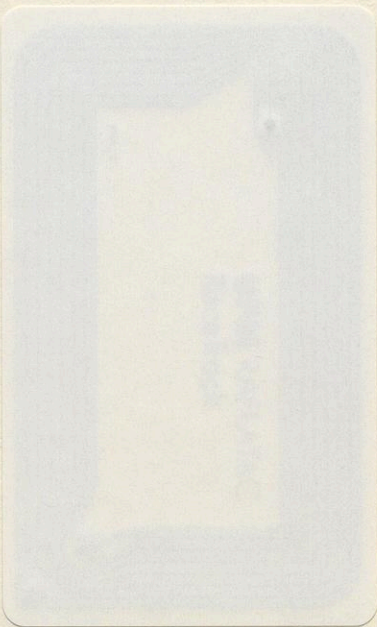




N12<529197113 021



ubTÜBINGEN



Aneol

27. 28
2013. 2014

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München

 EOS VERLAG
ERZABTEI ST. OTTILIEN

27. Jahrgang · 2013 · Heft 1

211

2A 7136

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)

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München

27. Jahrgang – 2013 – 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, Prof. Dr. Athanasios
Vletsis und Prof. Dr. Adrian-Constantin Marinescu

Schriftleitung: Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos (Redaktion)
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 42,- € zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 24,- €. Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

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



7 A 7136

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort.....	5
Konstantin Nikolakopoulos, Gebet und Hymnus im neutestamentlichen und altchristlichen bzw. orthodoxen Liturgiekontext.....	7
Adrian Marinescu, Prolegomena zu einer orthodoxen Definition des Kirchenvaters.....	19
Georgios Vlantis, Die Orthodoxe Kirche Bulgariens und die ökumenische Bewegung.....	57
Anargyros Anapliotis, Das Verständnis der Selbstverwaltung und Autonomie und die Organisation der Gerichte im Statut der russischen Kirche.....	71
DOKUMENTE.....	83
A. Gemeinsame Erklärung der russisch-orthodoxen und der polnischen katholischen Kirche (Warschau, am 17. August 2012).....	83
B. Begräbnis oder Feuerbestattung? Offizielle Stellungnahme der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland.....	87
C. Kommuniqué des 7. Theologischen Gesprächs zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der Russischen Orthodoxen Kirche.....	90
REZENSIONEN.....	95
Jörg Frey / James A. Kelhoffer / Franz Tóth (Hgg.), Die Johannesapokalypse, Kontexte-Konzepte –Rezeption (Sotirios Despotis).....	95
Sven van Meegen / Josef Wehrle (Hgg.), Macht und Ohnmacht in der Bibel. Prof. P. Dr. Otto Wahl SDB zu Ehren (Sotirios Despotis).....	99
Christos P. Baloglou, Μελετήματα περί Γεωργίου Γεμιστοῦ-Πλήθωνος (P. G. Fouyas).....	99
Markus Öhler (Hg.), Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung (Johannes Hofmann).....	100
Najib George Awad, And Freedom Became a Public-Square. Political, Sociological and Religious Overviews on the Arab Christians and the Arabic Spring (Rainer Oechslen).....	101
Bertram Stubenrauch / Andrej Lorgus (Hgg.), Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch / Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung (Zoran Andric).....	105
Georgios D. Panagopoulos, Εισαγωγή στην ιστορία της δυτικής θεολογίας. Πρόσωπα, διδασκαλία, κριτική θεώρηση από την άποψη της Ορθόδοξης Παράδοσης (Norman Russell).....	106

CHRONIK.....	109
ANHANG ZUR CHRONIK.....	139
A. In Memoriam	
Nikolaos M. Papadopoulos (*1933-†2012).....	139
B. In Memoriam	
Pater Dr. Bernhard (Anton) Sirch (*1943-†2013).....	140
EINGESANDTE SCHRIFTEN.....	143
AUTOREN.....	145
ABKÜRZUNGEN.....	146



Geleitwort

Es wäre m. E. gar nicht übertrieben zu behaupten, mit dem vorliegenden 1. Heft des 27. Jahrganges eröffne sich eine eindeutig neue Phase im Erscheinungsleben unserer theologischen Fachzeitschrift „Orthodoxes Forum“; und diese Phase stelle eine klare „historische Station“ dar. Ab diesem Heft wird unsere Zeitschrift nicht nur von mir, sondern von allen Professoren der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München herausgegeben. Damit will proklamiert werden, dass das OFo nicht einzelnen Personen, sondern der ganzen orthodoxen Institution, allen Professoren und festen Mitarbeitern gehört. Diese Änderung ist auch im Sinne des Gründers und ersten Herausgebers der Zeitschrift, Prof. em. Dr. Dr. Dr. hc. Dr. h.c. Theodor Nikolaou, der 1987 das „Orthodoxe Forum“ als Zeitschrift des INSTITUTS bzw. der später entstandenen AUSBILDUNGSEINRICHTUNG FÜR ORTHODOXE THEOLOGIE in München ins Leben gerufen hatte.

Gerade diese neue Publikationsphase der Zeitschrift möchte das neue erweiterte Herausbergremium samt Schriftleitung tatkräftig antreten. Somit präsentieren vier der fünf Dozenten der Münchener Orthodoxen Lehrereinheit wissenschaftliche Beiträge aus den jeweils eigenen Forschungsbereichen der Orthodoxen Theologie. In diesem Heft gibt es ausnahmsweise zum ersten Mal keine Gastautoren; die Orthodoxe Theologie in München stellt sich in Vollzahl selbst vor.

Als bisheriger Alleinherausgeber möchte ich hiermit meiner Freude für die Erweiterung des Herausbergremiums Ausdruck verleihen und die verehrten Kollegen bei der gemeinsamen „Reise“ herzlich willkommen heißen.

Konstantin Nikolakopoulos

Gebet und Hymnus im neutestamentlichen und altchristlichen bzw. orthodoxen Liturgiekontext

von Konstantin Nikolakopoulos, München

1. Zur Einführung: Neues Testament und altchristlicher Kultus

Bereits in der Alten Kirche waren die Gottesdienste, d.h. alle kirchlichen Kultversammlungen stark biblisch – und besonders neutestamentlich – geprägt. In einer ersten Phase dienten die verschiedenen Schriften des Neuen Testaments als Hauptlesematerial für die Akoluthien der Gemeinden, während in einer zweiten Phase viele seiner Abschnitte als Muster und literarische Quellen für die Abfassung neuer Hymnen fungierten. Somit lässt sich von Anfang an die Tendenz der altkirchlichen und konsequenterweise der orthodoxen Gottesdienste, biblische Grundtexte, Perikopen, Zitate oder bestimmte Ausdrücke zu verwenden, ganz eindeutig feststellen.¹

Es sind uns mehrere Zeugnisse für die Benutzung des Neuen Testaments in der Alten Kirche erhalten. Eine der zuverlässigsten Quellen ist der Kirchenhistoriker Eusebios von Caesarea. Aus seinem wertvollen Werk ergibt sich, dass das Neue Testament, aber auch Schriften der apostolischen Väter², die vom literarischen Zusammenhang des Neuen Testaments nicht zu trennen sind, einen zentralen liturgischen Platz in der Frühkirche gehabt haben. Die Texte der Schrift waren grundlegende Bestandteile nicht nur der psalmodischen Gottesdienste in den Stadtgemeinden³, sondern auch der in den Klöstern und Einsiedeleien⁴. Mit anderen Worten: Das Neue Testament lieferte schon damals unersetzliches liturgisches Material für das kultische Leben des gesamten Christentums.

Jeder, der an die Wurzeln des altchristlichen bzw. orthodoxen Kultus näher kommen will, sollte sich unbedingt ein Bild über die biblische bzw. neutestamentliche Hymnodik machen.

¹ Bruce Beck, „When Shall I Come and See the Face of God?“ The Exegetical and Historical Genesis of the Trisagion Hymn, *GOThR* 56 (2011) 347: „Given the proclivity in Orthodox liturgy to use biblical phrases and quotations...“.

² An dieser Stelle sei beispielsweise die wichtige Information angeführt, dass der Korintherbrief des Klemens von Rom (92-101) eine weite Verbreitung und sogar einen regen Gebrauch in der Urliturgie auch zu Lebzeiten vom hl. Polykarp (†156) hatte, bei: *Evangelos Theodorou*, Μνήμη Ἁγίου Κλήμεντος ἐπισκόπου Ρώμης, *Ephemerios* 40 (1991) 337. Siehe dazu *Eusebios von Caesarea*, *Historia Ecclesiastica* IV, 23,11: *PG* 20, 384ff. und III, 16: *PG* 20, 249.

³ Siehe die diesbezügliche Information des Basileios des Großen über den Gebrauch von biblischen Texten im gesungenen Gottesdienst; etwas, was er durch den Ausdruck „μελέτη λογίων“ andeutet, bei: *Stylianios Papadopoulos*, *Πατρολογία*, Bd. II: Ὁ τέταρτος αἰώνας (Ανατολή καὶ Δύση), Athen 1990, S. 169.

⁴ Sehr interessant sind die Bemerkungen für den ägyptischen Mönch Antonios (+356 im Alter von 105 Jahren) und über den liturgischen Gebrauch der Schrift zu seiner Zeit, bei: *Konstantinos Papadopoulos*, Σχέσεις κλήρου καὶ λαοῦ στὴ λατρεία, *Synaxi* 1994, Heft 50, S. 100, Anm. 14. Vgl. weiterhin *Basileios der Große*, *Vita Antonii* 1, 2, 3, 16, 55: *BEP* 33, S. 12-13, 20, 39.

Die diesbezügliche Literatur ist selbstverständlich schon umfangreich.⁵ Der prinzipielle Gedanke bezieht sich zweifellos auf den unbestrittenen Zusammenhang zwischen dem biblischen Wort und den liturgischen Formulierungen. Allerdings lässt sich dieser Zusammenhang nicht nur in der äußeren Form, der Formulierungs – oder Ausdrucksweise des liturgischen Textes, sondern wesentlich in seiner Substanz und seinem theologischen Inhalt feststellen. Dieser Zusammenhang zeigt sich in manchen Fällen so eng und eindrucksvoll, „dass er über das Feld der Anspielungen und symbolischen Anagogen (Übertragungen) hinaus geht und die eigentliche wortwörtliche Zitation des biblischen Wortes oder die Anführung von leicht veränderten Verb – oder anderen Wortformen der biblischen Texte erreicht“⁶.

Damit ein globales Bild bezüglich der allgemeinen liturgisch-hymnologischen Stellung des Neuen Testaments und seines kultischen Wertes in den frühchristlichen Jahrhunderten gegeben werden kann, sollten zumindest zwei zentrale Relationsaspekte zwischen dem Neuen Testament und dem Kultus der Alten und konsequenterweise auch der Orthodoxen Kirche berücksichtigt werden: *Erstens* wäre der liturgische Gebrauch des Neuen Testaments als einer besonderen Schriftengruppe von Bedeutung, indem automatisch sein liturgisch-hymnologischer Wert aufgezeigt wird. *Zweitens* sollte jeglicher Einfluss des neutestamentlichen Inhalts auf die liturgischen Texte hervorgehoben werden, so dass man den erwähnten Zusammenhang zwischen dem biblischen und liturgischen Wort besser nachvollziehen kann. Im Hauptteil dieser Ausführungen wird nur auf einen wichtigen Moment dieses Zusammenhangs Bezug genommen, nämlich auf den neutestamentlichen Einfluss im Bereich der reichhaltigen hymnologischen Terminologie, in deren Rahmen ich wieder nur auf zwei wichtige Begriffe fokussieren werde: auf den „Hymnus“ und das „Gebet“.

2. Der liturgische Gebrauch des Neuen Testaments in der Alten Kirche

In der frühchristlichen Zeit, d.h. Ende des 1. und Anfang des 2. Jahrhunderts beginnt das Neue Testament, als eine Sammlung für das Leben der Kirche hoch angesehener Schriften allmählich im Bewusstsein der Frühkirche zu etablieren. Die Not, das Wort Gottes so intensiv gegenwärtig wie möglich im Leben der Christen zu machen, hat bereits in dieser Zeit dazu geführt, dass während der vielen Gottesdienste eine Vielfalt von neutestamentlichen Texten verwendet wurden. Die unentbehrlichen Lesungen des Neuen Testaments in der alten Liturgie⁷ trugen also unmittelbar zur Festlegung der kanonischen Schriften bei, die mit der Zeit einen festen liturgischen Platz eingenommen haben. Eine daraus konsequente Entwicklung war die Etablierung der turnusmäßigen abwechselnden Lesung (*lectio continua*) aller vier Evangelienformulare⁸ (was auch bis heute in der Orthodoxen Kirche treu eingehal-

⁵ Für einen gesamten Einblick siehe die Arbeit von Konstantin Nikolakopoulos, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode*, Aachen 2000, und die darin verwendete Literatur.

⁶ Konstantinos Karaisaridis, *Εισαγωγή στη συνάφεια θεολογίας και λειτουργικού λόγου* (Βίβλος, Δόγμα, Ήθος), *Ekklesia* 89 (2012) 399-416, hier S. 399.

⁷ Vgl. in diesem Zusammenhang die verschiedenartigen Zeugnisse im Beitrag von K. Chr. Felmy, *Die kirchenslawischen biblischen Lesungen und die Benutzung des Lektionars in der evangelisch-lutherischen Tradition*, in: M. Kohlbacher – M. Lesinski (Hgg.), *Horizonte der Christenheit*, Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag, Erlangen 1994, S. 389-395.

⁸ Siehe die diesbezüglichen Ausführungen von R. Elender, *Der biblische Sprechgesang und seine mündliche Überlieferung in Synagoge und griechischer Kirche*, Wilhelmshaven 1988, S. 82: „Es hat im zweiten und dritten Jahrhundert nach Christus eine Fülle von Evangelienliteratur gegeben,

ten wird), für die (und auch für die übrigen neutestamentlichen Schriften) die verschiedenen liturgischen Kodizes entstanden sind⁹.

Selbstverständlich kann man anhand zahlreicher entsprechender Zitate¹⁰ schon auf die liturgische Funktion des Neuen Testaments in der Alten Kirche hinweisen. Für diese Zeit könnte man zwar nicht direkt davon sprechen, dass die Sammlung der 27 neutestamentlichen Schriften zu einem liturgischen Buch geworden ist, sondern dass sich aber aufgrund des stets sich wiederholenden Gebrauchs vieler Perikopen aus dem Neuen Testament in den Gottesdiensten manche wichtige liturgische Bücher (wie z. B. das „Evangeliar“ bzw. „Evangelistar“ oder der „Apostel“) dadurch ausgestaltet haben. In dieser zeitlichen Ebene werden neutestamentliche Abschnitte zu festen liturgischen Bestandteilen der ur- und altkirchlichen liturgischen Versammlungen. Darüber hinaus fungiert das Neue Testament als Inspirations- und literarische Quelle für die Abfassung der späteren Hymnographie.

3. Der liturgische Hintergrund des neutestamentlichen Inhalts

Es ist schon ein fester Topos in der Bibelwissenschaft, dass die neutestamentlichen Schriften, in der urchristlichen Periode abgefasst, den gültigen Glauben der Frühkirche wiedergeben, indem sie – außer dem persönlichen Beitrag des jeweiligen Autors – mehrere andere, weit verbreitete mündliche bzw. schriftliche Überlieferungen integriert haben. Solche wichtige „vor-neutestamentliche“ Überlieferungen sind in der Gestalt von hymnologischen Texten oder Aussagen zweifellos auch aus dem liturgischen Leben entsprungen. Sehr trefflich bezieht sich Joachim Gnilka auf die verschiedenen stofflichen Ebenen des Neuen Testaments: „Man erkannte, daß die Evangelisten zahlreiche und vielgestaltige Einzelüberlieferungen eingesammelt und geprägt hatten, die zuvor in den Gemeinden mündlich weitergegeben und für verschiedene Zwecke verwendet worden waren (Katechese, Predigt, Apologetik, Liturgie usw.)...“¹¹

Zweifelsohne ist der urchristliche Kultus eine der dynamischsten Inspirationsquellen der neutestamentlichen Schriften schlechthin. Die paulinischen Stellen in Eph 5,19 und Kol 3,16, die in einer eindrucksvoll einheitlichen Formulierung von „Psalmen, Hymnen und geistigen Oden“¹² sprechen, deuten am klarsten auf die „vorneutestamentliche“ Existenz

von der vier Versionen für den kirchlich-liturgischen Gebrauch kanonisiert worden sind ... Seit dem 5. Jahrhundert nach Christus finden wir dann schon den Brauch etabliert, die vier Evangelien in einem Jahreszyklus im Gottesdienst zu lesen.“

⁹ Vgl. Konstantinos Papadopoulos, Σχέσεις κλήρου καὶ λαοῦ στὴ λατρεία, *Synaxi* 1994, Heft 50, S. 100, Anm. 14. Siehe auch dazu Eusebios von Caesarea, *Vita Constantini* IV 36: BEP 24, S. 187,1 f.

¹⁰ Von großer Bedeutung wären beispielsweise konkrete Ausführungen vom Apostolischen Vater Justin, *Apologia* I, 65; 67: BEP 3, 197 f. und PG 6, 430. Siehe darüber hinaus Mircea Basarab, Die Liturgie als Ort der Erfahrung Christi, *Orthodoxes Forum* 6 (1992) 234: „Beim Brotbrechen lasen die Christen der ersten Jahrhunderte Perikopen aus dem Alten und Neuen Testament, sangen Psalmen und später christliche Hymnen.“

¹¹ Joachim Gnilka, Jesusforschung, in: *Einsichten*. Forschung an der Ludwig-Maximilians – Universität München 1994, Heft 1, S. 6. Demgegenüber vgl. G. Delling, *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, Göttingen 1952, S. 12, Anm. 2: „In den letzten Jahrzehnten und besonders Jahren sind zahlreiche Vermutungen über bestimmte liturgische und bekenntnisartige Bestandteile in den neutestamentlichen Schriften geäußert worden... Nicht jede feierliche Formulierung, die im Neuen Testament begegnet, muß auf einen festgewordenen Gebrauch zurückgehen.“

¹² Alle drei hymnologischen Begriffe entstammen ausschließlich dem liturgischen Gesangs – bzw. Liedbereich; siehe dazu Joannis Calvini, *In omnes Novi Testamenti epistolas commentarii*, hg. von

einer frühen Hymnologie, wenn nicht auf ein festes Gesangbuch¹³ der ersten Gemeinden. Diese beiden Zeugnisse könnten die besten erklärenden Hinweise auf solch lyrische und doxologische Texte im Neuen Testament sein, die als neue christliche Kultschöpfungen der apostolischen Zeit „verdächtig“ sind.¹⁴

Aus der gesamten geschichtlichen Entwicklung der Relation zwischen Bibel und Kultus hat sich die ununterbrochene Verbindungslinie zwischen ihnen widerspruchsfrei ergeben. Savvas Agouridis, einer der namhaften orthodoxen Bibelwissenschaftler, hebt diese Beziehung besonders eindrucksvoll hervor: „Die Liturgie und die Bibel können (dürfen) sich voneinander nicht trennen. Die Bibel ohne die liturgische Tradition verleitet sich (und wird) zu einer Ideologie, und die Liturgie ohne die Bibel ist ein Leib ohne Seele.“¹⁵ Die organische Einheit der Bibel (und hierbei besonders des Neuen Testaments) mit dem kultischen Leben der Christen ist also von Anfang an gegeben und unbestreitbar.

Dass sich mehrere Texteinheiten des Neuen Testaments auf ältere liturgische Überlieferungen stützen, lässt sich nicht nur aufgrund der oben gerade erwähnten Ausführungen über die unausweichliche Relation zwischen N.T. und kultischem Leben, sondern auch anhand anderer literarischer Veränderungen der neutestamentlichen Texte beweisen. Wie der orthodoxe Neutestamentler Markos A. Siotis¹⁶ diesbezüglich beachtenswerter Weise vermerkt, bilden die hier und da auf Einfluss liturgischer Texte, insbesondere von Hymnen und Gebeten, erfolgten Korrekturen konkreter neutestamentlicher Texte einen entscheidenden Faktor für die verschiedenen Textversionen des Neuen Testaments.

Die Tatsache des kultdichterischen Schaffens der ersten Christen, so wie es sich anhand mehrerer neutestamentlicher Stellen zeigt, ist unzweideutig. Daher bekommt das Neue Testament automatisch einen liturgischen Charakter, der sich aus seinem entsprechend vielfältigen, darauf hinweisenden Inhalt ergibt. Nicht nur die von fast allen Bibelwissenschaftlern als hymnische Abschnitte bezeichneten Texte, sondern auch weitere Informationen und einschlägige Aspekte des Neuen Testaments sind in dieser Richtung als enorm aufschlussreich zu verstehen.

4. Die Begriffe Hymnus (ὕμνος) und Gebet (εὐχή)

Folgende Ausführungen, welche sich auf die Relation zwischen den Begriffen „Hymnus“ und „Gebet“ beziehen, bewegen sich im Rahmen des begrifflichen Zusammenhangs zwischen dem biblischen und liturgischen Wort, insofern die neutestamentliche Hymnodik die altkirchliche und orthodoxe Hymnologie enorm beeinflusst hat. Konkreter handelt es sich um die Differenzierung zweier allgemein zu fassender Begriffe aus dem liturgischen Leben, die eben im Neuen Testament auch vorhanden sind. Diese zwei unterschiedlichen, aber doch

A. Tholuck, Bd. II, Halle 21834, S. 159: „Porro sub his tribus nominibus complexus est omne genus canticorum, quae ita vulgo distinguunt...“.

¹³ Vgl. die interessante Bemerkung von D. C. F. G. Heinrich, Der litterarische Charakter der neutestamentlichen Schriften, Leipzig 1908, S. 86, der speziell auf die Gesangsoden der Offenbarung von Johannes Bezug nimmt: „Es ließe sich aus diesen Liedern, die vielfach Anleihen bei den gottesdienstlichen Psalmen machen, ein liturgisches Gesangbuch der Urgemeinde herstellen.“

¹⁴ Vgl. den einschlägigen Hinweis von Panagiots N. Trempelas, Ἐκλογή Ἑλληνικῆς Ὁρθόδοξου Ὑμνογραφίας, Athen 21978, S. 126.

¹⁵ Savvas Agouridis, Ὁράματα καὶ Πράγματα, Athen 1991, S. 206.

¹⁶ Vgl. den interessanten Beitrag von Markos A. Siotis, Περὶ τῶν δογματικῶν παραλλαγῶν τοῦ κειμένου τῆς Καινῆς Διαθήκης, EETHSA 30 (1959) 361-362.

gleichwertigen Oberbegriffe vertreten jeweils wichtige Bereiche der kultischen Praxis: das Singen von Kirchenliedern (Hymnen) und das Vortragen von Gebetstexten (Gebete).

Im Rahmen meiner Ausführungen will ich mich bemühen, diese zwei zentralen Bestandteile des orthodoxen Kultus in ihrer neutestamentlichen Prägung näher zu beleuchten. Ein solches Unterfangen könnte in der Tat zu der Deutung und dem Gebrauch dieser beiden liturgischen Begriffe in den frühchristlichen Gemeinden und entsprechend in der orthodoxen Tradition beitragen. Daher versteht sich diese Analyse als eine Brücke, die das Neue Testament mit der orthodoxen Hymnographie zu verbinden vermag.

In diesem Zusammenhang muss von Anfang an explizit klargemacht werden, dass die Bezeichnung „ὕμνος“ nicht im spezifischen Sinne der differenzierten Nuancierung im Vergleich zu „ψαλμός“ und „ὣδῆ“¹⁷ anzusehen ist. Der Name Hymnus schließt hier jeden, bei den Gottesdiensten gesungenen, gedichteten Text mit ein. Er stellt mit anderen Worten eine allgemeine Charakterisierung, den Oberbegriff für alle kultischen Lieder dar, denn laut seinem formalen Kriterium „ist Hymnus ein metrisches, singbares Gebilde“¹⁸.

Auf der anderen Seite ist mit dem Namen „εὐχὴ“ jener – auch – liturgische Text gemeint, der hauptsächlich in prosaischer Form verfasst war und insbesondere vom Versammlungsvorsteher vorgetragen wurde. Es ist hierbei also evident, dass es sich bei der „εὐχὴ“ nur um gottesdienstliche Teile handelt, die samt den angestimmten Liedern die strukturelle „Wirbelsäule“ der liturgischen Handlungen ausmachten.

Das Wort „εὐχὴ“, so wie es in unserem liturgischen Kontext gebraucht wird, ist zwar mit „Gebet“ wiederzugeben; diese Bedeutung sollte jedoch keineswegs auf das private Gebet des Gläubigen verweisen, das selbstentworfen und improvisiert sein und in jedem Moment auch außerhalb der öffentlichen Gottesdienste ausgesprochen werden kann. Letztere Bedeutung des Begriffes, welche (besonders mit der Bedeutung des persönlichen Gebets, des Gelübdes) im Neuen Testament an zwei Stellen¹⁹ auftaucht, wird ausnahmsweise angewandt, wobei es für das Wort „εὐχὴ“ in der handschriftlichen Tradition des neutestamentlichen Textes weitere Lesarten der beiden Stellen gibt.

Interessanterweise können die zwei verschiedenen Bedeutungen des in der öffentlichen Liturgie ausgesprochenen Gebets und des privaten Gebets der Gläubigen auch mittels zweier voneinander abweichender griechischer Wörter ausgedrückt werden: das offizielle liturgische Gebet als Bestandteil der Gottesdienste trägt den Namen „εὐχὴ“, während das freie private Gebet des Gläubigen als die intime Kommunikation zwischen ihm und Gott „προσευχὴ“ genannt wird. Letzterer Begriff findet sich sogar 36mal in den neutestamentlichen Texten mit der ausschließlichen, transparenten Bedeutung der persönlichen Hinwendung des Christen zu Gott.

In der späteren patristischen Tradition wird der „εὐχὴ“ ein Danksagungs- und der „προσευχὴ“ ein Bitt- und Flehenscharakter zugeschrieben. In der allgemeinen liturgischen

¹⁷ Eine detaillierte Analyse der formellen Unterschiede zwischen den drei paulinischen Termini „Psalmen“, „Hymnen“ und „geistigen Oden“ siehe bei *Konstantin Nikolakopoulos*, Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, Aachen 2000, S. 62-86. Darüber hinaus vgl. *Konstantin Nikolakopoulos*, Studii de Teologie Biblică, Cluj-Napoca 2008, S. 142-193.

¹⁸ So *Joh. Kroll*, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria, Königsberg 1921, S. 8.

¹⁹ So nur in Apg 18,18; 21,23.

Volksfrömmigkeit bekommt das Wort „προσευχή“ darüber hinaus die Deutungsfärbung einer kirchlichen Akoluthie als allgemeine Charakterisierung dieses Gottesdienstes, auf keinen Fall kann es sich aber auf einzelne liturgische Gebete beziehen.

Es besteht kein Zweifel daran, dass bereits bei den Gottesdiensten der Alten Kirche die Hymnen und die Gebete feste Bestandteile der liturgischen Ordnung waren. Die ersten wichtigen Anzeichen dafür finden wir bereits im Rahmen der Apostolischen Literatur. Justin „schildert uns (Apol. I 61. 65-67) den sonntäglichen Gottesdienst der Gemeinde als eine zusammenhängende Feier, in welcher die Eucharistie unmittelbar auf den aus Bibellesung, Predigt und Gebet bestehenden Gottesdienst folgt“²⁰. Weiteren alten Quellen kann man also entnehmen, dass neben der Lesung von biblischen (alt- und neutestamentlichen) Perikopen und der Predigt sowohl die lyrischen („ὕμνοι“) als auch die prosaischen metrischen Texte („εὐχαῖ“) einen beachtenswerten Platz im kultischen Leben einnahmen. Darüber hinaus könnte man in einem allgemeinen Sinne die in rhythmischer und dichterischer Sprache abgefassten „Gebete“ bedenkenlos den liturgischen Texten schlechthin zuordnen.²¹

Gerade wegen der unauflöslichen Verbindung beider Termini kann man nicht mit Sicherheit die „Richtung“ des Einflusses bei ihrer Entstehung im Rahmen des christlichen Kultus feststellen, d. h. welcher der beiden Begriffe die Entstehungsursache des anderen bildet. Wahrscheinlich sollten die Hymnen den Gebeten, deren theologisch wichtigste Teile durch lyrische und metrische Bearbeitung eine hymnische Gestaltung angenommen haben, ihre Abstammung verdanken.²² So wie jedoch die Sache sein mag, ist es wohl unverkennbar, dass beide Gattungen, Doxologie-, Bitt- und Danksagungselemente beinhaltend, die liturgische Struktur der altkirchlichen Versammlungen entschieden ausgestaltet haben: die „εὐχαῖ“ als freie, prosaische, prophetisch-inspirierte Texte²³ und die „ὕμνοι“ als gleichbedeutende poetische Kultdichtungen mit den neuen soteriologischen Anknüpfungspunkten des Christentums.²⁴

²⁰ Vgl. die Ausführungen von H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie, Bonn 1926, S. 258, in Anbetracht der alten Liturgiebeschreibung von Justin, wobei der Autor dazu betont, dass, „daß dieser (sc. der urchristliche Gottesdienst) einfach aus der Synagoge übernommen ist, als feststehend angenommen werden“ (darf).

²¹ Vgl. dazu die interessanten Ausführungen von Pantelis V. Paschos, Τὰ Ὑμνολογικὰ τοῦ Κωνσταντίνου Οἰκονόμου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων, *Theologia* 67 (1996) 298: „Μὲ τὴν εὐρύτερην ἔννοια, καὶ οἱ λειτουργικὰς εὐχὰς καὶ δεήσεις, γραμμένες σὲ μία εὐρυθμὴ ἢ ἔρρυθμη καὶ ποιητικὴ γλῶσσα, ἀποτελοῦν λειτουργικὰ κείμενα, ποὺ ἐλάχιστα ἐνίοτε ἀπέχουν ἀπὸ τὴν ὕμνογραφικὴ δομὴ καὶ μετρικὴ τῶν ἰδιομέλων.“

²² Vgl. die entsprechende Argumentation von Panagiotis K. Christou, Θεολογικὰ μελετήματα, Bd. 4: Ὑμνογραφικά, Thessaloniki 1981, S. 56: „Ἡ σύνθεσις χριστιανικῶν ὕμνων ἀνεπτύχθη ἐν στενῷ συνδέσμῳ μὲ τὰς εὐχὰς τῆς θείας εὐχαριστίας. εἶναι δυνατόν νὰ λεχθῇ ὅτι προήλθον ἀπὸ αὐτὰς καὶ κατὰ τὸ πλεῖστον ἀποδίδουν τὴν διδασκαλίαν αὐτῶν.“

²³ Siehe die Bemerkung von Oscar Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, Zürich ²1950, S. 16: „Die Gebete sind wohl teils frei, den Umständen angepaßt, und werden dann nicht ausschliesslich, aber hauptsächlich als Sache der Propheten angesehen worden sein nach Didache 10,6.“ An dieser Stelle erlaube ich mir, eine kleine Korrektur anzubringen: In unserem Zusammenhang handelt es sich um die Stelle Didache 10,7 „τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν“, wo den frühchristlichen Propheten nicht die hauptsächliche Übernahme der Gebete zugeschrieben, sondern die freie Formulierung von Dankgebeten innerhalb des Gottesdienstes gestattet wird.

²⁴ Bezüglich der neuen kultdichterischen Produktion der ersten Christen vgl. Ioannis D. Karavidopoulos, „Εἰκὼν Θεοῦ“ καὶ „κατ’ εἰκόνα Θεοῦ“ παρὰ τῷ Ἀποστόλῳ Παύλῳ, Thessaloniki 1964, S. 50 f.: „... es ist

Hymnen und Gebete beherrschen das liturgische Umfeld bereits in den ersten Jahren der urchristlichen Gemeinden. Sie bestehen als zwei unterschiedliche Ausdrucksweisen der betenden Kirche nebeneinander, wie dies Justin in einer konkreten Stelle seiner Apologie mit unmissverständlicher Klarheit durch die Worte „εὐχή“ und „αἰνούντες“ zum Ausdruck bringt. Dieser Apostolische Vater beschreibt die fromme Haltung der Gemeinde Gott, dem Demiurgen, gegenüber und betont, dass „wir, die Christen, ihn (sc. Gott) ... durch Gebet und Danksagung, soviel wir können, lobpreisen ...“ Interessanterweise geht er noch einen Schritt weiter und löst alle Deutungsbedenken auf, indem er im unmittelbar nächsten Vers dieses Textes von Bittgängen, Bittgebeten (πομπάς) und zusätzlich von Hymnen (ὕμνους) redet.²⁵

Trotz ihrer unterschiedlichen Existenzweise in der Liturgie der Alten Kirche besteht zwischen Gebeten und Hymnen eine hauptsächlich inhaltliche Verbindung, welche die Differenzierung beider relativiert. Dieser Relativierung gibt Oscar Cullmann folgendermaßen Ausdruck: „... Psalmen, Hymnen und Lieder, die ja auch Gebete sind ...“²⁶ Die Tatsache der engen Beziehung der Hymnen zu den Gebeten kann und darf nicht übersehen werden. Die Hymnen stellen auch eine Art Gebete dar, die eigentlich eine lyrischere und rhythmischere Gestalt als die normalen Gebete haben.²⁷

Innerhalb der frühchristlichen Literatur gibt es nicht wenige Texte, welche sich nicht deutlich²⁸ in die eine oder andere Kategorie einordnen lassen, weil sie sich Charakterzüge beider Textformen zu eigen gemacht haben. Die Verbindung zwischen Gebeten und Hymnen tritt bei vielen Texten hauptsächlich in der urchristlichen Zeit auf. Als typische Beispiele dafür seien hier konkrete Danksagungshymnen in den Apokryphen Texten *Thomasakten* und *Akten von Johannes* genannt.²⁹ Beachtenswert in diesem Zusammenhang ist die Meinung von Panagiotis Christou, wonach man innerhalb des Abschnittes Offb 11,17 ff. den deutlichen Übergang vom Gebet zum Hymnus beobachten kann.³⁰ Dieselbe Gegebenheit drückt Oscar Cullmann folgendermaßen aus: „Eine besondere Form erhält das liturgische Gebet in den ‘geistigen’ Hymnen, die aufs Judentum, auf die alttestamentlichen Psalmen

bekannt, dass die erste christliche Gemeinde für ihre liturgischen Versammlungen Hymnen (ὕμνους) und Gebete (προσευχάς) frei verfasste.“

²⁵ Der originale Text von Justin(s), Apologia I, 13,1-2: BEP 3, 167, lautet: „... λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ’ οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνούντες, μόνην ἄξιαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες ... ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν ὑπὲρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρύστιαν πόρων πάντων...“. Vgl. auch Justin, Dialogus 117,2 und 117,5: BEP 3, 316-317.

²⁶ Oscar Cullmann, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilen den Antwort auf heutige Fragen, Tübingen 1994, S. 95.

²⁷ Siehe die charakteristische Ausführung von M. Voutsinou-Kikilia, Sequentiae. Συμβολή στη Λατινική Μεσαιωνική Λογοτεχνία, Athen 1994, S. 15.

²⁸ Vgl. Panagiotis K. Christou, Θεολογικά μελετήματα, Bd. 4: Ὑμνογραφικά, Thessaloniki 1981, S. 57.

²⁹ Vgl. dazu Vasilios D. Fanourgakis, Αἱ Ὡδαὶ Σολομώντος. Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευναν τῆς Ὑμνογραφίας τῆς Ἀρχαϊκῆς Ἐκκλησίας, Thessaloniki 1979, S. 29.

³⁰ Vgl. Panagiotis K. Christou, Θεολογικά μελετήματα, Bd. 4: Ὑμνογραφικά, Thessaloniki 1981, S. 57. Vgl. weiter S. 83 f.: „Practically all ancient Christian hymns include material from the prayers ... A certain text of the *Apocalypse* shows the transition. It starts off as a prayer: ‘Εὐχαριστοῦμεν σοι, Κύριε ὁ Θεὸς ὁ Παντοκράτωρ, / ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος...’ but its sequence indicates that it is a rhythmic poem.“ Im selben Kontext dieser Arbeit wird noch auf andere Beispiele hingewiesen.

zurückgehen, aber auch christliche Neuschöpfungen umfassen, von denen einige in die Johannesoffenbarung aufgenommen sind.³¹

Ein sehr charakteristisches Beispiel, das die Forscher in Uneinigkeit und Verlegenheit versetzt hat, bildet das „schöne und innige sog. allgemeine Gebet“ des Apostolischen Vaters und Bischofs von Rom, Klemens.³² Es handelt sich um das Gebet im 1. Klemensbrief 59,1-61,3, welches „liturgiegeschichtliche Bedeutung besitzt... Dieses und sonstige liturgische oder liturgienaehe Partien ... gewähren neben einigen ntl. Stellen bescheidene Einblicke in die Anfänge kirchlicher Liturgie...“³³, lassen sich jedoch nicht deutlich als Gebete oder Hymnen bezeichnen. Eine solche schlüssige Unterscheidung ist auch bei vielen liturgischen Texten dieser ersten Zeit ziemlich schwierig und mühevoll, zumal uns keine klaren Belege vorliegen, ob diese Texte gesungen oder einfach vorgetragen wurden. Daher kommt ab und zu in der Forschung – manchmal mit berechtigten Argumenten – die Identifizierung von Gebeten und Hymnen vor.

Obschon die Differenzierung der Termini in der altchristlichen Literatur nicht immer einwandfrei nachvollziehbar ist, können sich beide Gattungen als voneinander unabhängige Liturgieteile souverän behaupten. Dies lässt sich anhand vieler hymnologischer, liturgiegeschichtlicher, historischer und anderer patristischer Texte belegen. Bezeichnend für die klare Unterscheidung der Gebete und der Hymnen ist folgende hymnische Stelle von Symeon dem Neuen Theologen († 1022 oder 1037), die im Original in 15-silbigem Maß abgefasst ist:

„... denn mein Mund spricht Worte, die ich gelernt habe, und ich singe Hymnen und Gebete, welche die Vorherigen, indem sie den Heiligen Geist erhalten haben, niedergeschrieben haben ...“³⁴

Dabei handelt es sich sicherlich um einen viel späteren Beleg, der auch liturgischen Charakter hat und eben auf die klare, in den vorigen Jahrhunderten herauskristallisierte Unterschiedlichkeit beider Termini hinweist.

Hymnen und Gebete, die seit jeher im christlichen Kultus nebeneinander existieren und unterschiedliche Funktionen haben,³⁵ zeichnen sich jeweils durch folgende Merkmale aus: durch ihre **textuelle Struktur** und durch ihre **Anwendungsweise** im Rahmen des liturgischen Vollzugs, d. h. ob sie gesungen oder vorgetragen werden. Hieran könnte auch ein dritter Unterscheidungsfaktor, der eigentlich höchstwahrscheinlich nur für die ersten zwei Jahrhunderte Gültigkeit hat und mit der Zeit sehr relativ geworden ist, erwähnt werden:

³¹ Oscar Cullmann, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilen den Antwort auf heutige Fragen, Tübingen 1994, S. 94.

³² Der griechische Text in 1 Klem 59,1-61,3 lautet auszugsweise folgendermaßen: „Ἐὰν δὲ τινες ἀπειθήσωσιν τοῖς ὑπ’ αὐτοῦ δι’ ἡμῶν εἰρημένους ... ἡμεῖς ... αἰτησόμεθα ἐκτενῆ τὴν δέσιν καὶ ἱκεσίαν ποιοῦμενοι ... εἰς τὸ γινώσκειν σε τὸν μόνον ὑψίστον ἐν ὑψίστοις, ἅγιον ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενον ... σοὶ ἐξομολογούμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι’ οὗ σοὶ ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη καὶ νῦν καὶ εἰς γενεὰν γενεῶν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.“ (Der Text bei: J. A. Fischer [Hg], Die apostolischen Väter. Griechisch und Deutsch, 8. Aufl., München 1981, S. 98-104.)

³³ J. A. Fischer (Hg.), Die apostolischen Väter. Griechisch und Deutsch, München ⁸1981, S. 15.

³⁴ Symeon der Neue Theologe, Hymnen XXVI, 11-13: SC IIA (II), S. 268-270: „... καὶ γὰρ λαλεῖ τὸ στόμα μου λόγους, οὓς ἐδιδάχθη, / καὶ ὕμνους ᾄδω καὶ εὐχάς, ἃς ἐγγράφως οἱ πάλαι / τὸ Πνεῦμα σου τὸ Ἅγιον ἐξέθεντο λαβόντες...“

³⁵ Beachtenswerter weise unterstreicht Panagiotis K. Christou, Θεολογικά μελετήματα, Bd. 4: Ὑμνογραφικά, Thessaloniki 1981, S. 84, diesbezüglichen Punkt: „Hymns chiefly offer praise, while prayers mainly contain the element of thanksgiving and supplication, though they are not entirely devoid of praise.“

der **inhaltliche Charakter** des jeweiligen Textes. Die Hymnen waren ursprünglich rein doxologischen Inhalts, während die Gebete hauptsächlich Danksagungen – und Bittelemente beinhaltenen,³⁶ wie die altkirchliche liturgische Praxis dies in der Regel deutlich zeigt³⁷. Allerdings sind bereits seit dem 3. Jh. Hymnen entstanden, die zusätzliche Charakterzüge gegenüber ihren Vorgängern aufweisen. Schon seit dem 5. und 6. Jh. gibt es eine solche vielfältige Vermischung, dass jetzt alle drei Elemente (Lobpreis, Dank und Bitte) sowohl durch Gebete als auch durch Hymnen bestens zum Ausdruck gebracht werden können.

Was ihre *textuelle Struktur* angeht, scheint es notwendig zu unterstreichen, dass zuerst einmal die Gebete einen genuin prosaischen Charakter aufweisen. Es handelt sich im Grunde um ungebundene Reden, welche aber manchmal auch rhetorische und andere metrische Elemente beinhalten. Trotz konkreter Ausnahmen von Gebeten mit rein hymnischer Struktur – es sei z. B. auf zwei schöne Gebete zur Vorbereitung auf und Danksagung nach der hl. Kommunion verwiesen³⁸ – zeigen die Gebete im Vergleich zu den Hymnen ein ziemlich schlichtes Ethos. Die (nicht beim privaten Beten, sondern in der liturgischen Praxis verwendeten) Gebete werden hauptsächlich vom Zelebranten entweder leise gelesen oder auch laut und feierlich vorgetragen.³⁹ Dagegen sind Hymnen absichtlich poetische Dichtungen mit einem gewissen Rhythmus und Silbenmaß. Ein Hymnus wird dafür verfasst, um die Güte und Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) Gottes in metrischem Stil zu loben, was seine Etymologie (ὕμνῳ = lobpreisen) andeutet. „Der Hymnus ist also eine Lobpreisung Gottes in gehobener – metrischer oder stilisierter prosaischer – Diktion.“⁴⁰ Solche Texte wurden seit jeher selbstverständlich melodisch gesungen, zumal sich ihre Struktur von vornherein an die Musik anzupassen hatte.⁴¹

An dieser Stelle kommt also auch die *Anwendungsweise* als ein weiteres wichtiges Merkmal der Gebete und Hymnen hinzu. Außer der bereits angesprochenen Rezitation der Gebete spielt nichtdestotrotz auch die Vertonung der liturgischen rhythmischen Texte in der Alten (und der Orthodoxen) Kirche eine enorm wichtige Rolle. Es ist kein Zufall, dass sich die ostkirchlichen Liturgien unter anderem durch die melodische Wiedergabe ihrer Texte auszeichnen. Immer gab das hymnische Element den gottesdienstlichen Handlungen eine

³⁶ Zur Beziehung zwischen Hymnen und Bitt – bzw. Dankgebeten in der Antike und urchristlichen Zeit siehe W. Fenske, „Und wenn ihr betet...“ (Mt. 6,5). Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit, Göttingen 1997, S. 39 f.

³⁷ Die Unterschiedlichkeit von Hymnus und Gebet im Rahmen der kirchlichen Praxis wird im Beitrag von B. Fragkeskou, „Ο ὕμνος Ἐσπερινὸς σὲ λειτουργικὰ καὶ γρηγοριανὰ χειρόγραφα, *Kleronomia* 24 (1992) 259, mit Nachdruck betont.

³⁸ Siehe in diesem Zusammenhang die einschlägigen Ausführungen von Ioannis M. Fountoulis, Τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου „Ὑμνος Ἐσπερινός“ – ἡ λειτουργικὴ χρῆσις του, *Kleronomia* 22 (1990) 30, (Thessaloniki 1993), der auf dieses wichtige Merkmal der Gebete eingeht. Siehe die zwei rhythmischen Kommuniongebete des hl. Symeon des Neuen Theologen (zur Vorbereitung auf die hl. Kommunion) und Symeon des Metaphrastes (nach der hl. Kommunion) im liturgischen Stundenbuch: Ὁρολόγιον τὸ Μέγα, hrsg. von Apostoliki Diakonia, Athen 1983, S. 514 ff. („Ἀπὸ ῥυπαρῶν χαίλέων...“) und S. 520 („Ὁ δοὺς τροφὴν μοι σάρκα σὴν ἐκούσιως...“).

³⁹ Zu dieser in der liturgischen Diskussion sehr wichtigen Thematik zur Rezitationsweise der priesterlichen Gebete siehe die Arbeiten von Georgios N. Filias, Ὁ τρόπος ἀναγνώσεως τῶν εὐχῶν στὴ λατρεία τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athen 1997 und Ders., Ἡ συνάφεια πρωτοτύπου, μεταφράσεως καὶ τρόπου ἀναγνώσεως τῶν εὐχῶν στὴ Θ. Λειτουργία, *Ekklessia* 89 (2012) 423-426.

⁴⁰ Joh. Kroll, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria, Königsberg 1921, S. 11.

⁴¹ Vgl. dazu Nikolaos B. Tomadakis, Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ Ποίησις, Thessaloniki 1993, S. 48.

eigenartige Pracht, so dass man für die Liturgie den Ausdruck „gesungene Theologie“⁴² des Öfteren benutzt. Man kann und darf aber auch die Tatsache nicht übersehen, dass es keinen einzigen orthodoxen Gottesdienst ohne hymnische Teile gibt. „Zumindest in der Form des schlichten Rezitativs wird auch der bescheidenste orthodoxe Kasualgottesdienst musikalisch gestaltet, wobei eine anspruchsvollere Klanggestalt stets angestrebtes Desiderat ist.“⁴³

Unter solchen Umständen ist eben das Phänomen gänzlich verständlich, dass man im Kultus zum Singen neigt. Daher ist mit der Zeit – abgesehen von ihren typischen Merkmalen – die oben angesprochene Charaktervermischung zwischen Gebeten und Hymnen entstanden. Als eindrucksvolle Beispiele gelten konkrete gebetsartige prosaische Texte, die von Zeit zu Zeit und von Ort zu Ort von der betenden Gemeinde auch vertont und angestimmt wurden – und noch bis heute werden. Hierbei möchte ich mich auf zwei in der ganzen Christenheit bekannte Texte beziehen, die manchmal als eine Art Hymnen rezitiert werden. Es handelt sich zuerst um das „Gebet des Herrn“, das während der Gottesdienste mehrmals gehört wird und im Rahmen der Göttlichen Liturgie eine zentrale Stelle und Bedeutung besitzt. Nicht zu übersehen ist hier die neutestamentliche Begrifflichkeit, die zur Festlegung des terminus technicus hymnologicus eindeutig beiträgt. Im Rahmen der matthäischen Bergpredigt wird dieser Text mit dem Verb „προσεύχεσθε“ (= betet) eingeführt (Mt 6,9), was zweifellos zeigt, dass wir hier prinzipiell mit einem Gebet in Gegenüberstellung zum Hymnus zu tun haben. In der Regel sollte also dieses Gebet gemäß der technischen Begrifflichkeit schlicht rezitiert werden. Trotzdem tritt dennoch nicht selten der Fall in manchen Orthodoxen Kirchen auf, in dem das „Vaterunser“ nicht bloß vorgetragen, sondern sogar melodisch rezitiert oder Vers für Vers angestimmt wird.⁴⁴

Ein zweiter Fall von gesungenem bzw. rezitiertem gebetsartigem Liturgietext wäre das das ganze Christentum verbindende Glaubensbekenntnis von Nikaia-Konstantinopel (325/381 n. Chr.). Obwohl wir es dabei nicht mit einem Gebet, geschweige denn Hymnus, im eigentlichen Sinne⁴⁵, sondern mit einem „Symbol“ der Alten ungetrennten Kirche zu tun haben, das den gemeinsamen Glauben zum Ausdruck bringt, gehört das Credo mit seiner eher prosaischen Textstruktur liturgietechnisch mehr zu den Gebeten, die ausnahmsweise nicht vom Zelebranten, sondern vom Volk vorgetragen werden. Dabei kommt es bei vielen Gottesdiensten zu gesungenem rezitativem Vortragen, wobei dies keine Neuheit darstellt. Eindrucksvoll zeigt sich in diesem Zusammenhang ein Beleg von Pseudo Dionysios Areopagites⁴⁶, in dem die Vielfalt der Bezeichnungen des Credo (d.h. „universelle Hymnologie“, „Hymnus“, „das Symbol der Religion“, „Bekenntnis“, „Danksagung“) ange-

⁴² Siehe z. B. die entsprechenden Ausführungen bei Konstantin Nikolakopoulos, *Das Wesen und die Funktion der byzantinischen Musik*, *Hermeneia* 8 (1992) 149.

⁴³ Nikolaus Thon, *Klingendes Bekenntnis des Glaubens. Die Musik der Russischen Orthodoxen Kirche*, *Katholische Nachrichten Agentur – OKI* 13 (19.03.1996) 5.

⁴⁴ Über seine liturgische Stellung vgl. G. Bühring (Hg.), *Vaterunser Polyglott. Das Gebet des Herrn in 42 Sprachen mit 75 Textfassungen* Hamburg 1984. Eine bzw. zwei melodische Rezitativversionen des Gebets siehe in: Peter Plank – Katarina Sponsel (Bearb.), *Chorbuch zur Göttlichen Liturgie*, Würzburg 1992, S. 81-82.

⁴⁵ Vgl. dazu Evangelos Galanis, *Ἡ ψαλμωδιακὴ ἀπόδοση τοῦ Συμβόλου τῆς Πίστεως*, in: *Ökumenisches Patriarchat (Hg.), Μνήμη Συνόδου Ἀγίας Β' Οἰκουμένης*, Thessaloniki 1983, S. 179-190, bes. S. 181.

⁴⁶ Vgl. den interessanten originellen Text von Pseudo-Dionysios Areopagites, *De Ecclesiastica Hierarchia* 3,7: PG 3, 436C.

deutet wird. Laut den obigen Ausführungen wurde der Bekenntnis-Text in den Anfängen des 6. Jh.s vom ganzen Pleroma der Kirchengemeinde mit einer Stimme gesungen.⁴⁷

5. Schlussfolgerungen

Die vielfältige liturgische Verwendung der Hl. Schrift – und in unserem Fall des Neuen Testaments – bereits in der Urgemeinde hat effektiv dazu beigetragen, das Wort Gottes so intensiv gegenwärtig wie möglich im Leben der Christen zu machen. Entsprechend zur Funktion des biblischen Wortes fokussiert auch das liturgische Gebetswort auf das gezielte soteriologische Aufbauen der Gläubigen,⁴⁸ indem die biblische Färbung das Profil des christlichen Kultus stark prägt. Die enge Verflechtung des biblischen Wortes mit der altchristlichen Liturgie ist also eindrucksvoll. Nicht nur die für die vielen Gottesdienste bestimmten biblischen Lesungen, sondern auch der intensive Einfluss des neutestamentlichen Wortes auf den Inhalt, die Struktur oder die technische Begrifflichkeit der altkirchlichen und orthodoxen Hymnologie zeugen von dieser engen Verflechtung.⁴⁹

In diese letzte Kategorie des biblischen Einflusses auf die alt- und ostkirchliche Hymnologie lässt sich die Analyse der technischen Begriffe „Gebet“ und „Hymnus“ in dieser Studie einordnen. Sowohl die Gebete, als auch die Hymnen bildeten von jeher wichtige Bestandteile der christlichen Gottesdienste. Selbstverständlich gab es immer die Unterscheidungskriterien zwischen den beiden Kategorien, manchmal aber waren ihre Bestimmungsgrenzen ziemlich relativ. Dementsprechend sollte auch der heutige Forscher der neutestamentlichen Texte sehr vorsichtig und bei seinen Methoden behutsam sein, wenn er die hymnischen Stücke des „Neuen Bundes“ zu lokalisieren hat.⁵⁰ Außer seinen „klassischen“ Hymnen enthält das Neue Testament noch mehrere Stellen, die ich als seine „unbekannten“ Hymnen“ zu bezeichnen pflege.⁵¹ Zur Erforschung solcher Stellen kann bestenfalls die orthodoxe Hymnographie, welche ein ausgezeichnetes biblisches bzw. neutestamentliches Fundament besitzt, beitragen.

In der altkirchlichen und orthodoxen Hymnographie ist das biblische neutestamentliche Wort sehr breit und weit entfaltet. Die vom biblischen Wort inspirierten Hymnographen haben solch tiefe theologische Hymnen verfasst, welche praktisch als hermeneutische Kommentare der neutestamentlichen Perikopen fungieren.⁵² Genau hier könnte also der über die Hymnographie angewandte interpretatorische Weg zur Annäherung an das bibli-

⁴⁷ Vgl. dazu *Konstantinos Kallinikos*, Ὁ χριστιανικὸς ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ, Athen ²1958, S. 366.

⁴⁸ Zum aufbauenden Zweck des Kultus vgl. *Konstantinos Karaisaridis*, Εἰσαγωγή στὴ συνάφεια θεολογίας καὶ λειτουργικοῦ λόγου (Βίβλος, Δόγμα, Ἦθος), *Ekklesia* 89 (2012) 399.

⁴⁹ Vgl. *Konstantin Nikolakopoulos*, Das Neue Testament als hymnologische Quelle in der Orthodoxen Kirche, *Theologia* 61 (1990) 161 f.

⁵⁰ In diesem Zusammenhang vgl. die diesbezüglichen Anmerkungen von *Julius Tyciak*, Theologie in Hymnen. Theologische Perspektiven der byzantinischen Liturgie, (Sophia 10), Trier ²1979, S. 100, der von hymnischen Stücken des NTs spricht, die eventuell mit den „Propheten“ jener ersten Zeit in Verbindung zu bringen sind: „Auch das Neue Testament kennt mancherlei Texte hymnischer Gestalt, die vielleicht in der ursprünglichen Liturgie gebraucht, vielleicht in ihr entstanden sind und durch neutestamentliche ‚Propheten‘ vorgetragen oder schöpferisch gebildet wurden.“

⁵¹ Vgl. die gleichnamige Habilitationsschrift von *Konstantin Nikolakopoulos*, Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, Aachen 2000, und darüber hinaus *Ders.*, Das Neue Testament als hymnologische Quelle in der Orthodoxen Kirche, *Theologia* 61 (1990) 161-186.

⁵² Siehe dazu auch *Konstantinos Karaisaridis*, Εἰσαγωγή στὴ συνάφεια θεολογίας καὶ λειτουργικοῦ λόγου (Βίβλος, Δόγμα, Ἦθος), *Ekklesia* 89 (2012) 402 f.

sche Wort beitragen. Unter Berücksichtigung der Hymnen können nämlich viele Stellen des Neuen Testaments aus einem anderen exegetischen und theologischen Blickwinkel gesehen werden. Dies wäre mit anderen Worten die von der orthodoxen Seite proklamierte „liturgische Exegese“.

Aufgrund der Tatsache, dass die altchristliche und orthodoxe Hymnographie auf die Urzeit des Neuen Testaments zurückzuführen sind, beteiligen sie sich automatisch am Ausdruck des göttlichen Mysteriums. Zweifellos könnte also die im liturgischen Leben angewandte Hymnographie zur Verdeutlichung des biblischen Wortes enorm beitragen, zumal die Heilige Schrift eines der vielen wichtigen Mittel zur Offenbarung Gottes in den Menschen ist. „Gott steigt zu uns herab nicht nur im sakramentalen Heilsmysterium seines erlösenden Tuns, sondern auch im Offenbarungsmysterium seines erlösenden Wortes, der Heiligen Schrift, die Hauptbestandteil der liturgischen Lesungen und Formulierungen, der Gebete und Hymnen ist.“⁵³

⁵³ So *Evangelos Theodorou*, Theologie und Liturgie, *Theologia* 55 (1984) 173.

Prolegomena zu einer orthodoxen Definition des Kirchenvaters

von Adrian Marinescu, München

Problemstellung

Die Orthodoxe Kirche wird als eine *Kirche der Väter* rezipiert und verstanden. Für die Orthodoxie sind Heilige Schrift und Tradition wesentlich, aber sie versteht sich nicht als *Realität eines Buches* oder gewisser (lokaler) Traditionen¹. Vielmehr ist die Orthodoxe Kirche *eine Kirche der Väter*. Die Väter haben „die heiligen Schriften“ (αἱ ἅγιοι γραφαί) geschrieben und interpretiert. Ihnen wurde die tradierte Lehre, liturgische Praxis und Lebensweise von den Nachfolgern Christi vor ihnen in ihrer ganzen Fülle überliefert. Die Väter haben dies selbst erlebt und weitervermittelt. Die Orthodoxe Kirche ist also *die Kirche Jesu Christi*, die Kirche des Wirkens des Heiligen Geistes im Menschen und in der Schöpfung Gottes. Sie ist *die Kirche des vergöttlichten Menschen* und in ihr erlebt man *in concreto* die Realität der Spiritualisierung und Pneumatisierung des von Gott geschaffenen Menschen, als jene zu Gott gehende und in ihm Erfüllung findende Existenz. Eine Kirche der Kirchenväter ist eine lebendige und sprachfähige Kirche, welche fähig ist, die Heilige Schrift in rechter Weise zu verwenden und zu verstehen und welche die heilige Tradition (er)leben und konkretisieren kann. „Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ ist keine Kirche eines Buches – auch wenn dieses inspiriert ist – und keine Kirche partikularer Gewohnheiten – auch wenn diese auf Christus und seine Nachfolger zurückreichen.

Eine Definition des theologischen patristischen Fachbereiches, der *Patrologie und patristischen Literatur*, ist nicht möglich ohne zunächst *das unmittelbare Objekt des Studiums* näherhin zu erfassen und zu präzisieren: *Von welcher Art und wie* ist dieses? Obwohl die allgemeine Meinung der Autoren der orthodoxen Patrologie-Lerbüchern davon ausgeht, dass die eigentliche Materie der patristischen Wissenschaft nicht *das Menschliche*, sondern *das Göttliche* ist – anders gesagt: *die geoffenbarten Worte Gottes* (τοῦ Πατρὸς τὰ λόγια) –, ist es für das Thema unerlässlich, *die Merkmale und die Funktion der Träger des Gotteswortes* hervorzuheben. Denn die Orthodoxe Kirche versteht sich als *apostolisch* und *evangelisch*. Gerade daraus ergibt sich der *patristische Charakter der Kirche* als Kirche der Väter und der persönlichen Weitergabe der göttlichen Wahrheit. Dabei wurde die in den theologischen Entwicklungen des 20. Jh. üblich gewordene Definition des Kirchenvaters (*sanctitas vitae, doctrina orthodoxa, approbatio ecclesiae, antiquitas, defensio fidei*) von den Orthodoxen als ungeeignet betrachtet. Denn diese Definition entspricht nicht dem Sinn jener Realität, welche den ausersehenen

¹ Die Tatsache, dass die Orthodoxie gleichermaßen die hl. Schrift und die (patristische) Tradition der Kirche schätzt, wurde bereits des Öfteren in der Fachliteratur erwähnt (siehe z.B. G. Larentzakis, „Diachrone ekklesiale Koinonia. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der orthodoxen Kirche“, in: N. Brox, A. Felber, W. L. Gombocz, M. Kertsch (Hgg.), *Anfänge der Theologie. XAPICTEION* Johannes B. Bauer zum Jänner 1987, Graz-Wien-Köln 1987, S. 355-356: „die gegenseitige Bedingtheit von Schrift und Tradition und deren Einheit“. Es muss auch klar sein, dass gemäß der orthodoxen Spiritualität und Theologie weder die Kirchenväter die Bibel ersetzen können, noch die Bibel die Kirchenväter!

Repräsentanten der Kirche (πατέρες τῆς ἐκκλησίας / patres ecclesiae)² zukommt. Sie spiegelt nicht die orthodoxe theologische Betrachtungsweise wieder. Das beeinflusst und erschwert nun auch orthodoxe Diskussionen, Gespräche und Verhandlungen bis hin zur theologischen Ebene.

Darüber hinaus ist es evident, dass „eine neue an dem ökumenischen Gespräch geöffnete Betrachtung der Tradition“ einen zunehmend beachtlichen Einfluss auf die orthodoxen theologischen Positionen hat³. Und das bringt – wenn auch unbeabsichtigt – Änderungen in den orthodoxen theologischen Interpretationen und Perspektiven mit sich. „Besser über die Väter der Kirche unterrichtet zu sein“ bedeutet heute nicht unbedingt, dass man die Gesinnung und die Mentalität, das Denken der Kirchenväter besser und einwandfreier kennt. Vielmehr besteht eine adäquate Haltung gegenüber den Kirchenvätern und ihrer Lehre unserer Meinung nach darin, dass man ein weitgehend entzerrtes Bild von der von den Kirchenvätern geformten Realität hat. Dazu kommt, dass die Betrachtungsweise, die Interpretation und das Verhältnis zur Realität des Kirchenvaters mit einem berechtigten „konfessionellen Blickwinkel“ erfolgt⁴.

Die Säkularisation unserer Zeit kann – orthodox betrachtet – am besten mit dem Begriff der sogenannten *theologischen Indifferenz* wiedergegeben werden. Die *Inhalte* scheinen heute (für den zeitgenössischen Menschen und dem entsprechend oft auch für den heutigen Theologen) nicht mehr grundlegend zu sein, wenn nur *die theologischen Formen* an Bedeutung gewinnen. Aber die Kirche in ihrer Gesamtheit reagiert immer wieder auf strukturelle Probleme. Dies gehört zu ihrer Aufgabe. Dies spiegelt sich auch in den Diskussionen der letzten Jahre in Griechenland wieder. Als Ergebnis von Irrwegen orthodoxer Theologen an der Schwelle vom 19. zum 20. Jh. entstand neuerdings eine theologische Strömung oder Bewegung, welche ihre Ideen auf einer *strengen Kritik an den Kirchenvätern* und auf der Forderung nach einer *kontextuellen Theologie* aufbaut. Ursprünglich fand die Auseinandersetzung zwischen zwei entgegengesetzten theologischen Konferenzen in Griechenland statt. Auf der einen Seite die Konferenz von Volos (3.–6. Juni 2010), mit dem Thema: „*Neo-patristische*“ *Synthese oder „post-patristische“ Theologie. Kann die orthodoxe Theologie kontextuell sein?*

Obwohl man in fast allen orthodoxen Lehrbüchern die Unterteilung der Geschichte der Kirche in eine *patristische* und eine *postpatristische* Epoche finden kann, orientierte man sich jetzt streng an der Idee: Eine post-patristische oder neo-patristische Theologie der Kirche existiert nicht. Die Kirche ist und bleibt „apostolisch“ und infolgedessen „patristisch“. Diese Position wurde theologisch im Rahmen einer *Gegenkonferenz* in Athen (Piräus, 15. Februar 2012) mit dem Titel: „*Patristische Theologie und post-patristische Häresie*“ diskutiert.

² Siehe beispielsweise: Styl.G. Papadopoulos, Πατρολογία, A', Athen 42000, S. 78-79.

³ Gr. Larentzakis, „Diachrone ekklesiale Koinonia. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der orthodoxen Kirche“, in: N. Brox, A. Felber, W. L. Gombocz, M. Kertsch (Hgg.), Anfänge der Theologie. XAPICTEION Johannes B. Bauer zum Jänner 1987, Graz-Wien-Köln 1987, S. 356.

⁴ „Die Kirchenspaltung zeigt sich gerade darin, dass die Väter der einen nicht die Väter der andern sind und umgekehrt. Und die immer wieder zu beobachtende Unmöglichkeit, einander zu verstehen, einfach schon von der Sprache und vom Ansatz des Denkens her, rührt davon, dass man bei je andern Vätern denken und sprechen gelernt hat. Die Verschiedenheit der Konfessionen kommt nicht aus dem Neuen Testament – obgleich man aus diesem Begründungen für die verschiedenen Wege finden kann; sie kommt davon her, dass man das Neue Testament mit je verschiedenen Vätern liest“ (J. Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die Gegenwärtige Theologie, *Theologische Quartalschrift* 148 [1968] 269).

Die Akten dieser theologischen Begegnung sind bereits veröffentlicht⁵, und die geäußerten Meinungen und Positionen können somit eingehend überprüft und analysiert werden. Bei dieser Gelegenheit und in der Anwesenheit einer sehr großen Zuhörerschaft wurde betont, dass *die Theologie der Kirche und die Kirche selbst ohne die (Kirchen-)Väter nicht existieren könnten* – denn ansonsten wäre es ein falsches Christentum. Gleichzeitig wurde darauf aufmerksam gemacht, dass eine solche (post-patristische oder neo-patristische) Richtung:

- innerhalb der Orthodoxie eine nichtorthodoxe Entwicklung vertritt
- mehr *soziales Engagement* fordert, ohne Berücksichtigung der dogmatischen Inhalte
- die Lehre der Kirche nicht (in ausreichendem Maße) behandelt und betrachtet
- die Aufhebung der Autorität der Kirchenväter und ihrer Lehre zur Folge hat
- vergisst, dass die Theologie Ergebnis einer persönlichen Reinigung (durch Askese) und Erleuchtung durch den Heiligen Geist ist (d.h., dass die Theologie immer wieder hesychastische Züge und Voraussetzungen haben muss)
- Werk menschlicher und philosophischer Reflexion und somit eine *neo-barlaamitische* Kreation und Produktion (d.h. reiner Intellektualismus) ist
- keine Unterscheidung zwischen Heiligen und Häretikern, Wahrheit und falscher Lehre (Häresie) macht, und so ein synkretistisches System (d.h. einen ethisch-moralischen Synkretismus) vorschlägt⁶.

Es wird also deutlich, dass der Vorwurf in erster Linie mit dem Phänomen zu tun hat, dass *die post-patristische und theologisch-kontextuelle orthodoxe Bewegung eine Analyse der theologischen Formen und nicht der theologischen Inhalte fordert*⁷. Sehr interessant ist auch,

⁵ Πατερική Θεολογία καὶ μεταπατερική αἵρεση. Πρακτικά Θεολογικῆς Ἡμερίδος, Ἰερά Μητρόπολις Πειραιῶς, Πιραιῶς 2012, S. 319.

⁶ Wir werden an anderer Stelle das post-patristische und kontextuell-theologische Phänomen der zeitgenössischen Orthodoxie in allen Einzelheiten darstellen. Hier sei lediglich in sehr groben Linien und als Voraussetzung unseres Themas diese Problematik erwähnt.

⁷ Wir haben seit Langem bemerkt, dass die Orthodoxie nichts gegen die *kontextuelle Interpretation* von kirchlichen Realitäten und Fakten hat. Ein Problem tritt nur auf, wenn man sich auf oberflächliche, formelle und äußerliche Elemente beschränkt. Aus orthodoxer Sicht sind die Inhalte grundlegend und eine *Kontextualisierung* bedarf unbedingt einer *Wiederkontextualisierung*. Anders gesagt: eine ausführliche (wissenschaftliche und theologische) Analyse ist nur nützlich, wenn die objektiven Ergebnisse in die Praxis umgesetzt werden. Andernfalls bleibt alles nur ein bloßer wissenschaftlicher und nicht von der (Gesamtheit der) Kirche rezipierter Prozess. Gemäß der orthodoxen Betrachtungsweise existiert keine Theologie um ihrer selbst willen (Theologie für Theologie), sondern nur *eine praktisch-orientierte Theologie* (das Ziel ist die Vergöttlichung des Menschen und dessen Einigung mit Gott, also Theologie für das Leben). Es handelt sich also um eine funktionelle Betrachtung und Behandlung der Theologie an sich. Deshalb haben wir in unseren Analysen und theologischen Vorschlägen, indem wir ein objektives und der orthodoxen Tradition und Mentalität entsprechendes Gleichgewicht gesucht haben, eine dreigeteilte und nicht zweigeteilte Perspektive gefördert. Unserer Meinung nach dürfen wir unter Berücksichtigung der ganzen Überlieferung der Kirche in der Behandlung der patristischen Materie drei grundlegende und wesentliche Elemente nicht ignorieren. Und zwar: *Text*, *Kontext* und *Paratext*. Letzterer entfaltet alles, was hinter dem Text steht. Es handelt sich um die „hinter dem Buchstaben des Textes verborgene Schönheit“, die Erleuchtung und den äußerst komplexen Prozess der Begegnung und des „Zusammenwirkens“ zwischen Mensch und Gott. Ziel der Erforschung des Textes ist es also, an den Inhalt des Textes, an den Paratext heranzukommen. Das dynamische, lebendige und wirkliche Erleben der göttlichen Realitäten macht eine (wissenschaftliche, kontextuelle) Suche nach Gott, sowie das Erforschen

dass eine solche *außertraditionelle theologische orthodoxe Position* dogmatische Konsequenzen hat⁸, welche in der nahen Zukunft untersucht und erklärt werden müssen. Angesichts dieser Tatsachen scheint uns, dass *eine Analyse der Definition des Kirchenvaters gemäß der orthodoxen Fachliteratur* aus mehreren Gründen unbedingt notwendig ist:

- Um ein vollständiges Bild über die orthodoxe Definition des Kirchenvaters und eine richtige Festlegung des patristischen Fachbereiches (= *Patrologie und patristische Literatur*)⁹ zu erhalten.
- Um die entsprechenden Entwicklungen in dieser Richtung kennenzulernen.
- Um eventuelle Abweichungen von der östlichen Tradition festzustellen und einen Rahmen zu setzen, welcher vom zeitgenössischen orthodoxen theologischen Denken respektiert werden muss.

Der Kirchenvater in orthodoxen Lehrbüchern und entsprechender Fachliteratur¹⁰

Die übliche Definition des Kirchenvaters (*sanctitas vitae, orthodoxe Lehre, approbatio ecclesiae, antiquitas, Defensio fidei*) wurde von den orthodoxen Theologen, insbesondere in der Behandlung verschiedener theologischer Themen im 20. Jh., für nicht konform erachtet¹¹.

der zur Verfügung stehenden Zeugnisse notwendig. All dies geschieht in dem Kontext, in dem die Patrologie an sich eine grundlegende *historische, philologische und theologische* Struktur besitzt.

⁸ Zwischen den wichtigsten Objektionen: 1) Ekklesiologie und Anthropologie werden mit Hilfe der Triadologie und nicht durch das Prisma der Christologie analysiert; 2) die Existenzweise der Person (die Ontologie der Person) wird nicht richtig und traditionsgemäß verstanden und dargestellt; 3) es gibt keine *ekklesiologische Eucharistie* sondern eine *eucharistische Ekklesiologie*; 4) es darf keine Kluft zwischen dem Mysterium des Kreuzes und der Schau der Herrlichkeit der Auferstehung Christi sein usw. Auf jeden Fall bestätigt eine gewisse Literatur die Existenz solcher *Unkonformitäten* in der zeitgenössischen Orthodoxie (z.B. die folgende Monographie: *A.Nesteruk, The Universe as Communion: Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*, London 2008).

⁹ Wir betrachten es als unwissenschaftlich, dem allgemeinen *Procedere* zu folgen, zuerst *a priori* den Begriff „Patrologie“ zu definieren und erst danach den des Kirchenvaters. Dazu kam und kommt es immer wieder in orthodoxen Patrologie-Lehrbüchern. Es ist nicht möglich, einen Fachbereich festzulegen ohne zunächst das Objekt des Studiums zu etablieren. Das kann viele Fehler ergeben und fördert eine falsche Orientierung und theologische Richtung.

¹⁰ Es sei hier nicht ausführlich der Inhalt der orthodoxen Lehrbücher für Patrologie aufgeführt. Wir sind nur daran interessiert, eine vollständigere Definition des Kirchenvaters mit ihrer Hilfe zu etablieren. Andere Details werden wir bei anderer Gelegenheit präsentieren.

¹¹ Die vollständigste (orthodoxe) Definition des Kirchenvaters ist die folgende: „Kirchenvater und Kirchenlehrer (πατήρ καὶ διδάσκαλος) ist jener Träger der Tradition und des Ethos der Kirche, welcher aufgrund einer großen theologischen Krise vom Heiligen Geist erleuchtet wird und in theologischer Weise eine größere Erfahrung der Wahrheit ausdrückt und somit entscheidend an der Lösung dieser Krise, welche mit der Wahrheit und, folglich, mit der Rettung des Menschen zu tun hat, beiträgt“ (Styl. G. Papadopoulos, *Πατρολογία*, A', Athen 2000, S. 77). Eine einfache Suche im TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*) zeigt aber, dass die Formel „πατήρ καὶ διδάσκαλος τῆς ἐκκλησίας“ nicht so nah am eigentlichen patristischen Text und Begreifen ist. Die Formel befindet sich aber bei dem hl. Johannes von Damaskus: „Οὐ γὰρ ἂν δυνήσῃ ποτὲ σὺ ἢ ἄλλος τις παραστήσαι ἢ ἀποδείξει ἐν ἀληθείᾳ τοὺς προειρημένους ἀγίους πατέρας ἡμῶν καὶ διδασκάλους ἢ ἡμᾶς ἢ τινα τῶν ἐκκρίτων πατέρων καὶ διδασκάλων τῆς ἀγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας ἢ εἰπόντας ἢ διδάξαντας ἐγγράφως ἢ ἀγράφως, ὡς σὺ λέγεις...“ (Hl. Johannes von Damaskus, *Contra Jacobitas*, 95.2); „Ἐκλείψει με ὁ χρόνος διηγούμενον τὰ διηγήματα, ἅπερ ἐξ ἀρχαίων, καὶ ἄνωθεν ἀγίων προφητῶν καὶ ἀποστόλων, καὶ Πατέρων καὶ διδασκάλων νενομοθέτηται: οὐδὲν γὰρ λέληθε τοὺς πνευματοφόρους καὶ θεόπτας ἀποστόλους: ἀλλ' ἅπερ τὸ Πνεῦμα τὸ

Sie entspricht nicht dem morgenländischen Verständnis derjenigen Realität (θεία πραγματικότητα), welche Tätigkeit, Funktion und Bedeutung *der ausgewählten Vertreter der Kirche* (πατέρες τῆς ἐκκλησίας / Patres ecclesiae) umfasst¹². Eine derartige Definition ist weder Lehre der Kirche – noch vertritt sie dies. Weiter ist man auch davon ausgegangen, daß die Person nicht *definierbar*, sondern nur *beschreibbar*¹³ ist und dass der Heilige Geist oder Gott selbst nicht nur in der Antike oder in alten Zeiten gewirkt hat, sondern bis heute (ἕως ἄρτι) in der Welt und im Menschen wirkt. Das entspricht auch dem sog. *modus vivendi* der Orthodoxen Kirche, demzufolge es immer bewusst war und ist, dass Gott den Menschen und die ganze Schöpfung ununterbrochen bewahrt, die *Creatio* im allgemeinen, mit seiner allherrschaftlichen und allumfassenden Kraft. Es ist aber nicht so, als ob es eine Zeit gegeben hätte, in der Gott nicht in der Welt gewirkt hat und danach eine andere, in der er darauf verzichtet hat, sondern im Gegenteil: Nach der Himmelfahrt Christi hat der Heilige Geist ununterbrochen die gesamte Schöpfung und die ganze Kirche unterstützt¹⁴.

Auf der anderen Seite hat man in letzter Zeit auf Seiten der Orthodoxie viel darüber diskutiert¹⁵, dass der Kirchenvater in sich selbst nichts anderes ist als *Wirken des Heiligen*

ἄγιον ἐλάλησεν ἐν νόμῳ καὶ προφήταις καὶ εὐαγγελίοις, ταῦτα καὶ ἐδίδαξαν, ταῦτα καὶ παρέδοκαν: ταῦτα καὶ ἐκόσμησαν τὴν ἁγίαν Ἐκκλησίαν ἀπὸ περάτων τῆς οἰκουμένης, ἀπὸ τῆς ἐνδόξου Χριστοῦ παρουσίας, μέχρι τερμάτων αἰῶνος“ (Hl. Johannes von Damaskus), *Epistula ad Theophilum imperatorem de sanctis et venerandis*, (95.353.18). Der übliche Begriff des Kirchenvaters ist das einfache πατήρ, und wird insbesondere von den Attributen ἄγιος und θεόφορος begleitet.

¹² Siehe beispielsweise: *Styl. G. Papadopoulos*, *Πατρολογία*, A', Athen 2000, S. 78-79.

¹³ Der heilige Vater ist Geist (πνεῦμα) und kann demzufolge, nicht definiert sondern nur beschrieben werden (*Styl. G. Papadopoulos*, a.a.O., S. 77).

¹⁴ „οὐ κατέληξεν ἀποκαλύπτων ἡμῖν ὁ Μονογενὴς“ (Hl. Cyrill von Alexandrien, In Joannis Evangelium, XI, in: PG 74, 576). Dieses Wirken Gottes und diese kontinuierliche Unterstützung der Welt, in einem der wichtigsten Aspekte, gemäß der Lehre der Kirche, wurden durch die Kirchenväter durchgeführt. Diese sind immer anwesend gewesen und werden niemals in der Geschichte der christlichen Gesellschaft fehlen. Diese Realität und diese Lehre der Kirche kann am besten anhand *liturgischer Texte* und *der liturgischen Praxis* überprüft werden, die auch nach dem Jahre 749 die Existenz der heiligen Kirchenväter bestätigen, vor allem derjenigen, die ein sehr wichtiges schriftliches Werk hinterlassen haben und ein heiliges und der Kirche geweihtes Leben verbracht haben – genau so wie die Kirchenväter der älteren Epochen der Kirche, indem sie Häresien bekämpft und das moralische Leben in Christo und im Heiligen Geist gefördert haben. All diese Dinge führten zu einem anderen Verständnis der *patristischen Epochen*, als das Übliche oder Westliche. Zum Beispiel, *Gr. Larentzakis*: obwohl er sagt, dass er sich im ökumenischen Dialog nur auf das erste patristische Jahrtausend bezieht, ergänzt er: „Ich glaube daran, dass so lange die Kirche existiert, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, werden auch Kirchenväter und Kirchenmütter existieren“ (*Gr. Larentzakis*, „Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch. Eine orthodoxe Betrachtung“, in: *C. Marksches, J. van Oort (Hgg.)*, *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*, Löwen 2002, S. 140). Er ignoriert aber hier, dass auch im ersten christlichen Jahrtausend nur ein Teil der Kirchenväter den beiden Traditionen, der Westlichen und der Östlichen angehört.

¹⁵ Wir nehmen hier als Beispiel die Haltung des Metropoliten Ierotheos Vlachos von Naupaktos und Hl. Blasios, ausgedrückt in seinem neuestem Werk: *I. Vlachos*, *Εμπειρική Δογματική κατὰ τὴς προφορικῆς παραδόσεως τοῦ π. Ἰωάννου Ῥωμανίδου, τόμος Α': Δόγμα-Ἠθική-Ἀποκάλυψη, κριτική παρουσίαση*, Ἱερὰ Μονὴ Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου (Πελαγίας) ²2011 (¹2010), S. 236-264. Er betont, indem er Meinungen des Johannes Romanides wiederholt, dass die Kirchenväter *Nachfolger der Apostel* (διδάχοι) sind, *dieselbe Erfahrung* (ἐμπειρία) wie diese (!) genießen und zudem verbindet

Geistes. Diese völlig andere Perspektive strebt danach, die Theologie des 21. Jh. zu prägen. Und zwar durch die Gegenüberstellung zweier Bewegungen: die *Verweltlichte* (die post- oder neo-patristische Theologie) und die *Patristische*. Eine theologische ambivalente Perspektive jedoch bringt Spannungen und Krisen mit sich.

Der Kirchenvater hat *eine umfassendere Bedeutung*, indem er eine Gruppe von *heiligen Personen* bildet, aufgrund deren Werk und Tätigkeit die Kirche durch Vorsehung und Wirken Gottes in der Geschichte gewachsen ist (αύξεις της εκκλησίας) und sich weiter entwickelt hat: heilige Apostel, heilige Hierarchen, heilige Märtyrer, heilige Kirchenväter und Lehrer usw. Von diesen hat nur ein Teil ein schriftliches Werk hinterlassen. Neben den Kirchenvätern und Lehrern der Kirche (πατέρες και διδασκαλούς), die von uns mit dem allgemeinen Begriff *Heilige Kirchenväter oder Väter* genannt werden, stehen die sog. *patristischen Schriftsteller* gegenüber, deren Werke – weil sie im Geist und in der Lehre der Kirche und der Kirchenväter verfasst sind – sehr nützlich und gut zu lesen sind. Diese lösen zwar unmittelbar kaum ein theologisches Problem, gelten aber als *kirchliche* und *christliche Schriftsteller* (die Patrologie in ihrer orthodoxen Variante, als *theologische Wissenschaft der Kirchenväter*, beschäftigt sich nur oberflächlich und indirekt mit den vielen außerkirchlichen und häretischen Schriftstellern). Die Voraussetzung dafür, dass sich die Kirche auf die *außenkirchlichen Schriftsteller* beruft, lag eher in der Vertiefung der eigenen Lehre und nicht im systematischen Studium häretischer Werke. Wenn es eine Abkehr von der Lehre der Kirche gab, haben die Kirchenväter dies als *Abkehr vom Geist der Kirche*, in welchem sie gelebt und bekannt haben, aufgefasst und signalisiert. Dies umso mehr, da die wahre Lehre ihr ganzes Leben bestimmt hat. Im Allgemeinen sind die Kirchenväter eine *Verleiblichung des Geistes und der Lehre der Kirche*.

er verbindet die patristische Epoche mit jeder Epoche der Kirche. In diesem Sinne ist die Kirche apostolisch weil sie patristisch ist! Die Kirchenväter sind *große Wissenschaftler* (μεγάλοι επιστήμονες) und „diejenigen Personen, welche den Heiligen Geist bekommen haben, am vergöttlichenden Wirken Gottes teilgenommen, die Erkenntnis Gottes durch Erfahrung erlangt und diese mit Hilfe ihrer persönlichen Gaben und Ausbildung ausgedrückt haben“ (S. 236). Infolgedessen ist die patristische Epoche eng mit „dem ununterbrochenen Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche“ verbunden und das Leben in der Kirche bedeutet Erleben der apostolischen und patristischen Epoche. Die Kirchenväter sind *wahre Theologen der Kirche*, wenn sie die Erleuchtung (φωτισμός) und Vergöttlichung (θέωσις) erhalten haben. Sie haben das Niveau des „Erlebens des Pfingstmysteriums“ ausgedrückt in der göttlichen Inspiration (θεοπνευστία) die sie gehabt haben, indem ihre Schriften auch inspiriert wurden („ἡ ἐμπειρία τῆς Πεντηκοστῆς ἐπαναλαμβάνεται καὶ μετὰ τὴν Πεντηκοστή“). „Das Fundament der patristischen Theologie ist mit dem kirchlichen Leben verbunden, welches in Reinigung (κάθαρσις), Erleuchtung (φωτισμός) und Vergöttlichung (θέωσις) konzentriert ist. Die Kirchenväter sind nicht Denker (στοχαστές), sondern *große Asketen der Kirche* (νηπτικοί, ἀσκητικοί), „sie haben sich selbst geheilt, Gott kennengelernt und, folglich, die geistliche Schwäche der Menschen geheilt“. Sie befinden sich in „der Ausgießung des Heiligen Geistes“, „durch Erfahrung haben sie Gott kennengelernt“, „helfen den Anderen, um an dieser Erfahrung teilzuhaben“, „sind Kirche des Heiligen Geistes“ (ναὸς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος) geworden und haben ohne Unterlass gebetet (προσεύχεται ἀδιαλείπτως). Die Kirchenväter sind geistlich wiedergeboren und haben in sich selbst die Gnade Gottes. Darüber hinaus schreibt er: „in der Tradition der Kirche sind die Heiligen Väter und die Väter Heilige“. Die Kirchenväter haben keine Philosophie betrieben („Die Philosophie stützt sich auf Denken, die Theologie auf Erfahrung und Erlebnis“ – hl. Gregor der Theologe: „Θεὸν μὲν φράσαι ἀδύνατον, νοῆσαι δὲ ἀδυνάτωτερον“). Sie sind Seher Gottes (θεόπτες) über die Synoden und haben dieselbe Wahrheit immer ausgedrückt.

Bevor wir eine Definition des Kirchenvaters mit Hilfe von Quellen ausarbeiten und vorschlagen, gehen wir zunächst daran die Definition des Kirchenvaters in den wichtigeren orthodoxen Patrologie-Lehrbüchern einzusehen¹⁶, da dies für die weitere Untersuchung von Interesse ist. Es gilt allerdings darauf hinzuweisen, dass die orthodoxen Patrologie-Lehrbücher, in ihrem modernen akademischen Sinne, keine lange Geschichte haben und auch nicht sehr zahlreich sind, obwohl die Kirchenväter in der Orthodoxie als grundlegend betrachtet werden und obwohl es hier eine sehr reiche patristische handschriftliche Tradition gibt. Die ersten Lehrbücher erschienen Mitte des 19. Jahrhunderts – zeitgleich mit der Gründung der ersten orthodoxen theologischen Fakultäten¹⁷, wo Fachliteratur notwendig geworden war. Eine enge Verbindung gibt es auch zu den westlichen Lehrbüchern, welche als Modelle für die Orthodoxen dienten. Sehr oft sind die orthodoxen Patrologie-Lehrbücher aber auch eine „Kopie“ der nicht-orthodoxen Lehrbücher.

Das erste uns bekannte orthodoxe gedruckte Lehrbuch für Patrologie verfasste Konstantinos Kontogones (1812-1878)¹⁸, und wir sind der Meinung, dass es auch aufgrund der Berühmtheit des Autors die orthodoxe Fachperspektive bis heute maßgeblich beeinflusst hat. Indem der Autor den Inhalt chronologisch in Jahrhunderte einteilt und er zumindest im Inhaltsverzeichnis den Kirchenvätern (οἱ ἐκκλησιαστικοὶ πατέρες) nicht den Titel „Heilige“ zubilligt, spricht er nicht über eine spezielle Gruppe von „Apostolischen Kirchenvätern“, fügt aber den hl. Dionysios Areopagita hinzu und anerkennt fast sehr streng die Autorenliste,

¹⁶ Wir behandeln hier die Definition des Kirchenvaters nur in den orthodoxen Patrologie-Lehrbüchern und Monographien. Auf diese Weise geschieht auch eine kurze Einführung in die orthodoxe Fachliteratur. Zugleich beschränken wir uns hier nur auf die wichtigsten orthodoxen Abhandlungen, welche relevant für die Orthodoxie sind. Eine ausführliche Darstellung dieser Literatur ist hier auf keinen Fall möglich.

¹⁷ Im Wesentlichen gibt es folgende akademischen orthodoxen Institute, hier in chronologischer Reihenfolge nach ihrer Eröffnung aufgelistet: 1809 – die Theologische Akademie in Petersburg; 1814 – die Theologische Akademie in Moskau; 1819 – die Theologische Akademie in Kiew; 1837 – die Theologische Fakultät in Athen; 1842 – die Theologische Akademie in Kazan; 1844 – die theologische Schule in Chalki; 1875 – die Theologische Fakultät in Czernowitz; 1884 – die Theologische Fakultät in Bukarest; 1920 – die Theologische Fakultät in Belgrad; 1925 – die Theologische Fakultät in Sofia; 1943 – die Theologischen Fakultäten in Hermannstadt und Thessalonike; 1925 – das theologische Institut Saint-Serge in Paris; 1938 – das St. Vladimir Institut in New York; 1932 – das Holy Cross Institut in Boston; 1994 – das Institut für orthodoxe Theologie in München.

¹⁸ Es hat folgenden Titel: *K. Kontogones, Φιλολογικὴ καὶ κριτικὴ ἱστορία τῶν ἀπὸ τῆς α' μέχρι τῆς ε' ἑκατονταετηρίδος ἀκμασάντων ἁγίων τῆς Ἐκκλησίας Πατέρων καὶ τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν*, vol. 1-2, Athen 1851-1853. (Die Schriftsteller der ersten vier Jahrhunderte der Kirche sind hier dargestellt). In *Thee*, vol. 7. S. 800, sagt G.I. Mantzaridis, dass dieses „sehr wichtige“ (ἀξιόλογον) Patrologie-Lehrbuch „die Klarheit und eine ausführliche Analyse der Quellen als Charakteristikum hat“. Der Autor hat zwischen 1830-1833 in München gelebt, wo er Philosophie und Theologie studiert und Deutsch, Französisch, Lateinisch und Hebräisch gelernt hat. Anschließend zog er nach Leipzig um, wo er seine Tätigkeit fortgesetzt und protestantische Theologie studiert hat. Nach zwei Jahren promovierte er in Philosophie und Philologie und ging für acht Monate nach Wien. Im Jahre 1837 kam er nach Athen zurück und wurde im Alter von nur 25 Jahren in der im selben Jahr gegründeten Theologischen Fakultät (Universität von Athen) zum Professor ernannt.

die heute jedes westliche Patrologie-Lehrbuch beinhaltet¹⁹. Von Anfang an²⁰ aber will der Autor den Titel und die Materie seiner Monographie mit Nachdruck darstellen²¹. Äußerst interessant ist, dass unser Autor in der Rede von den Charakteristika des Kirchenvaters („§2 Διὰ τί καὶ τινὰς λέγονται Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας“) ²² sehr kategorisch und entschieden ist: „die Person, die den Titel „Kirchenvater“ trägt, muss die folgenden vier Eigenschaften (ιδιότητες) haben: ausgezeichnete Bildung (ἐξοχος παιδεία), Heiligkeit (ἀγιότης), Anerkennung von seiten der Kirche (συναινέσεις τῆς ἐκκλησίας) und Zugehörigkeit zum kirchlichen Altertum (ἀρχαιοτήτης)“ (S. 2)²³. Eine Ergänzung kommt aber sofort: die vier Kriterien dürfen nicht als absolut betrachtet werden. Die Bildung muss nicht allzu herausragend sein (τὴν σχετικῶς μεγάλην), weil ansonsten viele kirchliche Autoren – so z.B. die ältesten Kirchenväter (αἱ ἀρχαιοτάτοι πατέρες), wie der hl. Klemens von Rom und der hl. Ignatius von Antiochien – nicht in der Liste der Kirchenväter eingetragen sein könnten. Die Heiligkeit ist allerdings obligatorisch, weil sie unmittelbar mit dem Begriff „Vater“ und somit auch mit dessen *Vorbild der Heiligkeit*²⁴ in Verbindung stehen. Um dies zu verdeutlichen bringt er das Beispiel, wie jemand im Altertum als Kirchenvater bezeichnet wurde (reines Leben und totale Hingabe an die Kirche, die für alle Christen sehr augenscheinlich war) und in der westlichen Kirche (Δυτικῇ Ἐκκλησίᾳ) (durch päpstliche Bullen, wie im Falle von Leo dem Großen, Thomas von Aquin und Bonaventura). Und weil nicht alle „Schriftsteller“ aus dem Altertum²⁵ die Heiligkeit und Anerkennung von Seiten der Kirche gehabt haben, existieren heute diejenigen „συγγραφεῖς τῆς ἐκκλησίας“ (scriptores ecclesiastici)²⁶: Klemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, Eusebius von Caesarea, Rufinus u.a. Er fügt zugleich nach westlichem Modell den Begriff *doctores ecclesiae*,

¹⁹ Über die Materie und den Inhalt des westlichen Patrologie-Lehrbuchs sei bei anderer Gelegenheit mehr gesagt.

²⁰ Die *Einführung* dieser Monographie: S. 1-9. Vor dieser Einführung finden wir ein *Inhaltsverzeichnis* und ein *Vorwort* (Prologos).

²¹ „Es wird als „Literarische und kritische Geschichte der Kirchenväter“ (lat. „patrologia“) diejenige Wissenschaft genannt, die das Leben der heiligen und gotttragenden Männer der Kirche (τῶν ἱερῶν καὶ θεοφόρων τῆς ἐκκλησίας ἀνδρῶν), ihre Werke und die Lehre, die in diesen dargestellt wurde präsentiert“ *K. Kontogones*, a.a.O., S. 1.

²² Der Autor stellt zunächst die Rolle des „Vaters“ für den orientalischen antiken Raum (beginnend aus Palästina: „ἀπὸ τῆς Παλαιστίνης“) dar. Aus diesen orientalischen Gebieten und Bräuchen, wo der „Lehre“ eine spezielle Ehre zu teil wird, wurde diese Gewohnheit von der Kirche übernommen, so dass dieser Titel insbesondere von den geistlichen Lehrern und von den Bischöfen getragen wurde („ὅθεν πάντες οἱ πνευματικοὶ διδάσκαλοι, καὶ κατ’ ἐξοχὴν οἱ ἐπίσκοποι, ὠνομάζοντο ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Χριστοῦ Πατέρες (Patres, Papae)“).

²³ „οὐχὶ εἰς πάντα ἐκκλησιαστικὸν συγγραφεᾶ ἀνεξαιρέτως καὶ ἀδιακρίτως ἀπεδόθη ἡ τιμὴ αὐτῇ“ *K. Kontogones*, a.a.O., S. 2.

²⁴ „εἰς τὴν τροπικὴν σημασίαν τῆς λέξεως πατὴρ περιέχεται ἡ ἐννοία τῆς πνευματικῆς μορφώσεως καὶ ἀνατροφῆς οὐχὶ μόνον διὰ λόγον, ἀλλὰ καὶ διὰ παραδείγματος“ (S. 3). In diesem Kontext erfahren wir mehrere in Bezug auf den Kirchenvater: „μόνον ὁ ζῶν ἐντὸς τῆς Ἐκκλησίας, καὶ μετ’ αὐτῆς εἰς ἀδιάλειπτον κοινωνίαν τῆς πίστεως ὢν, μαρτυρεῖ τῷ ὄντι καὶ περὶ τῆς πίστεως τῆς ἐκκλησίας“ *K. Kontogones*, a.a.O., S. 3.

²⁵ „Ἀλλὰ κατ’ εἰδικωτέραν σημασίαν καὶ συνήθως φέρουσι τὴν ἐπωνυμίαν ταύτην οἱ κατὰ τοὺς πρώτους χρόνους τῆς Ἐκκλησίας ἀκμάσαντες διδάσκαλοι, οἱ κατὰ τὴν εὐσέβειαν διαπρέψαντες, οἱ τὸν χριστιανισμὸν διὰ λόγον καὶ γραφῆς προαγαγόντες, καὶ διὰ τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν ἐπικυρώσαντες εἰς ἡμᾶς τῆς ἀρχαιοτάτης Ἐκκλησίας τὴν πίστιν“ *K. Kontogones*, a.a.O., S. 2.

²⁶ Wie wir sehen können, macht er keine Unterscheidung zwischen *kirchlichen* und *christlichen* Schriftstellern, so wie wir das in den späteren orthodoxen Patrologie-Lehrbüchern finden.

welcher der Orthodoxie unbekannt ist, ein, und indentifiziert ihn mit dem *Kirchenlehrer* (διδάσκαλοι τῆς Ἐκκλησίας). Hier erwähnt er: Athanasius den Großen, Basilius den Großen, Gregorius den Theologen, Johannes Chrysostomus, Ambrosius von Mailand, Augustinus u.a., die diesen Titel „wegen mancher außergewöhnlicher Eigenschaften“ (πλεονεκτήματα) tragen. Sehr interessant scheint uns auch die Unterteilung des Christentums: ἡ Δυτικὴ Ἐκκλησία, ἡ τῶν Διαμαρτυρομένων, ἡ Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία. Für Erstere endet die patristische Epoche im 12. Jh., für Zweitere im 3., 4. oder 5. Jh. und für Letztere zusammen mit dem hl. Johannes von Damaskus (†750). Wir können aber aus diesen Äußerungen nicht verstehen, warum unser Autor den Kirchenvater als „*seine fundamentale Inspirationsquelle*“²⁷ definiert. Er stellt das Fehlen orthodoxer Patrologie-Lehrbücher bis dahin (μέχρι τοῦδε) fest, was viele Schwierigkeiten (ζημίαν) bei den Klerikern, die Theologie studiert haben, provozierte. Er betont auch, dass seine Monographie ein *Unicum* ist (διὰ τοῦ πρώτου τοῦτου δοκιμίου), weil sie auf der Grundlage verschiedener Informationen, die sich aus unterschiedlichen Quellen speisten, verfasst wurde. Lange Zeit blieb diese nur in handschriftlicher Form und für die Lehrtätigkeit (πρὸς χρῆσιν τῆς ἀπὸ καθέδρας διδασκαλίας).

Es scheint uns aber, dass wir mehr Informationen in Bezug auf die Attribute des Kirchenvaters (τὸ ἀξιόπιστον τῶν πατέρων ἐκ τοῦ κύρους τῆς Ἐκκλησίας) im *Vorwort* (πρόλογος) als in der *Einführung* (εἰσαγωγή) erfahren. Dieser ist *Gotttragender* („τῶν θεοφόρων τῆς Ἐκκλησίας πατέρων τὰ συγγράμματα“), *selig* („οἱ μακάριοι οὗτοι ἄνδρες“), *Jünger der Apostel* („οἱ ἄμεσον τῶν Ἀποστόλων τοῦ Κυρίου μαθηταί“), *Kenner der ganzen Weisheit* („οἱ καὶ πᾶσαν σοφίαν ἐκπαιδευθέντες“), *erleuchtet vom Heiligen Geist* („πάντες ὑπὸ τοῦ θείου πνεύματος ἐλλαμφθέντες“), *Lehrer der Rettung des Menschen* („τὴν σωτήριον τοῦ εὐαγγελίου διδασκαλίαν ἀνόθευτον εἰς ἡμᾶς παρέδωκαν“), *Unterstützer des Glaubens* („σύμψασαν τὴν χριστιανικὴν πίστην ἐμπεδῶς ἐστήριξαν“), *Widersacher der falschen Lehre* („τὴν τῶν ματαίων εἰδώλων λατρείαν, καὶ τὸν παχυλὸν ἰουδαϊσμόν, καὶ τὴν κενόφωνον αἵρεσιν γενναίως ἀντέκρουσαν“), *göttlich* („ὑπὸ τῶν θείων τούτων πατέρων“). Die Kirchenväter haben sich bemüht, die inspirierten Bücher zu erläutern (τῶν θεοπνευστων βιβλίων τὴν ἔννοιαν), sie haben die Wahrheit der Kirche mit Kraft (τρανῶς) verkündigt, sie haben das moralische Leben unterstützt, indem sie zu Vorbildern (αὐτοὶ ἑαυτοὺς παράδειγμα ἀξιομίμητον εἰς ἡμᾶς παρέχοντες) für die folgenden Generationen geworden sind.

Deshalb (οἱ θεάρεστοι αὐτῶν πράξεις) haben ihre Schriften „eine außergewöhnliche Kraft (ἀκαταμάχητον δύναμιν ἔχουσιν), gestalten den moralischen Zustand des Lesers, bewahren ihn auf dem Weg der Frömmigkeit und geben ihm den Sinn der Tugend“.

Eine wichtige, eng mit den Anfängen der orthodoxen Patrologie-Lehrbücher verbundene Stelle hat die Monographie des hl. Philaretos, Metropolit von Černigov (1802-1866)²⁸, die

²⁷ In der Liste mit der Fachliteratur erwähnt er eine große Zahl von (westlichen) Abhandlungen, was uns zeigt, dass er sehr gut informiert in Bezug auf die veröffentlichte Literatur war: *Aubertus Myraeus*, *Roberti Bellarmini*, *Petri Haloisii*, *Nicolas Nourry*, *Ellies Dupin*, *Remy Ceillier*, *Louis Sebastien le Nain de Tillemont*, *Casimir Oudin*, *Gottfrid Lumper*, *Winter*, *Goldwitzer*, *Busse Moehler*, *M. Permanederi*, *F. Boehringer*, *W. Caveus*. Das Lehrbuch lenkt nicht nur die Aufmerksamkeit auf sich, weil es an die Anfänge der Patrologie Eusebius von Cäsarea, Sel. Hieronymus, Genadios von Marsillia, Isidor, Ildefons von Toledo, hl. Photios den Grossen (Myriobiblion) und Johannes Tristemios stellt, sondern auch weil es mit dem umfassenden Namen- und Sachregister am Ende des 1. Bandes beeindruckt. Der Autor wollte tatsächlich eine streng wissenschaftliche Arbeit schreiben und veröffentlichen.

²⁸ Sein Gedenktag ist am 9. August. Er hat den Name „Gumilevski“ (der Demütiige) bekommen.

wir in zwei Übersetzungen – einer Rumänischen und einer Griechischen – kennen²⁹. In der Einführung dieses Werkes hebt der Metropolit Philaretos den Begriff und die Qualität „Lehrer der Kirche Christi“ („κατὰ τοὺς παναρχαίους ἔτι χρόνους ἡ τιμητικὴ προσηγορία Πατὴρ ἀπεδίδετο τοῖς διδασκάλοις τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἐσήμανε πλέον τι, ἢ ἀπλῶς τιμῇν“) hervor, indem er darauf hinweist, dass die Bezeichnung „Vater“ (Πατὴρ), kein *substantivum proprium* („τὸ ὄνομα Πατὴρ ἐν τῇ περὶ τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας διδασκαλίᾳ οὐκ ἔστι κύριον ὄνομα“) ist. Man kann drei wichtige Züge unterscheiden: *Bildung* (χριστιανικὴ ἐκπαίδευσις), *Heiligung* (ἀγιότης) und *Salbung mit dem Heiligen Geist* (πνευματικὸν χρίσμα). Nur die Kirchenväter

²⁹ F. Goumilievski, *Ιστορικὴ διδασκαλία περὶ τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας μέχρι τοῦ 13' αἰῶνος*, συγγραφεῖσα μὲν ῥωσιστὶ, ἐξελληνισθεῖσα δὲ ὑπὸ Νεοφύτου Παγίδα, vol. 1-3, Jerusalem 1885-1887. Hier sind die kirchlichen Schriftsteller bis ins 12. Jh. dargestellt. Interessant ist die Weise, in der der Autor des Werkes, Archim. Nefitos Pagidas, die Kirchenväter versteht (Προλεγόμενα τοῦ μεταφραστοῦ, pp. I-XIV). Insbesondere indem er zugesteht, dass der Westen mehr in die akademische patristische Wissenschaft investiert hat und indem er betont, dass die Orthodoxie eine andere Betrachtungsweise der patristischen Materie hat. Auf jeden Fall, ist der Hintergrund der patristischen Wissenschaft aufgrund der Tatsache gegeben, dass die Heilige Schrift nicht die ganze Wahrheit darstellt (In. XX, 30; In. XXI, 25), der Mensch einen Wegweiser (Fap. Ap. LXXX, 30-31) benötigt um alles Schwierige zu verstehen (II Petr. III, 16) und dass die Bewahrung der (geschriebenen und mündlichen) Überlieferung ein fundamentales Kriterium bildet. Die Kirchenväter sind verknüpft, als *Hirten und Lehrer der Kirche* (οἱ ποιμένες καὶ διδάσκαλοι τῆς Ἐκκλησίας), mit denjenigen heiligen Schriftstellern (αὐτοὶ οἱ ἱεροὶ συγγραφεῖς, αὐτοὶ οἱ θεόπνευστοι συγγραφεῖς) der Evangelien (οἱ ἱεροὶ Εὐαγγελισταί). Sie tragen folgende Ehrbezeichnungen: Heilige der Kirche (ἅγιος, ἱερός τῆς Ἐκκλησίας), Himmlische (οὐρανοφάντωρ), Göttliche (θεῖος), Hirten (ποιμὴν), Gotttragende (θεοφόρος, οἱ διαπρέψαντες θεοφόροι πατέρες), Größte Erleuchter der Kirche (μέγιστος φωστὴρ τῆς Ἐκκλησίας), Vertraute Zeugen der Kirche (μάρτυρες δὲ ἄριστοι καὶ ἀκριβέστατοι καὶ ἀξιοπιστότατοι οἱ ἅγιοι πατέρες τῆς Ἐκκλησίας). Sie haben einen glühenden Glauben (τῆς θερμῆς αὐτῶν πίστεως), ein makellosoes Leben (τῆς ἀμέμπτου αὐτῶν πολιτείας) und durch ihre Schriften verteidigen sie die Lehre der Kirche. Sie vermitteln nichts von ihnen, sondern nur was sie vom Heiligen Geist bekommen haben („κύριον τῶν πατέρων μέλημα ἦν οὐχὶ τὸ συντιθέναι ἢ ἐπινοῖν ἀνῆκουστόν τι ἢ ἄηθες, ἀλλὰ μόνον τὸ τηρεῖν καὶ ἐρμηνεύειν καὶ κηρύττειν καὶ κρατύνειν τὸ ὑπὸ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ εἰρημένον“; „μόνοι οἱ ἐπ' ἄρετῇ καὶ ἀληθείᾳ σοφία διαπρέψαντες θεοφόροι πατέρες ἐξεζήτησαν σοφώτατα τὰ βάθη τοῦ παναγίου Πνεύματος καὶ ἐξέχεαν ὡς φωστῆρες λαμπρότατοι ἀπανταχόσε τῆς οἰκουμένης τὸ φῶς τῆς ὑπ' Αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀποκαλύφθεισας θρησκείας“). Deshalb tragen sie den Titel „Kirchenväter“. Es handelt sich, wie wir sehen konnten, auf der einen Seite um die wichtigsten Charakteristika der Kirchenväter gemäß dem orthodoxen Verständnis, und auf der anderen Seite um die grundlegende Terminologie, die vom liturgischen Raum übernommen wurde und in der orthodoxen Theologie in Bezug auf sie verwendet wird. Zugleich müssen wir auch eine gewisse Flexibilität und eine gewisse Dynamik bemerken, die jene Definition des Kirchenvaters beinhaltet, welche von dieser Terminologie bestimmt wird. Dieses Verständnis ist eng mit dem liturgischen Raum der Kirche verbunden, wo alles funktionell (λειτουργικῶς) läuft und rezipiert wird. Die Kirchenväter bilden die sicherste Quelle der Widerlegung aller Häresien, sind Fundament der Heiligen Überlieferung und hinsichtlich ihrer Schwierigkeiten und ihrer Mühsal (τῶν πονημάτων τῶν θεοφόρων πατέρων) ist Christus ihre Belebung und Kraft, der sie mit Herrlichkeit anzieht und sie nach dem Tod wieder lebendig macht. Der patristische Text sichert aber nicht nur die Sammlung der sichersten und beweiskräftigen theologisch-dogmatischen Argumente, sondern auch die Interpretation der Lehre der Kirche („ὅτι παρ' αὐτοῖς μόνοις δυνατόν εὑρεῖν καὶ δογμάτων ἀκριβείαν, καὶ εὐσεβείας ἀγνότητα, καὶ νοημάτων ἀπέραντον πέλαιος, καὶ τῶν ἀγιότητων, καὶ λόγου καὶ γλώσσης ὑψηγορίαν τε καὶ εὐροίαν ἀπαράμιλλον“).

sind „Instrumente und Ausgewählte des Heiligen Geistes“³⁰. Sie „lehren und bilden mit der Kraft des Heiligen Geistes und gemäß der Regel, die der Kirche vom Heiligen Geist gegeben wurde“. Kirchenväter sind für den hl. Philarethos die Apostel und deren Nachfolger, die Lehrer, als Personen, in denen der Heilige Geist in besonderer Weise wirkt und welche die Wahrheit Gottes ausdrücken, sie sind gebildete Personen³¹ und in sich gleichsam eine Synthese des Wirkens des Heiligen Geistes und der menschlichen Intelligenz, sie führen ein heiliges Leben („die Reinen können Gott sehen“), sind von Gott geliebt, in ihnen manifestiert sich der apostolische Geist, sie sind „Gottträger, Gottweiser und in Gott Sprecher“ und sie sind durch die Heilige Schrift geprüft. Dann stützt sich für unseren Autor „die Anerkennung eines Kirchenvaters von der Kirche auf seine Anerkennung vom Heiligen Geist“ („ἐπὶ τῆς βεβαιώσεως τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ“)³².

Alle Kirchenväter haben mit Hilfe des Heiligen Geistes dieselbe Wahrheit Christi dargestellt³³. Aber das Wirken Gottes in den Kirchenvätern ist nicht *absolut* gewesen, in dem Sinne, dass ihre Persönlichkeit und individuelle und intellektuelle Eigenschaften³⁴ aufgehoben gewesen wären. Dies macht auch möglich, dass sich jeder Kirchenvater gegenüber den vorherigen, zeitgenössischen und nachfolgenden Kirchenvätern individuell auszeichnet. Was die Kirchenväter bestimmt, ist der inspirierte Charakter ihrer Worte. Dieser bleibt über die Jahrhunderte und über die Zeit gültig. Antike Autoren, die dieses Kriterium nicht erfüllen sind lediglich *Schriftsteller der Kirche*, weil ihre Werke nur Beweise des christlichen Lebens sind. Sie sind nicht „zum geistlichen Leben wiedergeboren“ und haben nicht die Kraft, die anderen „in diesem Leben zur Wiedergeburt“ zu bringen.

³⁰ „Ἡ τοιαύτη χρῆσις τῆς προσηγορίας πατρὸς καὶ υἱοῦ μετέβη καὶ εἰς τὴν χριστιανικὴν Ἐκκλησίαν... Ἡ δὲ ὑψηλὴ τιμὴ τῶν ἐκλεκτῶν ὀργάνων τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ ἀποδεδόται τοῖς Πατράσι τῆς Ἐκκλησίας. Οὕτω Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας εἰσὶ καὶ λέγονται ἐκεῖνοι, οἵτινες διδάσκουσι καὶ παιδεύουσι τοὺς ἀνθρώπους ὑπὸ τὴν ἐπίστασιν τοῦ θείου Πνεύματος κατὰ τοὺς ὑπ' αὐτοῦ δοθέντος τῇ Ἐκκλησίᾳ κανόνας. Ἐν τῇ σειρᾷ τῶν μεγάλων Πατέρων οἱ Ἀπόστολοι τοῦ Χριστοῦ κατέχουσιν ἀναμφιβόλως τὴν πρώτην θέσιν“ (*F. Goumilievski*, a.a.O., S. 2). „Πατέρες δὲ τῆς Χριστιανικῆς Ἐκκλησίας ὀνομάζονται κατ' ἐξοχὴν οἱ μετὰ τοὺς Ἀποστόλους διδάσκαλοι αὐτῆς, οἱ εὐσεβεῖα καὶ ταῖς ἄλλαις χριστιανικαῖς ἀρεταῖς διαπρέψαντες καὶ διὰ τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν ἀναγεννήσαντες τὰ ἐν Χριστῷ πνευματικὰ τέκνα. Οὗτοί εἰσιν ἐκεῖνοι οἱ διάδοχοι τοῦ ἀποστολικοῦ πνεύματος, οἵτινες ταῖς τοῦ θεοφωτιστοῦ νοῦ δωρεαῖς καὶ τῇ μεγάλῃ τῆς ψυχῆς καθαρότητι κεκοσμημένοι, ἠδύναντο καὶ ἐβούλοντο ἐκτιθεῖναι, καὶ ἤδη ἐξέθηκαν ἐν τοῖς ἑαυτῶν συγγράμμασι τὴν καθαρὰν τοῦ Χριστοῦ ἀλήθειαν, τὸν σπὸρον τοῦ Θεοῦ, τὸν ἐνεργούντα εἰς σωτηρίαν“ *F. Goumilievski*, a.a.O., S. 3.

³¹ „ἡ παιδείσις, οἷαν φυσικῶς ὑποτίθεται ἔχων ὁ Πατὴρ τῆς Ἐκκλησίας, ὀφείλει ἀναφέρεσθαι ἰδίως εἰς τὸ ἔργον τῆς ἀληθείας τοῦ Χριστοῦ... Παρὰ τοῖς κήρυξι τοῦ Σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ ἡ δύναμις ὑφίσταται οὐκ ἐν τῷ λόγῳ, ἀλλ' ἐν τῷ πνεύματι. Εἰ ἔστι δύναμις πνεύματος, εἰ ἔστι νοὺς σύμφωνος τῷ τοῦ Χριστοῦ, τοῦτο ἀναμφιβόλως ὑπάρχει γνῶρισμα τοῦ Πατρὸς τῆς Ἐκκλησίας“ *F. Goumilievski*, a.a.O., S. 4-5.

³² *F. Goumilievski*, a.a.O., S. 7.

³³ „Ἐπεὶ οὗτοι ὀφείλουσιν ἀναγεννᾶν καὶ ἀνατρέφειν ἐν τῇ ἀληθείᾳ τοῦ Χριστοῦ τὰ τέκνα, ἡ, ὅπερ ταυτόν, ἀνάγειν τοὺς ἀνθρώπους εἰς τὸν ὕψιστον τῆς πνευματικῆς μορφώσεως βαθμόν, ἔπεται ἐκ τούτου, ὅτι προϋποτίθεται ἐνὶ τῷ αὐτοῖς τὸν ὕψιστον τῆς πνευματικῆς μορφώσεως βαθμόν, ὅτι εἰσὶ κάτοχοι ἐκείνου τοῦ πνεύματος, ὅπερ ὀφείλουσι μεταδίδοναι τοῖς ἄλλοις. Ὁ Σωτὴρ παραβάλλει τοὺς τε Ἀποστόλους καὶ τοὺς αὐτῶν διαδόχους πρὸς τὸ φῶς, δι' οὗ φωτίζεται ὁ κόσμος“ *F. Goumilievski*, a.a.O., S. 4.

³⁴ „Τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ διδασκάλῳ ἐνεργοῦν ἀνυπερβλήτως, οὔτε ἐν τῷ ἑτέρῳ καταστρέφον τὰς ἀτομικὰς δυνάμεις καὶ δωρεάς“ *F. Goumilievski*, a.a.O., S. 14-15.

Für den hl. Philaretos behandelt die Patrologie sogar die *historische Entwicklung der Lehre der Kirche*, die durch die Kirchenväter³⁵ („Nachfolger der apostolischen Berufung“) realisiert wurde. Aber das Hauptobjekt der Patrologie ist seiner Meinung nach zuerst *das Leben der Kirchenväter*. Das auch ihr Werk expliziert und Kriterium ihrer Definition ist, aber auch *die ausführliche Darstellung* in allen Dimensionen (dogmatisch, biblisch, asktetisch-moralisch) *ihrer Lehre und Werke*. Da das patristische Studium *historisch-kritisch* ist, darf man *die Präsentation der Authentizität der patristischen Werke* nicht ignorieren. Die Bedeutung des Studiums der Kirchenväter besteht darin, dass sie die Lehre der Kirche und die Normen christlichen Lebens darstellen. Gleichzeitig sind ihre Werke *de facto* theologische und kulturelle Kompendien.

Im Denken des hl. Philaretos dauert die patristische Epoche genau so lange wie die „kämpfende Kirche“ existiert (S. 8)³⁶. Und das sagt er, obwohl er die patristische Epoche bis ins 13. Jh. datiert und darstellt – und obwohl er behauptet, dass der Geist Gottes insbesondere in den ersten Jahrhunderten der Kirche gewirkt hat und später seine Gaben weniger mitgeteilt hat (S. 8).

Das Werk von D. S. Balanos (1877-1959)³⁷ scheint nicht sehr daran interessiert zu sein, zu schildern, was der Kirchenvater repräsentiert. Stattdessen schenkt er der *christlichen lite-*

³⁵ Hier scheint es, dass ein wichtiger Aspekt hervorgehoben wird, der den Charakter und die Stellung der Patrologie, ihre Beziehung zu den anderen Fachbereichen ins Gespräch bringt. Wenn die Patrologie die historische Entwicklung der Lehre der Kirchen präsentieren sollte, dann würde sie ihren geeigneten Platz auf jeden Fall nicht zwischen den theologisch-historischen Disziplinen finden. Mit anderen Worten: Die Patrologie würde die ganze Materie der Dogmenengeschichte übernehmen, welche in diesem Fall keinen Sinn zwischen den systematischen oder dogmatischen Disziplinen finden würde. Auf der anderen Seite, würde Dogmatik nichts anders sein, als eine Anordnung von allen Themen der Lehre der Kirche. Daher besteht auch eine enge Verbindung mit der Patrologie, welche der Dogmatik die ganze Materie anbietet und ihre grundlegende Quelle bildet. Nicht zuletzt deshalb stellt die Patrologie von Prof. Styl. G. Papadopoulos, dessen Definition des Kirchenvaters hier dargestellt wird, als Charakteristikum genau die „Neuheit“ heraus, die jeder Kirchenvater in seiner jeweiligen Epoche und mit Bezug auf die Lehre der Kirche bringt. Deshalb scheint uns, dass die beiden Patrologien (*Filaret* und *Papadopoulos*) zwei wesentliche Pole der orthodoxen patristischen Wissenschaft bilden. Mit der Auswertung dieser zwei Werke sollte die heutige orthodoxe patristische Erforschung anfangen.

³⁶ „Der Heilige Geist bleibt für immer in der Kirche, erleuchtet immer den Verstand und das Herz der Gläubigen, wirkt immer durch ausgewählten Männer, gemäß den Bedürfnissen der Zeit“ *F. Goumilievski*, a.a.O., S. 8. „Die Zeit macht keinen Unterschied zwischen unseren Lehrern. Die älteren Lehrer haben keine größere Bedeutung als die neueren. All diese Lehrer sind Väter“ („... πάλιν τὸν χρόνον ἀναμετρεῖν, ἵνα μὴ δοκῶσιν οἱ προλαβόντες ἀφανίζειν τοὺς μετὰ ταῦτα γενομένους“ – *Hl. Athanasios der Große*, Über die Synoden aus Rimini in Italien und aus Seleukeia in Isaurien) (Ebd.). „So wie die Kirche bis am Ende der Zeit existieren wird, genau so werden ausgewählte Organe des Geistes Gottes bis am Ende der Welt in der Kirche für ihre Bedürfnisse erschienen“ (Ebd.). „Τὸ ἅγιον Πνεῦμα αἰείποτε εὕρισκεται ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ, αἰείποτε φωτίζει τὰ τε πνεύματα καὶ τὰς καρδίας τῶν πιστῶν, αἰείποτε ἐνεργεῖ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς ἀνδράσιν, εἰ καὶ κατὰ τὰς ἀνάγκας τοῦ χρόνου. Διὰ τοῦτο καὶ ἡ πίστις ἐστὶ μία καὶ ἡ διδασκαλία μία, ὡς παρὰ τοῖς ἀρχαίοις διδασκάλοις καὶ παρὰ τοῖς νεωτάτοις... Ὡς περ ἡ Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ ἔσται ὑπάρχουσα ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος ἔσονται ἐμφανιζόμενοι ἐν ταῖς ἀνάγκαις αὐτῆς ἐκλεκτὰ ὄργανα τοῦ ἁγίου Πνεύματος“ Ebd., S. 13.

³⁷ *D. S. Balanos*, Πατρολογία (Οἱ ἐκκλησιαστικοὶ Πατέρες καὶ συγγραφεῖς τῶν ὀκτῶ πρώτων αἰώνων), Athen 1930. Unser Autor veröffentlichte etwas später auch ein anderes Werk (*D.S. Balanos*, Μεγάλοι μορφαι

rarischen Produktion der ersten Jahrhunderte der Kirche mehr Aufmerksamkeit. Auf jeden Fall handelt es sich um eine Abhandlung, welche mit Minutiosität (συντομίαν, ἀκριβολογίαν, σαφήνειαν) verfasst wurde und welche individuelle Charakteristika schildert. Dies ist dadurch gewährleistet, dass der Autor an verschiedenen deutschsprachigen Universitäten lehrte. Der Autor lässt von Anfang an erkennen, dass der Wissenschaftler sein Denksystem darstellen muss und dass sein Werk „die Lücke, die in der kirchlichen Literatur existiert“, schließt. Das Werk wurde erstellt, um sowohl für den Spezialisten, als auch für den Studenten von Nutzen sein. Darüber hinaus benutzt der Autor eine sehr reiche (westliche) Bibliographie, obwohl er mit seiner Patrologie den Leser mit einer überreichen Fachliteratur nicht in Verwirrung bringen will.

Die Einführung schildert den Vorgang der Abfassung des Werkes³⁸ und betont dabei die Abgrenzung zu jeder unwissenschaftlichen (ἀνεπιστήμονα) Darstellung. Zugleich vergisst der Autor aber nicht seinen griechischen Leserkreis, dessen Interesse hauptsächlich bei den griechischen patristischen Texten liegt. Diese stellt er anhand ihrer wichtigsten Vertreter dar (insbesondere die Hierarchen, die nur organisatorische Episteln geschrieben haben, sind nicht aufgeführt). Dabei werden nur jene patristischen literarischen Gattungen dargestellt, die nicht von anderen theologischen Fachbereichen behandelt werden, indem *Kanones*, *Glaubensbekenntnisse*, *Hymnen* usw. beiseite gelassen werden. Das darstellungsleitende Interesse besteht darin, das „lebendige Bild“ der literarischen patristischen Produktion in der Kirche wiederzugeben. Dabei werden so weit wie möglich wichtige patristische Texte zitiert. In diesem Zusammen wird die Notwendigkeit der Redaktion eines patristischen Corpus moralischer Texte bemerkt. Der Autor möchte zugleich eine Gesamtdarstellung der „griechischen kirchlichen Literatur“ vom 9. Jh. bis „in die Gegenwart“ bieten.

D. S. Balanos betrachtet die *kirchliche Literatur* als eine Teildisziplin der *Kirchengeschichte*, wobei er jedoch bemerkt, dass die Letzte aufgrund des enormen Umfangs die Erste nicht vollständig präsentieren kann. Darüber hinaus versteht er die meisten theologischen Disziplinen als Hervorgänge der *Kirchengeschichte* (ein Terminus den er, wie auch im Fall der kirchlichen Literatur, gegenüber der „christlichen Geschichte“ bevorzugt). Weil die *Kirchengeschichte* „das Leben der Kirche bis in unsere Tage analysiert“, betrachtet er es als normal, alle von ihr abgeleiteten Disziplinen, einschließlich die der *kirchlichen Literatur*, in ihrer geschichtlichen Entwicklung in genau diesen Zeitraum zu vertreten.

τῆς Ἀρχαίας Ἐκκλησίας, Athen 1942), aber er ist hier weniger daran interessiert, den Kirchenvater-Titel zu präzisieren (es ist mehr ein Popularisierungswerk, in dem er für Literatur an die Monographie von 1930 sendet). Es ist in der Tat eine Präsentation, in anderer Form, aber derselben Materie. Die Fortsetzung der Darstellung der patristischen und christlichen Autoren macht er in dem Werk: *D.S. Balanos, Οἱ βυζαντινοὶ ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς ἀπὸ τοῦ 800 μέχρι τοῦ 1453*, Athen 1951. Auf jeden Fall wird später sein Werk *posthum* veröffentlicht: *D.S. Balanos, Οἱ πατέρες καὶ συγγραφεῖς τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας*, Athen 1961, welches er im Vorwort mit dem folgenden Titel erwähnt hat: *Οἱ μεγάλοι πατέρες καὶ συγγραφεῖς τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας*. Dieses erwähnt er als einzige Variante der Werke von 1930 und 1942, aber es hat einen identischen Inhalt (außerhalb des Vorwortes) mit dem letzten Werk.

³⁸ „Warum sollte es uns interessieren, z.B., was für einen Namen der Vater oder der Großvater des hl. Justins des Märtyrers und Philosophers trägt, oder welchem Unbekannten ein irgendeiner kirchlicher Schriftsteller sein Werk gewidmet hat, wenn wir durch solche Informationen nicht mehr über die Person die uns interessiert oder über ihre Tätigkeit wissen?“ (*D.S. Balanos, Πατρολογία*, Athen 1961, S. 6: „οἱ τὰ ἀθλήα συγγράφοντες ἀέρα δέρουσιν“ – Theophilus von Antiochien).

„Jedoch unter Berücksichtigung der spezifischen und grundlegenden Bedeutung, die die ersten Jahrhunderte für die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ haben, hat das Studium der literarischen Produktion dieser Zeit seit der Antike ein spezielles Forschungsobjekt gebildet und auf diese Art und Weise hat sich das Studium der kirchlichen Literatur der ersten acht Jahrhunderte als selbstständige Wissenschaft durchgesetzt. Das vermindert nicht und auf keinen Fall den Wert der kirchlichen Literatur aus dem 9. Jh. bis heute, deren Analyse sehr wichtig ist und muss Objekt einer speziellen Forschung konstituieren. (...) Die kirchliche Literatur der ersten acht Jahrhunderte, in der das Leben und die Werke der Kirchenväter und der kirchlichen Schriftsteller analysiert worden war, wurde beginnend mit dem 17. Jh. Patrologie genannt“³⁹.

Die Patrologie beschäftigt sich nicht nur mit den Kirchenvätern, sondern auch mit anderen (kirchlichen und häretischen) Schriftstellern. Hier wird aber keine Unterscheidung zwischen *kirchlichen* und *christlichen* Schriftstellern getroffen und – vielleicht richtigerweise – alles, was außerhalb der Kirche ist, nur häretischen Gruppen zugeordnet. Desweiteren berücksichtigt der Autor die Häretiker nicht nur weil dies der „vom Sel. Hieronymus initiierten Tradition“ entspricht, sondern auch weil die Aktivität dieser Häretiker kirchliche Probleme betrifft und ihre Werke die Voraussetzungen für die Tätigkeit der Kirchenväter bilden⁴⁰.

Balanos bemerkt, dass es sich in wissenschaftlichen Kreisen geradezu eingebürgert hat den Begriff Patrologie für die „kirchliche Literatur“ der ersten acht Jahrhunderte zu verwenden – und er schließt sich daran an. Diese Literatur beinhaltet das Studium der ersten christlichen (d.h. neutestamentlichen) Schriften, wobei unser Autor diesen Teil biblischer Forschung überlässt. Einer anderen Auffassung zufolge beschäftigt sich die Patrologie mit dem schriftstellerischen Leben und der Tätigkeit von kirchlichen Autoren, insofern ihre Lehre das Hauptobjekt der Dogmengeschichte bildet. Die Patrologie wird in diesem Sinne in drei Epochen eingeteilt: 1. Die Epoche der Anfänge (1.-3. Jh.), 2. die Epoche der Blüte (4. Jh.-1. Hälfte des 5. Jh.) und 3. die Epoche des Verfalls (2. Hälfte des 5. Jh.-8. Jh.). Die Bedeutung der Patrologie erschöpft sich darin, dass sie „die andere Quelle der Kirche, die heilige Tradition“ bietet, die sich bei den meisten hier studierten Autoren findet.

„Darüber hinaus kennen wir durch sie die wichtigsten Quellen der Kirchengeschichte; bekommen wir ein klares Bild jener Zeiten und von Bewegungen religiöser, wissenschaftlicher, gesellschaftlicher und aller Art; studieren wir das Leben und die Tätigkeit jener Männer, von denen viele als Bildungsmodell und als moralisches Beispiel für jede Zeit genommen werden können; gewinnen wir ein besseres Verständnis der christlichen Prinzipien und können so leichter die Religion beurteilen. Schließlich ist die Patrologie als Teil der Literatur, vor allem der griechischen, wertvoll“⁴¹.

Die Kirchenväter werden als „hervorragende Schriftsteller der Kirche“ (διακρινόμενοι συγγραφείς αὐτῆς, σπουδαιωτέρων μορφῶν τῆς ἀρχαίας ἐκκλησίας, τῶν ἐξεχουσῶν τῆς ἐκκλησίας μορφῶν) verstanden, die aufgrund der orthodoxen Lehre (ἐπὶ ὀρθοδόξῳ διδασκαλίᾳ) und aufgrund eines tugendhaften Lebens (ἐναρέτῳ βίῳ) mit diesen Namen ausgezeichnet wurden⁴². Wir verstehen

³⁹ D.S. Balanos, a.a.O., S. 17-18.

⁴⁰ D.S. Balanos, a.a.O., S. 18.

⁴¹ D.S. Balanos, a.a.O., S. 19.

⁴² D.S. Balanos, a.a.O., S. 18.

daher indirekt, dass diese, weil sie sich sowohl kirchlich, als auch literarisch ausgezeichnet haben, zu den wichtigsten Persönlichkeiten aus der christlichen Antike zählen und daher eine ganze Epoche und eine bestimmte *Bewegung* repräsentieren⁴³. Sie sind ein moralisches und erzieherisches Beispiel (ὁπόμενμα ἡθους καὶ μορφώσεως), vermitteln die Prinzipien der Kirche aus den ersten acht Jahrhunderten und sind Zeugen des Zusammentreffens von Heiligem und Profanem, von Gott und Mensch⁴⁴. Sie geben uns unzählige (nicht nur kirchliche und theologische) Informationen bezüglich der damaligen Gesellschaft und Mentalität, was auf die grundlegenden Differenzen zwischen ihrer Epoche und der Gegenwart hinweist⁴⁵. Sie haben sich durch ihre schriftstellerischen Eigenschaften ausgezeichnet und ihre Botschaft hat auch für die nachfolgenden Generationen nichts an Gültigkeit eingebüßt. Balanos ist im Bezug auf die westliche Fachliteratur sehr gut informiert, die er detailliert vorstellt. Er stellt den historischen Charakter der Disziplin fest und macht darauf aufmerksam, dass die Materie der Patrologie nur durch eine (gewöhnliche) wissenschaftliche Konvenienz die *christliche Literatur* aus den ersten christlichen acht Jahrhunderten betrifft⁴⁶.

Eine breitere Darstellung der Funktionen und der Attribute der Kirchenväter – und insofern von Relevanz für unser Thema – hat Basileios Moustakis⁴⁷ erstellt. Er beruft sich dabei auch auf liturgische Texte und benutzt tatsächlich die klassische patristische Methode der Verifizierung und Darstellung der Theologie. Er geht von der Idee aus, dass man eine „breitere und weitere Perspektive“ (= „ein geöffneterer Horizont“; „produktive Rückkehr zur Tradition“) über die Kirchenväter („ihre Definition und Zahl“) benötigt, die sich nicht nur darauf beschränkt, jene Autoren zu studieren, die im Rahmen der Patrologie etwas hinterlassen haben. Viele von diesen Schriftstellern haben die Lehre mit dem lebendigen Wort verteidigt und zur Bewahrung der Kirche im Laufe der Zeit beigetragen. Der hl. Nikolaus hat dieselbe *Kirchenvater-Eigenschaft* wie der hl. Athanasius der Große. Zugleich ist die *antiquitas* kein Kriterium der Authentizität und Autorität der Kirchenväter, insofern die nachfolgenden Kirchenväter „ein theologisch und geistlich wertvolleres Material anbieten“, weil sie von einer reicheren mystischen Erfahrung geprägt sind. Gegenüber dem hl. Ignatius von Antiochien, dem hl. Gregorios von Nyssa, dem hl. Symeon, dem Neuen Theologen und dem hl. Gregorios Palamas sind sie „Missionare und Sender einer tieferen Erfahrung und, damit die Kirche sie schuf, musste sie viele Epochen und Jahrhunderte überqueren“.

Unter diesen Bedingungen bilden *Heiligkeit* und die *Orthodoxie des Glaubens* (Rechthgläubigkeit) fundamentale und unterscheidende Aspekte eines Kirchenvaters und zeigen, dass die Würde nicht davon abhängig ist, ein schriftstellerisches Werk zu verfassen. Die Kirchenväter haben die Tätigkeit der Heiligen Apostel fortgesetzt, am Wirken des Heiligen Geistes teilgenommen, sie haben ihr ganzes Leben Christus gewidmet, sie wurden „im Stadion der Tugenden“ geprüft, sie wurden von Gott inspiriert und sie haben durch ihr Leben (einschließlich ihrer Schriften und ihrer Verkündigung) die Wahrheit gelehrt. Die liturgisch-doxologischen Texte indizieren die ganze Diversität der Eigenschaften, die sie

⁴³ D.S. Balanos, Οἱ πατέρες καὶ συγγραφεῖς τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας, Athen 1961, S. 5

⁴⁴ D.S. Balanos, a.a.O., S. 6.

⁴⁵ Ebd.: „das Studium des Lebens und der Tätigkeit dieser Männer [ist] von großen Nutzen“.

⁴⁶ D.S. Balanos ist der Meinung, dass die Autoren nach dem 8. Jh. auf keinen Fall original sind, auch wenn sie den Islam, den Katholizismus (Primat) und Protestantismus bekämpft haben (Ebd., S. 7).

⁴⁷ B. Moustakis, „Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας“, in: ThEE 10, Athen 1960, col. 124-126.

gehabt haben (zwischen den zahlreichen Bezeichnungen: „οἱ πολύφωτοι ἀστέρες τοῦ νοητοῦ στερεώματος“, „τὰ πάγχρυσά στόματα τοῦ Λόγου“, „οἱ θεηγόροι ὀπλῖται τῆς παρατάξεως Κυρίου“, „οἱ δυνατοὶ χειρίζονται τῆς σφενδόνης τοῦ Πνεύματος, μὲ τὴν ὅποιαν συνέτριψαν τὴν πλάνην“). Der patristische Text bildet zusammen mit dem Biblischen den wertvollsten Schatz der Kirche.

„Was sie gelehrt und geschrieben haben ist ein großartiges Ergebnis ihrer Vertiefung in Gottes Wort, einer nicht nur mit dem Verstand, sondern zugleich mit dem ganzen Leben gemachten Vertiefung. Weil sie die Gebote Gottes erfüllt haben, vom kleinsten bis zum größten, besitzen sie sowohl herrliches Denken, als auch geistliches Begreifen der göttlichen Offenbarungen. Die Höhe ihres theologischen Denkens und die Konstanz und die Akribie ihrer dogmatischen Äußerungen erklärt sich nicht nur dadurch, dass sie „Tag und Nacht“ die Heilige Schrift studiert haben, sondern mehr, daß sie durch diese gelebt und geatmet haben. Sie waren in jedem Moment bereit, ihr Leben und Herz mit den in ihr enthaltenen Geboten zu prägen“ (col. 124).

Die Kirchenväter sind vor allem „Gottgelehrte“ („διδασκτοὶ Θεοῦ“), haben die Schule des Herabkommens des Heiligen Geistes (Pfingsten) vollendet und haben somit den zukünftigen Generationen von Christen ein fundamentales Erbe hinterlassen.

Das Lehrbuch von Panagiotes K. Christou (1917-1995)⁴⁸ hat eine besondere Stellung unter den anderen orthodoxen Lehrbüchern, sowohl durch dessen Thematik – es handelt sich um eine *Griechische Patrologie*, welche die patristischen Autoren bis zum Fall Konstantinopels behandeln will – als auch durch den Umfang (fünf umfassende Bände). Für Christou sind es die Kirchenväter als πνευματικοὶ ὁδηγοὶ und οἱ διδάσκαλοι, die die geistliche Wiederbelebung der Christen (= πνευματικοὶ γεννήτορες) sichern. Die Bischöfe wurden insbesondere Väter (πατήρ, πάπας) genannt. Der Name wird seit dem 4. Jh. vor allem den Vorstehern einer Mönchsgemeinschaft (πατήρ, ἀββᾶ, πατήρ ὅλης τῆς Ἐκκλησίας) gegeben. Auf dem Hintergrund der triadologischen Streitigkeiten, als man die Beziehung des Vaters mit dem Sohn diskutiert hatte, genoss der Begriff „Vater“ einen „technischen“ Wert (τεχνικὸς ὅρος), indem er „diejenigen Männer“ bezeichnet hat, „die durch Schriften und Teilnahme an den größten Synoden den Glauben formuliert und die Kirche orthodox gelehrt haben“.

Die Kirche hat spezielle Feste für ihre großen Kirchenväter eingeführt, so wie *der Sonntag der Heiligen Väter* (am siebten Sonntag nach Ostern)⁴⁹. Die Kirchenväter haben den Glauben von den Heiligen Aposteln als wertvolles Erbe übernommen und weitergegeben (πατρόθεν). Deshalb haben sie den Glauben unterstützt und in ihren Büchern wird die orthodoxe Lehre bewahrt. Sie sind Träger des Heiligen Geistes („ἐκλεκτοὶ φορεῖς τῆς θείας χάριτος καὶ τοῦ θείου πνεύματος“, «ἐκλεκτὰ σκευὴ τῆς χάριτος»). Daher kommt die Idee, *den Kirchenvätern zu folgen* (ἐπόμενοι τοῖς ἁγίοις πατράσιν). Die westlichen Spezialisten haben aber die Charakteristika (τυπικὰ γνωρίσματα) des Kirchenvaters etabliert: *doctrina orthodoxa* (ὁρθόδοξος διδασκαλία),

⁴⁸ P.K. Christou, *Ἑλληνικὴ Πατρολογία*, A', Thessaloniki ³1999 (¹1976), über die Kirchenväter auf S. 22-29.

⁴⁹ Hier z.B. zum „Ehre sei...“ von *Laudes*, wird das folgende Bild der Kirchenväter mitgeteilt: „Τῶν ἁγίων πατέρων ὁ χορὸς, ἐκ τῶν τῆς οἰκουμένης περάτων συνδραμῶν, Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα Ἅγιον μίαν οὐσίαν ἐδογμάτισε καὶ φύσιν, καὶ τὸ μυστήριον τῆς θεολογίας τρανῶς παρέδωκε τῇ Ἐκκλησίᾳ. Οὓς εὐφημοῦντες ἐν πίστει, μακαρίσωμεν λέγοντες: ὦ θεία παρεμβολή, θεηγόροι ὀπλῖται παρατάξεως Κυρίου, ἀστέρες πολύφωτοι τοῦ νοητοῦ στερεώματος, τῆς μυστικῆς Σιών οἱ ἀκαθαίρετοι πύργοι, τὰ μυρίπνοα ἄνθη τοῦ παραδείσου, τὰ πάγχρυσά στόματα τοῦ Λόγου, οἰκουμένης ἀγλαΐσμα, ἐκτενῶς πρεσβεύσατε ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν“ (apud: P.K. Christou, *Ἑλλ. Πατρολογία*, A', Thessaloniki ³1999, S. 24).

sanctitas vitae (ἀγιότης βίου), *approbatio ecclesiae* (ἐγκρισις τῆς Ἐκκλησίας), *antiquitas* (ἀρχαιότης). Die patristische Epoche wird bis zum Fall von Konstantinopel datiert, allerdings wird sie von den neueren Patrologen auch jenseits dieser zeitlichen Grenze angesiedelt. Zugleich haben die ersten Jahrhunderte eine besondere Bedeutung. Darüber hinaus tragen die Kirchenväter, die als große Theologen der Kirche einen grundlegenden Beitrag zur Definition der Lehre geleistet haben, den Namen οἰκουμενικοὶ διδάσκαλοι τῆς Ἐκκλησίας (im Westen: *egregii doctores Ecclesiae*).

Sehr interessant ist die Darstellung in Bezug auf die Weise, in der die Kirchenväter im Laufe der Zeit in der Römisch-katholischen Kirche etabliert wurden⁵⁰. Die Orthodoxie kennt kein Verfahren für die offizielle Anerkennung eines Kirchenvaters (die Existenz eines solchen Falles ist einzigartig und trifft nur einige Ortskirchen, so geschehen im 11. Jh. mit den Heiligen Drei Hierarchen). Es existierte schon sehr früh ein Bewusstsein für die Autorität von Kirchenvätern („ὕπῃρξεν ἔνωρις ἤδη διαμορφωμένη συνειδήσις περὶ τῆς ὑπεροχῆς ὠρισμένων πατέρων, ἡ ὁποία ἐκφράζεται διὰ τῆς χρήσεως τοῦ χαρακτηρισμοῦ „ἐγκριτοὶ πατέρες“ εἰς ὠρισμένας συνόδους καὶ „ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ εὐδοκίμησαντες διδάσκαλοι““). Diese wurde im Rahmen einer ökumenischen Synode festgestellt. Die Kirchenväter haben im Laufe der Zeit unterschiedliche Namen bekommen, entweder im allgemeinen (χαρακτηρισμός γενικός καὶ ἀόριστος), oder persönlich (προσωποπαγεῖς: μέγας, θεῖος, θεολόγος, χρυσόστομος). Panag. K. Christou schlägt vor, jene Schriftsteller (πᾶς ἱερὸς συγγραφεύς), die durch ihre Werke den Glauben bekennen und bekannt werden (εὐφήμως), mit dem Titel *Kirchenväter* zu bezeichnen; und denjenigen, die in den Akten größerer Synoden öfter erscheinen und eine wichtigere Rolle haben, den Titel ökumenische Lehrer (οἰκουμενικός διδάσκαλος) zu verleihen⁵¹.

„Einige Kirchenväter haben sich durch einen herausragenden, persönlichen und entscheidenden Beitrag zur Entwicklung der kirchlichen Realitäten ausgezeichnet, was insbesondere im Fall der größten Theologen der Kirche passiert, die sich bemüht haben die Häresien zu widerlegen und der außerkirchlichen Kultur in 4. und 5. Jh. entgegenzutreten. Diese wurden im Osten ökumenische Kirchenlehrer (οἰκουμενικοὶ διδάσκαλοι τῆς Ἐκκλησίας) und im Westen *egregii doctores Ecclesiae* benannt“⁵².

⁵⁰ Im Jahre 1298 anerkannte Papst Bonifaz VIII. auf diese Art und Weise den Status einiger ἐγκριτοὶ διδάσκαλοι an: den hl. Ambrosius von Mailand, den Sel. Hieronymus, den Sel. Augustinus und den hl. Grigorios von Nyssa (sehr wahrscheinlich gemäß der Zahl der heiligen Evangelisten und der Flüsse des Paradieses). Später wurden aus dem Westen und Osten noch hinzugefügt: *Ilarion von Pictavium, Petrus Hrisologus, Leon der Grosse, Isidor von Sevilla, Toma von Aquino, Bonaventura, Petrus Canisius, Belarmin, Johannes des Kreuzes, Franciscus aus Sales, Alfons*, danach *hl. Athanasius der Grosse, hl. Efraim der Syrer, hl. Kyrill von Jerusalem, hl. Basilius der Grosse, hl. Grigorios der Theologe, hl. Johannes Chrysostomus, hl. Kyrill von Alexandrien, hl. Johannes von Damaskus*. Es wird unterstrichen, dass die Römisch-katholische Kirche (ἡ Δυτικὴ Ἐκκλησία) im Fall einiger Kirchenväter auf *antiquitas* (τὸ γινώρισμα τῆς ἀρχαιότητος) verzichtet und dagegen die *eminens eruditio* (ἐξαίρετον ἐπιστημοσύνην) und *expressa ecclesiae declaratio* (ἐπίσημον παρὰ τῆς ἐκκλησίας ἀνακηρύξις) anführt. (All diese Informationen auf P.K. Christou, a.a.O., S. 17).

⁵¹ „Wir konnten so, ohne in die Gefahr des Mißerfolgs zu fallen, für eine Regel halten, dass jeder heiliger Schriftsteller (ἱερὸς συγγραφεύς), welcher in den nach ihm geschriebenen Texten, mit dem Zweck Zeugenaussagen anzubieten, lobgepreist wurde, Kirchenvater ist und dass jeder heiliger Schriftsteller, welcher mit einer bestimmten Frequenz und Grandiloquenz in manchen späteren Texten, insbesondere in denjenigen der größten Synoden, erwähnt wurde, ökumenischer Lehrer ist (οἰκουμενικός διδάσκαλος)“ (P.K. Christou, a.a.O., S. 27-28).

⁵² Ebd.

Einen besonderen Platz unter den orthodoxen Patrologie-Lehrbüchern hat die rumänische *Patrologie* von I.G. Coman. Hier⁵³ werden die Kirchenväter (= Väter oder Heilige Väter), neben den *kirchlichen Schriftstellern*, *christlichen Schriftstellern* und *kirchlichen Lehrern*, als Objekt der Patrologie betrachtet⁵⁴. Die Unterscheidung zwischen *kirchlichen* und *christlichen*

⁵³ Pr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bukarest 2000, S. 33-41.

⁵⁴ Diese Perspektive bringt es mit sich, dass die Patrologie als eine *historische Disziplin* (πατήρ + λόγος = Πατρολογία) gedacht wird. Siehe in diesem Zusammenhang auch den Titel mit dem die ersten orthodoxen Lehrbücher veröffentlicht wurden (bei Konstantinos Kontogones: *Die literarische und kritische Geschichte der Kirchenväter, welche zwischen 1.-5. Jh. tätig gewesen sind, und ihre Schriften*; bei dem hl. Filaret Gumilievski: *Historische Lehre über die Kirchenväter der Zeit bis ins 12. Jh.*). Die mangelnde Festlegung der orthodoxen Patrologen hatte zur Folge, dass die patristischen Schriften immer wieder wichtiger als das Leben der Kirchenväter (= historische Perspektive, welche daran interessiert ist mehr die Tätigkeit der Kirchenväter hervorzuheben) geworden sind. Im ersten Fall musste die Patrologie mit der sog. *Geschichte der christlichen Literatur* verwechselt werden oder sich damit überlappen. Selbstverständlich existierte auch eine dritte Variante, gerade deshalb weil sich die Patrologie nicht nur mit dem Werk und dem Leben der Kirchenväter beschäftigt, sondern auch mit der patristischen Lehre (= Geschichte, Philologie, Theologie). In diesem Punkt musste die patristische Disziplin insbesondere mit der *Dogmengeschichte* interferieren, auch wenn es in wissenschaftlichen Kreisen klar präzisiert wurde, dass das Studium des patristischen Textes von einer sog. Unterdisziplin abhängt, und zwar von der *Patristik*. Auf jeden Fall brachte das so breite Spektrum, mit dem sich die Patrologie beschäftigt, diese Tendenzen hervor. Nicht zuletzt im orthodoxen Raum hat die Perspektive des orthodoxen Patrologie-Lehrbuches, mit einer bedeutenden Geschichte und mit Präponderanz in der weiteren christlichen Literatur, sehr viel den Modus, in dem die Materie der Patrologie im orthodoxen Raum präsentiert wird, beeinflusst, indem sie in der Theologie auch Widersprüche zur Spiritualität und liturgischen Praxis der Kirche eingeführt hat. Auf jeden Fall, auch wenn in der Regel nur durch die Analyse der von den Patrologie-Lehrbüchern gegebenen Informationen können zumindest die Richtlinien der orthodoxen Definition des Kirchenvaters rekonstruiert sein, und auch wenn klare Versuche einer Darstellung im orthodoxen Rahmen und in orthodoxen Perspektiven gegeben wurden, kann es auf keinen Fall die Tendenz einer Umgestaltung der *Patrologie* in *Hagiographie* bewiesen sein. Und das zu Recht, auch wenn die beiden theologischen Domänen Gemeinsamkeiten haben. Und dies nur aufgrund der Prämissen, dass die Disziplin der Patrologie selbst durch ihre Titulatur die Analyse all dessen als Hauptziel hat, was von den Kirchenvätern (πατήρ) abhängt. Diejenigen *Kirchenväter* welche etwas Schriftliches (λόγια) den zukünftigen Generationen gelassen haben. Diese Tatsache hat uns auch veranlasst, als orthodoxer Titel der Disziplin die Variante *Patrologie und patristische Literatur* vorzuschlagen. Dazu zählen auch jene Texte (viele anonyme) und Autoren (nicht alle mit dem Titel „Heilige Väter“, aber auch keine Häretiker, sondern fest gebunden mit der patristischen Tradition und dieser gehörend), welche von der Kirche rezipiert wurden. Somit glauben wir, einen anderen Aspekt zu erzielen, nach dem die Patrologie gemäß des orthodoxen Verständnisses spezielle und zugleich natürliche Züge besitzt. Dies auch deshalb, weil – ob wir wollen oder nicht – das historische und philologische Studium periphere und oberflächliche Aspekte für die Theologie bilden. Selbst wenn eine Geschichte der Kirche und ihrer Theologie existiert und nötig ist, und selbst wenn das biblische und patristische Studium mit philologischen Kriterien und Begriffen arbeiten muss, ist das Haupt- und Allgemeininteresse der theologischen Fachbereiche aus orthodoxer Sicht nichts anderes, als die Vermittlung aller für die Theologie und ihrer Fortschritte notwendigen Kenntnisse. Mit anderen Worten betrachtet die Orthodoxie die Kenntnisse gemäß der Art und Weise, wie sie existiert und denkt, nur als vermittelnde und einführende Elemente, welche in die Theologie einleiten. Die theologische Erkenntnis ist in der Tat eng mit dem Erleben des Wirkens Gottes im Menschen und in der Welt verbunden – oder

Schriftstellern scheint hier wesentlich zu sein. Aber erstaunlicherweise – so teilt es uns der Autor mit – gehören die kirchlichen Lehrer beiden Gruppen an. Das provoziert natürlich Unklarheit bezüglich der Kriterien, die diese Unterscheidung bestimmen. In diesem Zusammenhang zieht es unsere Aufmerksamkeit auf sich, dass der Autor in seiner weiteren Darstellung des „Inhaltes“ der Patrologie die folgenden Gruppen der patristischen Schriftsteller erwähnt: *Kirchenväter, kirchliche Schriftsteller, christliche Schriftsteller, kirchliche Lehrer oder Didaskaloi* und *Doctores oder größere Kirchenlehrer*. Auf jeden Fall sind die Kirchenväter diejenigen, die den Begriff „Patrologie“ bestimmen (πατήρ – πατέρες + λόγος = Wort, Behandlung, Wissenschaft der Väter). Sie sind die wichtigsten Autoren des patristischen Fachbereiches und genießen ein Ansehen, das „bis in die Gegenwart“ reicht. Zunächst gibt Coman einen Überblick über Ideen in Verbindung mit der Entwicklung des „Vater“-Begriffes in der Geschichte der Menschheit. Dieser Überblick ist sehr allgemein gehalten und findet sich in fast allen neueren (orthodoxen und nicht-orthodoxen) Patrologie-Lehrbüchern⁵⁵. Dann führt er aus, wie dieser Begriff im jüdischen und christlichen Raum (die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte) erschienen ist⁵⁶. Anschließend wird die Autorität der Kirchenväter hervorgehoben, die sie sich im Rahmen der ökumenischen Synoden erworben haben. In diesem Zusammenhang tragen die Bischöfe zunächst die Bezeichnung „Väter“, insbesondere in ihrer Eigenschaft als Wegweiser der christlichen Gemeinden und Garanten der Wahrheit. Mit dem hl. Vinzenz von Lérins fasst der Autor dieses Lehrbuches die Kriterien zusammen, nach denen ein „kirchlicher Schriftsteller“ den Titel „Kirchenvater“ („die wichtigste Kategorie ist die der Kirchenväter“) bekommt: *dieselbe Lehre* wie die der anderen Kirchenväter⁵⁷; *heilig*

aber mit Erkenntnisgewinn für das praktische Leben, der Kontemplation und der Gemeinschaft mit Gott. Daraus ergibt sich die konstante Spannung zwischen dem orthodoxen theologischen System, welches nicht nach einem orthodoxen Modell organisiert ist, und den Anforderungen einer Theologie, welche die Spiritualität und das Denken der Kirche respektieren will, eben so wie dies von den wichtigsten Mitglieder der Kirche, den Kirchenvätern und kirchlichen Schriftstellern, formuliert und geleistet worden ist.

⁵⁵ „Dieses Wort ist heiliger Herkunft, mit Wurzeln im Alten und im Neuen Testament, und es stellt die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler wie eine Beziehung zwischen Vater und Sohn dar“ *Pr. Ioan G. Coman*, a.a.O., S. 34.

⁵⁶ „Die Bischöfe waren am Anfang affektuose Lehrer und Väter der Gemeinden, aber mit der Zeit begann man ihnen den Wert von Zeugen der kirchlichen Tradition, Schätzern der Orthodoxie zu zuordnen. Die Regel konnte aber nicht fixiert bleiben. Der Name „Väter“ begann von Bischöfen zu kirchlichen Schriftstellern, Klerikern oder Laien, zugeordnet zu sein. (...) Der entscheidende Faktor war das autorisierte Bekenntnis des Glaubens der Kirche. In den Kontroversen für den Glauben apellierte man ständig durch alle Ebenen der Hierarchie und sogar durch nicht der Hierarchie gehörende Personen, d.h. nicht nur durch Bischöfe, sondern auch durch kirchliche Schriftsteller den primären Glauben der Kirche, genau so wie wir gesagt haben. Aber nicht alle diese kirchlichen Schriftsteller der Vergangenheit könnten als Zeugen-Märtyrer betrachtet sein. Daher waren auch nicht Kirchenväter genannt werden“ *Pr. Ioan G. Coman*, a.a.O., S. 35.

⁵⁷ Die Art und Weise der Darstellung, auf welcher die Kirchenväter die *doctrina orthodoxa* manifestieren scheint uns ein bisschen widersprüchlich: „Eine orthodoxe Lehre, im Sinne, dass die Lehre der Kirchenväter getreu die Doktrin der Kirche widerspiegeln muss, ohne dass es notwendig zu sein scheint, die Orthodoxie (Rechtgläubigkeit) in allen Einzelheiten zu respektieren, weil einige doktrinäre Elemente später, durch Kontroversen, nachdem die Kirchenväter ihre Werke geschrieben haben, festgelegt wurden. Man kann nicht den Kirchenvätern eine völlige Unfehlbarkeit abverlangen. Eine völlige Unfehlbarkeit ist sehr schwer zu schaffen, insbesondere vor den ökumenischen Synoden (hl. Justinus, Origenes, Tertullian usw.), aber auch zwischen diesen – und sogar während ihrer

Leben („in dem Begriff „Kirchenvater“ ist die Qualifizierung „Heilig“ beinhaltet“; „es ist notwendig, dass dieser Autor in Heiligkeit, Weisheit, Ausdauer, Glauben und durch seine Lehre in Gemeinschaft mit der Kirche lebte oder für Christus getötet wurde“); von der Kirche mit dieser Qualität anerkannt zu sein und den ersten Jahrhunderten der Kirche (= Spätantike) anzugehören.

„Einstimmigkeit der doktrinen Vereinbarung, Bewahrung und Übertragung der reinen Lehre der ganzen Kirche oder eines grösseren Teils der Kirche zusammen mit der Heiligkeit des Lebens konturieren das Bildnis des Kirchenvaters. Jemand kann eine makellose Heiligkeit genießen, ja er kann sogar Bekenner oder Märtyrer sein, aber wenn sich seine Ansichten von der Lehre der anderen unterscheiden oder ihnen entgegenstehen, kann er nicht danach streben, die Ehre des Kirchenvaters zu bekommen, weil seine Meinungen keine Verbindung zur Kirche haben und nicht in ihr integriert werden können (Commonitorium primum 28: PL 50, 675). Vinzenz von Lérins analysiert gemäß seiner Zeit die Fälle von Origenes und Tertullian, die er außerhalb der Kirchenväter stellt, indem er über den ersten sagt: „Niemand von den Sterblichen hat mehr als Origenes geschrieben“. Und Origenes selbst hat die Traditionen der Kirche und die Lehren der alten Männer der Kirche verachtet, indem er eine neue Interpretation („*novo more*“) gewisser Kapitel der Heiligen Schrift geschaffen hat. Weil es im letzten Jahrhundert im Zuge einer sehr reichen Erforschung des Lebenswerks von Origenes seine Rehabilitierung vorgeschlagen worden war, weil die größten patristischen Denker der Zeit nach Origenes (insbesondere die Alexandriner und die Kappadokier) wesentlich von ihm inspiriert wurden und weil er als Märtyrer gestorben ist, wird in Zukunft eine Neubewertung seiner Stellung in der Orthodoxen Kirche notwendig sein. Er muss seine entscheidende ökumenische Stelle bekommen, weil er ein unerschöpflicher Denkschatz ist. Fast identisch ist die Situation von Tertullian, Klemens von Alexandrien, Eusebius von Cäsarea usw. Die neue Lage der heutigen Welt und die Orientierung des christlichen Ökumenismus erfordern eine Neubewertung der Kräfte der Kirche, die aus dem Untergrund der Geschichte entfernt und wieder genutzt werden muss, gemäß ihrer Verdienste und genialen Originalität“⁵⁸.

Unser Autor betrachtet die *doctrina orthodoxa* und *sanctitas vitae* als „persönliche und fundamentale“ Bedingungen. Zugleich akzentuiert er, dass „die Orthodoxe Kirche niemanden als „Kirchenvater“ anerkennt, ohne die Erfüllung aller vier Bedingungen“⁵⁹. In diesem Rahmen aus der Sicht von I.G. Coman:

„Schließt die Kirche in der Zukunft nicht einige Neubewertungen aus, die von der Evolution des modernen Lebens und von dem christlichen Ökumenismus beansprucht werden. Im Grunde genommen, konstituieren die Kirchenväter die Basis des wahren

Sitzungen. Die Lehre gibt immer wieder neue Früchte, wenn der Glaube aktiv und warm ist; Früchte, welche gut oder nicht gut sein können“ (*Pr. Ioan G. Coman*, a.a.O., S. 36). Es soll hier eine Sache angemerkt werden, welche von vielen Unwissenden in die Rede gebracht wurde: Und zwar die Frage, ob die Kirchenväter perfekt waren und niemals etwas falsch gemacht, geschrieben oder gesagt haben. Die Kirche hat immer wieder das Bewusstsein gehabt, dass nur Gott par excellence oder durch Sich Selbst perfekt ist. Wenn über die Kirchenväter die Rede war, hat die Kirche niemals an ihre „Unfehlbarkeit“ (ἀλθέτητον), ein Attribut Gottes, appelliert, sondern immer wieder den Begriff „unbetrogen“ (ἀπλανής) genutzt. Die Kirchenväter sind die unbetrogenen Glieder der Kirche!

⁵⁸ *Pr. I.G. Coman*, Patrologie, vol. I, S. 35-36.

⁵⁹ Das ist eine Idee, die wir fast in der gleichen Form auch im ersten je veröffentlichten orthodoxen Lehrbuch für Patrologie antreffen.

Ökumenismus und es ist nötig, ihren Wert und ihre Funktion für den zeitgenössischen Ökumenismus von Neuem zu prüfen und zu profilieren, der unter anderen Bedingungen evoluiert als der patristische“.

Aus dieser Position heraus verstehen wir, dass die Kirche ihre Meinung ändern könnte und aus mehr oder weniger *politischen* Gründen christliche Autoren der Antike, die mit diesem Status bis zu einem bestimmten Punkt nicht akzeptiert und nicht rezipiert wurden, als Kirchenväter akzeptieren könnte⁶⁰. Zugleich wird die *aprobatio ecclesiae* als Bestätigung durch die ökumenischen Synoden verstanden, durch manche kirchliche Entscheidungen, durch „bereits bestätigte“ oder stillschweigend anerkannte Kirchenväter („durch den Gebrauch der Lehre mancher Autoren zur Verteidigung des Glaubens“). Nicht zuletzt gewährleistet das Kriterium der *antiquitas* sowohl die Nähe zur Epoche, in der Christus und die ersten Kirchenväter⁶¹ gelebt haben, als auch die Nähe zur Epoche der Einheit der Kirche.

Auf jeden Fall bemerken wir in dieser Definition des Kirchenvaters die Begrenzung auf die vier Kriterien, die für die westliche Theologie spezifisch sind⁶². Man verwirklicht zugleich den

⁶⁰ Hier wurde das Argument ins Feld geführt, dass in der Römisch-katholischen Kirche den Status Kirchenväter (im weiteren Sinne) auch einige Schriftsteller haben, welche „nicht tadelos in Bezug auf die Lehre sind“ (Tertullian, Klemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius von Caesarea usw.). Diese Idee wurde auch in dem ersten orthodoxen Lehrbuch für Patrologie, welches je veröffentlicht wurde, ausgedrückt.

⁶¹ Viele glauben, dass die zeitliche Nähe (und vielleicht auch die geographische) von der Epoche und dem Ort, wann und wo Christus und dann seine direkte Nachfolger, die Heiligen Apostel, gelebt haben, ein Indiz für eine nähere Quelle des Glaubens ist und deshalb eine größere Autorität besitzen. Diese Auffassung, wonach die zeitliche (und geographische) Entfernung auch die Entfernung vom Glauben ausmacht, ist auf jeden Fall inakzeptabel. Darüber hinaus ist das Kriterium einer solchen Aussage, ein Äußerliches und hat nichts mit dem Inhalt des Glaubens zu tun. Dieser Inhalt kann mit einer gleichen oder sogar größeren Intensität in jeder historischen Periode ausgedrückt werden – aber nicht aus der gleichen Position heraus. (Wir können sagen, dass die Heiligen Apostel eine einzigartige und unwiederholbare Autorität genossen haben. Obwohl man, wenn man die Spiritualität und die orthodoxe Denkweise betrachtet, sehr leicht sieht, dass die Kirchenväter die „apostolische Autorität“ bewahrt haben und dass sie Apostel genannt wurden. Diese haben, auch wenn sie nicht die Chance gehabt haben Zeitgenossen Christi zu sein, jedes Mal realisiert nähere und vertraute Personen Christi sein und mit Ihm im Geiste direkt zu sprechen. Sie haben auf diese Art und Weise direkten Zugang zu Ihm und haben die Möglichkeit gehabt eine „direkt“ erhaltene Lehre auszudrücken. Dies alles daher, weil die Realität der Gemeinschaft mit Gott nach der Himmelfahrt des Erlösers und dem Herabkommen des Heiligen Geistes (Pfingsten) sehr konkret, direkt und im Heiligen Geist realisierbar ist. Dies kann gemäß der Kirche den geistlichen Zustand der nachapostolischen Generationen nicht verringern. Denn auch diese haben die Möglichkeit des unbegrenzten Wachstums in Christus und der Kenntnis Gottes.

⁶² Wir behandeln diese Problematik nicht hier. Dennoch sei gesagt, dass dieser rumänische Patrologe seine Position nicht nur von der theologischen Schule, die er hervorgebracht hat, sondern auch von einem seiner früheren Werke bestätigt wird. Es handelt sich um ein Patrologie-Lehrbuch für Priesterseminare, welches in dem rumänischen Raum eine weite Verbreitung genossen hat (*I. G. Coman*, Patrologie, Sfânta Mănăstire Dervent ²1999, S. 20-22). Hier besteht er darauf, dass der Kirchenvater-Titel, im 4. Jh., eng mit der Orthodoxie (Rechtgläubigkeit) verbunden war. Die Kirchenväter sind „Vertreter der dogmatischen Tradition der Kirche“, „Zeugen und Kriterien des wahren Glaubens“, „Richter der Orthodoxie (Rechtgläubigkeit)“, „in der Regel Bischöfe“. Dann wird mit der Zeit der Titel „Kirchenvater“ von Bischöfen auf die kirchlichen Autoren („Kleriker oder Laien“) übertragen. Interessant ist auch die Tatsache, dass das wichtigste Kriterium für die

Übergang zu einer neuen Art orthodoxer Patrologie, die wir bei den Nachfolgern und Schülern des bekannten rumänischen Professors für Patrologie finden können. Es handelt sich um eine sog. ökumenische Patrologie, in der alle Kirchenväter aus West und Ost angeführt werden⁶³.

Es lenkt unsere Aufmerksamkeit auf das, was durch die Darstellung „der Entwicklung des Kirchenvater-Begriffs“ mit Hilfe philosophischer, historischer, biblischer und patristischer Texte, das Patrologie-Lehrbuch von I.G. Coman vermittelt und festgelegt wurde. Auf der einen Seite die Idee, dass „der Lehrer der Weisheit von seinen Schülern als Vater betrachtet und bezeichnet wurde“, auf der anderen Seite, die Idee, dass genau „die Bezeichnung „Vater“ sehr oft in den ersten christlichen Jahrhunderten gebraucht worden war, insbesondere in Bezug auf den Bischof“ und „beginnend mit dem 4. Jh. betrifft der Name „Kirchenväter“ insbesondere die Bischöfe der Vergangenheit als Zeugen der Lehre der Kirche und als autoritative Vertreter der orthodoxen doktrinalen Überlieferung der Kirche“. Leider können wir nicht feststellen, dass die aktuellen orthodoxen Patrologie-Lehrbücher eine Synthese der

„Qualität“ des Kirchenvaters „das autoritative Bekenntnis des Glaubens der Kirche“ ist. Unter diesen Umständen bedeutet dies: „der Begriff Kirchenvater bekommt einen speziellen Sinn, den von Zeugen oder Bekenner des Glaubens der alten Kirche, und diese Zeugen-Bekenner waren nicht so viel die Bischöfe, wie mehr die kirchlichen Schriftsteller der Vergangenheit“. Es erscheinen wieder Widersprüche in seinen Aussagen. Indem er die vier sehr bekannten Voraussetzungen erwähnt, vergisst er nicht zu präzisieren, dass die *approbatio ecclesiae* „eine sine qua non Bedingung ist, welche endgültig einen Kirchenvater qualifiziert und empfiehlt“. Bezeichnend scheinen uns auch die Gedanken, die er den obigen Aussagen verknüpft: „Damit jemand mit dem Kirchenvater-Titel gekrönt wird, muss zunächst seine Meinung mit den Ansichten anderer im Einklang sein. Zweitens, müssen diese Autoren in Heiligkeit, in Weisheit und in Standhaftigkeit, im Glauben und in Gemenischaft mit der universalen Kirche gelebt haben oder mit Glauben in Christus gestorben sein oder für Christus getötet worden sein. Die Einstimmigkeit doktrinäer Vereinbarung, das Bewahren oder die Weitergabe der reinen Lehre der gesamten Kirche oder des größten Teils davon und die Heiligkeit des Lebens charakterisieren den Kirchenvater. Man kann eine perfekte Heiligkeit haben, man kann auch Bekenner oder Märtyrer sein, aber wenn die jeweiligen Ansichten nicht den der anderen entsprechen oder gegen die anderen sind, kann man nicht danach streben, die Ehre des Kirchenvaters zu bekommen, weil die Ansichten keinen Zusammenhang mit der Kirche haben und in dieser nicht integriert werden können“.

⁶³ An dieser Stelle verstehen wir, warum die orthodoxen Lehrbücher für Patrologie eine Einteilung in verschiedenen Arten (Untergruppen) aushalten und in enger Verbindung mit der Perspektive um sie herumkreisen. Wir haben also eine Gruppe, welche sich auf die nichtorthodoxen Lehrbücher für Patrologie bezieht und die Kriterien der Definition des Kirchenvaters von diesen übernehmen. Dann eine neuere Gruppe, welche, indem sie sich den Implikationen der fremden, nicht orthodoxen und ungeeigneten Denkelemente bewusst ist, so weit wie möglich eine Rückkehr zum Königsweg des patristischen Denkens versucht. Zugleich hebt sich eine dritte Gruppe von Lehrbüchern ab, welche das ökumenische Denken hervorhebt und Ergebnis neuerer Reflexionen ist. Sie versucht den Kirchenvater im modernen Sinne eine „ökumenische“ Dimension zu geben und die konfessionelle Differenzen zu annullieren, indem sie die Glaubensprinzipien vernichtet und an sog. historische und ethische Prinzipien appelliert (= moralischer oder ethischer Synkretismus). Daraus resultieren unserer Meinung nach die intensiven Diskussionen und die Problematik der letzten drei Jahre – insbesondere im griechischen theologischen Raum – in Bezug auf das *Patristische* und *Post-Patristische*. Die Idee ist, dass die Bildung jeder von der Kirche fremden Denkbewegung früher oder später sehr leicht Zwietracht und Missverständnisse provoziert. Selbstverständlich warten wir ab, um zu sehen, was die Folgen sein werden und wie die Entwicklungen weiter verlaufen. Die Zeit kann aber aktuelle Prognosen einiger Theologen bestätigen oder nicht.

in den vorherigen Patrologien präsentierten Materie darstellen. Mit anderen Worten: Die Uneinheitlichkeit der orthodoxen Patrologie-Lehrbücher ist leicht wahrnehmbar⁶⁴.

Aus den obigen Beispielen wurde deutlich, dass eine vollständigere Definition des Kirchenvaters erst möglich ist, wenn alle Patrologie-Lehrbücher berücksichtigt werden. Die Merkmale der Kirchenväter sind zwar dargestellt, auch wenn einige von der orthodoxen Tradition und Denkweise abweichende Monographien sich auf *die vier westlichen Kriterien* beschränkt haben. Wir verstehen hier auch das orthodoxe Bemühen, das östliche Lehrbuch dem westlichen anzupassen. Leider war der Ausgangspunkt falsch, da man den konfessionellen Aspekt nicht berücksichtigt hatte; also die Tatsache, dass die Bedeutung des Kirchenvaters in den unterschiedlichen christlichen Traditionen nicht überall identisch ist. Daraus ergibt sich die falsche Einschätzung des Patrologie-Objektes, der Definition der Patrologie, der patristischen Epoche, der Funktion eines patristischen Textes in der Kirche usw. Auf jeden Fall kennt der orthodoxe – und mit der Tradition der Kirche vertraute – Theologe sehr gut, was die vom Kirchenvater gegebene Realität repräsentiert. Ein tieferes Problem ist jedoch die Denkweise der oben angeführten Theologen. Zugleich können wir konstatieren, dass die griechische Welt eher an einem geeigneten Verständnis des Kirchenvaters interessiert geblieben ist, während andere orthodoxe Bereiche (wie z.B. der Rumänische), welche eher von der theologischen westlichen Orientierung geprägt wurden, die Definition des Kirchenvaters auf die historische Ebene des Post-Patristischen stützen – und dadurch etwas weiter vom patristischen Geist und Denken entfernt sind.

⁶⁴ Zum Beispiel in dem neusten „orthodoxen“ Handbuch für Patrologie (C. Voicu, Patrologie, vol. I-III, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, Bukarest 2009-2010), gesteht der Autor (vol. I, S. 6), dass er zur Abfassung seines Lehrbuches folgenden „großen Patrologen“ verwendet hat: H. Kihn, O. Bardenheuer, B. Altaner, G. Küger, J. Tixeront, F. Cayré, F. Mourret, P. de Labriole, P. Monceaux, A. Puech, G. Bardy, I.G. Coman, J. Quasten, R. Rus u.a. Also hat er kein repräsentatives orthodoxes Lehrbuch konsultiert. Im 3. Band dieser Patrologie, im Kapitel „Die post-patristische Literatur im Westen“, sind in einzigartiger Art und Weise für ein (orthodoxes) Lehrbuch die folgenden Autoren dargestellt: *Fulgentius de Ruspe, Alcuin, Robanus Maurus, Agobard, Ioan Scotus Eriugena, Roscellin, Petru Damiani, Lanfranc, Anselm de Centerbury, Petru Abelard, Bernard de Clairvaux, Hugo de Saint Victor, Richard de Saint Victor, Gauthier de Saint Victor, Petru Lombardul, Albertus Magnus, Alexandru de Hales, Raymond de Lulle, Roger Bacon, Bonaventura, Toma d'Aquino, Gilles de Rome, Ioan Duns Scotus, Wilhelm de Ockam, Pierre d'Ailly, Jean Ch. Gerson, Meister Eckhart, Nicolaus Cusanus, Giovanni Pico della Mirandola*. Hinsichtlich des Kirchenvaters heißt es: er ist „autorisierter Zeuge des Glaubens“; nur die Kirche gewährt ihm diesen Titel, durch die ökumenische Synode; diesen Titel tragen auch diejenigen, die von den im Rahmen der ökumenischen Synoden etablierten/dekretierten Kirchenvätern Kirchenväter genannt wurden; kein Kirchenvater war Laie; der Hl. Justin der Märtyrer und Philosoph gilt als Heiliger, weil er als Märtyrer gestorben ist und nicht weil er Kirchenvater ist; nur diejenigen sind Kirchenväter, welche die vier „Vorbedingungen“ erfüllen; die Epoche der Kirchenväter endet mit dem hl. Johannes von Damaskus. Genausowenig und im selben Sinn wurden diese Ideen in anderen orthodoxen Lehrbüchern für Patrologie auch ausgedrückt, wie z.B. in: *I. Eustratios, Πατρολογία (κατὰ τὰς παραδόσεις τοῦ καθηγητοῦ)* Thessaloniki 1971. Nur die Idee der vier Attribute (τὰ γνωρίσματα τοῦ Πατρός) ist hier (S. 13-16) konsistenter: ὁρθόδοξον διδασκαλίαν, ἀγιότητα βίου, ἀνακλήρῳ ἐν ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας, ἀρχαιότητα. Letztes Charakteristikum ist nicht obligatorisch – auch nicht, dass sich die Kirchenväter durch außergewöhnliche Bildung auszeichnen (διεκρίθησαν διὰ τὴν ἑκτακτον αὐτῶν πολυμάθειαν). Diejenigen, welche weder Kirchenväter noch Lehrer (διδάσκαλος) sind, aber die Lehre der Kirche respektieren, sind kirchliche Schriftsteller (ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς). Die Häretiker und die Schismatiker sind nur *christliche Schriftsteller* (χριστιανικοὶ συγγραφεῖς).

In diesem Sinn und Kontext scheint uns die Definition des Kirchenvaters von Prof. Styl. G. Papadopoulos am geeignetsten, die er durch Tradition und Quellen erarbeitet hatte. Sein Beitrag bildet eine wichtige Etappe für die orthodoxe Perspektive in diese Richtung. Deshalb folgt die untere Darstellung, die wir mit einer Kirchenvater-Definition der Epoche nach dem Jahre 750 (= Anfang der sog. *post-patristischen* Zeit) verglichen werden.

Der Kirchenvater gemäß der orthodoxen Überlieferung. Der Beitrag von Prof. Stylianos G. Papadopoulos aus Athen

Aus dem Verständnis des Heiligen Kirchenvaters als *Ergebnis des Wirkens des Heiligen Geistes* (πνευματικὸς ἄνθρωπος)⁶⁵ folgt, dass die Kirche den patristischen Text, der das Wort Gottes verkündet, als *inspiriert* (θεοπαράδοτος) betrachtet. Daneben existiert das Bewusstsein, dass die ganze historische Manifestation der Kirche patristisch ist, insofern Geschichte und Wesen des östlichen Christentums naturgemäß keine Aufteilung in *patristisch* und *post-patristisch* dulden. In dieser Sichtweise ist jegliche *neo-patristische* Vorstellung ebenfalls ausgeschlossen. Die Kirchenväter gelten in der Orthodoxie als *ausgewählte Vertreter der Kirche* (μέλη τῆς ἐκκλησίας)⁶⁶. Somit haben sie eine vorrangige Stellung in der Kirche⁶⁷. Denn die Kirche lebt mit und von ihren Vätern (πατέρες καὶ διδάσκαλοι)⁶⁸. Eigentlich haben sie eine doppelte Funktion: *Hirten* und *Lehrer der Kirche*⁶⁹. Hierbei ist ihre Eigenschaft als Lehrer jedoch ganz von derjenigen des Hirten bestimmt – und nicht dieser untergeordnet. Und die „Hirtenfunktion“ bedingt nicht die „Lehrerfunktion“ und ordnet sich nicht durch eine bedingungslose Assimilation unter. Mit der „Hirtenfunktion“ ist etwas anderes gemeint, als eine schlichte Mitteilung von Informationen. Vielmehr meint es die Übertragung von *lebendiger personaler Erfahrung*. Und hier spielt nicht die Information, sondern die Kraft Gottes die alles entscheidende Rolle (ἐλάλησαν διὰ Πνεύματος Ἁγίου⁷⁰).

Man nennt sie kurz *Väter* (πατέρες) und im umfassenderen Sinne *Väter und Lehrer der Kirche* (πατέρες καὶ διδάσκαλοι τῆς ἐκκλησίας)⁷¹. Doch wird ihre grundlegende Funktion

⁶⁵ Styl. G. Papadopoulos, Πατρολογία, A', Athen 2000, S. 17, 19.

⁶⁶ Ebd., S. 17.

⁶⁷ Ebd.: „ἐπόμεινοι τε ταῖς ἁγίαις καὶ οἰκουμενικαῖς πέντε συνόδοις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ ἐγκρίτοις πατράσι...“ (Sin. VI Ec; Karimiris, I, S. 223; la Styl. G. Papadopoulos, a.a.O., S. 43). Die Theologie der Kirchenväter wird demzufolge von der Kirche insbesondere durch die Synoden (und durch die nachkommenden Kirchenväter) anerkannt und bestätigt.

⁶⁸ Styl. G. Papadopoulos, a.a.O., S. 17.

⁶⁹ Ebd., S. 17-18. Wir verstehen aber, was die fundamentalen Elemente eines Kirchenvaters sind: Die Bewahrung der Lehre und Überlieferung der Kirche, die Erleuchtung durch den Heiligen Geist und die Lösung einer theologischen Krise.

⁷⁰ Johannes von Damaskus, De fida orthodoxa 90.

⁷¹ Styl. G. Papadopoulos, a.a.O., S. 18. Die synodalen Beschüsse des 3., 4., 5. und 6. Ökumenischen Konzils; Johannes von Damaskus, De fida orthodoxa 90: „διὰ Πνεύματος τοῦ ἁγίου, ὃ τε νόμος καὶ οἱ προφῆται, εὐαγγελισταί, καὶ ἀπόστολοι, καὶ ποιμένες ἐλάλησαν καὶ διδάσκαλοι;“ Hl. Markos Eugenikos, in: Patrologia Orientalis, XVII, S. 435-442; liturgische Texte usw. Bezüglich der Bedeutung und der Wichtigkeit der Kirchenväter, ihrer Werke und Lehren; das Quinisextum präzisiert: „καὶ συνελόντα φάναι πάντων τῶν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ διαπρεψάντων ἀνδρῶν, ὃν γεγονάσι φωστῆρες ἐν κόσμῳ λόγον φωνῆς ἐπέχοντες, τὴν πίστιν κρατεῖν βεβαίαν καὶ μέχρι συντελείας τοῦ αἰῶνος ἀσάλευτον διαμένειν θεσιζόμεν καὶ τὰ αὐτῶν θεοπαράδοτα συγγράμματα τε καὶ δόγματα πάντας ἀποβαλλόμενοι τε καὶ ἀναθεματίζοντες, οὓς ἀπέβαλον καὶ ἀνεθεμάτισαν“ (I. Karimiris, Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, Bd. I, Athen 1960, S. 229).

dadurch bestimmt, dass sie *das Charisma empfangen haben, Kirchenväter zu sein* (τὸ χάρισμα τοῦ πατρὸς καὶ διδασκάλου)⁷². Die Kirchenväter sind θεόπταις (*Gott-Seher*) und θεόπνευστοι (*Gott-inspirierte*), und so sind ihre Lehren θεοπαράδοτα (*von Gott gegeben*). Die Theologie der Kirchenväter ist ἀποκάλυψις θεοῦ (*Offenbarung Gottes*)⁷³ und weil sie θεόπνευστοι und θεόκριτοι (*von Gott ausgewählt*) sind, ist ihre Lehre ἀπλανής (ohne Fehler, untrüglich, ohne Täuschung)⁷⁴. Sie sind nicht nur einfach θεολόγοι τῆς Ἐκκλησίας (Theologen der Kirche), sondern eigentlich Träger der Überlieferung (φορέας τῆς παραδόσεως)⁷⁵.

Auf der Suche nach dem *modus vivendi* der Heiligen Kirchenväter (= Charakteristika, Kriterien) hat die orthodoxe Theologie mehrere Züge des Kirchenvaters berücksichtigt⁷⁶:

- Die Lösung einer theologischen Krise⁷⁷
- Die Herstellung eines biblischen und patristischen theologischen Diskurses
- Das Einbringen von etwas Neuem (γνώσις καὶ βίωσις τῆς παραδόσεως τῆς ἐκκλησίας)
- Eine eher systematische und doxologische als geschichtliche Orientierung
- Liturgische Grundlegung, Organisation, Ausrichtung und Zweckbestimmtheit (Zielstrebigkeit) des theologischen Vorgehens
- Die zentrale Stellung des Menschen in theologischen Abhandlungen, die je ein soteriologisches Interesse hegen
- Die zentrale und entscheidende Stellung Jesu Christi, der Kirche und des Menschen (ζωὴ ἐν Χριστῷ)
- Die Betonung der Bedeutung des Wirkens des Heiligen Geistes
- Die wichtige Stellung der spezifisch „patristischen Methode“ in der Gegenüberstellung zur außerkirchlichen Methode, die identisch mit der „philosophischen“ oder „historisch-kritischen“ Methode ist
- Die Orthodoxie der Glaubenslehre (φορεῖς τῆς παραδόσεως)

Doch kommt bei all diesen Punkten die *Erleuchtung durch den Heiligen Geist* (φωτισμὸς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος) und *ein heiliges Leben* (sanctitas vitae, ἀγιότητα ζωῆς) hinzu. Dies hat das Leben der Kirchenväter immer charakterisiert und bestimmt. Daher sind diese Elemente

⁷² „βέβαιον χάρισμα τῆς Ἀληθείας“ – „certum veritatis charisma“ (Irenäus von Lyon, Adv.haer., III,1,3).

⁷³ Hl. Ignatius von Antiochien, Efes. 20.

⁷⁴ Cf. die Akten des 4., 5. und 6. Ök. Syn., apud: Styl.G. Papadopoulos, a.a.O., S. 43.

⁷⁵ „Die Kirchenväter sind Träger und Botschafter der in der Heiligen Schrift und in der Überlieferung der Kirche formulierten Wahrheit“ (Styl.G. Papadopoulos, a.a.O., S. 59).

⁷⁶ Ein erster wichtiger theologischer Beitrag in dieser Hinsicht stammt von Styl. G. Papadopoulos (a.a.O., S. 17-79), den wir hier auch – infolge der orthodoxen theologischen Arbeit im 20. Jh – zusammenfassen wollen. Er stellt eine erste zeitgenössische Synthese über die östliche Betrachtungsweise des Kirchenvaters her. Gleichzeitig war es fast allen orthodoxen zeitgenössischen – und in dem traditionellen Denken der Kirche verwurzelten – Theologen gelungen, in verschiedenen Kontexten zu zeigen, dass diese Problematik in perfekter Übereinstimmung mit den Abhandlungen von Prof. Papadopoulos und mit der Tradition der Kirche steht. Wir müssen auch mitunter feststellen, dass die meisten Vertreter der zeitgenössischen akademischen orthodoxen Theologie und die meisten der heutigen orthodoxen Theologen es nicht schaffen, die Unterscheidung zwischen einem Kirchenvater, einem kirchlichen Schriftsteller und einem christlichen Schriftsteller zu treffen. Dies zeigt uns – meiner Meinung nach – auch, in wieweit die heutige orthodoxe Theologie im Patristischen verankert und engagiert ist.

⁷⁷ Die Kirchenväter sehen sich immer herausgefordert durch ein oder mehrere Probleme der Kirche hinsichtlich des Glaubens und des christlichen Lebens (ἀγωνία ὑπὲρ τῆς ἀληθείας καὶ Ἐκκλησίας).

nicht nur wesentliche und grundlegende Kriterien der Existenz und der Tätigkeit der Kirchenväter, sondern bilden auch die *Prinzipien und Fundamente des patristischen Denkens* und *dieser Manifestationsweise* (πατερικὸ/ ἐκκλησιαστικὸ φρόνημα). Sie stellen die Art und Weise der Funktion der Kirchenväter in der Kirche dar und – in historischer Hinsicht – in den christlichen Gemeinden. Wir dürfen aber nicht vergessen (neben der Tatsache, dass die meisten der Kirchenväter Mitglieder der kirchlichen Hierarchie – Hirten und Bischöfe⁷⁸ – gewesen sind und dass sie die sog. *Protie*, also den *Primat der Wahrheit* – πρωτεῖον τῆς ἀληθείας – besaßen), dass sie sich mit Hilfe der (Fach-)Sprache ihrer jeweiligen Zeit und in den Grenzen der Verstehensmöglichkeiten ihrer Epoche ausgedrückt haben. Sie benutzten die „Arbeitsinstrumente“ und „Erkenntnisinstrumente“ ihrer Kultur und verurteilten die Übertreibungen und schlechten Elemente dieser Kultur⁷⁹. Sie waren lebendige Personen, tief verwurzelt in den Realitäten der Gesellschaft, in der sie lebten. Deshalb verkörpern sie *lebendige Erfahrung der Kirche* (ζώντας πρώτον ἐμπειρικῶς τὴν πραγματικὴν ἀλήθειαν)⁸⁰.

Die Kirchenväter haben τὸ φρόνημα καὶ τὸ ἦθος τῆς Ἐκκλησίας (Gesinnung und Ethos der Kirche) verteidigt und bestimmt. Sie haben nicht außerhalb des geistigen und kulturellen Klimas ihrer Zeit gelebt und gewirkt. Sie haben das kirchliche mit dem außerkirchlichen Denken, die Wahrheit mit der Abkehr davon, das Glaubensbekenntnis der Kirche der falschen Lehre der heidnischen Philosophie und anderer kultureller Einflüsse der Zeit gegenübergestellt. Aber sie haben eine γνώσις μέσῳ τῆς θεωρίας καὶ τῆς ἐμπειρίας (τῆς ἀληθείας) bewiesen.

„Die Kirchenväter bemühen sich, arbeiten hart, mitunter bis zur Erschöpfung bei der Verwirklichung ihres (theologisches) Angebotes. Dies bildet etwas Neues aus mehreren

⁷⁸ „In der Kirche, setzen die heilige Kirchenväter mit Hilfe des Heiligen Geistes das Werk und die Tätigkeit der Apostel fort“ (Styl. G. Papadopoulos, a.a.O., S. 44). Die Kirchenväter werden in dem Bewusstsein der Kirche als Nachfolger und Nachkömmlinge (συνέχεια καὶ προέκτασις) der heiligen Apostel betrachtet.

⁷⁹ Die Kirchenväter waren gut gebildete und geschulte Personen, mit schriftstellerischer Begabung und geistlichen und geistigen Fähigkeiten. Sie kannten die Theologie aber auch in den denkerischen und kulturellen Elementen ihrer Epoche. Sie waren von Gott inspiriert und beherrschten die Sprachmittel ihrer Epoche. Sie benutzten die Sprache, die linguistischen und denkerischen Formen ihrer Zeit – allerdings im Geiste der Kirche. „Κἀν τις τῶν πατέρων τὰ αὐτὰ τοῖς ἐξω φθέγγεται, ἀλλ' ἐπὶ τῶν ῥημάτων μόνον, ἐπὶ δὲ τῶν νοημάτων πολὺ τὸ μεταξύ. Νοῦν γὰρ οὗτοι, κατὰ Παῦλον, ἔχουσι Χριστοῦ, ἐκεῖνοι δὲ, εἰ μὴ τι καὶ χεῖρον, ἐξ ἀνθρωπίνης διανοίας φέγγονται. Καθόσον δὲ ἀπέχει ὁ οὐρανὸς ἀπὸ τῆς γῆς κατὰ τοσοῦτον ἀπέχει ἡ διάνοιά μου ἀπὸ τῶν διανοιῶν ὑμῶν, λέγει Κύριος“ (Hl. Gregor Palamas, Περὶ ἡσυχάζοντων Α 1,11, apud: Styl. G. Papadopoulos, a.a.O., S. 52). Sie sind bedeutende Denker (δυνατοὶ στοχαστές) der Kirche, aber nicht im herkömmlichen Sinne des Wortes, sondern im dem Sinne, dass ihr Denken – vom Heiligen Geist erleuchtet – in der tiefst möglichen Weise die theologische Grundlage der Kirche und der christlichen Existenz beinhaltet. Zudem war die (Fach-)Sprache der Kirchenväter fast identisch mit der philosophischen Redeweise, meistens jedoch in Übereinstimmung mit der Form – nicht dem Inhalt nach. Die Bedeutungen weltlichen philosophischen Denkens wurden von den größten Theologen der Kirchen christianisiert. Die Überlappung der Fachsprache hat oft die Übersetzung des christlichen und patristischen Textes *im strengen philosophischen Schlüssel* verursacht, was sowohl dem redaktionellen Kontext des patristischen Textes (theologischer Rahmen und Empfänger der im Schatten der Kirche lebt), als auch der Intention des patristischen Autors nicht entspricht.

⁸⁰ Styl. G. Papadopoulos, a.a.O., S. 21. “Ἐὰν οὖν ὦμεν φιλομαθεῖς, ἐσόμεθα καὶ πολυμαθεῖς ἐπιμελεῖα γὰρ, καὶ πόνῳ, καὶ τῇ τοῦ διδόντος Θεοῦ χάριτι, κατορθοῦνται ἅπαντα. Ο γὰρ αὐτῶν λαμβάνει, καὶ ὁ ζήτῶν εὕρσκει, καὶ κρούσιντι ἀνοίγησεται“ (Hl. Johannes von Damaskus, De fide orthodoxa 90).

Blickwinkeln und geht weiter als bis zu dem Punkt, den die vorherigen Theologen erreicht haben. Sie unterscheiden sich radikal von Philosophen durch die Form und die Qualität der Methoden und des Angebots. (...) Die Kirchenväter „gebären“ die Theologie einer Epoche durch das Wiedererleben der tradierten Wahrheit und drücken in theologischen Formen das weitere Erlebnis der göttlichen Wahrheit, konsequenterweise, die einzig existierende Wirklichkeit aus. (...) Der Kirchenvater wird nicht außerhalb des Reichtums der Kirche tätig. Er ist unbedingter Träger und Interpret von Elementen, die die vorherigen Kirchenväter dem Raum der Lehre der Kirche angeboten haben. Und der neue Schritt weiter, sein persönlicher Beitrag ist: Öffnung eines neuen Fensters zu der bereits existierenden Wahrheit; Erweiterung des geistlichen Horizontes; weiteres Ausbreiten der Flügel für neue geistige Erlebnisse; Hinweis darauf, dass es, indem man sich auf der stabilen Ebene der Tradition bewegt, keine Grenzen und Einschränkungen des Erlebens des Göttlichen und der Erkenntnis, auch jenseits von der Fähigkeit des Menschen, gibt. (...) Der Kirchenvater setzt den Aufbau, Aufstieg des Gebäudes, das bereits existiert, fort. (...) mit seinem theonomen Denken genehmigt und bringt er die Vergangenheit weiter, die auf diese Art und Weise immer wieder Gegenwart wird“⁸¹.

Die jeweiligen Voraussetzungen der Abfassung eines patristischen Textes und die jeweilige Theologie der Kirchenväter (ή θεολογική προσφορά ή συμβολή τῶν πατέρων) sind von verschiedener Art und bestimmen in hohem Maße die sogenannten *patristischen literarischen Gattungen*⁸²:

- Predigt des Gottesworts (κήρυγμα)
- Hinweis auf die Wahrheit des Glaubens (ἀλήθεια) und das Bekämpfen der Häresie (κακοδοξία, αἵρεσις)
- Ausdruck göttlicher Erfahrungen und Erlebnisse (θεῖαι ἐμπειρίαι)
- Liturgischer Dienst und Lobpreis Gottes (λατρεία καὶ δοξολογία)
- Bewahrung des Kirchengedächtnisses (= ἐκκλησιαστική ἱστορία, συναξάρια, μαρτυρολογία, βίοι ἁγίων etc.)

Aus den Voraussetzungen theologischer und kirchlicher Literatur ergibt sich:

„Es ist für uns eindeutig, wieso wir theologische und kirchliche Literatur haben:

- Um der Theologie der Kirche Antworten auf falsche Meinungen und auf Häresien zu geben (dogmatische, antihäretische und polemische Texte)
- Um die Gläubigen mit dem Wort Gottes in der Heiligen Schrift vertraut zu machen und zum richtigen Denken anzuleiten (hermeneutische Texte)
- Um die Gläubigen und v.a. die Mönche Formen und Ziel der Askese zu lehren (asketische und neptische Texte)
- Um Gott mit Hymnen und poetischen Texten eindringlich zu loben (poetische Texte und Hymnen)

⁸¹ Styl.G. Papadopoulos, a.a.O., S. 60-61.

⁸² Styl.G. Papadopoulos, a.a.O., S. 21-24. Als grundlegende Elemente der Theologie der Kirchenväter seien erwähnt: 1. „umfassende Erfahrung der Wahrheit“; 2. „Ausdruck der Erfahrung der Wahrheit“; 3. „Behauptung und Auferlegen der ausgedrückten Wahrheit“. Zugleich gehört folgendes zur Verpflichtung der Kirchenväter: 1. „Ausdrücken der Wahrheit der Überlieferung in der Sprache der Zeit und durch die Eigenheit (Besonderheit) der Menschen“; 2. „Tiefen und gründlichen Zugang zu der erkannten Wahrheit zu haben“ (Styl.G. Papadopoulos, a.a.O., S. 59).

- Um kirchliche Geschehnisse im Gedächtnis zu verankern (historiographische Werke)
- Um die Christen durch Homilien geistlich zu unterrichten (homiletische Texte)
- Um die Verwaltung, die Ordnung und die kanonische Organisation der Kirche zu ermöglichen (kanonische und synodale Texte)
- Zum Zwecke der geistlichen Erbauung, um die Glaubenszeugnisse der Märtyrer und die Viten der Heiligen und Ehrwürdigen in der Erinnerung zu bewahren (hagiographische Texte)
- Damit kirchliche Vertreter über lokale und allgemeine Probleme miteinander kommunizieren (Korrespondenz)

- Und um Christen am Rande (der Lehre) der Kirche ohne (höhere) Bildung unüberlieferte Ideen und Geschehnisse zu überliefern, welche die Neugier wecken (Apokryphen)⁸³.

Die Kirchenväter sind eine „existentielle Realität“⁸⁴ und das bringt es – zusammen mit ihren Charakteristika – mit sich, dass *ihre theologische Methode einen sehr speziellen Charakter hat*⁸⁵. Konkreter gesagt haben sie im strengen Sinne keine Methode angewandt. Und ihr Leben und ihr Denken analog determiniert ist⁸⁶. Darüber hinaus beschränkten sie sich ihrer Methode nach nicht auf den Buchstaben der Wahrheit, sondern drangen tiefer in die Wahrheit ein, indem sie das Verborgene (τὸ κεκρυμμένον) und die verborgene Schönheit (τὸ ἀπόθετον κάλλος) suchten⁸⁷. Für die Kirchenväter sind *die Glaubenswahrheiten, ihre Formulierungen, ihre Ausdrücke und Erfahrungen* für die christliche Existenz grundlegend und das Kriterium ihrer Authentizität all dieser Aspekte ist stets nicht vom Buchstaben, sondern vom Geiste bestimmt. Dies bezeichnet die sogenannte Konformität mit der ausgedrückten Glaubenswahrheit der Heiligen Schrift und der vorherigen Kirchenväter⁸⁸. Das ist eine (synchrone und diachrone) Konstante für die Theologie der Kirche⁸⁹.

⁸³ Styl.G. Papadopoulos, Πατρολογία, Γ', Athen 2010, S. 37.

⁸⁴ Styl.G. Papadopoulos, Πατρολογία Α', Athen 2000, S. 70.

⁸⁵ „Da wir also keine neue Wahrheit haben, handelt es sich um Klärung oder Auslegung der bereits bestehenden Wahrheit. Dies ist offensichtlich, aber die Klärung ist hier umfassender und dynamischer als das, was es für die gewöhnliche historisch-philologische Perspektive bedeuten könnte. Daher sind diese Begriffe nicht hinreichend, um die Aufgabe (das Wirken) der Kirchenväter zu definieren. Die Wahrheit, auf die wir verweisen kann nicht mit Hilfe menschlicher Methoden (Hermeneutik usw.) erkannt und verstanden werden. Weil sie sich nicht selbst physikalisch geoffenbart hat. So benötigt eine „Klarstellung“ der Wahrheit eine breitere und weitergehende Vertiefung und Teilnahme. Der sog. „Vater und Lehrer der Kirche“ (πατήρ και διδάσκαλος τῆς Ἐκκλησίας) ist erleuchtet (φωτισμός) oder bemüht sich, die Würde der Schau (θεωρία) der Wahrheit zu erlangen. Deshalb erwirbt ein weiteres Erleben (ἐμπειρία) dieser Wahrheit und so kann er mehr darüber sagen, als bis dahin gesagt wurde“ (Styl.G. Papadopoulos, a.a.O., S. 33, 34).

⁸⁶ Styl.G. Papadopoulos, a.a.O., S. 55.

⁸⁷ Styl.G. Papadopoulos, a.a.O., S. 38.

⁸⁸ Hl. Vinzenz von Lérins, Commonitorium, XVIII. Siehe auch Kapitel II.

⁸⁹ Der Kernpunkt der Theologie der Kirche konstituiert sich aus der Heiligen Schrift und dem theologischen Beitrag der Kirchenväter (Styl.G. Papadopoulos, Πατρολογία, Α', Athen 2000, S. 35). Die Theologie der Kirchenväter ist eng mit dem Leben der Kirche, der Heiligen Schrift und mit der von den vorherigen Kirchenvätern bestimmten Theologie verknüpft („Ταῦτα ὑπὸ τῶν γραφῶν ἐδιδάχθημεν, ταῦτα παρὰ τῶν ἡμετέρων πατέρων παρελάβομεν, ταῦτα διὰ τῆς μικρᾶς ἐγνώκαμεν πείρας“ – Hl. Gregor Palamas, Ἀγιορειτικός τόμος 7). Die Theologie der Kirchenväter = „σύμφωνη καὶ ὁμολογῇ πρὸς τὴν Γραφὴν“ (Styl.G. Papadopoulos, a.a.O., S. 44). Die heiligen Kirchenväter verfügen über sehr gute Kenntnisse der Heiligen Schrift und der Theologie der Kirche.

„Das Vordringen des Vaters und Lehrers zur „verborgenen Schönheit“ der Wahrheit ist ein Faktum, welches nicht mit logischen Methoden analysierbar ist. Das wird nur mit Voraussetzungen und Regeln realisiert, die nicht von der logischen Funktion des Menschen kontrolliert sind, obwohl die ganze geistliche Realität der göttlichen Erkenntnis und folglich der Theologie ihre innerliche „Logik“ und Harmonie hat. Nur daß die weitere und breitere Erkenntnis der Wahrheit unter der Abwesenheit der geistlichen Kapazität des Menschen nicht realisiert wird. Wenn wir über die Erleuchtung des Geistes (φωτισμός τοῦ Πνεύματος) sprechen, meinen wir, dass mit der Kraft des Heiligen Geistes das Denkvermögen des Menschen sich regelrecht verstärkt oder – besser gesagt – im Vergleich zu dem mehr rezipiert als er vorher konnte, erkennt die Existenz an und begreift Ereignisse, deren Existenz er früher nicht erkennen oder begreifen konnte. Der hl. Maximus der Bekenner vertritt die Meinung, dass das Herz ein sehr wichtiges Zentrum des Menschen ist als Ort, an dem das Begreifen der Wahrheit stattfinden kann. Die Kirchenväter und insbesondere die Hymnographen der Kirche haben immer gezeigt, dass Geist und Verstand des Menschen, wenn sie theologisieren und besonders wenn es die Verstärkung des Erkenntnisvermögens (αὐξησις τῆς γνώσεως) sich verwirklicht, durchscheinend (διαφανής) und durchsichtig werden, sich verfeinern und auf diese Art und Weise können (in dem Maße in dem sie Anteil haben) sie zur Wahrheit unter Erstaunen und Verwunderung gelangen“⁹⁰.

Die Kirchenväter und – konsequenterweise auch die Kirche – erleben das Bewusstsein, dass das Vertiefen und das Eindringen in die Wahrheit nur mit Hilfe, Unterstützung und Erleuchtung des Heiligen Geistes (ἀποκαλύψειν δωρεά) erreicht werden kann⁹¹. Aufgabe der Kirchenväter und im weiteren Sinne eines jeden Theologen im Allgemeinen ist es, die göttlichen Wahrheiten (θεία οἰκονομία) in der ununterbrochenen Bemühung eine Antwort auf die theologischen Probleme und Provokationen der Zeit zu geben, zu durchdringen und zu vertiefen. Dieses Neue bildet nicht eine andere Lehre, sondern eine Vertiefung (τὸ πλεῖον, διασάφεις, ἐρμηνεία) der einzigen und einheitlichen Wahrheit der Kirche. Es bedeutet nicht eine Änderung der Wahrheit, sondern eine Erweiterung ihres Erlebens⁹². Die Kirchenväter sind Personen durch welche die Offenbarung der Wahrheit Gottes (= αὐξησις τῆς Ἐκκλησίας εἰς διδασκαλία καὶ δόγματα) durch und für Gott schrittweise erreicht wird⁹³. Der Meinung der Kirchenväter zufolge ist das Bedürfnis und die Verpflichtung des Menschen, die Wahrheit zu erkennen (= Theologie zu treiben), von der Notwendigkeit der Rettung (ἡ σώζουσα ἀλήθεια = Gemeinschaft mit Gott) gegeben. Die Erkenntnis der Wahrheit ist in erster Linie Ergebnis des unmittelbaren Erlebens der Wahrheit (χριστιανικὴ γνώσις τῆς ἀληθείας).

⁹⁰ Styl.G. Papadopoulos, a.a.O., S. 40-41.

⁹¹ S. Styl.G. Papadopoulos, a.a.O., S. 24.

⁹² Siehe: Ebd., S. 32-33, 36. „Τὸ δὲ πλεῖον ἢ ἐλαττον κατὰ σύνεσιν εὐδέναι τινὰς οὐκ ἐν τῷ τὴν ὑπόθεσιν αὐτὴν ἀλλάσσειν γίνεται καὶ ἄλλον θεὸν παρεπινοεῖν παρὰ τὸν δημιουργὸν καὶ ποιητὴν καὶ τροφέα τοῦδε τοῦ παντός, ὡς μὴ ἀρκοῦμενος τοῦτω, ἢ ἄλλον Χριστὸν ἢ ἄλλον Μονογενῆ...“ (Irenäus von Lyon, Adv.haer., I, 10, 3).

⁹³ Styl.G. Papadopoulos, Πατρολογία, Α', Athen 2000, S. 32. „Ἡμεῖς δὲ, ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ, τῇ πρὸς τὸν Θεὸν καὶ πρὸς τὸν πλησίον καὶ μηκέτι ψευδῆ δόγματα ἔχοντες, μὴτε ἐν ὑποκρίσει ζῶντες, αὐξήσωμεν εἰς Χριστὸν τὰ πάντα ἡμῶν, τὸν τε βίον καὶ τὰ δόγματα. Αὐτῷ γὰρ κεφαλὴ ὄντι ὀφείλομεν προσαρμῶζειν τὰ ἡμέτερα, ἵνα μηδὲν ἀκατάλληλον φέρωμεν καὶ ἀνάρμοστον τῆς κεφαλῆς, ἀλλὰ πάντα πρὸς αὐτὸν αὐξήσωμεν“ (Hl. Theophilactos von Bulgarien, Εἰς τὴν πρὸς Ἐφεσίους, in: PG 124, 1088-1089, apud: Styl.G. Papadopoulos, a.a.O., S. 32).

Weil die Theologie der Kirchenväter *Theologie, Gesinnung* und Überlieferung der Kirche (διδασκαλία, φρόνημα, παράδοσις) ist, muss diese Theologie zumindest auch das theologische Denken der Kirche sein⁹⁴. Die Kirchenväter und ihr Studium sind weniger notwendige Elemente hinsichtlich der Erkenntnis ihrer Lehre, ihres Lebens und ihrer Tätigkeit, sondern vielmehr für *das Eintreten in ihr geistiges und geistliches Klima*. Dies bedeutet, dass es höchst sinnvoll ist, dieses Klima zu genießen und es als Existenzweise, Denken und Ausdrucksweise von Menschen aller Zeiten zu nutzen⁹⁵. Daher „bedarf ein korrektes Verständnis und eine richtige Interpretation der Lehre eines Kirchenvaters eines Einblicks in das geistige (πνευματικός) Klima des Kirchenvaters“⁹⁶.

Äußerst interessant – es bestätigt völlig unsere bisherigen Einschätzungen – scheint uns auch die Präsenz und die Darstellung dieser Problematik bei einem Autor und zugleich einer Autorität aus dem 9. Jh.: dem Hl. Nikephoros von Konstantinopel (†828)⁹⁷. Er vertritt „die klassische byzantinische Verstehensweise“ dieser Problematik, indem er eine bis heute gültige Synthese schafft. Seiner Meinung nach:

- stimmt die apostolische Überlieferung völlig mit der Lehre der Kirche überein
- sind die Kirchenväter vor allem Bischöfe. Jedoch bestimmt nicht ihre hierarchische Position und Funktion ihre Tätigkeit und ihre Eigenschaft als Kirchenväter
- lassen sich aus seiner Erwähnung verschiedener Kirchenväter folgende auserwählte Merkmale der Kirche ableiten: μέγας, ιεροφάντης, θεοφόρος, διδάσκαλος, θεηγόρος, θεοφάντωρ, μέγας διδάσκαλος, θεῖος, θεόληπτος, ιερομύστης
- „genießt ein Kirchenvater eine gewisse Prominenz, Macht zu erlernen und göttlichen Beistand“ (S. 211)
- „werden die wahren Kirchenväter durch Glauben, Frömmigkeit und Verbundenheit mit der Kirche gekennzeichnet“ (S. 211)
- „haben die Kirchenväter für die Lehre und die Verteidigung der Kirche Bücher geschrieben“ (S. 211)
- „sind die Kirchenväter durch ihre Schriften Lehrer der Kirche. Genauer gesagt, als Lehrer schlagen sie die Festigkeit des Glaubens und damit die Einheit aller“ (S. 211)
- „spiegelt die Einheit der Kirche, die sie (die Kirchenväter) vorschlagen, die Einheit zwischen ihnen wieder“ (S. 211)
- bilden die Kirchenväter eine geschlossene und einheitliche Gruppe, welche „wie ein Licht strahlt“, und sie sprechen in ihrer Eigenschaft, als Oberhäupter der Kirche; die Einheit ihres Lebens ist die Einheit der Lehre, die sie verkündigen oder anders gesagt eine vom Heiligen Geist verliehene Einheit; für die Verteidigung der Kirche haben sie durch die Gabe des Heiligen Geistes die Aufgabe bekommen, „das Strahlen der göttlichen Wahrheit“ zu signalisieren⁹⁸

⁹⁴ Styl.G. Papadopoulos, a.a.O., S. 74.

⁹⁵ Styl.G. Papadopoulos, a.a.O., S. 75.

⁹⁶ Styl.G. Papadopoulos, a.a.O., S. 74.

⁹⁷ Wir folgen hier den Analysen und Darstellungen von: P. O'Connell, The "Patristic Argument" in the Writings of Patriarch St. Nicephorus I. of Constantinople (†828), in: Studia Patristica, XI/II, Oxford 1967, S. 210-214.

⁹⁸ „οἱ δὲ παρὰ τῶν κλεινῶν τῆς ἐκκλησίας καθηγεμόνων ἱεροὶ λόγοι – ὧν οὐκ ἂν εὐκλεοῦς ὁμηγύρεως τὸν θεοφόρον Ἐπιφάνιον παρενδοκιμούμενον ἀλλοτριῶν θέμις, τῆς αὐτῆς ἐκείνοις δόξης προλάμποντος, καὶ πολλάκις παρὰ τῶν ἀλλοτρίων ἐπιβουλεύοιτο – φωτὶ ὁμοίως λάμποντες, ἀνωθεν ἡμῖν τὰς ἀκτῖνας τῶν θείων δογμάτων πυρσεύουσι μεγάλῳ καὶ ὑψηλῷ ἀπηχούμενοι τῷ κηρύγματι, τὸ ὁμόγνημον γὰρ ἐν ἅπασιν“

- sind die wahren Kirchenväter diejenigen, die durch ihre Lehren und Schriften, in Einklang und Harmonie mit der Kirche stehen
- sind die Kirchenväter eng mit dem Alten und Neuen Testament verbunden
- sind die Kirchenväter durch den Heiligen Geist erleuchtet, was auch die Einheit des biblischen mit dem patristischen Text bestimmt
- sind die Kirchenväter: „heilige Lehrer der Kirche“ und „Eminenzen (ehrwürdige Personen)“, „Hierarchen“, „sehr große Menschen“, „sehr viele“, „Führer und Vorsitzender der Väter“, „Weiser in Gottes Sache“
- sind die Kirchenväter „Eminenzen“, „Altertum“, besitzen „Heiligkeit“, stehen in „Gemeinschaft mit der Kirche“, verkündigen die „orthodoxe Lehre“ als ihre äußeren Merkmale

Drei wesentliche Elemente der Kirchenväter sind nach dem hl. Nikephoros bezeichnend: 1) *Der Zusammenklang mit der späteren Tradition* (ökumenische Synoden). Die Kirchenväter sind Bewahrer „des Glaubens von Nizäa“. Darüber hinaus existiert eine wechselseitige Beziehung zwischen der Lehre der Kirchenväter und der bei den ökumenischen Synoden ausgedrückten Lehre. 2) *Die Einheit und Harmonie der Kirchenväter untereinander* (durch das Wirken des Heiligen Geistes). Diese Einheit und Harmonie bescheinigt ihnen eine von Gott gegebene öffentliche und kirchliche Funktion: „die Lehre der Kirchenväter, unserer Priester und Theologen, Diener der Mysterien Christi und Träger (κατοχοί) des Heiligen Geistes“⁹⁹. Die Kirchenväter sind Zeugen des christlichen Glaubens und „Licht in der Welt“ (PG 100, 6444: *Apologeticus Maior*). 3) *Der Heilige Geist bewahrt in den Kirchenvätern die ihnen von Gott gegebene Funktion in der Kirche*. Die Lehre der Kirchenväter wird durch das Wirken des Heiligen Geistes unterstützt und sie sind in einem sog. „prophetischen Plan“ zu sehen. Sie sind von Gott inspirierte Menschen, im Dienst der Kirche, welcher sie öffentlich dienen. Ihr Leben und Werk ist durch den Heiligen Geist geprägt.

Die theologische Aufgabe der heiligen Kirchenväter steht in unmittelbarem Verhältnis zur Gabe und zum Zusammenwirken des Heiligen Geistes (χάρις και συνέργεια τοῦ Ἁγίου Πνεύματος). Es handelt sich um erleuchtendes Wirken des Heiligen Geistes (τὸ φωτιστικὸν ἔργον τοῦ Πνεύματος, ἡ φωτιστικὴ δράσις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος)¹⁰⁰, welches nicht passives Ertragen des göttlichen Eingreifens ist, sondern, indem die Kirchenväter fähig werden, die Schau der göttlichen Wahrheit zu bekommen (ικανοὶ πρὸς θεωρίαν τῆς ἀληθείας), nehmen sie (aktiv) daran teil (ἡ θέλα μετοχή/μέθεξις και θεωρία). Dies ist tatsächlich *die wahre Erkenntnis der Wahrheit* (θεώρησις τῆς ἀληθείας) oder *das wahre Beschäftigung mit der Theologie*. Die Kirchenväter haben bestätigt, dass sie ein größeres Erleben der Wahrheit (εὐρύτερη ἐμπειρία τῆς ἀληθείας) haben, die sich selbst (αὐτοφάνερωσις τῆς ἀληθείας) durch das Wirken des Heiligen Geistes (ἀποκάλυψις και φωτισμός, ἔλλαμψις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος)¹⁰¹ offenbart.

και ὁμότροπον ὡς ἀπὸ μιᾶς πηγῆς τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιχορηγούμενοι χάριτος“ (Hl. Nekephoros, „Refutatio et Eversio“, in: Parisinus Graecus 1250, f. 330^v, apud: P. O’Connell, a.a.O., S. 212).

⁹⁹ Antirrheticus I, in: PG 100, 273.

¹⁰⁰ „Zum Raum des göttlichen Handelns hat niemand ohne die Hilfe des Geistes Gottes Zugang“ (Styl. G. Papadopoulos, A’, Athen 2000, S. 48). „Die Kirchenväter haben Theologie mit der Unterstützung (Erleuchtung – φωτισμός) des Heiligen Geistes und der wissenschaftlichen Methoden getrieben“ (Styl. G. Papadopoulos, a.a.O., S. 44).

¹⁰¹ Hl. Gregor der Theologe, in: PG 36, 172AB.

Demzufolge ist es offensichtlich, dass der Begriff *Kirchenvater* im patristischen Umfeld einen *terminus technicus* bildet, welcher alle Charakteristika derjenigen Person umfasst, die diesen Namen als Ehrentitel trägt. Das Fundament der Existenz, der Funktion, der Intention und der Tätigkeit des *Vaters und Lehrers der Kirche* steht im Grunde genommen in der Relation zwischen Jesus Christus und seinem Vater und zwischen dem ungeschaffenen Gott und der geschaffenen Kreatur, welche als Modell und Urbild für die gesamte Realität gilt. Die *Vateridee* spiegelt sich vom Schöpfer als Grund aller Existenz im Geschöpf wieder, indem sie eine wesentliche Realität im christlichen Leben der Kirche ist, die immer wieder begegnet. In diesem Sinne haben wir in großen Linien folgende Attribute, Kriterien und Voraussetzungen des von der *Patrologie und patristischen Literatur* dargestellten Kirchenvaters herausgearbeitet:

- Die Existenz des Kirchenvaters ist Ergebnis und bildet ein sehr spezielles Charisma, das nur einigen wenigen Mitgliedern der Kirche von Gott gegeben ist.
- Den Titel „Kirchenvater“ tragen die größten Theologen der Kirche.
- Existenz, Leben, Tätigkeit, Werk, Lehre und Denken eines Kirchenvaters und Kirchenlehrers legen den patristischen Forschungsbereich fest.
- Der Kirchenvater hat der Kirche ein schriftliches Werk hinterlassen, in dessen Hintergrund das Wirken des Heiligen Geistes und die intellektuelle, schriftstellerische und theologische Kapazität des jeweiligen Kirchenvaters steht, wodurch dieser die göttliche Wahrheit und die christliche Lebensweise vermittelt.
- Ein Kirchenvater muss als eine lebendige, dynamische und gefühlvolle Person verstanden werden und nicht als ein Museumsobjekt in einem Schaufenster, ohne Leben und Initiativen.
- Ein Kirchenvater ist mit einem historischen, theologischen, gesellschaftlichen, kulturellen, kirchlichen und denkerischen Kontext eng verbunden.
- Ein Kirchenvater ist Vermittler zu Gott sowohl für jeden einzelnen Christen als auch für die Kirche im Allgemeinen.
- Ein Kirchenvater ist nach Christus und der Gottesgebärerin Vorbild für jeden Christ.
- Werk und Leben eines Kirchenvaters werden vom Heiligen Geist erleuchtet; die sind Werk und Leben in, durch, und zu Gott.
- Ein Kirchenvater kann – mehr als irgendeine andere Person – nicht definiert, sondern nur beschrieben werden.
- Ein Kirchenvater ist authentische und autoritative Quelle der Kirche, der Glaubenslehre und des Glaubensbekenntnisses.
- Nach der Gottesgebärerin ist er in der Kirche der auserlesenste Vertreter Gottes.
- Ein Kirchenvater ist authentischer Träger des Geistes der Kirche.
- Ein Kirchenvater ist sichere Zugangsmodalität zur einzigen und einheitlichen Wahrheit Gottes.
- Ein Kirchenvater wird (in und mit dieser Qualität) in der Kirche, aber auch Zuhause, im Gebet, gelobt.
- Ein Kirchenvater bildet eine mit alt- und neutestamentlichen, antiken, insbesondere jüdischen und griechisch-römischen Symbiosen und Synthesen verbundene Realität; er befindet sich mit historischen und gesellschaftlichen Realitäten, mit dem Wirken Gottes in der Welt und mit Weltprinzipien im engen Zusammenhang.
- Ein Kirchenvater ist Zeuge des Lebens (in Christus).
- Ein Kirchenvater bewahrt und vermittelt die Heilige Überlieferung und lehrt zugleich auf authentische Weise die göttliche Wahrheit.
- Ein Kirchenvater ist Vater der Gläubigen, Apostel und Bischof der Kirche.

- Ein Kirchenvater ist Zeuge und Märtyrer eines neuen Lebens.
- Ein Kirchenvater hat die Protie (Primat) der Wahrheit.
- Ein Kirchenvater steht in enger Verbindung mit Christus.
- Ein Kirchenvater bewahrt die Kontinuität und die Einheit des Glaubens.
- Ein Kirchenvater wird in Bezug auf gewisse theologische Probleme gefragt.
- Indem er die Heilige Schrift und die vor ihm wirkenden Kirchenväter rezipiert, wird er selbst von der Kirche rezipiert.
- Ein Kirchenvater bekundet *Orthodoxie* des Glaubens.
- Ein Kirchenvater führt ein heiliges Leben.
- Ein Kirchenvater ist ausgebildeter Repräsentant der Kirche.
- Ein Kirchenvater spielt eine spezielle Rolle und hat ein besonderes Werk in der Kirche und in der göttlichen Heilsökonomie.
- Ein Kirchenvater wird inspiriert und erleuchtet von Gott.
- Ein Kirchenvater bringt etwas Neues in die Theologie, indem er jedoch nur kultiviert und vertieft, jedoch Nichts umwandelt.
- Ein Kirchenvater hängt gewissermaßen von der Funktion des Vaters im Allgemeinen ab.
- Ein Kirchenvater ist, indem er von der sog. *Patrologie und patristischen Literatur* rezipiert und erforscht wird, Teil der größeren Gruppe der kirchlichen Väter, in der jeder eine spezielle und spezifische Tätigkeit hat.
- Ein Kirchenvater ist Hirte und Lehrer der Kirche.
- Ein Kirchenvater bildet keine rein zufällige Erscheinung in der Geschichte und Kirche.
- Ein Kirchenvater ist Fundament und Orientierungspunkt der Tradition der Kirche.
- Ein Kirchenvater impliziert die Begriffe *Autorität* und *Verantwortung*.
- Ein Kirchenvater führt zu Gott.
- Ein Kirchenvater ist Wundertäter und Gottschauender.
- Ein Kirchenvater ist Fundament der Kirche.
- Ein Kirchenvater macht den Unterschied zwischen wahrer Lehre und Häresie.
- Ein Kirchenvater bildet nicht ein theologisches Konzept, sondern eine Wirklichkeit.
- Ein Kirchenvater vertritt nicht so viel das eigene Denken, sondern vielmehr das Denken der Kirche.

Wir verstehen daher, dass der Kirchenvater nicht definiert werden kann, weil die Person im Allgemeinen nicht definiert werden kann. Umso weniger daher der Heilige, der es schafft, „die menschlichen Qualitäten voll zu potenzieren“ (D. Stăniloae). Er kann nur beschrieben werden. Es ist auch klar, dass der Kirchenvater nicht das ist, was wir in scholastischer Weise „mechanisch“ definieren und verstehen. Er ist eine lebendige und dynamische Gestalt und Wirklichkeit der Kirche, eine aktive und sich gleichzeitig transformierende Präsenz. Er unterwirft sich nicht der Zeit und den menschlichen Grenzen. Er ist nicht perfekt, aber in Gemeinschaft mit der Welt, den Mitmenschen und Gott. Darüber hinaus ist er fähig, auf die Herausforderungen der Welt eine inspirierte Antwort zu geben. Er hat Heiligkeit erworben, die er erlebt, weitergibt und vertieft. Aber er bleibt weiterhin Mensch. Er wird in Versuchung geführt und muss darauf antworten. Zugleich aber kann man in ihm die Herrlichkeit Gottes spüren und die Worte, die uns und eine jede Generation betroffen machen, hören. Er erlangt Autorität durch sein Leben, seine Lehre und sein Werk. Im theologischen Sinne ist die Realität des Kirchenvaters keiner Methode zu unterwerfen. Daher sind die Kirchenväter nichts anderes als Geist!

Die Kirche Christi hat (formaler Weise) außerhalb der Kirchenväter keine andere Personen mit schriftstellerischer Tätigkeit rezipiert. Sie hat tatsächlich zwischen kirchlichem und christlichem Schriftsteller keine Unterscheidung vorgenommen – sie war nicht daran interessiert! – umso mehr noch, da für die *das Christliche* gleich mit *dem Kirchlichen* ist und umgekehrt. Gemäß dem Denken der Kirche ist die ganze christliche Existenz um Christus fest versammelt, sowohl die *Kirchenväter*, als auch durch deren Leben und deren Tätigkeit andere außergewöhnliche Personen, sowie auch *Hymnographen, Meloden, Autoren von Synaxaren und Viten, Kopisten, Bibliothekare, Buchhändler* usw. Letztere hatten nicht den Status von Kirchenvätern, aber sie haben in der Umwelt der Kirchenväter gelebt, sie haben den Geist der Kirchenväter und der Kirche geatmet und respektiert. Sie alle haben einen gewissen und spezifischen Beitrag für den theologischen und historischen Fortschritt der Kirche geleistet und bilden die diachrone Einheit der Kirche in Christus. Natürlich ist die Gruppe der Christen in der Kirche einschließlich *Märtyrer, Bekenner, Hierarchen und Priester, königliche Beamte, gewöhnliche Menschen* usw. viel größer. In Bezug auf diejenigen Schriftsteller, die die Kirche stillschweigend rezipiert, bilden sie nicht so sehr einen separaten Bereich der Kirche, als vielmehr *eine einheitliche Struktur*. Sie sind von der Kirche nur in dem Maß akzeptiert, in dem sie ihre Treue und Anhänglichkeit zu ihr beweisen und bewahren. So werden nur diejenigen unter den Redakteuren von Heiligenviten anerkannt, die direkt und unmittelbar die entsprechenden Heiligen kennengelernt haben. In diesem Sinne kam in der Tradition der Kirche die Gewohnheit auf, dass der direkte Schüler eines Kirchenvaters die wahre Vita seines Meisters in Umlauf bringt. Und jedes Mal wurden die literarischen Reformen der von der Kirche rezipierten Texte von kirchlich-„akkreditierten“ und -„zertifizierten“ Personen durchgeführt. Darüber hinaus müssen wir die Tatsache in Betracht ziehen, dass die Kirche freiwillig und unfreiwillig nicht nur Texte sondern auch Personen abgelehnt hat, die von ihrem Geist, dem Geist der Kirche, entfremdet waren, einschließlich solcher Texte, die fälschlicherweise oder absichtlich wichtigen Menschen im Leben der Kirche (z.B. dem hl. Gregorios Theologos, dem hl. Johannes Chrysostomos, dem hl. Basilios dem Großen usw.) zugeschrieben wurden. So ist ein Autor oder ein Text kirchlich oder christlich, insofern er sich dem Leib und dem (inneren) Leben der Kirche anschließt oder von der Kirche entsprechend rezipiert wird.

Schlussfolgerung

In der jüngsten Geschichte der Orthodoxen Kirche kam es unter dem Einfluss westlicher theologischer Perspektiven in der wissenschaftlichen Literatur (unter Federführung von nicht erprobten Spezialisten) zu Veränderungen hinsichtlich der Rezeption und Präsentation des kirchenväterlichen Materials. Das bedeutete nicht nur eine Abweichung von der orthodoxen Mentalität und Spiritualität, sondern auch einen weitreichenden Einfluss auf die gesamte Theologie der Orthodoxen Kirche. In diesem Zusammenhang wurden *christliche Autoren*, welche zu wenig mit der Kirche zu tun hatten, überschätzt und überpräsentiert, während *grundlegende Kirchenväter* und sehr große Theologen der Kirche nur am Rande behandelt wurden. Die Nebenwirkungen dieses Phänomens wurden in den letzten Jahren insbesondere im Rahmen der interreligiösen Dialoge deutlich und waren gerade auch im binnentheologischen Raum zu spüren.

Das brachte Missverständnisse, Differenzen und Divergenzen innerhalb der Orthodoxen Kirche zwischen den Theologen und zwischen den lokalen Kirchen mit sich. Im Zuge dessen kam es zu einer uneinheitlichen und unstimmigen Position der *Panorthodoxie* in Bezug auf Öffnung zur (post-)modernen Welt. Darüber hinaus bringt es innerliche Diskrepanzen und

Aufruhr mit sich, wenn es innerhalb der Orthodoxie auf Ebene orthodoxer Ortskirchen eine Unterschätzung und keine gegenseitige Anerkennung des theologischen Beitrags der jeweiligen lokalen (nationalen) Kirchen gibt. Die Orthodoxie müsste sich heute – in (post) modernen Zeiten, wenn man so viele und unterschiedliche Herausforderungen trifft – mehr bemühen *eine innerliche und panorthodoxe Einheit* in wesentlichen Problemen und Entscheidungen zu erreichen. Andernfalls werden wir in der (Post)Moderne eine gespaltene Kirche und eine uneinheitliche Theologie haben und betreiben. Und das beweisen die theologischen Probleme, Herausforderungen und Schwierigkeiten, welche in den letzten Jahren in Griechenland (Volos und Athen) angedeutet und ans Licht gebracht wurden. Die Orthodoxie muss sowohl in der *Lehre* und in der *liturgischen Praxis* (Kommunion) eine Einheit bilden, als auch in der *Darstellung ihrer theologischen Inhalte und Perspektiven*. Die Panorthodoxie oder Ökumenizität der Kirche müsste sich auch im allgemeineren theologischen und kirchlichen Beitrag lokaler orthodoxer Kirchen gesehen werden. Wenn auf russischer, rumänischer, bulgarischer, serbischer oder georgischer Seite *theologische patristische Entwicklungen* (= patristisches Material) existieren, müssen diese signalisiert und an den allgemeineren und umfassenderen Schatz der Gesamtorthodoxie herangetragen werden. Zugleich ist es grundlegend eine *identische Behandlung und Darstellung der patristischen Materie* innerhalb der Orthodoxie zu besitzen. Die Panorthodoxie bedarf heute *theologischer Synthesen*, welche an die Probleme der Zeit mit geeigneten Lösungen herangeht, um weitere für unsere Epoche notwendige Schritte zu ermöglichen. Dabei hat vor allem die orthodoxe theologische Disziplin *Patrologie und patristische Literatur* ihren Beitrag zu leisten. Unseres Erachtens – zusammen mit den biblischen, dogmatischen und liturgischen Studien – den Wichtigsten. Der inspirierte Text beweist die Einheit und die Kraft der geoffenbarten Wahrheit Gottes und bildet die Fundamente und Kernpunkte aller theologischen Fachbereiche. Eine Ignorierung der *theologischen Vergangenheit* produziert nichts anders als eine *nichtfundierte zeitgenössische Theologie*.

Der Begriff „post-patristisch“ ist für die Orthodoxie fremd, da diese sich als einheitliche von Zeit und Raum unbeeinflusste Identität versteht. Die Kirche und die Kirchenväter sind Realitäten, die vom Wirken des Heiligen Geistes in der Welt bestimmt sind. Deshalb erlauben sie keine Aufteilung des Zeitraumes der Erlösung in eine Epoche, in der der Heilige Geist wirkte und in eine andere, in der der Heilige Geist nicht mehr wirkt (*patristische und post- oder neo-patristische Epoche*). Die Kirche genießt in ihrer ganzen Existenz die Väter als *Manifestation von Gottes Wirken in der Welt*, als *lebendige Existenz der Kirche*, als *ständiges und ununterbrochenes Zeugnis der Fähigkeit des Menschen aller Zeit, sich immer mit Gott zu vereinen und sich zu vergöttlichen*. Die Kirche funktioniert gemäß den durch ihre Umwelt bedingten und überzeitlichen Kriterien. Sie ist und bleibt „apostolisch“ insofern sie „patristisch“ ist („die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“). Sie ist die Kirche, in welcher der Mensch das Wirken Gottes in der Welt und in sich selbst ständig erlebt. Wenn der Begriff „post-patristisch“ ein gebräuchlicher Begriff für die Orthodoxie wäre, dann würde er bei jenen Kirchenvätern vorkommen, die nach dem Ende der sogenannten patristischen Epoche (8. Jhr.) gelebt haben. Aber sie erwähnen in keinem Fall die von der neuerlichen post-byzantinischen und post-modernen Theologie vorgeschlagene Antithese: *patristisch – post-patristisch – neo-patristisch*.

Die Existenz des „Post-Byzantinischen“ berechtigt und unterstützt nicht das „Post-Patristische“, auch wenn es um eine Epoche der theologischen „Dekadenz“ die Rede ist. Ein Byzanz nach Byzanz weist auf nichts anderes als auf *eine bestehende Realität nach dem Fall von*

Byzanz hin – im Verhältnis zu dem, was es einmal vorher war. Es handelt sich nicht mehr um eine byzantinische Realität, sondern um einen Überrest davon. Der Begriff „post-patristisch“ beinhaltet die Idee des *Post-Phänomens* (wie in dem Syntagma „post-byzantinisch“), aber indem er deutlich zeigt, dass *das Phänomen* nicht mehr existiert und dass *das Phänomen* jetzt nur in groben Linien mit dem *Post-Phänomen* zu tun hat. Der Vergleich der beiden Aspekte ist mehr chronologisch als wesentlich oder inhaltlich. Das *Post-Phänomen* ist nur ein Schatten und eine Spur des *Phänomens*. Es ist nicht mehr Phänomen an sich, sondern nur ein Überbleibsel.

Diese Idee entspricht nicht der Lehre und der Ansicht der Kirche hinsichtlich der Kirchenväter als *bleibende und andauernde Realitäten*, deren Niveau heute noch erreicht werden kann. Dieses Verständnis steht nicht im Einklang mit der Betrachtungsweise der Orthodoxie, die im Gegensatz zur westlichen Theologie nie realisiert hat, dass sie im „Post-patristischen“ lebt. Die Kirche kann nicht hoffnungslos in einer post-patristischen Ära leben, sondern *sie lebt eine patristische Zeit*, und zwar inspiriert und animiert durch die Kirchenväter, sei es im Leben, sei es im Reich Gottes, in der Ikonographie oder in den Gebeten jedes einzigen Christen. Zugleich ist es wahr, dass der heutige Mensch nicht eine patristische Existenz (*homo patristicus*) ist oder eine sehr konkrete patristische Zeit erlebt. Der Orthodoxe glaubt aber mit Sicherheit, dass er eine Zeit durchlebt, in welcher der Heilige Geist und Gott in der Welt, in der Kirche und im Menschen wirken.

Das Verstehen des Post-patristischen als „Überschreiten“ und „Ernst-Nehmen des persönlichen Teils der Verantwortung auf historischer Ebene“ ist auch der orthodoxen Gesinnung (φρόνημα) und dem orthodoxen Ethos fremd. Dies liegt daran, dass es in der patristischen Tradition nicht die vorherrschende Idee ist, die Kirchenväter des Altertums und ihre Theologie zu überzeichnen, sondern zumindest zu einem gewissen Grad das zu erreichen, was Lebensweise und Verstehensweise oder Erleuchtungsweise des Lebens und des Denkens bedeutet (βίος και πολιτεία, σώμα και πνεῦμα, νοῦς και φρόνημα, ἔθος και διάνοια).

Im Jahr 1932 forderte Pater George Florovsky in einem Referat, bei dem er sich auf eine „neo-patristische Synthese“ berief, während des in Athen zum ersten Mal organisierten internationalen Kongresses der Fakultäten für Orthodoxe Theologie, „die Rückkehr“ der orthodoxen Theologie „zu den Kirchenvätern“. Von damals an bis heute finden diese Formel („zurück zu den Kirchenvätern“ und „neo-patristische Synthese“) in orthodoxen theologischen akademischen Kreisen eine breite Verwendung. Obwohl beide vorgeschlagenen und feststehenden Ausdrücke von ihrem Urheber richtig verstanden wurden (er hat danach oftmals die beiden Formel erklärt, was uns zeigt, dass er sehr früh verstanden hat, dass diese zwei Ausdrücke nicht problemlos waren), scheinen sie nicht in jeder Hinsicht dem orthodoxen Verständnis zu entsprechen, da auf der einen Seite die traditionelle Formel diejenige des „Folgens der Kirchenväter“ (ἐπόμενοι τοῖς ἁγίοις πατράσι) und nicht der „Rückkehr zu den Kirchenvätern“ ist, auf der anderen Seite, weil durch eine „neo-patristische“ theologische Orientierung die Idee einer „Neo-Orthodoxie“ eingeführt würde, wodurch die Einheit der Kirche beeinträchtigt wäre.

Der Terminus „neo-patristisch“ ist sehr eng mit derselben (post-patristischen) Perspektive verbunden und will als eine (anscheinend) attraktivere (und deshalb auch irreführende) Wendung den Begriff „post-patristisch“ ersetzen. Dieser Begriff weist aber auch auf die Existenz eines Bruches zwischen der zeitgenössischen und der damaligen (patristischen) Theologie hin und führt die Idee ein, dass *die Theologie der Gegenwart* eine neue (= andere) Perspektive, ein neues Programm und einen neuen Inhalt bietet – was nicht wahr ist. Und

gerade die Idee des „Post-patristischen“ berechtigt die Möglichkeit der Erscheinung, unter bestimmten Bedingungen und in einem gewissen Moment, des „Neu-patristischen“ (= eine andere Form des „Patristischen“). Gemäß dem orthodoxen Denken behält *das Patristische in Zeit (dia-chronische Dimension) und Raum (syn-chronische Dimension) seine Einheit und seine Kriterien* – gerade unter der Erscheinung neuer theologischer und patristischer Strukturen und im Falle einer Wiedererscheinung eines theologisch-patristischen Denkens.

Eine adäquate Evaluierung und Darstellung der orthodoxen Definition des Kirchenvaters hat einen großen Einfluss – zunächst auf die gesamte orthodoxe theologische Perspektive, auf die Theologie als solche und auf die Orientierung aller theologischen Fachbereiche und Disziplinen. In diesem Sinne bekommt die Patrologie selbst, als jene *grundlegende theologische orthodoxe Domäne*, ihre eigene Form und dementsprechend ihre Funktion. Ohne aber, dass sie dabei störende und unnatürliche Anpassungen bei sich selbst und bei den anderen theologischen Disziplinen vornimmt. Eine an der Überlieferung der Kirche angepasste Darstellung der kirchenväterlichen Materie bringt eine sachgerechtere Anknüpfung der orthodoxen theologischen Orientierung an das kirchliche *πνεῦμα* und *φρόνημα*. Infolgedessen kann ein korrigierter „Dialog“ mit sich selbst und mit der restlichen Theologie erfolgen.

Wir sind davon überzeugt, dass eine richtigere und traditionsverbundene Interpretation der Realität und Funktion des Kirchenvaters auch für den ökumenischen Dialog sehr hilfreich sein kann. Nur wenn wir *eine realistische Betrachtungsweise* haben, können wir weitere Schritte gehen. Andernfalls wird es immer sehr problematisch sein, und neue Hindernisse werden folgen. Natürlich muss diese Initiative zunächst von allen Orthodoxen getragen werden. Das orthodoxe Verständnis des Kirchenvaters und die orthodoxe Haltung gegenüber den ökumenischen Perspektiven könnten so besser verständlich sein. Nur in diesem Sinne wird eine *Rückkehr* zu den Kirchenvätern möglich sein. Wenn auf diese Art und Weise diese Realität des Kirchenvaters berücksichtigt und in der angesprochenen Form respektiert wird, so dass *die Vereinbarkeit der Kirchenväter* verwirklicht wird, wird die Annäherung der christlichen Kirchen Realität werden.

Die Orthodoxe Kirche Bulgariens und die ökumenische Bewegung

von Georgios Vlantis, München

Am 9. 4. 1998 hat die Heilige Synode des Patriarchats von Bulgarien den Austritt der Orthodoxen Kirche des Landes aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) beschlossen. Ein Jahr später trat das Patriarchat Bulgariens aus der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) aus. Die bulgarische Orthodoxie hatte etwa 80 Jahre lang, die Ära der kommunistischen Repression inbegriffen, an ökumenischen Gremien konsequent teilgenommen und Beachtenswertes im Rahmen des interkonfessionellen Versuchs zur Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Kirche geleistet. Auf den ersten Blick scheint es daher verwunderlich, dass sich die Orthodoxe Kirche Bulgariens zum Verzicht auf die Ökumene entschieden hat, gerade in postkommunistischer Zeit, wo eine sogar größere ökumenische Offenheit als Zeichen des grundlegenden Paradigmenwechsels in der bulgarischen Gesellschaft zu erwarten wäre.

Nach einer kurzen Würdigung des Beitrags der Kirche von Bulgarien zu den interkonfessionellen Dialogen wird hier nach den Gründen gesucht, die zur Entscheidung von 1998 geführt haben.

I. Die ökumenische Tätigkeit der Kirche Bulgariens (1920-1998)

„Die BOK [=Bulgarische orthodoxe Kirche] gehörte stets zu den ökumenisch aufgeschlossenen Kirchen“, schreibt mit Recht der Bulgarien-Experte Hans-Dieter Döpmann¹. Ihre ökumenische Tätigkeit beginnt schon in den 20er-Jahren des 20. Jahrhunderts. Bestimmend für die theologische Grundlegung und Entfaltung ihrer dialogischen Aktivitäten war damals die Gestalt des Erzpriesters Prof. Dr. Stefan Zankow (1881-1965)². In zahlreichen Publikationen hat sich der bulgarische Ökumeniker mit zentralen Herausforderungen des interkonfessionellen Dialogs beschäftigt – u.a. mit der Problematik der kirchlichen Einheit, mit der Frage eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses, mit der Bedeutung der Konzile

¹ Hans-Dieter Döpmann, Aus der Bulgarischen Orthodoxen Kirche, *Kirche im Osten* 39 (1996) 149–166 [im Folgenden zit.: Döpmann, Kirche 1996]: 165. Zur ökumenischen Leistung der bulgarischen Orthodoxie s. T. Sabev, Die bulgarischen Kirchen und die Ökumene: *Dwain C. Epps u.a.*, Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und seinen osteuropäischen Mitgliedskirchen–Herausforderungen, Chancen, Defizite. 7. Berliner Staat-Kirche-Kolloquium (25.–27. Mai 1998) [=Schriftenreihe des Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung Berlin, Heft 7], 134–152; Vladislav Atanassov, Die Bulgarische Orthodoxe Kirche und die Ökumene, *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 50 (1999) 34–37; Totju Koev, Der Beitrag der bulgarisch-orthodoxen Kirche zur ökumenischen Bewegung: Alfred Stirnemann / Gerhard Wilflinger (Hgg.), *Russland und Österreich*, [Pro Oriente Band 23], Innsbruck-Wien 1999, S. 334–342 [im Folgenden zit.: Koev, Beitrag].

² In deutscher Sprache sind u.a. von ihm erschienen: *Das Orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt*, Furche: Berlin 1928; *ders.*, *Die Orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*, [Kirchliche Zeitfragen 17], Zürich 1946. Vgl. Hans-Dieter Döpmann, Cankov (Zankow), Stefan, *Religion in Geschichte und Gegenwart* 4 2 (1999) 52; *ders.*, Zankow (Cankov), Stefan, *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (2001) 1383.

für die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Kirche und mit der Rolle der Jugend in der Ökumene. Mit seinem Werk hat er drei Generationen bulgarischer Theologen inspiriert, die als Hierarchen, Professoren und Delegierte ihrer Kirche bei interkonfessionellen Gremien das ökumenische Profil der bulgarischen Orthodoxie im 20. Jahrhundert prägten. Zu ihnen zählen die Metropoliten Stefan von Sofia, Paissi von Vraza, Jossif von Varna und Preslav, Nikodim von Sliven, Pankratij von Stara Zagora und Dometian von Vidin, sowie die Professoren Ilia Zonevski, Ivan Pantschovski, Nikolai Schivarov, Todor Sabev und Totju Koev³.

Die Kirche Bulgariens begann ihre ökumenische Tätigkeit in Reaktion auf die Enzyklika des Patriarchats von Konstantinopel „An die Kirchen Christi in der ganzen Welt“ (1920)⁴. Der große Wert, den die bulgarische orthodoxe Kirche schon damals auf die Ökumene legte, zeigt sich offenkundig in einem Sondergebet, das in allen Gemeinden zum Pfingstfest des Jahres 1920 abgehalten wurde⁵. Im selben Jahr genehmigte die Heilige Synode die Gründung eines bulgarischen Nationalrates als Zweigstelle des *Weltbundes für internationale Freundschaft der Kirchen, der am 2. 8. 1914 in Konstanz, Deutschland, ins Leben gerufen wurde*⁶. Von 1920 bis 1936 nahm der bulgarische Nationalrat an den Konferenzen des Weltbundes teil; so hat er maßgeblich zur Errichtung einer Ständigen Kommission beim Weltbund mitgewirkt, die sich mit Minderheitenfragen und der Festigung der freundschaftlichen Beziehungen zwischen den Balkanvölkern beschäftigen sollte⁷.

Im entscheidenden Jahr 1920 entsandte die Kirche Bulgariens Delegierte an die Vorbereitungskonferenz der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Genf, 12.–20. 8. 1920). Sie wurde auch bei den Weltkonferenzen der Bewegung in Lausanne (3.–21. 8. 1927), und in Edinburgh (3.–18. 8. 1937) vertreten⁸. Bulgarische Delegierte beteiligten sich auch an den Weltkonferenzen der Bewegung für praktisches Christentum in Stockholm (19.–30. 8. 1925) und Oxford (12.–26. 7. 1937)⁹.

Der Erzpriester Prof. Zankow hat persönlich eine wichtige Rolle bei den Prozessen gespielt, die zur Gründung des ÖRK geführt haben. Als einziges orthodoxes Mitglied nahm er am Treffen eines Sonderkomitees (London, 8.–10. 7. 1937) teil, das sich mit dem Vorschlag betreffend der Zusammenschließung des Weltbundes für die internationale Freundschaft der Kirchen, der Bewegung für praktisches Christentum und der Bewegung für Glauben und

³ Zur ökumenischen Leistung Zankows s. Koev, Beitrag, S. 336f. Die theologisch fundierte ökumenische Offenheit von prominenten Hierarchen wie Patriarch Kirill (1953–1971) ist auch hervorzuheben. Siehe z. B. den Text Kyrills Ökumenische Haltung als Pflicht der christlichen Kirchen, *Duchovna kultura* 1 (1965) 1, zitiert nach Koev, a.a.O., S. 335.

⁴ Deutsche Übersetzung bei *Athanasios Basdekis*, Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente-Erklärungen-Berichte 1900–2006, Lembeck / Bonifatius: Frankfurt a.M. 2006, S. 16–20 [Zit.: Basdekis, Orthodoxe Kirche].

⁵ Koev, Beitrag, S. 338–339. Der volle Text des Gebets wird als Anhang des vorliegenden Aufsatzes veröffentlicht.

⁶ Vorsitzender des Gremiums war Archimandrit Stefan (Stoyan Popgeorgiev Shokov, später Metropolit von Sofia [1944–1948] und 1945–1948 bulgarischer Exarch); Vr. Zankow diente als Sekretär. Im Jahre 1934 wurde der renommierte Erzpriester und Theologe zum internationalen Sekretär, zuständig für den orthodoxen Osten, ernannt (Totju Koev, a.a.O., S. 337).

⁷ Ebd.

⁸ Totju Koev, a.a.O., S. 338–339.

⁹ Totju Koev, a.a.O., S. 337–338.

Kirchenverfassung beschäftigen sollte. Das Komitee empfahl die Vereinigung der zwei letztgenannten Gremien. In der Konferenz von Utrecht (9.–13. 5. 1938), die den Vorschlag des Komitees genehmigte und die Gründung des Weltkirchenrates mit Sitz in Genf beschloss, nahm Zankow als einer der drei Orthodoxen Delegierten teil¹⁰.

In den ersten 25 Jahren ihrer ökumenischen Tätigkeit galt die Kirche Bulgariens für die Orthodoxie noch als schismatisch, d.h. es gab keine eucharistische Gemeinschaft zwischen ihr und den anderen Orthodoxen Kirchen¹¹. Es ergibt sich die Frage, inwieweit ihre de facto positive Reaktion auf die oben genannte Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats als Schritt in Richtung Überwindung des Schismas zu interpretieren sei, oder ob es eher um einen Versuch ging, durch die Tätigkeit auf der interkonfessionellen Ebene die Isolation zu verlassen, in der sie sich im orthodoxen Bereich befand. In Hinblick auf die theologische Pionierarbeit von Prof. Zankow und abgesehen von kirchenpolitischen Fragestellungen darf man jedenfalls behaupten, dass das ökumenische Engagement der bulgarischen Orthodoxie eine tiefe theologische Fundierung und eine wahrhaftige Sorge um die Einheit der Kirchen zeigte.

Die Durchsetzung des Kommunismus im Jahre 1944 signalisierte den Anfang einer Ära harter Unterdrückung der Kirche Bulgariens mit unvermeidlichen Folgen für ihre ökumenische Tätigkeit¹². Im Rahmen des Kalten Krieges, in einer Zeit allmählicher und schmerzhafter Abgrenzung zwischen Ost und West, hat das von der Sowjetunion gesteuerte bulgarische Regime keine ökumenischen Kontakte bewilligt. Unter anderem wurde der Kirche nicht gestattet, Delegierte zu den ersten zwei Vollversammlungen des ÖRK zu schicken – trotz der aktiven Rolle, die sie bei den Gründungsprozessen dieser führenden ökumenischen Organisation gespielt hatte¹³.

Die in Moskau getroffene Entscheidung zur Änderung der Westpolitik hat 1961 den Weg der bulgarischen Kirche zum ÖRK geöffnet¹⁴. Sein damaliger Generalsekretär Willem Adolf Visser 't Hooft hatte die Kirche Bulgariens eingeladen, einen Beobachter zur dritten ÖRK-Vollversammlung in Neu-Delhi (18. 11.– 6. 12. 1961) zu senden. Die Heilige Synode hat erst den Metropoliten Josiv von Varna und Preslav nach Genf geschickt, damit er sich über den ÖRK und seine Tätigkeiten erkundigt und darüber seine Kirche informiert. Aufgrund seines positiven Berichts – nachdem Moskau keine Hindernisse mehr in den Weg stellte – hat

¹⁰ Totju Koev, a.a.O., S. 339.

¹¹ Ivan Zhelev-Dimitrov, The Orthodox Church in Bulgaria Today, *The Greek Orthodox Theological Review* 45 (2000) 491–511: 509f., Anm. 9.

¹² Dimitrov, a.a.O., 493f. Vgl. Hans-Dieter Döpmann, Kirche in Bulgarien von den Anfängen bis zur Gegenwart [Schriften der Deutsch-Bulgarischen Gesellschaft zur Förderung der Beziehungen zwischen Deutschland und Bulgarien E.V.; Reihe I: Bulgarische Bibliothek, N. F., Bd. 11], München 2006 [im Folgenden zit.: Döpmann, Bulgarien], 120. Gemäß dem Artikel 9 des „Gesetzes über die Glaubensbekenntnisse“ (26. Februar 1949) bedurften die Auslandsbeziehungen der Kirche der Bestätigung durch den Außenminister (Döpmann, Kirche 1996, 150; zur Lage der Kirche während des kommunistischen Regimes: Döpmann, a.a.O., S. 149–152).

¹³ Koev, Beitrag, S. 339f.

¹⁴ Mit den Worten von Totju Koev (a.a.O., S. 340): „Wie das ganze Geschehen, wurden auch die religiösen Aktivitäten in den Oststaaten von Moskau dirigiert. Ende der 50er Jahre beschloss das Regime in Moskau aus eigenen Motiven und Erwägungen, seine Haltung zum Weltkirchenrat zu ändern. Diese Entscheidung hatte auch in unserem Land entsprechende Auswirkung“.

die Heilige Synode beschlossen, einen Antrag auf Aufnahme in den ÖRK zu stellen; dieser wurde tatsächlich bei der Vollversammlung in Neu Delhi genehmigt¹⁵.

Ab 1961 nahm die Kirche von Bulgarien an den Treffen der verschiedenen Gremien des ÖRK aktiv teil. Erwähnenswert ist u.a. die Leistung des Metropoliten Nikodim von Sliven und der Professoren Ilia Zonevski und Totju Koev, die Mitglieder der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung waren; Metropolit Pankratij von Stara Zagora und Prof. Todor Sabev waren jahrelang Mitglieder des Zentralkomitees. Prof. Sabev wurde sogar dreimal zum Stellvertretenden Generalsekretär des ÖRK gewählt; dies bezeugt die Anerkennung, die sowohl die Person, als auch seine Kirche beim ÖRK genoss¹⁶.

In der Zeit des antikirchlichen kommunistischen Regimes war die bulgarische Kirche ständig mit großen finanziellen Schwierigkeiten konfrontiert. Daher war es ihr nicht möglich, den vorgesehenen Beitrag für die Teilnahme am ÖRK zu bezahlen. Um dies zu kompensieren, stellte sie dem ÖRK wiederholt ihre Räumlichkeiten zur Verfügung und wurde Gastgeberin zahlreicher ökumenischer Konsultationen und Tagungen¹⁷.

Über ihre ÖRK-Tätigkeit hinaus hatte die Orthodoxe Kirche von Bulgarien reichliche andere ökumenische Aktivitäten vorzuweisen: Sie ist 1976 der *Konferenz Europäischer Kirchen* beigetreten; an allen Dialogen, die die Orthodoxen Kirchen mit der Römisch-katholischen, Altkatholischen, Lutherischen, Reformierten Kirche und mit den Altorientalischen Kirchen abhielten, nahmen auch Delegierte der Kirche von Bulgarien teil¹⁸. Mit dem Bund der evangelischen Kirchen der DDR hat sie von 1978 bis 1986 vier Gespräche geführt; ein fünfter Dialog fand (nach der Auflösung des Bundes aufgrund der deutschen Wiedervereinigung) 1992 statt; nun war die EKD der Gesprächspartner¹⁹.

In Zeiten großer Armut haben der ÖRK und andere ökumenische Partner wiederholt die orthodoxe Kirche Bulgariens materiell unterstützt. Schon in kommunistischer Zeit war es einigen bulgarischen Theologen möglich, im Ausland an römisch-katholischen und evangelischen Fakultäten zu studieren²⁰. Nach dem Fall des kommunistischen Regimes, und konkreter in den neunziger Jahren, wurde mit der finanziellen Hilfe der United Bible Societies die Bibel in mehreren hunderttausend Exemplaren gedruckt²¹. 1996 wurde mit Unterstützung des

¹⁵ Ebd. Auf dieser Vollversammlung sind auch die Ostblock-Kirchen von Russland, Rumänien und Polen ÖRK-Mitglieder geworden.

¹⁶ S. sein Buch: *The Orthodox Churches in the WCC. Towards the Future*, Geneva / Bialystok 1996. Vgl. Koev, Beitrag, S. 340f.

¹⁷ Koev, a.a.O., S. 341. Im Rahmen ihrer Gesamtleistung beim ÖRK ist auch die konstruktive Antwort der bulgarischen Kirche auf das Lima-Dokument (1982) zu erwähnen (s. *Max Thurian* [Hg.], *Churches respond to BEM. Official Responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry" Text*, Bd. II, WCC: Geneva 1986, S. 13–23), die dennoch deutliche gedankliche, sprachliche und stilistische Affinitäten mit dem entsprechenden Text des Moskauer Patriarchats aufweist (ebd., S. 5–12). Diese sind auch aus politischen Gründen (eiserner Vorhang) zu erklären.

¹⁸ Koev, a.a.O., S. 341.

¹⁹ Sie sind als ‚Herrnhuter Gespräche‘ bekannt. H.-D. Döpmann, *Begegnung mit der Orthodoxie*, in: *Über Grenzen hinweg zu wachsender Gemeinschaft. Ökumene in der DDR in den achtziger Jahren*, Frankfurt a.M. 1991, 38–48 [=Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 62]; Döpmann, *Bulgarien*, 118.

²⁰ Döpmann, *Kirche* 1996, 152, 165.

²¹ Dimitrov, *Church*, 499. Vgl. auch das mit Unterstützung der *United Bible Societies* durchgeführte Projekt einer interkonfessionellen Übersetzung der Bibel (a.a.O., 510, Anm. 13).

ÖRK das Bulgarian National Christian Committee mit dem Schwerpunkt Soziale Diakonie und Humanitäre Hilfe gegründet²².

II. Der Austritt der Kirche von Bulgarien aus dem ÖRK und der KEK

1. Die Entscheidung der Synode

Wie bereits erwähnt hat die Heilige Synode des Patriarchats von Bulgarien – trotz der bisherigen vielfältigen ökumenischen Tätigkeiten – am 9. April 1998 den Austritt der Kirche aus dem ÖRK beschlossen. Diese Entscheidung wurde nicht sofort öffentlich bekannt gemacht, denn man stand mitten in den Vorbereitungen auf das Inter-Orthodoxe Treffen in Thessaloniki (29. 4. – 2. 5. 1998), wo die Haltung der Orthodoxie gegenüber dem ÖRK diskutiert werden sollte²³. Dies änderte jedoch nichts an den schon gefallenen Entscheidungen²⁴. Am 27. Mai veröffentlichte die Synodalkanzlei eine „Erklärung der Heiligen Synode der bulgarischen orthodoxen Kirche bezüglich der Beteiligung der bulgarisch-orthodoxen Kirche an der Ökumenischen Bewegung“. Dort heißt es: „Nach einem Jahrhundert orthodoxer Beteiligung in der Ökumenischen Bewegung und einem halben Jahrhundert der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) lässt sich kein befriedigender Fortschritt im multilateralen theologischen Dialog zwischen den Christen feststellen. Im Gegenteil, die Kluft zwischen den Orthodoxen und den Protestanten hat sich weiter vertieft angesichts Dutzender neuer Sekten in bestimmten Protestantischen Kirchen, die das orthodoxe Bewusstsein nicht nur in unserem Lande, sondern auch in allen anderen orthodoxen Ländern verletzen. Außerdem ist eine Reihe von Abweichungen vom ursprünglichen Konzept des ÖRK inakzeptabel“²⁵. Aus diesen Gründen hatte die Kirche von Bulgarien in den letzten Jahren vor ihrer Entscheidung Signale der Änderung ihrer Haltung gegeben: Bewusst bezahlte sie keinen ÖRK-Beitrag, sie nahm an den Konferenzen des ÖRK nicht teil, usw.²⁶ Am 12. 12. 1998, bei der 8. Vollversammlung in Harare, wurde die offizielle Erklärung über den Austritt bekannt gemacht²⁷.

Im April 1999 hat ein Mitarbeiter der Hl. Synode einen Brief an den Generalsekretär der KEK gesendet, in dem er ihn informierte, dass der Austritt aus dem ÖRK auch als Einstellung der Mitarbeit in dieser Konferenz zu verstehen ist. Der nicht offizielle Status

²² Sein erster Leiter war Prof. Totju Koev. S. *Döpmann*, Bulgarien, 118.

²³ Das Abschlussdokument des Treffens „Bewertung neuer Fakten in den Beziehungen zwischen der Orthodoxie und der ökumenischen Bewegung“ bei *Basdekis*, Orthodoxe Kirche, S. 723-727.

²⁴ Das Verhalten des bulgarischen Delegierten zeigte, dass sich die Kirche Bulgariens nicht überzeugen lassen würde. Im Gegenteil hat sie erhofft, dass ihre Haltung von den übrigen Orthodoxen adoptiert wird. Laut *Orthodoxie Aktuell* 2 (1998), H. 8, 8–10: 11 („Bulgarische Orthodoxe Kirche verlässt ÖRK“): „Der Vertreter der Bulgarischen Kirche in Thessaloniki, Metropolit Gelasij (Michailov) von Markianopol, der Sekretär der Heiligen Synode, hatte die panorthodoxe Beratung vor deren Ende verlassen und dort schon angekündigt, daß seine Kirche es für unbedingt notwendig halte, den ÖRK zu verlassen. Als er realisierte, daß diese Meinung nicht mehrheitsfähig sein würde, reiste er ab“.

²⁵ Der Originaltext in der Kirchenzeitung *Cärkoven Vestnik* (=Der Kirchenbote). Zitiert nach *Döpmann*, Bulgarien, 122–123.

²⁶ *Döpmann*, a.a.O., 123.

²⁷ Ebd. In seiner Sitzung vom 22. Juli 1998 hat die Synode die Entscheidung getroffen, einen einzigen Delegierten nach Harare zu entsenden, um den Austrittsbrief zu überbringen („Bulgarische Orthodoxe Kirche verlässt ÖRK“, *Orthodoxie Aktuell* 2 [1998], H. 8, 10–11: 11

dieses Schreibens sorgte für Verwirrung; deshalb wurde sein Inhalt in der Sitzung der Synode vom 16. 6. 1999 offiziell bestätigt²⁸.

2. Zu den Gründen des Austritts

Die Synode der Kirche von Bulgarien hat in seiner Erklärung vom 27. 5. 1998 seine Frustration über die Arbeit des ÖRK zum Ausdruck gebracht; in den 90er Jahren waren solche Gefühle überall in der orthodoxen Welt zu vernehmen. Eine Frustration wird in vielen Texten dieser Zeit – wie im Abschlussdokument des Thessaloniki-Treffens – deutlich. Die damalige Kritik und die Sorgen der Orthodoxie um die ökumenische Bewegung lassen sich folgendermaßen zusammenfassen²⁹: Die Ergebnisse der Dialoge bleiben nach Jahrzehnten ökumenischer Tätigkeit dürftig. Statt einer allmählichen Annäherung merke man eine wachsende Distanzierung der Kirchen sowohl in dogmatischen als auch in moralischen Fragen. Die Entscheidungen eines großen Teils der protestantischen Welt für die Frauenordination und die Genehmigung homosexueller Partnerschaften haben die Kluft zwischen Orthodoxen und Protestanten vergrößert und mögliche Perspektiven der Überbrückung minimiert. Die Orthodoxen fühlten sich davon überfordert, da solche Fragestellungen ihrer Tradition fremd seien. Der ÖRK-Beitritt vieler protestantischer Kirchen mit einem für die Orthodoxen fragwürdigen theologischen Profil wurde nicht als fruchtbares Zeugnis der Vielfalt der christlichen Welt, sondern als de facto Annahme eines Kriterien losen Relativismus erachtet, der den Prozess der Verständigung erschwerte. Wie auch in der bulgarischen Erklärung zu lesen ist, hatte man u.a. den Eindruck, dass eine Reihe von inakzeptablen Abweichungen vom ursprünglichen Konzept des ÖRK allmählich eingeführt wurde³⁰. Darüber hinaus hielten die Orthodoxen das Entscheidungsverfahren des ÖRK für ungerecht; das Mehrheitsprinzip führe unvermeidlich zur Dominanz der Protestanten im Rat; deswegen konnten die orthodoxen Stimmen kaum Beachtung finden. Im Namen dieser Sorgen ist die Kirche Georgiens schon 1997 aus dem ÖRK ausgetreten. Die oben erwähnten Kritikpunkte haben zur großen Krise in den Beziehungen der Orthodoxie mit dem ÖRK und zur Errichtung einer Sonderkommission für die Orthodoxe Teilnahme an diesem Forum geführt³¹.

Aller Kritik zum Trotz hat dennoch das Thessaloniki-Treffen den Willen der Orthodoxen bekräftigt, weiter zur Ökumene beizutragen. Obwohl bulgarische Delegierte dabei waren

²⁸ Döpmann, Bulgarien, 123.

²⁹ Außer dem Abschlussdokument des Thessaloniki-Treffens (s. Anm. 23) vgl. auch die Texte „Über die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen“, Boston 1998 (Basdekis, Orthodoxe Kirche, S. 728–733) und „Orthodoxe Mitwirkung im ÖRK. Die gegenwärtige Situation: Fragen und neue Ansätze, Genf 1998“ (ebd., S. 734–751). Siehe auch Peter Bouteneff, Die orthodoxen Kirchen, der ÖRK und die kommende Versammlung, *Orthodoxie Aktuell* 2 (1998), H. 5, 2–5; Nikolaus Thon, Wendepunkt Harare? Betrachtungen zur zukünftigen orthodoxen Präsenz im Ökumenischen Rat der Kirchen, *Orthodoxie Aktuell* 2 (1998), H. 12, 2–5; Viorel Ionita, Orthodoxie und Ökumene. Perspektiven ökumenischer Zusammenarbeit aus orthodoxer Sicht vor, in und nach Harare, *Ökumenische Rundschau* 48 (1999) 190–201.

³⁰ Obwohl das Patriarchat von Bulgarien in seiner Erklärung das Argument über die vermeintliche Abweichung aus dem ursprünglichen Konzept des ÖRK übernimmt, konkretisiert es diese Vorwürfe nicht.

³¹ Abschlussbericht der Sonderkommission zur Orthodoxen Mitarbeit im ÖRK, bei Basdekis, Orthodoxe Kirche, S. 822–888.

und das Abschlussdokument in der Zeitung des Patriarchats gedruckt wurde³², blieb die bulgarische Orthodoxie bei ihrer Entscheidung. In ihrer Erklärung vom 27. 5. 1998 berief sich die bulgarische Kirche sogar auf diesen Text, wenn auch sehr selektiv und gegen den Geist des Dokuments, wenn sie daraus Argumente für ihre antiökumenische Haltung ableiten wollte³³.

Eine Sorge der gesamten Orthodoxie, die sich in der Erklärung der bulgarischen Kirche widerspiegelt, bezieht sich auf den Proselytismus. Nach der Wende wurde dieser in Ländern des ehemaligen Ostblocks eifrig von verschiedenen Freikirchen und religiösen Gruppierungen betrieben³⁴. Die Kirche von Bulgarien empfand diese Praxis mit Empörung als Verletzung ihres eigenen Leibes³⁵. Wie üblich in der orthodoxen Welt wurde die missionarische Tätigkeit anderer Kirchen als Bedrohung nicht nur der religiösen, sondern auch der kulturellen Identität des Landes wahrgenommen, wobei sich die orthodoxe Kirche als ihre einzige authentische und legitime Vertreterin verstand³⁶. Die Proselytismusfrage, die bis heute den ÖRK beschäftigt, ist nicht leicht mit Kritik gegen die vormoderne Staatswahrnehmung orthodoxer Kirchen oder mit einem Verweis auf die starken nationalistischen Tendenzen in der Welt der Orthodoxie abzuhandeln³⁷. Für die Kirche von Bulgarien war der Proselytismus auch eine Frage des „Fair Play“ in der Ökumene, von der sie sich eher im Stich gelassen fühlte. Nach Jahrzehnten massiver Unterdrückung musste sie zurechtkommen mit einer vergreisten Hierarchie aus wenigen und – wenn überhaupt – schlecht ausgebildeten Priestern;

³² *Cărkoven Vestnik* 1998, 11, 3–4; zitiert nach *Döpmann*, Bulgarien, 119.

³³ In der Erklärung wird auf die Feststellung des Treffens von Thessaloniki verwiesen, dass die Orthodoxen Kirchen in der Ökumene ignoriert werden. S. *Atanassov*, Kirche, 34f.

³⁴ Z.B. etliche Pfingstkirchen, Bulgarian Church of God, United Churches of God etc. Man soll auch die Faszination der Esoterik mitberücksichtigen oder diejenige von Gruppierungen wie der „Kirche des Letzten Testaments“ von Vissarion, oder der Hellscherin Baba Vanga (1911–1996), u.a. Vgl. *Hans-Dieter Döpmann*, Aus der Bulgarischen Orthodoxen Kirche, *Kirche im Osten* 42/43 (1999/2000) 163–191 [im Folgenden zit.: *Döpmann*, Kirche 1999]: 183–184; *ders.*, Bulgarien, 121f.; *Christian Geiselman*, Schatten der Vergangenheit. Bulgariens orthodoxe Kirche kämpft mit vielen Problemen, *Herder Korrespondenz* 61 (2007) 371–377: 373; *Ivan Zhelev-Dimitrov*, Die erste Nach-Wende-Generation. Fragen an die bulgarisch-orthodoxe Kirche, *Verkündigung und Forschung* 56 (2011) 79–84: 81.

³⁵ Vgl. *Koev*, Beitrag, S. 342; *Döpmann*, Bulgarien, 120.

³⁶ Im „Gesetz über die religiösen Bekenntnisse“, das vom bulgarischen Parlament im Jahre 2002 verabschiedet wurde, wird die Orthodoxie in Bulgarien als Volksreligion wahrgenommen. „Außerdem sieht der Gesetzgeber die katholischen und evangelischen Gruppen weiterhin als Religionsgemeinschaften an, die unter dem Einfluss ausländischer Mächte stehen und deren Wirken somit, wenn schon nicht staatlicher Kontrolle, so doch mindestens staatlicher Genehmigung bedarf“ (*Angelina Sevova-Illert* / *Martin Illert*, Die Bulgarische Orthodoxe Kirche nach der Wende 1989, *Ökumenische Rundschau* 53 [2004] 25–32: 28; vgl. *Daniela Kalkandjieva*, Die Bulgarische Orthodoxe Kirche: Last der Vergangenheit und Herausforderung der Zukunft, *Ost–West. Europäische Perspektiven* 8 [2007] 225–228: 228). In der Staatsverfassung gilt die Orthodoxie als „traditionelle Religion in der Republik Bulgarien“ (§ 13); Würdenträger der Orthodoxen Kirche treten bei den meisten Zeremonien des Staates auf, wie bei der Vereidigung des Präsidenten, zur Fahnenweihe, usw. S. *Geiselman*, Schatten, 373. Vgl. *Dimitrov*, Church, 491; *Illert*, Wende, 28–31; *Božidar Andonov*, Die Bulgarische Orthodoxe Kirche–Garant für die nationale Identität, *Ost–West. Europäische Perspektiven* 10 (2009) 280–287.

³⁷ Dieser Diskussion darf man jedoch nicht verschließen. Vgl. *Illert*, Wende, 29 und Teil III dieses Aufsatzes.

sie besaß nur sehr bescheidene finanzielle Möglichkeiten³⁸; im Allgemeinen stand sie vor großen pastoralen Herausforderungen. Sie hoffte auf internationale bzw. ökumenische Hilfe oder zumindest auf Verständnis für die kritische Übergangssituation in den ersten postkommunistischen Jahren. Stattdessen war sie mit professionellen Missionaren konfrontiert, die mit hohen Budgets aus dem Ausland sowie den modernsten Medien ausgerüstet waren und häufig offen gegen die Orthodoxie polemisierten³⁹. Ihre Empörung gegen die Tätigkeit der Sekten zeigte die bulgarisch-orthodoxe Kirche schon im Rechenschaftsbericht des IV. Kirchen-Volks-Konzils, das im Sofia vom 1. bis 4. Juli 1997 stattgefunden hat⁴⁰.

Viele Proselytismus treibende Missionare vertraten Kirchen und Gruppierungen, die keine ÖRK-Mitglieder waren bzw. sind und mit der Ökumene aufgrund ihres eigenen Fundamentalismus nichts zu tun haben wollen. Für die Wahrnehmung des bulgarischen Volkes, wo das heterodoxe Gegenüber größtenteils fehlt⁴¹, wurde jedoch die protestantische Welt mit diesen Gruppierungen identifiziert. In ihrer Rhetorik haben antiökumenische Kreise den generell problematischen Sektenbegriff undifferenziert⁴² gebraucht, um den Protestantismus als Ganzes abzuqualifizieren und zugleich die Ökumene als trojanisches Pferd der Häresien zu stilisieren. Zur Verbreitung von Missverständnissen und Pauschalisierungen

³⁸ Vgl. *Dimitrov*, *Generation*, 82: „Die herkömmliche Form der Gottesdienste, der Gebrauch einer für die Mehrheit nicht verständlichen Sprache, der Mangel an persönlichem und aktivem Kontakt zu jedem Gläubigen, besonders während des Gottesdienstes, die Beschränkung der religiösen Bildung, die fast nur hinter den Mauern der Kirchen stattfindet – all dies sind negative Dinge, deren Ergebnisse offensichtlich sind“. Vgl. *ders.*, *Church*, 496–503; *Döpmann*, *Kirche* 1996, 162–165. Zur Lage der Kirche im postkommunistischen Bulgarien vgl. auch *Nonka Todorova*, *L'Ortodossia in Bulgaria oggi. Attese e realtà, Religioni e società* 11 (1996) 71–88; *Josef Pumberger*, *Ungelöster Konflikt. Bulgarien und seine orthodoxe Kirche*, *Herder Korrespondenz* 52 (1998) 88–92; *Döpmann*, *Kirche* 1996; *ders.*, *Kirche* 1999; *Atanassov*, *Kirche*; *Illert*, *Wende*; *Geiselmann*, *Schatten*; *Kalkandjieva*, *Herausforderung*.

³⁹ *Koev*, *Beitrag*, S. 342. *Ivan Zhelev Dimitrov* hebt die Wirksamkeit neuer Missionierungsformen beim Volk hervor und erkennt den Mangel der bulgarischen Orthodoxie an entsprechenden Strukturen (*Church*, 497–499; *Generation*, 81–82). *Angelina Sevova-Illert* und *Martin Illert* verweisen auf die diakonische Tätigkeit „sich rasch ausbreitenden evangelikalen Bewegungen amerikanischen Typs“ (*Wende*, 31). Vgl. *Döpmann*, *Bulgarien*, 120.

⁴⁰ S. Teil VII dieses Dokuments (*Döpmann*, *Kirche* 1999, 170). In diesem Bericht werden trotzdem Hilfeleistungen der Ökumene anerkannt, wie die Bibel-Ausgabe, oder die Errichtung der Poliklinik Hl. Evangelist Lukas durch Geschenke des ÖRK und anderer religiöser Einrichtungen aus dem Ausland (*Döpmann*, a.a.O., 169–170).

⁴¹ Laut Angaben von *I. Zhelev-Dimitrov* (*Church*, 494f.) 15% sind Muslime, und 3–4% Christen anderer Konfession; d. h. aber nicht, dass 80% der Bevölkerung Orthodoxe Christen sind, denn es gibt auch viele Nicht-Gläubigen. *J. Pumberter* (*Konflikt*, 91) spricht von rund 90000 Katholiken, 20000 Katholiken des byzantinischen Ritus, und von etwa 100000 Mitglieder und Sympathisanten von protestantischen Kirchen. Vgl. *Döpmann*, *Kirche* 1999, 182–183; *Geiselmann*, *Schatten*, 373.

⁴² Zur Notwendigkeit der Differenzierung vgl. *Döpmann*, *Kirche* 1996, 165–166; *ders.*, *Kirche* 1999, 183; *ders.*, *Bulgarien*, 121; *Atanassov*, *Kirche*, 36; *Koev*, *Beitrag*, S. 342; *Geiselmann*, *Schatten*, 375. In ihrer Erklärung vom 27. Mai 1998 macht die Bulgarische Synode eine Differenzierung, erhebt sie aber zugleich einen Vorwurf, wenn sie von protestantischen Sekten spricht, „die ihr späterisches Werk bedauerlicherweise unter dem Schutz der etablierten protestantischen Kirchen ausüben“ (zitiert nach *Orthodoxie Aktuell* 2 [1998] H. 8, 10–11:10).

trugen die dürftige religiöse Ausbildung und die mangelnde Katechese des Volkes entscheidend bei⁴³.

Der Antiökumenismus gewann in Bulgarien eine besondere Dynamik wegen des Schismas, das Anfang der 90er Jahre stattgefunden hat; dies hat die Kirche in eine tiefe Krise geführt, die mit der Errichtung einer Gegensynode und die Wahl eines Gegenpatriarchen ihren Höhepunkt erreichte⁴⁴. Die schismatische Bewegung forderte die Säuberung der Kirche von kommunistischen Überresten; für deren Hauptrepräsentanten hielt sie den Patriarchen Maxim. Ihre antikommunistische Kritik ergänzten die Schismatiker mit antiökumenischer Polemik⁴⁵. Dies erscheint merkwürdig, da einer der wichtigsten Vertreter dieser Bewegung, der Metropolit von Stara Zagora Pankratij, jahrzehntelang für die Auslandsbeziehungen der Kirche Bulgariens zuständig war⁴⁶. Die schismatische Hierarchie wollte jedoch von der Popularität antiökumenischer Ansichten beim bulgarischen Volk profitieren; im Rahmen dieser Rhetorik wurde die ökumenische Tätigkeit der Kirche schlicht als taktische Wahl des kommunistischen Regimes abqualifiziert: Es hieß, dass der einzige Nutzen der Ökumene war, dass die Kommunisten kirchliche Repräsentanten zu ökumenischen Gremien schickten, um dem Westen zu demonstrieren, dass in ihrem Land alles gut lief⁴⁷. In diesem Zusammenhang sei übrigens erwähnt, dass sich die kanonische Orthodoxe Kirche Bulgariens von der Ökumene im Stich gelassen fühlte; denn weder der ÖRK noch andere ökumenische Partner haben das Schisma klar verurteilt und die kanonische Kirche unterstützt⁴⁸.

Zweifellos hat die Orthodoxe Kirche von Bulgarien schon in den ersten Jahren nach der Wende wegen ihrer defizitären Auseinandersetzung mit der eigenen kommunistischen Vergangenheit und den Streitigkeiten, die zum Schisma geführt haben, viel an Glaubwürdigkeit verloren⁴⁹. Ihre für Zusammenarbeit mit dem totalitären Regime verdächtige Hierarchie und ihr überaltertes Priestertum galten für breite Strömungen des Landes nicht als zukunftsweisend. Altkalendarier haben dagegen eine breite Tätigkeit entfaltet, zu deren Schwerpunkten die antiökumenische Polemik gehörte⁵⁰. Sie wurde von entsprechenden Gruppen in anderen Ländern unterstützt, wie z. B. im Fall vom Bischof Fotij (weltlicher Name: Rosen Siromakov) von Triaditsa, der von griechischen Altkalendariern geweiht wurde⁵¹. Als Kompass der altkalendarischen antiökumenischen Polemik diente das Buch

⁴³ *Atanasov*, Kirche, 35; *Dimitrov*, Church, 496–501; *ders.*, Generation, 82–84; *Döpmann*, Bulgarien, 121; *Geiselmann*, Schatten, 375–376.

⁴⁴ *Döpmann*, Kirche 1996, 157–162; *ders.*, Kirche 1999, 167–182; *Pumberger*, Konflikt; *Atanasov*, Kirche, 35f.; *Dimitrov*, Church, 503–506; *Illert*, Wende; *Geiselmann*, Schatten.

⁴⁵ Die Schismatiker warfen der kanonischen Hierarchie wegen der Teilnahme an der Ökumene Abweichung von der Bewahrung der Tradition und der Kirchenkanones vor. S. *Döpmann*, Kirche 1996, 159–160; *Atanasov*, Kirche, 35.

⁴⁶ *Döpmann*, Kirche 1996, 157–158; *Atanasov*, Kirche, 35–36.

⁴⁷ *Atanasov*, Kirche, 35. Vgl. auch *Döpmann*, Kirche, 121: „Wichtiger war der von der (neukommunistischen) Regierung und anderen erhobene Vorwurf, die BOK hätte im Dienste der kommunistischen Regierung ihr Geld für die Ökumene ausgegeben. Durch ihre Zusammenarbeit mit anderen Kirchen und Denominationen in den ökumenischen Gremien habe sie die Verbreitung von protestantischen Sekten in Bulgarien gefördert“.

⁴⁸ *Döpmann*, Kirche, 122.

⁴⁹ *Geiselmann*, Schatten, 371–373. Vgl. *Atanasov*, Kirche, 35.

⁵⁰ *Atanasov*, Kirche, 36. Vgl. *Dimitrov*, Church, 507.

⁵¹ *Döpmann*, Kirche 1996, 160. Sein Zentrum ist das russische Nonnenkloster in Sofia-Knjažewo, was keine Kontakte mit dem Moskauer Patriarchat pflegt (ebd.). Vgl. *Dimitrov*, Church, 506–507.

Orthodoxie und Ökumenismus. Warum wir weder Ökumeniker sind noch sein werden, das von zwei ehemaligen Professoren der Sofioter Geistlichen Akademie verfasst wurde⁵², die als ideologische Führer der bulgarischen Altkalendarier galten⁵³. Ihr Buch wurde auch ins Georgische übertragen; sein Erfolg in diesem Land gilt als entscheidender Grund für die dortige Verschärfung des antiökumenischen Klimas, was zum Austritt der Kirche Georgiens aus dem ÖRK geführt hat⁵⁴. In diesem Buch, das auch in Bulgarien ein großer publizistischer Erfolg war, werden alle Topoi des Antiökumenismus zusammengefasst: die Bezeichnung aller anderen Konfessionen als Häresien, der Bezug auf die kanonischen Verbote gegen das gemeinsame Gebet mit Häretikern und die kanonischen Einschränkungen betreffend den Kontakt mit ihnen, usw. Entscheidend für die Struktur der Argumentation ist die Berufung auf Verschwörungstheorien, die die Ökumene als Produkt der Freimaurer interpretieren⁵⁵, oder als Frucht der eifrigen Bemühungen aller Feinde Bulgariens, die dadurch die Echtheit des Glaubens und die kulturelle Identität des Landes zerstören wollen. Zur Überzeugungskraft des Buches trugen insbesondere 43 Seiten mit Fotografien von ökumenischen Treffen mit polemischen Bildlegenden bei, die die vermeintlichen Sünden der Vertreter des ökumenischen Dialogs im Sinne der Verschwörungstheorien vor Augen führen sollen⁵⁶.

Der von westlichen Sekten betriebene Proselytismus, die antiökumenische Polemik der schismatischen Bewegung, sowie die Rhetorik der altkalendarischen Hassprediger lassen die antiökumenische Wende der bulgarisch-orthodoxen Kirche u.a. als Akt der Selbstverteidigung gegen ihre Gegner im Inland interpretieren. Dadurch wollte die kanonische bulgarisch-orthodoxe Kirche einen Teil ihrer verlorenen Glaubwürdigkeit zurückgewinnen, ihre Stellung als Garantin der Rechtgläubigkeit bekräftigen und ihren Kritikern entscheidende Argumente nehmen.

III. Hat die Ökumene eine Zukunft in Bulgarien?

Trotz der Entscheidung der Heiligen Synode von 1998 pflegt die Kirche von Bulgarien immer noch Kontakte zu anderen Kirchen auf unterschiedlichen Ebenen. Treffen von bulgarischen Hierarchen mit Geistlichen anderer Konfessionen, die Organisation internationaler

Dimitrov hält die Kritik der Altkalendarier als den wichtigsten Grund des Rücktritts der Bulgarischen Kirche aus dem ÖRK und der KEK, da diese Gruppen einen starken Einfluss auf das Volk ausüben, und sogar bei Theologiestudenten (Ebd.). Ähnlicher Meinung sind auch *Sevova-Illert* und *Illert*, Wende, 31. Zur Rolle der Altkalendarier s. auch *Atanassov*, Kirche, 36; *Döpmann*, Kirche 1996, 159f.; *ders.*, Kirche 1999, 184–186; *ders.*, Bulgarien, 120f.

⁵² *Archimandrit Serafim (Aleksiev) / Archimandrit Sergij (Jazadźiev)*, Pravoslavie i ikumenisām, Teil I, Sofia 1992, ²1998. Zu diesem Buch: *Döpmann*, Kirche 1999, 184–186.

⁵³ *Dimitrov*, Church, 507.

⁵⁴ *Döpmann*, Kirche 1999, 185.

⁵⁵ Vgl. *Koev*, Beitrag, 341; *Geiselmann*, Schatten, 375.

⁵⁶ Von der antiökumenischen Literatur erwähnenswert ist das aus dem Russischen übersetzte Werk von Prot. *Mitrofan Znosko-Borovski*, Pravoslavie, Rimokatholicizām, Protestantstvo i sektanstvo [=Orthodoxie, Römischer Katholizismus, Protestantismus und Sektentum], Varna 1994. Vgl. *Döpmann*, Kirche 1996, 165; *ders.*, Bulgarien, 119. Die altkalendarische Zeitschrift *Pravoslavno slovo* [=Orthodoxes Wort] trug entscheidend zur Popularisierung der antiökumenischen Ideen bei. S. *Atanassov*, Kirche, 36; *Döpmann*, Kirche 1999, 184. Vgl. den Bericht „Bulgarischer Metropolit kritisiert ‚Ökumenisten‘“, *Orthodoxie Aktuell* 2 (1998), H. 9, 15–16. In einer Zeit der Blüte der antiökumenischen Buchproduktion spricht *Ivan Zhelev Dimitrov* von der Mangel an theologischer und populärchristlicher Literatur in Bulgarien (Church, 499). Vgl. *Döpmann*, Kirche, 156, 164.

Tagungen mit Beteiligung heterodoxer Referenten, ökumenische Buchprojekte, Finanzhilfen aus der Ökumene⁵⁷ usw. nähren die Hoffnung auf die Rückkehr des Patriarchats von Bulgarien zu den ökumenischen Gremien. Das Werk der bulgarisch-orthodoxen Metropole von West – und Mitteleuropa zeigt z.B. die Anwesenheit fruchtbarer, ökumenisch offener Kräfte in der Kirche Bulgariens⁵⁸.

Obwohl die Ausdrucksformen des Antiökumenismus in Bulgarien auf spezifische Weise historisch geprägt sind (Wunden der kommunistischen Vergangenheit, Schisma, Proselytismus, Popularität der Altkalendarier, usw.), ist an sich die Polemik gegen die interkonfessionellen Dialoge ein gesamtorthodoxes Problem. Daher setzt die Auseinandersetzung mit dem Antiökumenismus ein panorthodoxes Engagement voraus, nicht nur auf einer kirchenpolitischen, sondern primär auf einer theologischen und einer pastoralen Ebene. Denn dieser wird nicht leicht an Popularität verlieren, solange ihm keine überzeugende orthodoxe ökumenische Theologie entgegengestellt wird, die klare Antworten auf Fragen wie die Grenzen der Kirche, den ekklesiologischen Status der anderen Kirchen, die Anerkennung ihrer Sakramente usw. gibt. Darüber hinaus fehlt es in der orthodoxen Welt an pastoralen Strukturen und Visionen, die die Ernte der Früchte der ökumenischen Bewegung vom Kirchenvolk ermöglichen könnten⁵⁹.

Seit der Wende versucht die Gesellschaft Bulgariens ihre Identität neu zu bestimmen. In Phasen der Selbstfindung gewinnen Abgrenzungsstrategien häufig die Oberhand. Ängste sind im Rahmen des anspruchsvollen Paradigmenwechsels vom kommunistischen Totalitarismus zum Modell der westlichen Demokratie zu erwarten⁶⁰. Von der Kirche wird die Durchführung eines fruchtbaren Dialogs mit den Herausforderungen der Moderne erhofft, und zwar jenseits einer kontraproduktiven Nostalgie für vormoderne politische Modelle wie der byzantinischen „Synallilie“ bzw. „Symphonie“. Für die politische Physiognomie einer offenen Gesellschaft sind Werte wie Religionsfreiheit und Pluralismus unentbehrlich; die Berufung auf ein ideologisiertes, nationalistisch gefärbtes Sonderverhältnis mit dem Staat schenkt der Kirche langfristig keine Glaubwürdigkeit. Dadurch kann sie sowieso nicht der sachlichen Auseinandersetzung mit anderen Konfessionen, Glaubensgemeinschaften und Ideologien entgehen. Die Überwindung von Identitätsängsten und die entschiedene

⁵⁷ Z.B. die großzügige finanzielle Hilfe des Diakonischen Werkes der EKD und der niederländischen *KerkinActie* für die Stiftung *Pokrov Bogorodičen* (= Schutzmantel der Gottesmutter), oder die Unterstützung des *Bulgarisch-deutschen Sozialwerkes* durch die römisch-katholischen Stiftungen *Liebenau* und *St. Franziskus* (s. Geiselman, Schatten, 376). Einen kurzen Überblick von diversen Kontakten, die im Geiste einer gewissen ökumenischen Offenheit realisiert werden, bietet Döpmann, Bulgarien, 123-125. Vgl. Dimitrov, Church, 499 (vgl. 510, Anm. 13), wo die Rede ist vom Druck der Heiligen Schrift in mehreren hundert tausend Kopien mit der finanziellen Unterstützung der *United Bible Societies*.

⁵⁸ Döpmann, Kirche 1999, 190–191.

⁵⁹ Vladimir Athanasov (Die bulgarische Kirche und die Ökumene, *Orthodoxes Forum* 13 [1999] 240–241: 241) bemerkt: „die Ökumene in Bulgarien grundsätzlich keinen leichten Stand hat. Das liegt zunächst daran, daß sie im Kommunismus unbekannt war und heute noch relativ unbekannt bleibt“.

⁶⁰ Vgl. Koev, Beitrag, S. 341.

Bekämpfung der Versuchung der Macht seitens der bulgarischen orthodoxen Kirche wird der ökumenischen Idee eine neue Dynamik geben⁶¹.

Die orthodoxe Kirche von Bulgarien verfügt über eine lange ökumenische Erfahrung und über Gestalten, die die jüngeren Generationen inspirieren können. Die Größe ihres dialogischen Potenzials zeigt sich auch in ihrer Koexistenz mit anderen Religionen: Ungefähr 15% der bulgarischen Bevölkerung sind Muslime; aller Probleme zum Trotz waren die Beziehungen der Orthodoxen zu ihnen jahrzehntelang friedlich. In den finsternen Zeiten des Zweiten Weltkrieges stellte die Haltung der Kirche Bulgariens den Juden gegenüber ein Vorbild für die ganze Christenheit dar⁶².

Trotz dieses Potenzials darf man nicht verschweigen, dass fundamentalistische Tendenzen stark das Gesicht der bulgarischen Orthodoxie prägen; die manichäische Denkweise und populistische Rhetorik der Fundamentalisten übernehmen viele jüngere kirchliche Persönlichkeiten⁶³. Es gibt dennoch Gründe für einen gewissen Optimismus, was die Zukunft der Ökumene in Bulgarien angeht. Die allmähliche Heilung der Wunden des Kommunismus und des Schismas, die Aufnahme des Landes in die EU (2007) und die Wahl des Patriarchen Neofit (24. 2. 2013) signalisieren den Anfang einer neuen Ära für dieses schöne und traditionsreiche balkanische Land und seine Orthodoxe Kirche. Man darf hoffen und beten, dass die ökumenische Vision davon profitieren wird.

Anhang: Gebet für die Vereinigung der Kirchen (1920)⁶⁴

Herr Jesus Christus, eingeborener Sohn des allmächtigen Vaters! Für die Menschen und für unsere Rettung bis Du auf die Erde gekommen, hast Verspottung und Schläge, Kreuzigung und Tod erduldet; Du hast mit Deinem am Kreuz vergossenen Blute Deine Kirche errichtet auf dem Stein des reinen Glaubensbekenntnisses. Du hast sie mit dem Segen Deines allerlichtesten Geistes geschmückt, so daß wir darin wie in einem unzerstörbaren Schiff auf dem See des Lebens schwimmen und trotz wütender Stürme des Bösen in verschiedenen Gestalten in diesem

⁶¹ Zu dieser Thematik: *Pantelis Kalaitzidis*, The Temptation of Judas: Church and National Identities, *The Greek Orthodox Theological Review* 47 (2002) 357–379; *Aristotle Papanicolaou*, The Mystical as Political. Democracy and Non-Radical Orthodoxy, Notre Dame, Ind., 2012. Zu Bulgarien: *Döpmann*, Kirche 1996, 165; *Violeta Kyoseva*, Die Entwicklung des Demokratieverständnisses in Bulgarien seit dem Umbruch, *Ost–West. Europäische Perspektiven* 10 (2009) 267–273; *Antonia Atanassova*, Engaging the Realities of War and Peace in the Bulgarian Orthodox Tradition: *Semegnish Asfaw* / *Alexios Chehadeh* / *Marian Gh. Simion* (Hgg.), Just Peace. Orthodox Perspectives, Geneva 2012, S. 33–42. *Anguelina Sevova-Illert* und *Martin Illert* bemerken: „Wer die Entwicklung der Bulgarischen Orthodoxen Kirche während der vergangenen vierzehn Jahre [G.V.: gem. 1989–2004] analysiert, kommt zu dem erstaunlichen Fazit, dass der Einfluss der Politik auf die Kirche im Vergleich mit der Zeit vor 1989 kaum abgenommen hat, sondern allerhöchstens einer Umgestaltung unterworfen war“ (Wende, 25).

⁶² Vgl. *Ferdinand Schlingensiepen*, „Mutige Bischöfe und unbeugsame Demokraten. Wie die Juden Bulgariens vor Hitlers Mordkommands gerettet wurden“, *Deutsches Pfarrernetz* 101 (2001) 68–73. Laut *J. Pumberger* pflegen die rund 5000 bulgarischen Juden ein gutes Verhältnis zur Orthodoxen Kirche (Konflikt, 91).

⁶³ *Geiselman*, Schatten, 374–375, 377.

⁶⁴ Dieses Gebet wurde im Jahre 1920 von der Heiligen Synode der Bulgarischen Orthodoxen Kirche abgefasst und in allen bulgarischen Kirchen zum Pfingstfest gesprochen (*Totju Koev*, „Der Beitrag der bulgarisch-orthodoxen Kirche zur ökumenischen Bewegung“; *Alfred Stirnemann* / *Gerhard Wilflinger* [Hg.], *Russland und Österreich*, [Pro Oriente Band 23], Innsbruck–Wien 1999, S. 338–339).

Jahrhundert gerecht leben und die ewige Ruhe Deines ewigen Reiches erreichen können. Du hast den Gläubigen geboten, alle eins zu sein, wie Du im Vater bist und Vater in Dir ist, alle eins zu sein im Glauben, im Bekenntnis, in der Liebe und in der Verrichtung gerechter Taten. Aber aus dem Neid des Teufels, der Dummheit, der Kleingläubigkeit und dem Unglauben der Menschen sind Irrlehren, Häresie und Schisma, Zwistigkeiten und Unstimmigkeiten entstanden, und viele haben die Liebe vergessen und sind untereinander zu Feinden geworden. Wir geben zu, Herr, daß unsere Stärke gegen die Feinde darin liegt, alle eins zu sein in Dir, wie Du im Vater bist. Daher schicken wir in der Kirche immer unsere Gebete für die Vereinigung aller zum Himmel. Und nun rühmen wir Dich, weil Du diese unsere Gebete gnadenvoll erhört hast und in allen Völkern, die sich zu Deinem Namen bekennen, den Geist brüderlicher Liebe, der Schlichtung der Unstimmigkeiten und Feindseligkeiten und der Vereinigung aller Kirchen herrschen lassen hast. Wir bekennen uns zu Deiner Sanftheit, rühmen Deine Größe und bitten Dich innigst: So, wie Du Deinen Allerheiligsten Geist an jenem Pfingsttag gesandt und alle zur Vereinigung aufgerufen hast, sende ihn auch jetzt zu uns allen, damit er mit seiner allmächtigen Gnade jene stärkt, die die Vereinigung Deiner heiligen Kirchen erwarten ... Lass uns alle, die wir uns zu Deinem heiligen Namen bekennen, uns zu einer heiligen Apostelkirche vereinen, damit wir alle Deinen allerheiligen erhabenen und ruhmvollen Namen, den Namen Deines Vaters und Deines Heiligen Geistes jetzt und auf immer und ewig aus einem Herzen rühmen, preisen und besingen. Amen!

Das Verständnis der Selbstverwaltung und Autonomie und die Organisation der Gerichte im Statut der russischen Kirche

von Anargyros Anapliotis, München

1. Das Verständnis der Selbstverwaltung und Autonomie im Statut der russischen Kirche

In der gesamten Orthodoxie stellt die „kirchliche Autonomie“ eine Form der beschränkten Selbstverwaltung und der inneren kirchlichen Unabhängigkeit dar. Eine Autonome Kirche ist durch den gemeinsamen Glauben, die gemeinsame Liturgie und das Bewahren des Kanonischen Rechts in der Gesamthodoxie fest verankert und eingebunden. Sie genießt jedoch eine Unabhängigkeit in der inneren Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung.

Im Gegensatz zu der festgelegten Verfahrensweise für die Entstehung einer autokephalen Kirche gibt es weder für die Voraussetzungen noch für das Verfahren der Entstehung einer Autonomen Kirche eine offizielle panorthodoxe Entscheidung. Die Voraussetzungen zur Proklamation des Status der Autonomie und zur Konstituierung einer solchen Kirche sollen formeller und materieller Natur sein. Viele Kanonisten und Kirchenrechtler haben versucht, verschiedene historische Vorgänge und Akten von Autokephalieproklamationen zu interpretieren und die Voraussetzungen der Verleihung der Autokephalie und der Autonomie in verschiedenen Aufsätzen und Werken aufgelistet:

- a) Nach *Th. Nikolaou* ist die Autonomie eine breit zu fassende Selbständigkeit und bezeichnet den Status einer Kirche, die „auf dem Weg zur Erlangung des Autokephalons ist. Eine autonome Kirche wird als ‚Tochterkirche‘ [wie eine autokephale auch] bezeichnet, die noch nicht zu einer ‚Schwesterkirche‘ erhoben wurde.“¹ Die Proklamation einer autonomen Kirche und ihre Voraussetzungen sind im Prinzip die gleichen, wie bei einer Autokephalieproklamation, nur in einem quasi „früherem Stadium“. *Pr. Akanthopoulos* meint hierzu, dass die Kirche, die als autonom proklamiert werden soll, „durch eigene Organe, welche zum einen der Synode des Ökumenischen Patriarchates gegenüber [...] verantwortlich sind, und zum anderen unter Beteiligung der Kleriker und Laien unwesentliche organisatorische Fragen gesetzgeberisch regeln [kann]“².
- b) Nach *R. Potz* ist es jedenfalls eine notwendige Voraussetzung, dass die Kirche einer „selbstständigen politischen Einheit entspricht“³. Im Rahmen eines

¹ *Th. Nikolaou*, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, St. Ottilien 2005, S. 112.

² *Pr. Akanthopoulos*, Οι θεσμοί της „αυτονομίας“ και του „αυτοκέφαλου“ των Ορθοδόξων Εκκλησιών σύμφωνα με το θετικό δίκαιο του Οικουμενικού Πατριαρχείου κατά τη διάρκεια του 19ου και 20ου αιώνα, Thessaloniki 1988, S. 34-35. Vgl. auch *Pant. Rodopoulos*, Ecclesiological review of the thirty-fourth apostolic canon, *Kanon* 4 (1980) S. 92.

³ *R. Potz*, Autokephalie und Autonomie als Verfassungsstrukturen der Orthodoxen Kirche, *Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* 5 (Die Kirche und die Kirchen, Autonomie und Autokephalie, Wien 1981) 155.

souveränen Staates gehört ein zahlenmäßig ins Gewicht fallender Teil des Staatsvolkes (oder eines der Staatsvölker) einer orthodoxen Kirche an; als Beispiel kann Albanien angeführt werden. Fraglich wird diese Zuordnung dann, wenn die Minderheit sozio-kulturell einem in einem anderen Staat organisierten Volk angehört⁴ und sich die entsprechende Tradition auf diese Gemeinschaft bezieht. Dies gilt – zumindest ursprünglich – für die Kirchen Polens, Tschechiens und der Slowakei und für die Autonome Kirche Finnlands. „Hier bietet sich als Differenzierungsmerkmal für Autokephalie einerseits die Autonomie und andererseits die zahlenmäßige Stärke und der Aufbau eigener spezifischer Traditionen an, wobei als unterste Grenze für Selbstständigkeit die Verwendung einer eigenen Liturgiesprache anzusehen ist“⁵. Nikolaou konkretisiert diese Gruppe zunächst als ethnische Gruppe und sieht die nationale Einheitlichkeit als Voraussetzung dafür. Er stellt fest, dass sich die Gruppe, deren Selbstverwaltung zur Diskussion steht, in ein und derselben staatlichen Organisation leben muss, wobei es aber nicht erforderlich ist, dass ausschließlich diese eine staatliche Organisation die besagte Gruppe umfasst.⁶

- c) Weiter zählt Troianos zu den Voraussetzungen, „dass Faktoren (nicht nur vorübergehenden Charakters) der regelmäßigen Kommunikation zwischen der Hauptkirche und der von ihr abhängigen Teilkirche, welche die Selbstverwaltung anstrebt, im Wege stehen oder sie erheblich behindern. Infolgedessen stellt die Frage nach der optimalen Ausübung der potestas iurisdictionis eine der Voraussetzungen dar – und zwar die objektive Voraussetzung – hinsichtlich der Kriterien zur Gewährung des Selbstverwaltungsrechtes an eine Teilkirche.“⁷
- d) Zeitlich voran stellt Troianos noch eine weitere Voraussetzung. Im Gegensatz zur vorherigen hatte diese Voraussetzung subjektiven formellen Charakter – nämlich in der **Willenserklärung des betreffenden Volkes**, in Form der Mitglieder jener orthodoxen Religionsgemeinschaft, die zur autonomen oder autokephalen Kirche erhoben werden soll. „Die Notwendigkeit dieser Voraussetzung [...] ist aus fast allen diesbezüglichen Patriarchalakten der Neuzeit zu entnehmen, in denen die Forderung des christlichen Volkes ausdrücklich genannt wird [...]. Es unterliegt keinem Zweifel, dass unter ‚Volk‘ sowohl der Klerus als auch die Laien zu verstehen sind. Der einseitige Schritt einer der beiden Gruppen würde diese Voraussetzung nicht erfüllen. Die Form jedoch der Willenserklärung lässt

⁴ H. Biedermann, Die modernen Autokephalien, *Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* 4 (Die Kirche und die Kirchen. Autonomie und Autokephalie, Wien 1980) 70f.

⁵ R. Potz, Autokephalie und Autonomie als Verfassungsstrukturen der Orthodoxen Kirche, *Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* 5 (Die Kirche und die Kirchen, Autonomie und Autokephalie, Wien 1981) 155.

⁶ T. Nikolaou, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, St. Ottilien 2005, S. 119.

⁷ S. Troianos, Einige Bemerkungen zu den materiellen und formellen Voraussetzungen der Autokephalie in der Orthodoxen Kirche, *Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* 5 (Die Kirche und die Kirchen, Autonomie und Autokephalie, Wien 1981) 159.

sich nicht genau bestimmen, denn sie ist de facto abhängig von den jeweiligen politischen und sonstigen Verhältnissen im betreffenden Ort.“⁸

Zuständig für die Proklamation der Autonomie einer Kirche sind Kirchen, welche den Status eines Patriarchates innehaben. Nach *Troianos* sind „zur Gewährung eines solchen Selbstverwaltungsrechts **nur die Patriarchate** und zwar nur diejenigen, **deren Rangerhöhung vollkommen vollzogen ist**, und welche konsequenterweise eine originäre Verwaltungsgewalt ausüben“⁹ aktiv legitimiert. Somit ist nicht jede autokephale Kirche automatisch mit dem Recht ausgestattet, den Status der kirchlichen Autonomie zu verleihen.

Die o.g. Voraussetzungen gelten offenbar nicht nur für die Proklamation einer autokephalen Kirche, sondern auch einer autonomen Kirche, wenn wir annehmen, dass die Autonomie ein „früheres Stadium“ der Autokephalie ist. In den drei oben erwähnten Punkten besteht ein panorthodoxer Konsens, während alle anderen Punkte nicht unumstritten sind. Das Verständnis der Autonomie wird jedoch sowohl in Bezug auf die Verfahrensweise der Autonomieproklamation, als auch auf die Bedeutung der „inneren Selbständigkeit“ von den verschiedenen Kirchen und Kirchenrechtlern unterschiedlich interpretiert.

Nach der Auffassung des Ökumenischen Patriarchates und der griechischsprachigen Kanonisten und Kirchenhistoriker ist für die Autonomieproklamation nicht nur die Anerkennung der jeweiligen Mutterkirche notwendig, sondern auch *die panorthodoxe Zustimmung*, wobei insbesondere die Anerkennung durch das Ökumenische Patriarchat – als die erste Kirche nach den Diptychen – zu beachten ist. Denn das Ökumenische Patriarchat ist diejenige Instanz, die sich um diese panorthodoxe Zustimmung einer neu entstandenen autonomen Kirche bemühen soll. Außerdem bedeutet Autonomie nach dieser Auffassung, dass die Synode, die einer autonomen Kirche vorsteht, über alle Angelegenheiten *selbstständig und unabhängig* entscheidet, was unter anderem die selbständige (und ohne Einmischung der Mutterkirche) Wahl und Absetzung von Bischöfen, die Schaffung neuer Diözesen und die Gerichtsbarkeit angeht.

Demnach unterscheidet sich die *Autonomie* von der *Autokephalie* nach dieser Auffassung **nur** dadurch, dass jene Kirchen, denen der Status der Autokephalie eingeräumt wird, ihren Primus selbst wählen und keiner Bestätigung durch eine übergeordnete Instanz benötigen, die autonomen Kirchen benötigen jedoch eine Bestätigung ihres Oberhauptes durch die Mutterkirche. Dennoch gewährt der Status der Autonomie absolute, konstitutionelle Freiheit im Rahmen des Lebens und des Wirkens einer orthodoxen (Landes-)Kirche nach den heiligen Kanones¹⁰. Innerhalb dieser Betrachtung stellt die Synode der Mutterkirche nach der

⁸ S. *Troianos*, Einige Bemerkungen zu den materiellen und formellen Voraussetzungen der Autokephalie in der Orthodoxen Kirche, *Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* 5 (Die Kirche und die Kirchen, Autonomie und Autokephalie, Wien 1981) 159.

⁹ S. *Troianos*, Einige Bemerkungen zu den materiellen und formellen Voraussetzungen der Autokephalie in der Orthodoxen Kirche, *Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* 5 (Die Kirche und die Kirchen, Autonomie und Autokephalie, Wien 1981) 164.

¹⁰ Vgl. auch *Pant. Rodopoulos*, Ecclesiological review of the thirty-fourth apostolic canon. *Kanon* 4 (1980) 92. Der Ökumenische Patriarch Bartholomäos I. definierte die Autokephalie zusammenfassend mit den Worten: „Jede autokephale Kirche verwaltet sich selbst und regelt ihre Angelegenheiten durch die eigene Synode, ohne jegliche Einmischung von außen; die Einmischung durch das Ökumenische Patriarchat beschränkt sich auf außerordentliche Fälle, in denen es aus zeitbedingten Gründen in einer Kirche keine Synode gibt, wie dies kürzlich in der autokephalen Kirche Albaniens und in der autonomen Kirche Estlands der Fall war oder, wenn innere Probleme auftauchen, welche die

Autonomieproklamation keine „übergeordnete Instanz“ im vollen Sinne mehr dar. Die in diesem Sinne Autonomen Kirchen, welche vom Ökumenischen Patriarchat ihre Autonomie erlangt haben und diese breite Selbstständigkeit genießen, sind die Kirche von Finnland und die Kirche von Estland¹¹.

Einen Sonderfall stellt die *Griechisch-orthodoxe Kirche vom Berg Sinai* dar, welche im vollen Sinne zwar eine autonome bzw. autokephale Kirche ist, deren Oberhaupt aber, in Ermangelung mehrerer Bistümer und Bischöfe, von dem Vorsteher einer anderen autokephalen Kirche, namentlich dem des Patriarchates von Jerusalem, geweiht wird.

Das **russische Kirchenrecht** macht im Statut eine für die anderen orthodoxen autokephalen Kirchen **unbekannte Unterscheidung zwischen Autonomen Kirchen (Kapitel X des Statuts), Selbstverwaltenden Kirchen (Kapitel XI) und Selbstverwaltend mit Rechten der breiten Autonomie** (z. Z. nur die Ukrainische Orthodoxe Kirche). In allen drei Arten von Kirchen sind die Organe der kirchlichen Gewalt und der Verwaltung ein Konzil und eine (ständige) Synode mit dem Vorsteher im Rang eines Metropoliten bzw. Erzbischofs an der Spitze. Diese Unterscheidung betrifft hauptsächlich die Wahl des Oberhauptes und der Bischöfe dieser Kirchen. Konkret:

- a) Der Vorsteher einer Selbstverwaltenden Kirche wird von ihrem Konzil aus der Zahl der vom Patriarchen von Moskau und ganz Russland und des Heiligen Synods bestätigten Kandidaten gewählt. Dagegen wird der Vorsteher einer Autonomen Kirche von ihrem Konzil gewählt und tritt sein Amt nach der (nachträglichen) Bestätigung durch den Patriarchen von Moskau und ganz Russland an.
- b) Bischöfe einer Selbstverwaltenden Kirche werden von ihrer Synode aus der Zahl der vom Patriarchen von Moskau und ganz Russland und des Heiligen Synods bestätigten Kandidaten gewählt. Bischöfe einer Autonomen Kirche werden von ihrer Synode gewählt; eine spätere Bestätigung durch das Moskauer Patriarchat als Mutterkirche ist im Statut nicht vorgesehen.

Das Statut der russischen Kirche erwähnt die lettische, moldawische und estnische Kirche als in kanonischem Territorium der russischen Kirche angehörenden „selbstverwaltende Kirchen“¹². Die ukrainische, japanische und chinesische Kirche werden explizit als „autonome Kirchen“ verstanden. Die großen faktischen und kirchenrechtlichen Problemfelder in diesem Kontext sind:

- a) Das sog. „Kiewer Patriarchat“: Die „Ukrainische Orthodoxe Kirche“ des Kiewer Patriarchats, die sich nach dem Zerfall der Sowjetunion vom Moskauer Patriarchat losgesagt hat, um eine nationale ukrainische Orthodoxie zu etablieren, steht der Kanonischen autonomen Ukrainischen Orthodoxen

Einberufung einer größeren Synode (μελζων σύνοδος) erfordern, wie es in Bulgarien geschah.“. *Plerophoria. Informationsbulletin für interorthodoxe und Ökumenische Fragen* Athen. Heft 2. Mai-Juni 1999, S. 3. Zitat aus T. Nikolaou, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, St. Ottilien 2005, S. 112f.

¹¹ Weiterführende Literatur vgl. Gr. D. Papathomas, Sources et Bibliographie ad hoc concernant la question de l' Autocephalie et de l' Autonomie, *Theologia* 69 (1998) 772-797.

¹² Teil VIII. Abs. 16 des aktuellen Statuts der russischen Kirche (www.mospat.ru, Stand: Juni 2013).

Kirche des Moskauer Patriarchats gegenüber¹³. Keine Orthodoxe Kirche (auch nicht das Ökumenische Patriarchat) erkennt das sog. „Kiewer Patriarchat“ an. Statistiken zufolge, hat die Kirche des sog. „Kiewer Patriarchats“ jedoch deutlich mehr Anhänger, während die Ukrainische Orthodoxe Kirche, die dem Moskauer Patriarchat untersteht, über die meisten Kirchen und Eparchien, verfügt. Nach Angaben des Kiewer Internationalen Instituts für Soziologie, ist die Mehrheit der Ukrainer der Ansicht, dass die Ukraine Rechtsnachfolgerin der Kiewer Rus ist. Jeder dritte Ukrainer sieht das Kiewer Patriarchat als Nachfolger der vor mehr als 1000 Jahren gegründeten Kirche an. Weniger als 16 Prozent der Befragten sind Anhänger des Moskauer Patriarchats¹⁴.

- b) Die dem Ökumenischen Patriarchat unterstehende „autonome Orthodoxe Kirche von Estland“ steht der „autonomen Estnischen Orthodoxen Kirche“ des Moskauer Patriarchats gegenüber. Die „Estnische Apostolische Orthodoxe Kirche“ ist eine von Ökumenischen Patriarchat 1996 proklamierte autonome Kirche, die durch eine eigene Synode verwaltet wird¹⁵. Das Bischofskonzil des Moskauer Patriarchates ist im Jahre 2000 so weit gegangen, dass es beschlossen hat, dass Vertreter der russischen orthodoxen Kirche an panorthodoxen und ökumenischen Foren nicht teilnehmen dürfen, wenn dort auch Vertreter der „Estnischen Apostolischen Orthodoxen Kirche des Ökumenischen Patriarchates“ anwesend sind¹⁶.
- c) Der Kirche von Japan, der Kirche von China, der Kirche von Kasachstan und der Kirche in Moldawien wurde vom Moskauer Patriarchat jeweils der Status einer autonomen, dem Moskauer Patriarchat unterstehenden Kirche, zuerkannt.¹⁷ China gehört aber – nach der Auffassung des Ökumenischen Patriarchates – auch zur griechisch-orthodoxen „Metropole von Hong Kong und Südostasien“ und die Moldawische Kirche ist – nach der Auffassung des rumänischen Patriarchates – ein Teil des Rumänischen Patriarchates. In Art. 6 Abs. 2 Nr. VII. des Statuts der rumänischen Kirche von 2008 (geändert im Jahr 2011), wird die „Autonome und Altkalendarische Metropole von Bessarabien und das Exarchat der Plaiuri“ angeführt und ihr Territorium definiert, welches das Erzbistum Kischinew, das Bistum Bălți, das Bistum Süd-Bessarabien und das Orthodoxe Bistum von Dubăsari und ganz Transnistrien umfasst.¹⁸

¹³ Die Wiederentstehung der „Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche“ in der Zeit von Perestrojka 1989 war eine der Schritte – im Rahmen des angefangenen Zerfalls der Sowjetunion – zur Entstehung eines selbständigen ukrainischen Staates. Zu dieser Entstehung siehe unter anderem: Friedrich Heyer, Kirchengeschichte der Ukraine im 20. Jahrhundert, Göttingen 2003, S. 408ff.

¹⁴ <http://www.dw.de/hoffnung-auf-einheit-der-orthodoxen-kirche-in-der-ukraine/a-3509729> (Stand: April 2013).

¹⁵ Vgl. <http://www.eoc.ee/eng/cat-501/synod> (Stand: April 2013).

¹⁶ www.patriarchia.ru/db/text/418855.html (Stand: April 2013).

¹⁷ Unter <http://www.pro-orient.at> (Stand: April 2013) werden diese Kirchen zutreffend als „Kirchen mit umstrittenen Status“ benannt.

¹⁸ Der Statuttext enthält folgende Fußnote: „Die *Metropole von Bessarabien* wurde nach der „Großen Nationalen Vereinigung von 1918“ auf Beschluss des Heiligen Synods der Rumänischen Orthodoxen Kirche auf der Arbeitssitzung vom 15. November 1923 geschaffen. Unter der sowjetischen Besatzung 1940/41 und später unter der Sowjetherrschaft von 1944 bis 1991 musste die *Metropole*

Alle drei Problemfelder können die Einheit der Orthodoxie gefährden und das kanonische und liturgische Miteinander der orthodoxen autokephalen Kirchen in Frage stellen. Die Kirchenhirten können nicht ohne Rücksicht auf die Gesamtorthodoxie Entscheidungen treffen, welche der Kirche als Leib Christi schaden könnten. Unabhängig von den theoretischen Problemen, sollen die Orthodoxen Kirchen miteinander und nicht nebeneinander in den betreffenden Ländern arbeiten und im Geiste der gegenseitigen Verständigung und der Liebe Christi ihre Mission ausüben. Das unterschiedliche Verständnis der Autonomie kann sehr hilfreich für die Entschärfung dieses Problems sein.

Nach der Interpretation der russisch-orthodoxen Kirche sind sowohl die Selbstverwaltenden als auch die autonomen Kirchen quasi weiterhin Teile des kanonischen Territoriums der Mutterkirche; sie sind in zahlreichen juristischen Fragen nicht von der Mutterkirche gelöst und der Einfluss der Mutterkirche beschränkt sich bei weitem nicht auf die bloße Bestätigung des Oberhauptes. Das Statut der russisch-orthodoxen Kirche und der Akt über die kanonische Einheit zwischen dem Moskauer Patriarchat und der russischen orthodoxen Kirche im Ausland¹⁹ geben einen Einblick über das Selbstverwaltungsverständnis des Moskauer Patriarchates. So stellt das Bischofskonzil des Moskauer Patriarchates, welches mindestens ein Mal in vier Jahren tagt, eine übergeordnete Instanz dar (Akt über die kanonische Einheit, § 3). § 6 des Aktes stellt fest, dass „Entscheidungen über die Einrichtung und Auflösung von Diözesen“ in „Übereinkunft mit dem Ersthierarchen“ des Moskauer Patriarchates getroffen werden. Die Bestätigung sämtlicher Bischofswahlen seitens des Patriarchen wird in § 7 des Aktes und § 9 des Statuts geregelt. Entsprechend zum Statut der russisch-orthodoxen Kirche stellt Punkt § 8 des Aktes (§ 10 des Statuts) fest, dass die Bischöfe der ROKA „ordnungsgemäß“ am Landes-, und Bischofskonzil sowie an dem Heiligen Synod des Moskauer Patriarchates teilnehmen. § 3 des Aktes regelt eine übergeordnete Gerichtsbarkeit des Bischofskonzils (vgl. § 12 des Statuts).

En detail lässt sich das „russische Selbstverwaltungsverständnis“ im Statut erkennen. Nach diesem Verständnis sind folgende Punkte des Statutes (Kapitel XI. Selbstverwaltende Kirchen) identisch mit der Autonomie-Auffassung des Ökumenischen Patriarchates:

- (1) Die selbstverwaltende Kirche ist selbständig in pastoralen, administrativen, wirtschaftlichen, Eigentums- und Zivilangelegenheiten. Sie befindet sich dabei in kanonischer Gemeinschaft mit dem gesamten Pleroma der Gesamtkirche.
- (2) Das Bischofskonzil der selbstverwaltenden Kirche übt die höchste geistliche, gesetzgebende, administrative, gerichtliche und kontrollierende Gewalt aus.

von Bessarabien ihre Tätigkeit einstellen und wurde vom Bistum von Chişinău (Kischinew) abgelöst, das direkt dem Patriarchat von Moskau unterstellt war. Nach der Unabhängigkeitserklärung der Republik Moldau (27. August 1991) beschloss der Ständige Synod der rumänischen orthodoxen Kirche mit dem Patriarchal- und Synodalakt Nr. 8090 vom 19. Dezember 1992 die Reaktivierung der Metropole von Bessarabien (Vgl. Beschluss Nr. 8090/19. Dezember 1992) auf Antrag der Mitglieder der Bistumsversammlung in seiner Sitzung vom 19. Dezember 1992. Mit Beschluss Nr. 8090/19. Januar 1993 hat der Heilige Synod der rumänisch-orthodoxen Kirche den Patriarchal- und Synodalakt und den Beschluss des Ständigen Synods vom 19. Dezember 1992 bestätigt und dies selbst nochmals beschlossen. Durch Beschluss Nr. 7424/24. Oktober 1995 hat der Heilige Synod die Änderung der Titulatur der Metropole von Bessarabien wie folgt beschlossen: „Autonome und Altkalendarische Metropole von Bessarabien und Exarchat der Plaiuri“, s. J. Henckel-A. Anapliotis (Hgg.), Kirchenstatut der Rumänischen Orthodoxen Kirche (2011), Hermannstadt 2012, S. 47f.

¹⁹ Orthodoxes Forum 21 (2007) 271ff.

(3) Das Bischofskonzil der selbstverwaltenden Kirche wählt ihre Ersthierarchen. Die Wahl wird vom zugehörigen Patriarchen und vom Heiligen Synod der Mutterkirche bestätigt.

(4) Die selbstverwaltende Kirche erhält das Heilige Myron vom zugehörigen Patriarchen.

Das „russische“ Selbstverwaltungsverständnis weist jedoch Besonderheiten gegenüber dem Verständnis des Ökumenischen Patriarchates und teilweise der anderen autokephalen Kirchen auf, die grundlegende Unterschiede aufweisen:

(1) Der Name des Oberhauptes der Mutterkirche (des Moskauer Patriarchen) und der Name des Ersthierarchen einer selbstverwaltenden Kirche wird während eines jeden Gottesdienstes in sämtlichen Kirchen der selbstverwaltenden Kirche vor dem Namen des jeweiligen Diözesanbischofs kommemoriert.

(2) Das Bischofskonzil einer selbstverwaltenden Kirche trifft in Übereinkunft mit dem Patriarchen von Moskau und Ganz Russland und dem Heiligen Synod des Moskauer Patriarchates als Mutterkirche Entscheidungen über die Einrichtung oder die Auflösung von Diözesen innerhalb der selbstverwaltenden Kirche.

(3) Das Bischofskonzil der selbstverwaltenden Kirche wählt die Bischöfe. Diese Wahl wird auch vom Moskauer Patriarchen und vom Heiligen Synod der Mutterkirche (Moskauer Patriarchat) bestätigt.

(4) Die Bischöfe der selbstverwaltenden Kirche sind Mitglieder des Landes- bzw. des Bischofskonzils der Mutterkirche und nehmen ordnungsgemäß an den Sitzungen des Heiligen Synods teil. Vertreter des Klerus und der Laien der selbstverwaltenden Kirche nehmen ordnungsgemäß am Lokalkonzil der Mutterkirche teil.

(5) Die übergeordnete kirchliche Machtinstanz für die selbstverwaltende Kirche ist das Landes- bzw. Bischofskonzil der Mutterkirche.

(6) Beschlüsse des Heiligen Synods der Mutterkirche kommen im Bereich der selbstverwaltenden Kirche unter Berücksichtigung derjenigen Besonderheiten zur Anwendung, welche durch den Selbstverwaltung-Verleihungsakt, die Satzung der selbstverwaltenden Kirche und die Gesetzgebung der Staaten, in denen sie ihren Dienst versieht, vorgegeben sind.

(7) Gegen Entscheidungen der höchsten kirchlichen Jurisdiktionsgewalt der selbstverwaltenden Kirche kann Berufung eingelegt werden. Sie werden an den Patriarchen von Moskau gerichtet und von ihm an das Bischofskonzil – als die letzte Instanz für rechtliche Angelegenheiten (Revisionsinstanz).

(8) Änderungen im Statut einer selbstverwaltenden Kirche, die von der höchsten gesetzgebenden Macht derselben vorgenommen werden, müssen vom Patriarchen und dem Heiligen Synod des Moskauer Patriarchates bestätigt werden, sofern solche Änderungen kanonischen Charakter haben²⁰.

Auch die zwei zum Moskauer Patriarchat gehörenden **autonomen Kirchen** von China und Japan sollen ihr Handeln auf Basis des Patriarchal- oder Synodaltomos ausüben, durch welchen die Autonomie proklamiert wurde. Über die Errichtung, Auflösung oder den Umfang des Territoriums einer autonomen Kirche verfügt das Bischofskonzil. Die Bischöfe einer autonomen Kirche sind Mitglieder der Lokalsynode und des Bischofskonzils. Sie nehmen an deren Vorbereitungskommissionen teil, sowie an dem Heiligen Synod (in Übereinstimmung mit II und III). In kanonischer Hinsicht sind die Entscheidungen der Lokal-, Bischofs- und des Heiligen Synods auch für die autonomen Kirchen rechtsverbindlich.

²⁰ Kapitel VI. Abs. 7 Ziff. K. des Statuts.

Besondere Befugnisse stehen in diesem Zusammenhang dem Patriarchen von Moskau und ganz Russland zu: Die Vorstehen der Autonomen Kirchen werden von ihrem Konzil gewählt, der Patriarch besitzt jedoch das offizielle Bestätigungsrecht ihres Primas, wodurch dieser sein Amt erst antreten kann. Auch die Statuten der autonomen Kirchen bedürfen einer Überprüfung durch den Heiligen Synod und einer Bestätigung durch den Patriarchen von Moskau und ganz Russland.

Daraus wird ersichtlich, dass das „russische“ Selbstverwaltungs- und Autonomieverständnis deutlich enger als das des Ökumenischen Patriarchates ist. Diesem Status, der dem Verständnis der russischen Kirche folgt, wird in dem Verständnis des Ökumenischen Patriarchates der Begriff der „Semi-Autonomie“ zugesprochen. Dies betrifft beispielsweise die Kirche von Kreta. Autonomie ist in diesem Sinne eine „Untergliederung“ des Moskauer Patriarchats mit gewissen Eigenständigkeitsrechten. Diese Feststellung kann m.E. sehr viel zur Lösung der o.g. „Problemfelder“ beitragen und die innerorthodoxen Uneinigkeiten deutlich entschärfen.

2. Eine besondere Form der Selbstverwaltung: Die Exarchate

Eine besondere Form der Selbstverwaltung in der russischen orthodoxen Kirche sind die Exarchate. Es handelt sich hier weder um selbstverwaltende noch um autonome Kirchen im Sinne des orthodoxen Kirchenrechts,²¹ sondern um eine interne Untergliederung der gesamten russischen Kirche aus praktischen Gründen. Das Moskauer Patriarchat umfasst ein riesiges mehrere Länder umspannendes Territorium – eine zentralistische Verwaltung wäre hier nicht die effizienteste Form der Kirchenorganisation. Andererseits entspricht diese Art von territorialen Untergliederungen der Tradition und der Gegebenheiten in der Alten Kirche.

Die Bezeichnung „Exarch“ stammt ursprünglich aus dem staatlichen Verwaltungswesen. Im Zuge einer von Kaiser Konstantin dem Großen in die Wege geleitete Reichsreform wurde die Verwaltung des römischen Reichs in (vier) Großräume unterteilt, an deren Spitze je ein „Präfekt“/ „hyparchos“ stand. Jede Präфекtur gliederte in sich in Diözesen, an deren Vorsteher ein „vicarius“/ „exarchos“ stand. An Spitze der Provinzen ein „gubernarius“/ „eparchos“ und an Spitze der einzelnen Städte je ein „consul“/ „parochos“.²² Analog zu dieser politischen Neuordnung entwickelten sich die kirchlichen Verwaltungsstrukturen und wurden diesen angeglichen. So gewann im Laufe des 4. Jh. der Bischof einer Metropole eine Führungsposition innerhalb der Region. Dafür wurde der Titel „Primas“ gebräuchlich. Das Konzil von Serdika 347 führte den Titel „Exarch der Provinz“ als synonyme Bezeichnung für „Metropolit“ in den Sprachgebrauch ein. So nahm der Exarch, als Bischof der politischen Diözese, bald eine Mittelstellung zwischen dem Metropoliten und dem Patriarchen ein. Im Laufe der Zeit gewannen die Provinzialmetropoliten immer mehr an Bedeutung, wohingegen die politischen Diözesen, und somit die Exarchen, an Bedeutung einbüßten. Im Gesetzwerk von Kaiser Justinian (Mitte 6. Jh.) hat das Amt des Exarchen keinerlei eigenständigen Charakter mehr.²³

²¹ Vgl. *Thomas Bremer*, Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland, Freiburg-Basel-Wien 2007, S. 108.

²² Vgl. *Maximos von Sardes*, Das ökumenische Patriarchat und die orthodoxe Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1980, S. 72.

²³ *Maximos von Sardes*, a.a.O., S. 74.

Die Exarchate sind mit dem russischen Statut von 2000 für Diözesen außerhalb der russischen Föderation wieder eingeführt. Diözesen der russischen orthodoxen Kirche können in Exarchate, unter Berücksichtigung der nationalen Grenzen, zusammengefasst werden. An deren Spitze steht ein Exarch in dem Rang eines Metropoliten und eine Exarchatssynode. Obwohl die Exarchate keine autokephalen und keine autonomen Kirchen sind, genießen sie jedoch eine gewisse kleine Selbstständigkeit. Wichtige Exarchate sind z.B. das Weißrussische Exarchat²⁴, das Exarchat der orthodoxen Gemeinden russischer Tradition in Westeuropa²⁵ u.a.

Das Bischofskonzil verfügt über die Einrichtung und Auflösung, das Territorium sowie die Namen der Exarchate. Sämtliche Entscheidungen der Lokal-, Bischofs-, und des Heiligen Synods gelten auch für die Exarchate. Jedes Exarchat wird durch eine Exarchatssynode geleitet. Diese Exarchatssynode verabschiedet ein Statut zur Regelung des Exarchats, welches vom Heiligen Synod geprüft und dem Patriarchen von Moskau und ganz Russland bestätigt werden soll. Die Protokolle mit den Beschlüssen der Exarchatssynode müssen dem Heiligen Synod mitgeteilt und vom Patriarchen bestätigt werden. Die Wahl des Exarchen, der ein Diözesanbischof sein muss, erfolgt durch den Heiligen Synod und wird durch Verfügung des Patriarchen ernannt. Diözesan- und Vikarbischofe des Exarchats werden vom Heiligen Synod gewählt, der Exarchatssynode vorgestellt und geweiht. Entscheidungen über die Errichtung und Auflösung von Diözesen, sowie Diözesangrenzen innerhalb des Exarchats fällt der Patriarch von Moskau und ganz Russland und der Heilige Synod in Zusammenarbeit mit der Exarchatssynode.

3. Die Gerichte der russisch-orthodoxen Kirche

Die komplizierte Lösung um das Problem der Autonomie im Rahmen des Statuts und der Praxis des russischen Patriarchates, spiegelt sich auch in der Organisation der kirchlichen Gerichte wieder. Dort kommt es auch unmittelbar zur Anwendung.

Die rechtliche Autorität in der russischen orthodoxen Kirche üben die kirchlichen Gerichte aus. Basis des rechtlichen Systems sind die Heiligen Kanones, das Statut sowie die Entscheidungen des Allgemeinen Kirchengerichtes und des Höchsten Kirchengerichtes. Die kirchliche Rechtsprechung geschieht durch die Kirchengerichte in drei Instanzen: a) Diözesangerichte mit Jurisdiktion über ihre Diözese. b) Ein Allgemeines Kirchengericht mit Jurisdiktion über die gesamte russische orthodoxe Kirche. c) Das Höchste Kirchengericht, d.h. das Bischofskonzil, wenn sie als Gericht fungiert, mit Jurisdiktion über die gesamte russische orthodoxe Kirche.²⁶ Sämtliche rechtskräftige und vollstreckbare Anordnungen und Entscheidungen der übergeordneten kirchlichen Gerichte sind für alle untergeordneten Gerichte bindend.

a) Das Diözesangericht

Erste Instanz für Delikte und andere Angelegenheiten von Klerikern, Laien und Mönchen ist das Diözesangericht. Das Diözesangericht besteht aus mindestens fünf Richtern im Range eines Bischofs oder Priesters. Zum Vorsitz soll der Diözesanbischof einen Vikarbischof oder

²⁴ Vgl. <http://www.orthodoxes-christentum.com/orthorus/selfgovern/belarus/bydioceses> (Stand: April 2013).

²⁵ Vgl. die offizielle Webseite des Exarchates: www.exarchat.eu (Stand: Mai 2013).

²⁶ Vgl. Statut, Kap. I, Abs. 8.

Presbyter bestellen. Der Diözesanbischof bestellt auch den stellvertretenden Vorsitzenden sowie den Sekretär des Diözesangerichtes. Die Diözesanversammlung soll mindestens zwei weitere Mitglieder für das Diözesangericht wählen und diese dem Diözesanbischof vorlegen. Entscheidungen des Diözesangerichts werden erst durch Bestätigung des Diözesanbischofs rechtsgültig. Die Amtszeit der Richter beträgt drei Jahre, eine wiederholte Wiederwahl ist möglich.²⁷

Das Diözesangericht urteilt als Gerichtsorgan bei Delikten beider Stände der Geistlichkeit, bei Vergehen von Gläubigen, die den dauerhaften oder zeitweiligen Kirchenausschluss nach sich ziehen, bei Streitfällen bzgl. der Gültigkeit, Nichtigkeitserklärung oder Scheidung der kirchlichen Ehe. Zudem entscheidet es als Gerichtsorgan bei anderen nicht strafrechtlichen Streitfällen zwischen Geistlichen und z. B. bei Streitfällen aufgrund von Pfarreinkünften oder in Bezug auf die Benutzung von beweglichen und unbeweglichen Kirchengütern. Das Diözesangericht ist als Organ des Diözesanbischofs für die innerkirchlichen Verwaltungsangelegenheiten zuständig – für die Beaufsichtigung der Pfarrgeistlichkeit und für die Durchführung höherer kirchengerichtlicher Behörden und des Diözesanbischofs.

Der Vorsitzende, teilt alle Aufgaben zur Bearbeitung zu, eröffnet und schließt Sitzungen, leitet die Geschäfte bei der Verhandlung und Urteilsfindung und sorgt dafür, dass alle Angelegenheiten fristgerecht erledigt werden. Bei Vergehen von Geistlichen kann der Bischof – im Rahmen des kanonischen Rechts – selbst den Beschluss fassen, insofern das Delikt in seine Zuständigkeit fällt. Andernfalls übergibt er diesen Fall dem Diözesangericht.

Alle Entscheidungen des Kirchengerichts können nur als Kollegium gefällt werden, wenn der Vorsitzende und zwei Mitglieder anwesend sind. Wenn ein Mitglied des Diözesangerichtes selbst in einem Gerichtsverfahren beteiligt ist oder in Bezug auf den Gegenstand der Verhandlung mitgewirkt hat, darf es nicht urteilen und wird von seinem Stellvertreter oder Ehrenmitgliedern vertreten. Der Vorsitzende und die Mitglieder des Diözesangerichts stimmen, geleitet von ihrem Gewissen und den kanonisch-gesetzlichen Anordnungen, unabhängig voneinander, ab. Die Gerichtsentscheidungen werden mit Stimmenmehrheit gefällt. Wenn der jeweilige Bischof der Sitzung, in der die Entscheidung getroffen worden ist, nicht vorsah und anwesend war, muss die Entscheidung dem Bischof zur Zustimmung vorgelegt werden. Sollte er mit dieser nicht zufrieden sein, kann er nach seinem Ermessen handeln oder sie zur nochmaligen Verhandlung vor das Diözesangericht bringen. Wenn hierbei die gleiche Entscheidung gefällt wird, hat der Bischof auch die Möglichkeit, den betreffenden Fall vor das Allgemeine Kirchengerecht zu bringen. Dieses fällt dann ein endgültiges Urteil. Die Protokolle der Sitzungen, in denen eine Entscheidung getroffen worden ist, werden in der Regel von allen Mitgliedern, die mit verhandelt oder geurteilt haben, sowie vom Schriftführer unterzeichnet.

Wie bei allen autokephalen Kirchen, die als Patriarchate organisiert sind, steht auch in Russland der Patriarch als Kirchenoberhaupt „protokollarisch“ an der Spitze der Kirche und damit sowohl an der Spitze des Heiligen Synods als auch des Bischofskonzils. Der russische Patriarch ist aber gleichzeitig Metropolit von Moskau und er hat in seiner Diözese auch alle Rechte und Pflichten eines Diözesanbischofs und als Vorsitzender des Diözesangerichtes verwaltet er es mit Hilfe seiner Vikarbischofe.

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

²⁷ Vgl. Statut, Kap. IX., Abs. 11 und 12

b) Das Allgemeine Kirchengericht

Das Allgemeine Kirchengericht ist faktisch die Einleitungsinstanz (erste Instanz) für Bischöfe und eine Berufungsinstanz für alle anderen Mitglieder des Klerus und des Mönchtums, obwohl das Statut selbst diese Terminologie vermeidet. Das Allgemeine Kirchengericht ist ein kirchengerichtliches Amt mit der Zuständigkeit über Delikte von Priestern, Mönchen und Laien und Streitigkeiten des kirchlichen Ehrechts in zweiter Instanz zu urteilen. Als Gericht erster Instanz fungiert es in Bezug auf die kirchlichen Delikte der Bischöfe und der Leiter der Synodaleinrichtungen²⁸.

Das Allgemeine Kirchengericht ist ein ständiges Organ und setzt sich aus dem Vorsitzenden und vier Bischöfen, die Mitglieder vom Heiligen Bischofskonzil und aus deren Mitte bestellt sind (einer davon zum Vorsitzenden), welche das Heilige Bischofskonzil alle vier Jahre wählt. Im Fall einer Abberufung eines Mitglieds vor Ablauf der vier Jahre, soll der Patriarch von Moskau und ganz Russland und der Heilige Synod über die Neubesetzung entscheiden und von dem Bischofskonzil bestätigen lassen. Das Ernennungsrecht des Vorsitzenden oder eines Mitglieds im Falle der Vakanz, besitzen der Patriarch und der Heilige Synod.

Entscheidungen des Allgemeinen Kirchengerichtes werden erst durch die Bestätigung des Patriarchen von Moskau und ganz Russland und des Heiligen Synods rechtsgültig und vollstreckbar. Im Fall, dass der Patriarch und der Heilige Synod mit der Entscheidung nicht übereinstimmen, verfahren diese nach eigener Meinung und der Fall wird dann an das Bischofskonzil weitergeleitet.

Dem Allgemeinen Kirchengericht obliegt auch die Aufsicht über die Diözesengerichte. Das Allgemeine Kirchengericht als Berufungsinstanz bestätigt, ändert oder hebt die Beschlüsse und die Entscheidungen der Diözesengerichte auf. Es erlässt von Amts wegen Entscheidungen zum endgültigen Ausschluss eines Laien aus der Kirchengemeinschaft und überprüft Entscheidungen der Diözesengerichte, mit denen der zuständige Bischof nicht einverstanden war und die er an das Allgemeine Kirchengericht weitergeleitet hat.

c) Das Heilige Bischofskonzil als das Höchste Kirchengericht

Der Wirkungskreis des Heiligen Bischofskonzils beinhaltet die Aufgaben derselben, die in Teil II Abs. 5 des Statuts beschrieben sind. Der Heilige Synod als das Höchste Kirchengericht urteilt:

aa) In erster und letzter Instanz bei Streitigkeiten zwischen Bischöfen und dem Hl. Bischofskonzils bzw. mit dem Patriarchen und bei dogmatischen und kirchenrechtlichen Verschulden des Patriarchen.

bb) In letzter Instanz für kanonische Vergehen und dogmatische Abweichungen der Bischöfe, für die das Allgemeine Kirchengericht in erster Instanz ein Urteil gefällt hat und

cc) In allen Angelegenheiten, die ihm von Allgemeinen Kirchengericht für eine endgültige Entscheidung weitergeleitet wurde, wie z. B. über die Milderung von Strafen auf Bitte des Verurteilten, über die lebenslange Suspendierung von Klerikern und über den endgültigen Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft.

Manche kanonische Sanktionen (wie beispielsweise lebenslängiger Amtsausschluss, Haus- bzw. Klosterarrest u. a.) können nur vom Patriarchen von Moskau und ganz Russland oder vom Diözesanbischof mit nachfolgender Bestätigung durch den Patriarchen von Moskau und ganz Russland auferlegt werden.

²⁸ Vgl. Statut, Kap. IX., Abs. 18

Gegen Entscheidungen der höchsten kirchlichen Jurisdiktionsgewalt der Autonomen bzw. Selbstverwaltenden Kirchen und der Russischen Auslandskirche, die mit den Selbstverwaltenden Kirchen gleichzusetzen ist, kann erneut Berufung eingelegt werden. Dies geschieht dann an den Patriarchen von Moskau gerichtet und wird von ihm an das Bischofskonzil – als die letzte Instanz für rechtliche Angelegenheiten (Revisionsinstanz) – weitergeleitet. Das bedeutet faktisch:

- a) Für Delikte und andere Angelegenheiten von Klerikern, Laien und Mönchen der Autonomen Kirche gibt es drei Instanzen: Das Diözesangericht des Bischofs der Autonomen Kirche als erste Instanz, die Synode der Autonomen Kirche als zweite Instanz (Berufungsinstanz, im Falle der Auslandskirche das Bischofskonzil²⁹) und das Allgemeine Kirchengericht als die dritte (Revisions-) Instanz.
- b) Für Delikte und andere Angelegenheiten von Bischöfen einer Autonomen Kirche gibt es zwei Instanzen: die Synode der Autonomen Kirche als erste Instanz (Berufungsinstanz, im Falle der Auslandskirche das Bischofskonzil) und das Bischofskonzil des Moskauer Patriarchats, die als das Höchste Kirchengericht tagt, als die zweite (Berufungs-) Instanz.³⁰

Auch wenn eine strafrechtliche Entscheidung gegen einen Bischof, Kleriker oder Mönch einer autonomen Kirche alle Instanzen durchlaufen hat, kann der Patriarch von Moskau m. E. sein Begnadigungsrecht ausüben. Das ergibt sich aus der allgemeinen Formulierung des Statuts der Auslandskirche³¹. Die Vorschrift des § 11c des Statuts der Auslandskirche lässt sich so interpretieren, dass der Patriarch von Moskau als „Appellationsinstanz“ die Sache an die Bischofssynode weiterleiten oder selbst in Analogie zu Kanon 28 Chalcedon eine Maßnahme treffen kann, mit der eine rechtskräftige Entscheidung des obersten Organs einer Autonomen bzw. Selbstverwaltenden Kirche und des Allgemeinen Kirchengerichtes des Moskauer Patriarchates beseitigt oder gemildert wird. Der Gnadenakt ist ein – nach herkömmlichem Verständnis – nicht auf Recht, sondern auf Gnade im Sinne von Wohlwollen nach rechtlich nicht geregeltem Ermessen gegründeter Vergebungsakt, der „Gnade vor Recht“ ergehen lässt. Das Gnadenrecht hat die Aufgabe, Härten und Unbilligkeiten von Entscheidungen anhand der christlichen Nächstenliebe auszugleichen. Die Gnadenentscheidung ändert aber nichts an einem strafgerichtlichen Schuldspruch, sie kann nur die festgesetzte Strafe oder Nebenstrafe aufheben, umwandeln oder deren Vollstreckung teilweise oder ganz aufheben.

²⁹ Vgl. zum Statut vom 1935, *Gernot Seide*, Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis in die Gegenwart, Wiesbaden 1983, S. 439. Russisches Original: Vremennoe polozenie o Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi zagranicej, in: *Cerkovnaja zizn'* (1935) 11-12, S. 175-177.

³⁰ Vgl. Statut, Kap. III, Abs. 5, 6.

³¹ Nach §11c werden an den Patriarchen von Moskau und Ganz Russland „Appellationen zu Entscheidungen der höchsten kirchengerichtlichen Gewalt der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland gerichtet“.

Dokumente

A. Gemeinsame Erklärung der russisch-orthodoxen und der polnischen katholischen Kirche (Warschau, am 17. August 2012)

In einer Arbeitsübersetzung geben wir den Text der Gemeinsamen Erklärung wieder, die die russisch-orthodoxe und die polnische katholische Kirche an diesem Freitag in Warschau veröffentlichen.

„Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnete und uns das Wort von der Versöhnung (zur Verkündigung) anvertraute. (2 Kor 5,19)

Gemeinsame Erklärung des Vorsitzenden der Bischofskonferenz Polens, Erzbischof Józef Michalik, und des Oberhauptes der Russisch-Orthodoxen Kirche, des Patriarchen von Moskau und ganz Russlands, Kyril; an die Nationen Polens und Russlands

Im Geist der Verantwortung für die Gegenwart und die Zukunft unserer Kirchen und Völker und angetrieben von pastoraler Sorge, richten wir im Namen der Katholischen Kirche in Polen und der Russisch-Orthodoxen Kirche diese Botschaft der Versöhnung an die Gläubigen unserer Kirchen, an unsere Nationen und an alle Menschen guten Willens.

Die Wahrheit verkündend, dass Christus unser Friede und unsere Versöhnung ist (Eph 2,14, Röm 5,11) und eingedenk der uns im Geist des Evangeliums Christi anvertrauten Berufung wollen wir zum Werk der Annäherung zwischen unseren Kirchen und unseren Nationen unseren Beitrag leisten.

1. Dialog und Versöhnung

Unsere Brudervölker sind nicht nur durch ihre Nachbarschaft vereint, sondern auch durch ein reiches ost- und westkirchliches Erbe. Im Wissen um diese lange historische Nachbarschaft und Tradition, die aus dem Evangelium Christi entspringt und die unsere Identität, die spirituelle Physionomie und die Kultur unserer Nationen wie auch ganz Europas beeinflusst hat, betreten wir den Weg eines ehrlichen Dialogs – in der Hoffnung, dass er dazu beitragen wird, die Wunden der Vergangenheit zu heilen, die gegenseitigen Vorurteile und Unverständnisse zu überwinden und uns bei der Suche nach Versöhnung Kraft zu geben...

Die Sünde, die die Hauptquelle aller Spaltungen ist, die menschliche Schwäche, der individuelle und kollektive Egoismus, aber auch der politische Druck haben uns untereinander entfremdet, bis hin zu offener Feindschaft und auch Kampf unter unseren Nationen. Infolge solcher Umstände hat sich als allererstes die ursprüngliche christliche Identität aufgelöst. Spaltungen und Brüche, die dem Willen Christi entgegenstehen, sind zu einem großen Skandal geworden, und darum kehren wir nun um, um unsere Kirchen und Nationen einander wieder anzunähern und um glaubwürdigere Zeugen des Evangeliums für die heutige Welt zu werden.

Nach dem Zweiten Weltkrieg und den schmerzhaften Erfahrungen des unseren Nationen auferlegten Atheismus betreten wir heute den Weg der spirituellen und materiellen

Erneuerung. Damit die eingeschlagene Richtung eingehalten wird, müssen sich zuallererst die Menschen ändern; eine solche Änderung bei den Menschen wird dann auch die Beziehungen unter Kirchen und Nationen erneuern.

Der brüderliche Dialog ist der Weg, der zu dieser Erneuerung führt. Der Dialog muss dazu verhelfen, sich besser kennenzulernen, um das gegenseitige Vertrauen wiederherzustellen und so zur Versöhnung zu führen. Die Versöhnung wiederum impliziert auch die Bereitschaft, die erduldeten Beleidigungen und Ungerechtigkeiten zu verzeihen. Dazu verpflichtet uns das Gebet: Vater unser, vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.

Wir appellieren an unsere Gläubigen, um Verzeihung zu bitten für die Beleidigungen, die Ungerechtigkeiten und für alles gegenseitig angetane Unrecht. Wir sind davon überzeugt, dass das der erste und wichtigste Schritt ist, um das gegenseitige Vertrauen wiederherzustellen, ohne das es keine dauerhafte menschliche Gemeinschaft und keine volle Versöhnung gibt.

Natürlich bedeutet Vergeben nicht Vergessen. Die Erinnerung ist schließlich ein essentieller Teil unserer Identität. Wir schulden sie auch den Opfern der Vergangenheit, die gelitten haben und ihr Leben für die Treue zu Gott und ihrem Vaterland gegeben haben. Dennoch: Vergeben bedeutet, auf Rache und Hass zu verzichten und mitzumachen beim Bau der Eintracht und der Brüderlichkeit unter den Menschen, unter unseren Völkern und Staaten. Und das ist das Fundament für eine Zukunft in Frieden.

2. Die Vergangenheit im Licht der Zukunft

Die tragischen Erfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts haben alle Länder und Völker Europas mehr oder weniger heftig getroffen. Unsere Länder, Nationen und Kirchen wurden davon schmerzhaft in Mitleidenschaft gezogen. Das polnische und das russische Volk sind geeint durch die Erfahrung des Zweiten Weltkriegs und die Periode von Repressionen, die totalitäre Regime verursacht haben. Diese Regime, die von einer atheistischen Ideologie angetrieben wurden, bekämpften alle Formen der Religiosität und führten einen besonders grausamen Krieg gegen das Christentum und gegen unsere Kirchen. Millionen von Unschuldigen wurden geopfert, und zahllose Vernichtungs- und Grabstellen auf polnischem wie auf russischem Boden erinnern daran.

Die Geschehnisse unserer gemeinsamen Geschichte, die oft schwierig und tragisch verlief, rufen manchmal Ansprüche und gegenseitige Anschuldigungen hervor, die es nicht erlauben, die alten Wunden zu heilen.

Ein objektives Wissen um die Fakten und eine Präsentation der Dimensionen der Tragödien und Dramen der Vergangenheit werden jetzt zu einer dringenden Aufgabe für die Historiker und die Spezialisten. Mit Dankbarkeit verfolgen wir die Arbeit der kompetenten Kommissionen und Arbeitsgruppen in unseren Ländern. Wir sind davon überzeugt, dass ihre Anstrengungen dabei helfen werden, die historische Wahrheit unverfälscht kennenzulernen, Zweifel zu klären und negative Stereotypen zu überwinden. Wir sind davon überzeugt, dass eine dauerhafte Versöhnung als Fundament einer friedlichen Zukunft nur auf der Basis der vollen Wahrheit über unsere gemeinsame Vergangenheit möglich ist.

Wir appellieren an alle, die das Gute, den dauerhaften Frieden und eine glückliche Zukunft wollen: an die Politiker, die in der Gesellschaft Engagierten, die Wissenschaftler, die Menschen der Kultur und der Kunst, die Gläubigen und die Nichtgläubigen, die Vertreter der Kirchen. Arbeitet ohne Unterlass für den Dialog, unterstützt alles, was ein erneuertes gegenseitiges Vertrauen wieder möglich macht, was die Personen einander näherbringt und

den Bau einer friedlichen Zukunft für unsere Länder und Völker erlaubt, ohne Gewalt und Krieg!

3. Gemeinsam vor neuen Herausforderungen

Infolge der politischen und sozialen Umwälzungen am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts haben unsere Kirchen die Möglichkeit erhalten, ihre Mission der Verkündigung des Evangeliums zu erfüllen und auch unsere Gesellschaften anhand der traditionellen christlichen Werte zu prägen. Im Lauf der Geschichte hat das Christentum einen riesigen Beitrag zur Herausbildung der geistlichen Physionomie und der Kultur unserer Nationen geleistet. Auch heute, in der Epoche religiöser Gleichgültigkeit und fortschreitender Säkularisierung, versuchen wir uns in jeder Weise zu engagieren, damit das soziale Leben und die Kultur unserer Völker nicht der grundlegenden moralischen Werte entbehren müssen, ohne die es keine Zukunft in dauerhaftem Frieden geben kann.

Die erste und wichtigste Aufgabe der Kirche aller Zeiten bleibt die Verkündigung des Evangeliums Christi. Alle Christen, nicht nur der Klerus, sondern auch die gläubigen Laien, sind dazu aufgerufen, das Evangelium unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus zu verkünden und die Frohe Botschaft mit Worten und mit dem Zeugnis des eigenen Lebens in den privaten, familiären, aber auch in den sozialen Bereich hineinzutragen.

Wir erkennen die Eigenständigkeit der bürgerlichen und der kirchlichen Autorität an, aber wir werben auch für eine Zusammenarbeit auf dem Gebiet des Einsatzes für die Familie, für die Erziehung, das Sozialwesen und in anderen wichtigen Fragen, die das Wohl der Gesellschaft betreffen. Wir wollen die Toleranz stärken und vor allem die grundlegenden Freiheiten verteidigen, an erster Stelle die Religionsfreiheit und das Recht auf die Anwesenheit der Religion im öffentlichen Leben.

Heute stehen unsere Völker vor neuen Herausforderungen. Unter dem Vorwand des Respekts vor dem Prinzip der Laizität oder der Verteidigung der Freiheit werden grundlegende moralische Prinzipien, die auf den Zehn Geboten fassen, in Frage gestellt. Abtreibung, Euthanasie, Ehe zwischen Personen desselben Geschlechts (die als eine Form der Ehe hingestellt wird) werden vorangebracht, ein konsumistischer Lebensstil wird gefördert, traditionelle Werte werden geleugnet und religiöse Zeichen aus der öffentlichen Sphäre verbannt.

Nicht zufällig erleben wir sogar offene Feindschaft gegen Christus, sein Evangelium und sein Kreuz, und dazu Versuche, die Kirche aus dem öffentlichen Leben auszuschließen. Eine falsch verstandene Laizität nimmt die Form des Fundamentalismus an, und sie ist in der Tat eine der Formen des Atheismus.

Wir laden alle dazu ein, die unveräußerliche Würde jedes Menschen zu achten, der nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist (Gen 1,27). Im Namen der Zukunft unserer Nationen erklären wir uns für den Respekt und die Verteidigung des Lebens jedes Menschen vom Moment der Empfängnis bis zum natürlichen Tod. Wir sind der Ansicht, dass nicht nur Terrorismus und bewaffnete Konflikte, sondern auch Abtreibung und Euthanasie eine schwere Sünde gegen das Leben und eine Schande der modernen Zivilisation ist.

Die Familie ist ein dauerhaftes Fundament jeder Gesellschaft, wenn sie auf der stabilen Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau fusst. Die Familie als eine von Gott begründete Institution (vgl. Gen 1,28; 2,23-24) verlangt Respekt und Verteidigung. Sie ist wirklich die Wiege des Lebens, ein gesundes Umfeld für Erziehung, Garantin von sozialer Stabilität und Zeichen der Hoffnung für die Gesellschaft. In der Familie reift der Mensch, wird verantwortlich für sich selbst, für die anderen und für die Gesellschaft, in der er lebt.

Mit aufrichtiger Sorge, Hoffnung und Liebe schauen wir auf die Jugendlichen, wollen sie vor der Demoralisierung bewahren und wollen sie im Geist des Evangeliums erziehen. Wir wollen den jungen Menschen zeigen, wie man Gott, den Menschen und das Vaterland liebt, und in ihnen den Geist der christlichen Kultur herausbilden, deren Früchte Respekt, Toleranz und Gerechtigkeit sein werden.

Wir sind davon überzeugt, dass der auferstandene Christus die Hoffnung nicht nur unserer Kirchen und unserer Nationen ist, sondern auch Europas und der ganzen Welt. Möge er mit seiner Gnade dafür sorgen, dass jeder Pole in jedem Russen und jeder Russe in jedem Polen einen Freund und Bruder sehen möge!

Die Polen wie die Russen hegen eine tiefe Verehrung für die Jungfrau Maria. Wir vertrauen auf die Fürsprache der Gottesmutter und vertrauen ihrem Schutz das große Werk der Versöhnung und Wiederannäherung unserer Kirchen und unserer Nationen an. Indem wir die Worte des Apostels Paulus aufgreifen „Und der Friede Christi herrsche in euren Herzen“ (Kol 3,15), segnen wir alle im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.

+ Kyrill I
Patriarch von Moskau und ganz Russland

+ Józef Michalik
Metropolit von Przemyśl

Warschau, am 17. August 2012

NÖK 33/12 [23.08.2012]

B. Begräbnis oder Feuerbestattung? Offizielle Stellungnahme der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, verabschiedet bei der Herbst-Sitzung 2012 in Hildesheim- Himmelsthür am 2. November 2012.

In den verschiedenen Kulturen weisen die unterschiedlichen Bestattungsformen einen engen Zusammenhang mit religiösen und philosophischen Ansichten auf. Auch für die orthodoxen Christen in Deutschland ist die Frage, ob der Mensch begraben oder feuerbestattet werden soll, nicht unabhängig vom Glauben der orthodoxen Kirche zu beantworten. Die folgenden Zeilen sind als eine theologische Reflexion zu verstehen, die dazu verhelfen soll, die Beantwortung dieser Frage zu ermöglichen.

Historischer Überblick

1. Sowohl in der griechischen Antike als auch in der hellenistischen und römischen Zeit war die Verbrennung der Toten neben der Erdbestattung gängige Praxis. Auch asiatische Religionen wie der Hinduismus und der Buddhismus praktizieren aus Glaubensgründen die Leichenverbrennung. Im Unterschied dazu war die Erdbestattung immer die übliche Praxis im Judentum und Islam. Religions- und kulturgeschichtlich sind auch andere Bestattungsformen bekannt, so z.B. die Übergabe der Verstorbenen an die Elemente Wasser und Luft.

2. Christen haben sich schon in der Frühzeit von der Feuerbestattung distanziert. Darin ist nicht nur eine Glaubenshaltung zu erkennen, sondern auch eine klare Abgrenzung vom Heidentum. Im christlich werdenden Römischen Reich war es für die Kirche in Ost und West selbstverständlich, die Toten in der Erde zu bestatten - so selbstverständlich, dass kein ökumenisches oder lokales Konzil des ersten Jahrtausends dies eigens vorzuschreiben brauchte.

3. Während der Französischen Revolution setzte man sich dafür ein, die Feuerbestattung wieder einzuführen, als Ausdruck der Freiheit des Menschen und seines Selbstbestimmungsrechtes über „die eigene Asche“. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts verstärkte sich in Europa die Forderung nach einer Feuerbestattung. Während Arbeiterverbände und die aufkommende Sozialdemokratie darin eine kostengünstigere Bestattungsart sahen, propagierten anti-kirchliche Organisationen in bewusster Abgrenzung von der christlichen Bestattungskultur die Kremation. Das erste Krematorium in Deutschland wurde 1878 in Gotha eröffnet. Inzwischen sind in deutschen Großstädten mehr als die Hälfte aller Beisetzungen Feuerbestattungen.

4. In traditionell orthodoxen Ländern wurde die Feuerbestattung von Kirche und Staat abgelehnt. In Russland wurde sie erst unter der bolschewistischen Regierung 1920 eingeführt. Das erste Krematorium in Rumänien entstand 1928, in Serbien erst 1964. In Griechenland wurde die Kremation erst 2006 staatlich legalisiert, allerdings gibt es bis heute (2012) kein Krematorium im Land. Ebenfalls 2006 wurde sie in Zypern gestattet - sie ist jedoch nur für ausländische Staatsbürger zulässig.

Biblisch-theologische Grundlage

5. Generell gilt die Kremation im Alten Testament als tadelnswert. Wenn es die Leichenverbrennung erwähnt, kommt diese oft einer strafwürdigen Leichenschändung gleich: „Dies spricht der Herr: Wegen der drei Freveltaten Moabs und der vier werde ich es nicht schonen, denn sie haben die Gebeines des Königs von Idumäa zu Staub verbrannt“ (Am 2,1). Verbrennung von Menschen ist ansonsten Strafe für besonders schreckliche Sünden (Gen 38,24; Lev 20,14, 21,9; Jos 7,15; Jes 33,12). Selbst hingerichteten Straftätern kommt eine Beerdigung zu (Dt 21,23). Das Nichtbeerdigen ist oft Zusatzstrafe für besonders verruchte Menschen (1 Kö 21,23). Wie heilig der menschliche Leib ist, zeigt sich daran, dass Gott den Leichnam des Mose selbst beerdigt (Dt 34,6).

6. Die Ehrfurcht der Kirche vor dem toten menschlichen Körper basiert vor allem auf dem Vorbild der Grablegung Christi (Joh 19,38-42). So war es den Christen grundsätzlich ein Anliegen, in der Nachfolge Christi und in der Erwartung der Auferstehung des Leibes beim Jüngsten Gericht in der Erde bestattet zu werden, wenngleich natürlich eine Zerstörung des Leibes durch Unfälle, Katastrophen usw. oder durch den Willen anderer nicht die Hoffnung auf die Auferstehung minderte. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist das, was über die gallischen Märtyrer bei Euseb von Caesarea (gest. ca. 340) in seiner Kirchengeschichte berichtet wird: „Nachdem die Leiber der Märtyrer (...) sechs Tage unter freiem Himmel gelegen hatten, wurde sie von den Frevlern (d.h. die Verfolger) völlig verbrannt und ihre Asche in die nahe Rhone geworfen, damit auch kein Restchen mehr auf der Erde davon übrig bliebe. Ihr Handeln entsprang dem Wahne, Herr über Gott zu werden und die Auferstehung der Märtyrer zu verhindern“ (5,1,62). Dementsprechend zählte die Alte Kirche die Beerdigung von Toten zu den sieben Werken der Barmherzigkeit.

7. In der Heiligen Schrift und bei den Kirchenvätern wird der Mensch als Einheit von Leib und Seele angesehen. So lesen wir in einem Text, der dem Heiligen Justin dem Philosophen und Märtyrer (gest. ca. 165) zugeschrieben wird: „Was ist denn der Mensch, wenn nicht das aus Seele und Leib bestehende vernunftbesitzende Lebewesen?“ (Über die Auferstehung 8,8). Nach diesem Verständnis ist der Körper keineswegs ein Gefängnis der Seele, sondern ein integraler Bestandteil der menschlichen Person, die aus Körper und Seele besteht. Die Zusammengehörigkeit von Leib und Seele besteht auch nach dem Tod weiter. So betont der Heilige Maximos der Bekenner (gest. 662), dass diese Zusammengehörigkeit auch durch die Auflösung des Körpers und das Weiterbestehen der Seele nicht gefährdet wird, da Leib und Seele sozusagen das Siegel jenes Ganzen weiter tragen, zu dem sie gehörten, d.h. der einzigartigen menschlichen Person (PG 91, 1101B).

8. Insofern ist die menschliche Natur, die der Sohn Gottes bei seiner Fleischwerdung mit sich vereinigte, eine vollständige, die aus Leib und rationaler Seele besteht. Dementsprechend ist jeder Christ in seiner Gesamtheit von Leib und Seele Mitglied der Kirche und nimmt dergestalt an ihren heiligen Mysterien [Sakramenten] teil, die das Heilswerk Christi vergegenwärtigen. Dieses Heilswerk, das auf die endgültige Überwindung von Tod und Sünde zielt, liegt der Hoffnung auf die Auferstehung zugrunde, mit der sich das Wissen um die Erweckung des Leibes in verkürter Form verbindet: „Es wird gesät verweslich und wird auferstehen unverweslich. Es wird gesät in Niedrigkeit und wird auferstehen in Herrlichkeit. Es wird gesät in Armseligkeit und wird auferstehen in Kraft. Es wird gesät ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib“ (1 Kor 15,42-44).

Praxis der Kirche

9. Grundsätzlich gilt für die Orthodoxe Kirche: Die Toten werden unter kirchlicher Mitwirkung im Erdgrab bestattet. Dort mögen ihre Leiber, die in der Taufe Tempel des Heiligen Geistes geworden sind, bis zum Jüngsten Tag ruhen, an dem alle Toten aus den Gräbern auferstehen (1 Thess 4,13-18) und vor das Gericht unseres menschenliebenden Herrn Jesus Christus treten werden.

10. Die Orthodoxe Kirche hat allerdings nie verkannt, dass es Umstände geben kann, in denen eine Feuerbestattung gerechtfertigt sein kann (z.B. zur Abwehr einer Seuche). Da jedoch die Kremation bis in die Gegenwart hinein in vielen Fällen einen heidnischen Bezug hatte bzw. - besonders in der Neuzeit - eine Absage an die Auferstehungshoffnung beinhaltete, führte dies seitens der Kirche zum ausdrücklichen Verbot der Feuerbestattung oder zur Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses im Falle einer Kremation.

11. Inzwischen ist die antichristliche Motivation für die Kremation allerdings vielfach in den Hintergrund getreten oder sogar ganz verschwunden. Die starke Zunahme der Feuerbestattung in den letzten Jahrzehnten hat vielmehr oft ihren Hauptgrund in den deutlich höheren Kosten für eine Erdgrabstelle im Vergleich zum Urnengrab. In Deutschland steigt inzwischen die Rate der Feuerbestattungen jährlich, so dass auch zahlreiche orthodoxe Christen hierzulande aus praktischen Gründen dem Gedanken einer Kremation offener gegenüber stehen. Trotzdem ist darauf eindringlich hinzuweisen, dass für die orthodoxen Christen die Erdbestattung die normale und reguläre Form sein sollte.

12. Wird dennoch eine Feuerbestattung gewünscht, ist immer zu prüfen, ob nicht eine Erdbestattung möglich ist. Hierzu ist ein entsprechendes Gespräch mit dem zuständigen Geistlichen notwendig, in dem geklärt wird, dass die Feuerbestattung dem Glauben der Kirche widerspricht. Sollte sich dabei zeigen, dass die Feuerbestattung aus schwerwiegenden Gründen nicht ausweichlich ist, muss geklärt werden, dass damit in keiner Weise eine Absage an den orthodoxen Glauben, insbesondere an die christliche Gewissheit von der Erwartung der „Auferstehung der Toten und Leben der künftigen Weil“ (Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel) verbunden ist. In diesem Fall wendet sich der Geistliche an den Diözesanbischof um Rat.

13. Jeder Mensch ist ein einzigartiges Geschöpf Gottes. Auch als Verstorbenem gebührt ihm eine Ruhestätte in der Erwartung des „mit Herrlichkeit Wiederkommenden, zu richten die Lebenden und die Toten“ (Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel). Diese Ruhestätte wird üblicherweise mit dem heiligen Kreuz als Zeichen der Auferstehung versehen. Von daher sind alle Formen sogenannter „anonymer“, d.h. grabloser Bestattungen, fragwürdig. Andere Formen, bei denen die Asche verstreut wird, oder sogenannte Luft-, See-, Flug- oder Weltraumbestattungen sind abzulehnen und können liturgisch nicht begleitet werden.

aus: *Orthodoxie Aktuell* 12 (2012) 16-19

C. Kommunique des 7. Theologischen Gesprächs zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der Russischen Orthodoxen Kirche

Vom 5. bis 8. Dezember 2011 fand in Moskau das 7. Theologische Gespräch zwischen Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und der Russischen Orthodoxen Kirche statt. Auf Einladung des Moskauer Patriarchats kamen die Teilnehmer in den Räumen des Kirchlichen Außenamtes im Danilov-Kloster zusammen. Zu Beginn begrüßte im Auftrag des Vorsitzenden des Kirchlichen Außenamtes, Metropolit Hilarion von Volokolamsk, der stellvertretende Vorsitzende Igumen Filaret (Bulekov) die Teilnehmer der Gespräche. Die Leiter der beiden Delegationen, Bischof Dr. Gerhard Ludwig Müller von Regensburg und Erzbischof Feofan von Berlin und Deutschland, betonten die Bedeutung dieses Dialogs für die Entwicklung der orthodox-katholischen Beziehungen.

Das 7. Theologische Gespräch zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der Russischen Orthodoxen Kirche war dem Thema „Das christliche Verständnis der Menschenrechte“ gewidmet. Es knüpfte damit an die vorhergehende Gesprächsrunde im Jahr 2009 im Kloster Weltenburg (Deutschland) an, bei der das Thema „Das christliche Menschenbild im Kontext europäischer Entwicklungen“ erörtert worden war.

Zur Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche gehörten Erzbischof Feofan von Berlin und Deutschland; Erzbischof Filipp von Poltava und Mirgorod (Ukraine); Bischof Serafim von Bobrujsk und Bychov (Weißrussland); Archimandrit Kirill (Hovorun), stellvertretender Vorsitzender der Synodalkommission für theologische Ausbildung; Erzpriester Dimitrij Sizonenko, Sekretär für zwischenkirchliche Beziehungen im Kirchlichen Außenamt des Moskauer Patriarchats; Priester Alexander Vasjutin und Diakon Alexej Dikarev, Mitarbeiter des Kirchlichen Außenamtes; Alexander I. Kyrlezhev, Berater der Biblischen und Theologischen Kommission des Moskauer Patriarchats.

Die Deutsche Bischofskonferenz wurde bei den Gesprächen vertreten durch Bischof Dr. Gerhard Ludwig Müller (Regensburg), Bischof Dr. Gerhard Feige (Magdeburg), Weihbischof Dr. Nikolaus Schwerdtfeger (Hildesheim), Prof. Dr. Josef Freitag (Erfurt), Prof. Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven (Hamburg), Direktor Dr. Johannes Oeldemann (Paderborn), Prof. Dr. Albert-Peter Rethmann (Frankfurt a. M.) und Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff (Freiburg).

Am 6. Dezember wurden die Teilnehmer des Gesprächs von Patriarch Kyrill von Moskau und ganz Russland in der Christi-Erlöser-Kathedrale empfangen. In seiner Begrüßung unterstrich der Patriarch die große Nähe der Positionen der orthodoxen und der katholischen Kirche in Fragen der Anthropologie, was ein positives Zeugnis ihrer Einmütigkeit sei. Beide Kirchen könnten daher und sollten eine Brücke zwischen den Kulturen unserer Völker sein.

Am 7. Dezember besuchten die Teilnehmer die Apostolische Nuntiatur, wo die Mitglieder der deutschen Delegation zusammen mit dem Apostolischen Nuntius in der Russischen Föderation, Erzbischof Ivan Jurkovic, und dem Ordinarius der Erzdiözese der Gottesmutter in Moskau, Erzbischof Paolo Pezzi, eine heilige Messe feierten. Am anschließenden Empfang nahmen auch die bischöflichen Mitglieder der russischen Delegation teil.

Das Hauptthema des 7. Theologischen Gesprächs, das christliche Verständnis der Menschenrechte, wurde im Laufe der Tagung in einer Reihe von Vorträgen tiefer analysiert und erörtert. Im ersten Vortrag zum Thema „Die Menschenrechte in der Tradition der Russischen Orthodoxen Kirche“ trug Bischof Serafim von Bobrujsk und Bychov Beispiele orthodoxer Verteidiger der Menschenwürde in der Geschichte Russlands vor und unterstrich die Notwendigkeit der Zusammenarbeit zwischen Ost und West im Streben nach Gerechtigkeit. Der Vortrag von Weihbischof Dr. Nikolaus Schwerdtfeger befasste sich mit der Deklaration des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“. Er analysierte die Erklärung in ihrem historischen Kontext und unterstrich dabei die Entwicklung vom „Recht der Wahrheit“ zu einem Konzept des „Rechts der Person“, das mit der Vorstellung vom Menschen als dem eigentlichen Subjekt des Rechts verbunden ist.

Professor Dr. Josef Freitag verglich in seinem Vortrag die historischen Erfahrungen der katholischen Kirche in Deutschland und der orthodoxen Kirche in der Sowjetunion, die im 20. Jahrhundert beide unter den Bedingungen totalitärer Diktaturen gelebt haben, die die Menschenwürde unterdrückten. Diese Erfahrung trug dazu bei, dass die Kirchen die Bedeutung des Nachdenkens über die Menschenrechte in der Kirche erkannten.

Archimandrit Kyrill (Hovorun) stellte in seinem Vortrag die Entstehungsgeschichte des Dokuments „Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Rechte des Menschen“ dar, das im Jahr 2008 vom Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche verabschiedet worden war. Er betonte, dass es sich um eine erste Stellungnahme seiner Kirche handele, die nicht den Anspruch letzter Verbindlichkeit habe, und stellte die theologische Interpretation der gegenseitigen Beziehung zwischen der „Menschenwürde“ und einem „würdigen Leben des Menschen“ dar. Erzpriester Dimitrij Sizonenko beschrieb in seinem Vortrag die biblischen Grundlagen der Lehre von der Würde und den Rechten des Menschen, die im Licht der Offenbarung den Charakter der Universalität und Transzendenz gewinnen. Dabei hob er besonders hervor, dass Gott sich in der Heiligen Schrift als ein Gott des Lebens, als Befreier und als Beschützer der Schwachen offenbart. Professor Dr. Eberhard Schockenhoff stellte in seinem Referat drei Begründungsstränge für die Menschenrechte in der Geschichte dar: das Hervorheben der natürlichen Gleichheit aller Menschen in der antiken Philosophie, das Verständnis der Gottebenbildlichkeit in der biblischen Theologie und die Forderung nach rechtlichem Schutz im säkularen Denken der Neuzeit. Er unterstrich die Notwendigkeit, ein kulturübergreifendes Verständnis der Menschenrechte zu entwickeln.

In seinem Vortrag über das Verhältnis zwischen der Freiheit des Menschen und der Religionsfreiheit aus soteriologischer Perspektive widmete sich Alexander I. Kyrlezhev der Krise der postsäkularen Theorie des Rechts, zeigte die Unzulänglichkeit dieser Theorie auf und begründete die Notwendigkeit der Aufstellung eines Konzepts der Menschenrechte, das religiöse und säkulare Zugänge miteinander versöhnen kann.

Prof. Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven beschrieb in seinem Vortrag die Religionsfreiheit als ein Bewährungsfeld der Menschenrechte. Theologisch wird die Religionsfreiheit einerseits durch die Notwendigkeit begründet, den Glauben durch einen freien Akt anzunehmen, andererseits durch die Unterscheidung zwischen objektiver (geoffenbarter) und subjektiver

(das Gewissen bindender) Wahrheit. Die Religionsfreiheit darf dabei nicht nur als ein Recht des Individuums verstanden werden, sondern hat auch eine soziale Dimension, insofern der Staat verpflichtet ist, die freie Religionsausübung in Gemeinschaft zu ermöglichen. Dies betrifft sowohl den gottesdienstlichen Bereich als auch die sozial-karitative Dimension und das Recht auf religiöse Erziehung der Kinder. In Deutschland wird dies durch verschiedene Formen der Kooperation von Kirche und Staat umgesetzt.

In den Diskussionen über die Vorträge und der abschließenden Gesprächsrunde hat sich gezeigt, dass es einen breiten Konsens im Verständnis der Menschenrechte in der katholischen und der orthodoxen Tradition gibt. Das theologische Fundament der Menschenrechte bildet die unantastbare Würde jedes Menschen, die in seiner Gottebenbildlichkeit begründet ist. Auch wenn die Würde des Menschen sich nicht ausschließlich theologisch begründen lässt, liegt in diesem Transzendenzbezug ihre tiefste Legitimation.

Die Menschenrechte lassen sich nicht unmittelbar aus der Idee der Menschenwürde ableiten, sondern sind aus der historischen Erfahrung von Verletzungen der Menschenwürde gewachsen. Sie formulieren Minimalbedingungen, die erfüllt sein müssen, um ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen. Sie wurden ursprünglich als Abwehrrechte des Einzelnen gegenüber dem Staat formuliert und erst später um soziale Teilhaberechte und bestimmte kollektive Rechte (Ernährung, Wasser, etc.) erweitert.

Die biblische Tradition unterstreicht die unverlierbare Würde des Menschen trotz seiner Erniedrigung (vgl. Hiob und Jesaja im Alten Testament sowie die Passionsberichte im Neuen Testament). Aus der Erfahrung der Erniedrigung weiter Teile der Bevölkerung in den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts wuchs das Bewusstsein für die Notwendigkeit einer rechtlichen Absicherung der Menschenrechte.

Die Menschenrechte schützen vor totalitärer Macht, indem sie jeden Exklusivismus und jegliche Ablehnung des anderen aus ethnischen, religiösen oder anderen Gründen ausschließen. Damit unterlaufen sie das Freund-Feind-Denken und ermöglichen die Überwindung der Fremdheit. Menschenrechte sind die Macht der Ohnmächtigen, die einen rechtlich einklagbaren Widerstand gegen die Willkür der Mächtigen oder das von staatlicher Seite verursachte Unrecht ermöglichen. Sie sind daher aus christlicher Sicht die unverzichtbare Grundlage einer Gesellschaft, die die gleiche Würde aller Menschen betont. Die Verwirklichung der Menschenrechte erfordert neben der Freiheit des Einzelnen jedoch auch einen funktionierenden Rechtsstaat und ein solidarisches Sozialsystem, das jedem Glied der Gesellschaft ein menschenwürdiges Leben ermöglicht.

Neben diesen grundlegenden gemeinsamen Überzeugungen wurden auch Unterschiede in den Zugangsweisen deutlich. Sie betreffen zum Beispiel die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft oder die Verbindung zwischen der Würde des Menschen und einem sittlich guten, „würdigen“ Leben des Menschen. Trotz unterschiedlicher Akzentsetzungen in dieser Hinsicht bestand Einmütigkeit in der Auffassung, dass sich die Würde des Menschen nicht zuletzt in seiner Fähigkeit zur Sittlichkeit und zur Verantwortung zeigt.

Zum Abschluss der Gesprächsrunde befürworteten die Teilnehmer die regelmäßige Fortführung der Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Deutschen Bischofskonferenz. Die nächste Gesprächsrunde ist im Oktober 2013 in Magdeburg geplant.

Una Sancta 67 (2012) 161–164

Rezensionen

Jörg Frey / James A. Kelhoffer / Franz Töth (Hgg.), Die Johannesapokalypse, Kontexte-Konzepte-Rezeption, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 287), Tübingen: Mohr Siebeck 2012, XII + 880 S., geb., 159,- € (ISBN 978-3-16-150603-1)

Dieser Band informiert seine Leser über den heutigen Stand und die modernen Tendenzen in der Forschung über das dramatische Buch der Offenbarung (im Folgenden: O.), das auch heute noch fasziniert, besonders diejenigen, die – wie Johannes und die ersten Rezipienten – Mitgenossen „an der Bedrängnis und am Reich und an der Geduld in Jesus“ (Apk 1, 9) sind. Er enthält Beiträge einer Konferenz, die in München stattfand, und wird in drei Abschnitte aufgeteilt: Kontexte – Konzepte – Rezeption. Nach einer detaillierten Einleitung in die gegenwärtige Forschung von F. Töth unterstreicht Martin Karrer („Der Text der Johannesapokalypse“), der zusammen mit U. Schmidt eine editio critica maior der O. vorbereitet, dass paradoxerweise „die heutige kritische Edition nicht konsequent erstellt ist. Alle besprochenen Revisionen bekunden die grundsätzliche Abkehr vom Textus receptus und eine allmähliche Korrektur der Lesarten junger Handschriften. Diese Tendenz ist sachlich gut begründet; jüngere Varianten sollen durch den best bezeugten Text ersetzt werden“ (71). Für die Rekonstruktion des Ausgangstextes muss man die Handschriften neu bewerten, alle Varianten verzeichnen, alle antiken Übersetzungen (bes. die syrische und koptische) heranziehen und auch bestimmte Lesarten neu untersuchen, z.B. 2, 1-3, 14: *τῷ ἀγγέλῳ τῷ ἐν [...] ἐκκλησίας* statt *τῆς ἐν [...] ἐκκλησίας*) / 4, 3: *ἱερεῖς* (S A) statt *ἱρις* / 9, 3: *καὶ ἐρρέθη αὐτοῖς* (σκορπίοις) statt *αὐταῖς* (ταῖς ἀκρισί) / 18, 3: *πέπτωκαν* statt *πέπωκαν*. In meiner Doktorarbeit (*Η Επουράνιος Λατρεία στα κεφ. 4-5 της Αποκαλύψεως του Ιωάννη*, Wiesbaden 2000, S. 107) habe ich auch darauf hingewiesen, dass in 4, 9, gerade am Anfang des eschatologischen Dramas, eine *Doxologie* zitiert wird, die in synonymem Parallelismus mit dem Trishagion steht und die auch in Kursivschrift angezeigt werden sollte. Auch in der Akklamation 5, 9-10 sollte man die *lectio difficilior* *τῷ θεῷ ἡμᾶς* des Sinaiticus bevorzugen. Demnach hat der Hymnus zwei Strophen, die antiphonisch von den 24 Ältesten (5, 9) und den 4 Lebewesen (5, 1) besungen werden.

Drei Beiträge beschäftigen sich mit der Datierung der O. Thomas Witulski („Der römische Kaiser Hadrian und die neutestamentliche Johannesapokalypse“) argumentiert für eine Spätdatierung auf die Zeit Hadrians, zwischen 132-135. Das zweite Tier wird als der Sophist Antonius Polemon identifiziert. Die O. ist aber für Papias und Justin bereits ein anerkanntes Buch. Stefan Witetschek („Ein weit geöffnetes Zeitfenster? Überlegungen zur Datierung der Johannesapokalypse“) plädiert für eine Datierung um 100 n. Chr., aber indem er auf nicht eindeutige Berührungen zwischen der O. und dem lukanischen Doppelwerk (3, 5 // Lk. 12, 8; 22, 24-25 // Apg. 15, 28-29), dessen Datierung auch um 90-100 in Ephesos in der Forschung keine communis opinio bildet. Zutreffend ist die folgende Bemerkung: „Die Johannesapokalypse lebt zwar von Bildern, aber sie ist keine Allegorie, in der sich jedes Element des Textes mechanisch einem Phänomen der (historisch erkennbaren) Realität zuordnen ließe. So lassen sich ihre Bilder nur mit größter Vorsicht für eine exakte Chronologie auswerten; vielleicht erkannte der Seher ja schon da ein (Un-)Tier, wo der moderne Ausleger noch keines zu sehen vermag“ (148). James A. Kelhoffer („The Relevance of Revelation's Date and the Imperial Cult for John's Appraisal of the Value of Christians' Suffering in Revelation 1-3“) schließt eine Frühdatierung, auch der ersten Siebenreihe, die sich in einer perfekten

Beziehung zum ganzen Text befindet, aus. Er bemerkt, dass das durch das Erdbeben im Jahre 60 n. Chr. stark beschädigte Laodizea in der O. als eine gedeihende Stadt vorgestellt wird. Das einzelne Martyrium des Antipas, weil er auch eine „softe“ Version des Kaiserkultes verweigerte, bildet für Johannes das Präludium weiterer Verfolgungen (6, 11b). *Michael Labahn* („Die Septuaginta und die Johannesapokalypse: Möglichkeiten und Grenzen einer Verhältnisbestimmung im Spiegel von kreativer Intertextualität und Textentwicklungen“) behauptet, dass der Verfasser eine bilinguale Person ist, die die Kraft und die Techniken der Erinnerung an Schlüsselworte sehr kreativ benutzt. Er inkorporiert in seinem Werk auf eine schöpferische Weise nicht Zitate, sondern Motive, Echos bis zu konkreten Anspielungen. Die O. setzt die Entwicklung des gr. AT-Textes, wie er sich im ersten nachchristlichen Jahrhundert abbildet, voraus. *Loren T. Stuckenbruck / Mark D. Mathews* („The Apocalypse of John, 1 Enoch, and the Question of Influence“) betrachten 49 Parallelen (es findet sich kein wörtliches Zitat) und kommen zu folgendem Ergebnis: Obwohl beide Bücher¹ gemeinsame jüdische apokalyptische Traditionen teilen, hat das Buch der Parabeln, das jüngste der Sammlung, den größten Einfluss auf die O. ausgeübt. Diesen Einfluss kann man aber m. E. nicht mit den von den alttestamentlichen Büchern Ex, Dan und besonders von Ez gleichsetzen. *Enno Edzard Popkes* („Vollendete Gottesgegenwart: Anmerkungen zu den traditionsgeschichtlichen Bezugsgrößen von Apk 21,1-5“) kommt zu folgendem Ergebnis: „Sowohl das Johannesevangelium, das eine Schechina-Christologie entwickelt, als auch die Johannesapokalypse schöpfen aus dem facettenreichen Spektrum biblischer Vorstellungen von der Gegenwart Gottes und komponieren auf diese Weise Glaubensüberzeugungen, die bis zur Gegenwart zentrale Topoi christlicher Theologie sind“ (257). Apk 21, 1-5 verkörpert einen Höhepunkt der Auslegungsgeschichte von Jes 65, 17 (256). Für *Clare K. Rothschild* („Principle, Power, and Purgation in the Letter to the Church in Laodicea (Apk 3:14-22)“) haben die Kälte und Wärme in 3, 15-16 nichts mit entsprechenden lokalen Quellen zu tun, sondern mit kosmischen Elementen, deren Gleichgewicht die Gesundheit und die Harmonie des Menschen bestimmen, die ihrerseits auf die Physiognomie und das Verhalten abgebildet werden. „Lukewarm water is an ideal purgative because it contains both hot and cold in a balance“ (291). Für Jesus, den Anfang der Schöpfung Gottes (3, 14), bildet aber Lauwärme ein ganz negatives Merkmal des Engels von Laodizea. Das Ausspeien bedeutet nicht Reinigung, sondern endgültige Verurteilung. *Jan Dochhorn* („Belial als Endtyrann in der Ascensio Isaiae. Ein Beitrag zur Eschatologie und Satanologie des frühen Christentums sowie zur Erforschung der Apokalypse des Johannes“) unterstreicht, dass – obwohl nach 2 Thess 2, 3 und Apk 13, 1 der Antichrist κατ’ ἐνέργειαν des Drachen wirkt – Ascensio (2 Jh. n. Chr.) den eschatologischen Tyrann mit dem Satan-Belial identifiziert. Auch die Interpretation von Jes 14, 12-15 bezog sich auf Nero redivivus / rediturus, dessen Merkmale aber wie die Selbstvergöttlichung auf Satan überwiesen wurden. Die Legende vom gefallenem Lucifer wurde erstmals von Origenes (*De Princ.* 1.5.5) formuliert. Für *Franz Tóth* („Von der Vision zur Redaktion. Untersuchungen zur Komposition, Redaktion und Intention der Johannesapokalypse“) ist die O. „erlebter Visionsbericht und literarisches Kunstprodukt zugleich. Die Zusammenfügung, Konzipierung, Strukturierung und theologische

¹ Im Gegensatz zu der O. „the designation “1 Enoch” is in itself misleading; in it we have to do with perhaps as many as nineteen distinguishable traditions which can be dated variously within a period of some four hundred years, that is, all the way from the 4th century B.C.E. until the late 1st century C.E.“ (192).

Akzentuierung der Visionsstoffe zu einem prophetischen Buch ist das Werk eines begnadeten Künstlers und schriftgelehrten Autors, der – wohl nicht zuletzt durch eigene visionäre Erlebnisse motiviert – offenbar mehrfach über längere Zeiten hindurch zur Feder gegriffen hat. Dabei ist der Name Johannes, da dieser bereits im früheren Corpus Apk 1,1-3; 4,1-22,10 auftaucht und offenbar auch für das spätere Textmaterial verantwortlich zeichnet, wohl kein Pseudonym“ (406). Beispiele aus der mittelalterlichen Literatur, wie die sukzessive Verschriftung der Visionen von Hildegard von Bingen oder der Mystikerin Juliana von Norwich, unterstreichen die Annahme, Johannes habe eine oder mehrere Visionen als Initialerfahrung(en) über einen längeren, vielleicht sogar sehr langen Zeitraum in seinem Herzen bewegt, meditiert, reflektiert und in Etappen literarisch fixiert. *Hans-Georg Gradl* („Buch und Brief. Zur motivischen, literarischen und kommunikativen Interdependenz zweier medialer Typen in der Johannes-Offenbarung“) kommt zu folgendem Ergebnis: „Die Wahl des Mediums Buch stützt den Anspruch und Inhalt der Botschaft: Als *Buch* erhält die Schrift ihre *maßgebliche Autorität* und *theologische Authentizität* und *Dignität*. Der Seher stellt sein Buch in eine Reihe mit den Büchern der alttestamentlich apokalyptischen Prophetie. Als prophetisches Buch beinhaltet die Schrift, was sie ihrem Selbstverständnis nach ist: eine von Gott autorisierte Apokalypse, eine Offenbarung. [...] Das Medium Buch erlaubt ein *literary and communicative switching*, den Wechsel zwischen Briefen und der narrativen Entfaltung“ (431-432). *Konrad Huber* („Jesus Christus – der Erste und der Letzte. Zur Christologie der Johannesapokalypse“) meint, dass durch die eigentümlichen Bilder und die spezifischen Prädikationen die O. eine hohe und besonders ausdrucksstarke Christologie vertritt, die den von anderen Büchern des NT bekannten Jesus Christus proklamiert. *Jörg Frey* („Was erwartet die Johannesapokalypse? Zur Eschatologie des letzten Buchs der Bibel“). Die O., die vor allem eine Enthüllung der gegenwärtigen Wirklichkeit ist und die rettende und richtende Macht Gottes proklamiert, „bietet keinen Fahrplan zu erwartender geschichtlicher oder endgeschichtlicher Ereignisse, denn eine solche Lektüre [...] erkennt auch die eigentliche Aussageintention und die symbolische Tiefe des Werks“. Sie erwartet „prognostisch“ unter einem kommenden Kaiser eine letzte Verschlimmerung der Situation durch einen von der Mehrheit praktizierten, ja „totalitär“ eingeforderten Herrscherkult, durch den diejenigen, die sich ihm widersetzen, in eine äußerste Verfolgung und ins Martyrium gebracht werden. Das enigmatische Bild vom Christenreich (das die Rehabilitation der Märtyrer abbildet) und das neue Jerusalem beschreiben den der Parusie Christi folgenden Heilszustand. *Jan Willem van Henten* („The Concept of Martyrdom in Revelation“), der keine systematische Verfolgung seitens des Imperiums zur Verfassungszeit der O. voraussetzt, macht auf die Parallelität der Apk 13 mit Dan 3, das auch 4. Mak beeinflusste, aufmerksam. Er bemerkt ebenfalls, dass *εὐσέβεια*, *πίστις*, *ὑπομονή*, *νίκη* gemeinsame Lexeme von O. und 4. Mak sind. In der O. schließt das Martyrium, das die Voraussetzung der ewigen Mitherrschaft mit Jesus bildet, noch nicht den gewaltsamen Tod ein. Das geschieht im *Martyrium des Polykarp*. *Roland Bergmeier* („Zeugnis und Martyrium“) behauptet, dass Kaiserkult, Verfolgung und Martyrium bereits vor der Zeit Domitians ohne irgendeinen offiziellen Edikt koexistieren. *William Tabbernee* („The Appearance of the New Jerusalem in Montanist Interpretation of the Revelation of John“) hat den Fokus auf den drei Phasen der Eschatologie der montanistischen Bewegung: 1. die Epoche des Geistes, 2. Synteleia und 3. Telos. *Tobias Nicklas* („Die apokryphe *Thomasapokalypse* und ihre Rezeption der Offenbarung des Johannes“) (besonders der Kap. 6-7) versucht besonders mit dem Hinweis auf 22, 18-19 (Textsicherungsformel) die Frage zu beantworten, warum die O. (im Gegensatz zur Offenbarung des Petrus) keinen philologi-

schen Einfluss auf verwandte Texte (Did. 16, Hermas, Ascensio Jesaia) ausübt, wie es z.B. mit der *Offenbarung des Petrus* geschah. Besonders interessant sind die Beiträge von *Valentin Fábrega* („Laktanz und die Apokalypse“) (besonders Kap. 20) und *Jr. Juan Hernández* („Andrew of Caesarea and His Reading of Revelation: Catechesis and Paranesis“), die die Rezeption der O. im Westen und im Osten zeigen. Leider wird der Beitrag von D. Z. Nikitas «Ο Λαχτάντιος καὶ ἡ Αποκάλυψις τοῦ Ἰωάννου», 1900^ετηρίς τῆς Αποκαλύψεως τοῦ Ἰωάννου. Πρακτικὰ Διεθνoῦς Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου (Ἀθήναι-Πάτμος, 17-26 Σεπτεμβρίου 1995), Athen: Ekdosis tis en Patmo Ieras Monis ag. Ioannou tou Theologou 1999, S. 343-358 nicht zitiert.

Ich beschließe die Rezension dieses sehr interessanten Bandes mit den folgenden für die Rezeption der O. im Osten und ihres Kultus wichtigen Ergebnissen von *Konstantin Nikolakopoulos* („Die Apokalypse des Johannes und die orthodoxe Liturgie. Anknüpfungspunkte zwischen Apokalypse und orthodoxem Kultus“): „Obwohl die Apokalypse des Johannes nicht in den orthodoxen Gottesdiensten zu hören ist, ist sie trotzdem in unsichtbarer Weise, nämlich theologisch-strukturell, in der orthodoxen Liturgie anwesend. Abgesehen von grundsätzlichen theologischen Prinzipien der Apokalypse, die in den orthodoxen Kultus übergegangen sind (z.B. Kultus als ewige Bewegung und Begegnung zwischen Gott und den Gläubigen, usw.) kann die Erinnerung an einige Merkmale dieses Kultus auch im praktischen Bereich helfen, denn sie kann uns von Missverständnissen unseres zeitgenössischen Kultus abbringen. Ein grundlegendes Beispiel dafür ist das angeblich individualistische bzw. mystizistische Erleben des orthodoxen Kultus. Insbesondere die mystizistische Interpretation unternimmt eine maßlose Suche nach Symbolismen, die oft zu trüben Mystizismen und zu einer falschen geistigen Beruhigung führen, die dem Realismus der orthodoxen Liturgie nicht entsprechen. Die aufmerksame Annäherung an die Besonderheiten der Johannesapokalypse bewahrt sowohl vor intellektualistischen als auch vor magischen Verständnissen des zeitgenössischen Kultus. Solche falschen Auffassungen transformieren unseren Kultus in ein Instrument zur Abwendung des Bösen oder Verursachung des Guten, oder sie stufen schließlich das kultische Geschehen zu einem bloßen Ritus herab. Sicherlich sieht es oft in der Geschichte unserer Kirchen so aus, als ob ein Kultus, der sich auf der Ebene des Intellektualismus oder des Mystizismus oder auf der Ebene eines rein theatralischen Rituals bewegt, mehr erreichen könne. Wir Menschen finden es oft schwierig, die Eucharistie als Handlung der Kirche in ihrer globalen Totalität und als Ausdruck ihres geistigen Kampfes in der Mitte des Leids und des Martyriums zu erleben. [...] Kurz und knapp zusammengefasst lässt sich das orthodoxe Verständnis der Johannesapokalypse so beschreiben: Diese besondere neutestamentliche Schrift zeichnet sich durch zwei grundlegende Merkmale aus: *die prophetische Inspiration* einerseits und *den geschichtlichen Realismus* andererseits“ (787–788).

Sotirios Despotis, Athen

Sven van Meegen / Josef Wehrle (Hgg.), Macht und Ohnmacht in der Bibel. Prof. P. Dr. Otto Wahl SDB zu Ehren, (Bibel und Ethik 5), Berlin u.a.: LIT 2012, 192 S., 19,90 € (ISBN: 978-3-643-11691-8)

Das Thema *Macht und Ohnmacht in der Bibel* ist heutzutage wegen der Krise in Südeuropa und der Einordnung einer großen Menge von Menschen zu den Parias sehr aktuell. Der Sammelband ist auch im Bereich der Predigt und der Seelsorge sehr hilfreich, denn er enthält vier Beiträge, die Texte von AT und NT interpretieren, die besonders in der östlichen Kirche sehr beliebt sind, denn sie haben ihr Profil und Leben sehr stark und tief beeinflusst. Es geht um die folgenden: (1) *Josef Wehrle*, „Psalm 104 – Ein Lobpreis auf Jahwe, den allgegenwärtigen und fürsorgenden Schöpfergott“; (2) *Sven van Meegen*, „Der Konflikt zwischen dem Gerechten und den Ungerechten (Sap 2+5 [der in der Diaspora lebende Gerechte und die Ungerechten beim irdischen und eschatologischen Gericht])“; (3) *Johannes Josef Miller*, „Macht und Ohnmacht in der Begegnung mit Jesus (Mk 3, 1-6 [Der Mann mit der verdorrten Hand]; Lk 19, 1-10 [Zachaeus-der Raffgierige])“; (4) *Igna Kramp*, „Zwischen Kreuzesopfer und Kreuzesthrone. Christus als König im Neuen Testament“. Letztere untersucht das *Königsgeheimnis Jesu Christi* in den Passionsberichten der vier Evangelien und in der Offenbarung, indem sie besonders die hellenistischen Vorstellungen und Rechtsgebräuche begutachtet (Der Einzug in Jerusalem // adventus, Purpur // Investitur). In der Hermeneutik benutzen die Verfasser der Beiträge nicht nur die historisch-kritische Methode, sondern auch (a) die Intertextualität (Ps 104 // Aton Hymnus + NT; Sap 2+5 // Lieder von Ebed Jahwe Jes 42-53. Konfessionen von Jer ; Joh 19, 5 // 1 Sam 9, 17 Lxx), (b) die Intratextualität und besonders die Betrachtung des Kontextes (Ps 104+103.105-106. Mt 25, 31-46 als Ouvertüre des Passionsberichtes. Lk 19, 11-16 in Interaktion mit der vorangehenden Perikope des Zachäus und der folgenden des Einzuges in Jerusalem), (c) die existentielle Interpretation (verdorrte Hand = Haltung des Angepasstseins, kein echter Kontakt, Mitte = Standpunkt, Zugang zur Tiefe). Wichtige prägende Lexeme (die als Anknüpfungspunkte zwischen prophetischen Traditionen fungieren), wie auch die Kommunikationsstruktur bestimmter Perikopen, werden auch das Objekt des hermeneutischen Fokus von Meegen und Miller. In den Beiträgen von Miller und Kramp ist aber der jüdische Hintergrund (z.B. die Bedeutung der Heilung für die Theologie des Sabbats, messianische Hoffnungen von Israel) nicht ausreichend berücksichtigt. Die Rezeption der Texte durch die Kirchenväter und die Kunst könnte auch zur Exegese der biblischen Texte beitragen. Auf jeden Fall bieten alle Beiträge auch einem Laien die Gelegenheit vom Kultus bekannte Texte wiederzuerkennen (ἀνά+γινώσκω) und viele Schlussfolgerungen auf das Heute zu ziehen, besonders wenn man zu den Ohnmächtigen der Welt gehört.

Sotirios Despotis, Athen

Christos P. Baloglou, Μελέτηματα περί Γεωργίου Γεμιστού-Πλήθωνος [=Studien über Georgios Gemistos Plethon], Athen: Eptalophos 2011, 232 S., Berlin u.a.: LIT 2012, 192 S., 12,-€ (ISBN: 978-960-93-3322-1)

Im vorliegenden Band sammelt der Wirtschaftswissenschaftler und Dogmenhistoriker Christos Baloglou bereits veröffentlichte Aufsätze, Rezensionen und Lexikonartikel, die dem Leben und dem Werk von Georgios Gemistos Plethon, dem großen Gelehrten von Mistra, gewidmet sind.

Der Band besteht aus vier Teilen. Der erste enthält elf Aufsätze: 1. *Ἡ σημαντικότητα τῶν μεταρρυθμιστικῶν προτάσεων τοῦ Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος* (1994) [= Die Wichtigkeit der reformatorischen Vorschläge von Georgios Gemistos Plethon] (S. 14-41); 2. *Ἡ πρόταση τοῦ Γ. Γεμιστοῦ Πλήθωνος γιὰ τὴν σωτηρία τοῦ κράτους κ. ἄ. τινά* (2000) [= Der Vorschlag Plethons über die Rettung des Staates und einiges noch] (S. 42-43); 3. *Ὁ Πλήθων καὶ ἡ ἐποχὴ του* (2002) [= Plethon und seine Zeit] (S. 44-55); 4. *The Institutions of Ancient Sparta in the Work of Pletho* (2005) (S. 66-79); 5. *The Economic Thought of Ibn Khaldoun (1332-1406) and Georgios Gemistos Plethon (1355-1452). Some Comparative Parallels and Links* (2002) (S. 80-99); 6. *George Finlay and Georgios Gemistos Plethon. New Evidence from Finlay's Records* (2003) (S. 100-119); 7. *Ὁ Γεώργιος Γεμιστὸς Πλήθων (1355-1452) καὶ ἡ ἀναγεννητικὴ του προσπάθεια* (2005) [= Georgios Gemistos Plethon und seine Bemühungen um eine Renaissance] (2005) (S. 120-122); 8. *The Economic Thought of Georgios Gemistos Plethon and Niccolo Machiavelli. Some Comparative Parallels and Links* (2005) (S. 123-147); 9. *Ἡ προκήρυξη ἐνὸς βραβείου καὶ ὁ συγγραφέας τῆς μελέτης* [= Die Proklamation eines Preises und der Verfasser der Studie] (2005) (S. 148-156); 11. *Ὁ Πλήθων ζήλωτὴς τοῦ Λυκούργου καὶ τοῦ Νουμά* [= Plethon als Nachfahre von Lykurg und Numas] (2006) (S. 157-168).

Der zweite Teil besteht aus Rezensionen und Buchbesprechungen (S. 169-205) während der dritte einen Lexikonartikel über die beiden Denkschriften Plethons enthält, die einen wirtschaftspolitischen Charakter und Inhalt nachweisen (S. 208-210). Der vierte Teil umfasst ein ausführliches Inhaltsverzeichnis (S. 211-231).

Mit seinen wertvollen Studien zu Georgios Gemistos Plethon erweist sich Christos Baloglou als ein kompetenter Forscher des Lebens und des Werkes des großen spätbyzantinischen Gelehrten und leistet einen wichtigen Beitrag zum Studium der wirtschaftlichen Lehre der Byzantiner.

P. G. Fouyas, Korinth

Markus Öhler (Hg.), Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 280), Tübingen: Mohr Siebeck 2011, VIII+411 S., geb., 114,- € (ISBN 978-3-16-150363-4)

Als Herausgeber des vorliegenden Bandes präsentiert der Wiener Neutestamentler Markus Öhler den Ertrag einer Tagung, die er zusammen mit dem Münsteraner Neutestamentler Hermut Löhr 2009 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien über das Aposteldekret vor dem Hintergrund des antiken Vereinswesens veranstaltete. Neben Beiträgen, die sich dem religiösen Umfeld des Dekrets, seiner narrativen Verarbeitung durch

Lukas sowie Aspekten seiner Rezeption widmen, finden sich hier erstmals Untersuchungen über den Zusammenhang des Dekrets mit antiken Vereinsordnungen und über die Bedeutung dieser Ordnungen für das antike Gemeinschaftsleben des Mittelmeerraumes. Zunächst macht sich Friedrich Avemarie auf die Suche nach den jüdischen Wurzeln des Aposteldekrets, während Wilhelm Pratscher den Beitrag des Herrenbruders Jakobus bei seiner Entstehung untersucht, Hermut Löhr Überlegungen zu seinem Unzuchtverbot anstellt und Loren T. Stuckenbruck sich mit dem Motiv der „Reinigung der Völker“ als Hintergrund des Aposteldekrets beschäftigt. Nach dem Beitrag von Matthias Klinghardt über die integrierende Funktion des besagten Dekrets im kanonischen Aufbau des Neuen Testaments gehen Matti Myllykoski und Markus Lang der angeblichen Rezeption seiner Bestimmungen in der Didache und in frühchristlichen Texten des zweiten und dritten Jahrhunderts nach. Aus der Perspektive der antiken Sozialgeschichte skizziert Andreas Gutsfeld den Beitrag der Bankette zum sozialen Zusammenhalt paganer Vereine der frühen Kaiserzeit. Ihm folgt unter dem gleichen Blickwinkel der Aufsatz von Julietta Steinhauer über die Kultgemeinschaften ägyptischer Gottheiten in Griechenland und die umfangreiche Studie von Andreas Bendlin *über die in der Inschrift von Lanuvium (CIL 14, 2112) festgehaltene Vereinsregel des Kollegiums der Diana und des Antinous*. Die dem Aposteldekret und dem antiken Vereinswesen gleichermaßen gewidmeten Beiträge eröffnet Richard S. Ascough mit seinem Aufsatz über das Aposteldekret und die Mahlgewohnheiten griechisch-römischer Vereine. Nach ihm vergleicht Eva Ebel das besagte Dekret mit antiken Vereinssatzungen, während es Markus Öhler schließlich als Dokument ethnischer Identität im Spiegel antiker Vereinigungen in den Blick nimmt. Leider fehlt die bei Sammelbänden übliche Autorenliste, die den Leser zumindest rudimentär über die Verfasser der Beiträge informiert. Umso besser erschließen umfangreiche Stellen-, Autoren-, Personen-, Orts- und Sachregister den Band. Darin verweisen nicht weniger als vier Seiten (S. 390-394) auf Stellen der antiken christlichen Literatur, weshalb dem rezeptionsgeschichtlichen Beitrag Langs als pars pro toto zum Schluss unsere Aufmerksamkeit gilt. Lang untersucht neben dem Brief des paganen Sonderbevollmächtigten Plinius Minor Zeugnisse der frühchristlichen Literatur für die Bestimmungen des Aposteldekrets. Nach der sorgfältigen Analyse der einschlägigen Stellen des Plinius, der Didache, des Aristides, Justins des Märtyrers, der Märtyrer von Lyon, des Irenäus von Lyon, Tertullians, des Minucius Felix und der Pseudoklementinen kommt er zum gut nachvollziehbaren Ergebnis, dass „der Text von Apg 15 [...] im zweiten und beginnenden dritten Jahrhundert ohne Bedeutung gewesen zu sein [scheint]. Nichtsdestotrotz lässt sich eine von den Regelungen des Aposteldekrets, aber nicht vom Text in Apg 15 inspirierte Gemeindepraxis in Syrien bzw. der Asia, Ponthus-Bithynien, Rom, Gallien und selbst Nordafrika nachweisen“ (S.156), die gelegentlich – wie schon in Apg 15 – durch Autoritäten abgesichert wird. Insgesamt enthält der vorliegende Band niveauvolle Studien, die der Erforschung des Aposteldekrets, des antiken Vereinswesens und seiner Beziehung und Differenz zum besagten Dekret einen weiterführenden Dienst leisten.

Johannes Hofmann, Eichstätt

Najib George Awad, And Freedom Became a Public-Square. Political, Sociological and Religious Overviews on the Arab Christians and the Arabic Spring, (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 46), Berlin u.a.: LIT 2012, 280 S., 29,90 € (ISBN 978-3-643-90266-5)

Najib George Awad, außerordentlicher Professor für christliche Theologie am Hartford Seminary in Connecticut, stammt aus einer protestantischen Gemeinde in Latakia an der Küste Syriens. Begreiflicherweise haben ihn die Veränderungen in der arabischen Welt und besonders in Syrien seit der Jahreswende 2010/11 in Atem gehalten. Fünfzehn Monate nach dem Beginn des ‚arabischen Frühlings‘ – die Niederschrift wurde im Juni 2012 abgeschlossen – beschreibt er in dem vorliegenden Buch die Rolle, die die christlichen Minderheiten bisher in den arabischen Gesellschaften gespielt haben und formuliert eine Perspektive für die Zukunft.

Sein Rückblick auf die Rolle der arabischen Christen im 20. Jahrhundert klingt eindeutig und hart:

„Während des letzten Jahrhunderts haben die arabischen Christen in Ländern wie Ägypten und Syrien jahrzehntelang entspannt unter der Herrschaft arabischer Diktatoren geruht. Sie erreichten ihr Überleben und gewannen ein Minimum von Rechten indem sie zu den Regierungsinstitutionen Beziehungen der Loyalität, des Gehorsams und sogar sklavischer Unterwerfung pflegten und indem sie das Leiden der Bevölkerungsmehrheit (Sunniten in diesen beiden Ländern) unter diesen Regimen missachteten. Dabei verstärkten² die Christen die Gefühle von Feindseligkeit und Misstrauen, die die Mehrheit gegenüber dem Pazifismus und der Furcht der Christen hegte. Nun da die alten Regime an ihr Ende gelangen, haben die syrischen und ägyptischen Christen keine andere Unterstützung, die ihre Existenz sichern und ihnen Frieden und Sicherheit in ihrem Gebiet gewährleisten würde, als die Beziehungen und die Verbindung, die sie mit ihrem muslimischen Kontext und der sunnitischen Gemeinschaft in ihren Gesellschaften aufbauen. Unglücklicherweise haben die Christen in Syrien in den letzten vier Jahrzehnten (d.h. in der Ära von Hafis und Bashar al-Assad, R. O.) kein wirkliches Erbe von Dialog und intellektuellem Kontakt mit den Sunniten hervorgebracht, auf das sie nun aufbauen könnten, um eine starke Verbindung mit der sunnitischen Gesellschaft in der Zukunft zu entwickeln.“ (219f.)

Dieser Befund hält den Autor jedoch nicht davon ab, ein Bild der möglichen Zukunft der Christen im arabischen Raum und insbesondere in Syrien zu entwerfen:

„Die arabischen Christen müssen einen Diskurs der kulturellen und religiösen Versöhnung entwickeln, der aus ihrem natürlichen und historischen Brückenschlag³ zwischen zwei verschiedenen, äußerlich unvereinbaren, innerlich jedoch versöhnbaren menschlichen Traditionen kommt. Der einzigartige Beitrag, den die arabischen Christen zum Fortschritt der arabischen Welt leisten können, liegt in der Tatsache, dass sie wie ihre muslimischen Mitbürger das arabisch-östliche kulturelle Erbe besitzen und keine parasitären Eindringlinge sind; zugleich aber sind sie die ursprünglichen Schöpfer der religiösen (christlichen) und

² Der Autor schreibt hier „undermining“. Gemeint ist aber offensichtlich „untermauern“ oder „festigen“, was im Englischen „underpinning“ heißen würde. Vergleichbare sprachliche Probleme finden sich leider häufiger in diesem Buch.

³ Der Autor schreibt hier „abridgement“, was nach dem Wörterbuch „Abriss“ oder „Kurzfassung“ bedeuten würde; er verwendet das Wort aber im Sinne von „bridge“.

säkularen (griechisch-römischen) Tradition, die der Westen weiterhin für sein konstitutives Erbe hält.“ (222)

Awad gliedert seine Studie in drei Teile. Teil eins heißt „Beobachtungen, Bewertung und Erwartungen zu den arabischen Aufständen“. In diesem ersten Teil beschreibt der Autor unter anderem, wie schnell die führenden Staaten des Westens sich mit den neuen islamistischen Machthabern vor allem in Ägypten und Tunesien arrangiert haben (39 ff.). Es folgt als Teil zwei „Die Christen in der arabischen Welt und die Veränderung der Region“. Hier finden sich eindringliche Überlegungen zur historischen und gegenwärtigen Rolle der Christen in Syrien. Schließlich werden im dritten Teil unter der Überschrift „Die arabischen Christen und die Verheißung eines kontextuellen Dialogs“ fünf Schritte eines notwendigen Wandels der arabischen Christenheit aufgezeigt. Ich konzentriere mich im Folgenden auf diesen dritten Teil, weil hier die künftige Aufgabe der Christen in den sich verändernden Gesellschaften der arabischen Welt skizziert wird.

Awad setzt in seinem dritten Teil bei der Notwendigkeit einer kontextuellen Theologie ein, die er bisher nur bei einigen wenigen Theologen der Region wie etwa dem Palästinenser Mitri Raheb oder den beiden Libanesen George Sabra und Mosheer Basil 'Oun findet. Vor allem von den beiden letzteren sagt Nawad, sie seien „interessiert, christliche Identität und christliches Rollenverständnis in ihrem östlich-arabischen Kontext zu sehen“ (131). Dabei sieht Nawad die Schwierigkeiten sehr klar. Die Christen bilden einen eigenen ‚Sektor‘ der Gesellschaft, was eine offene und gleichberechtigte Debatte verhindert und viele gesellschaftliche Fragen in einen religiösen Rahmen stellt. Zur Situation in Ägypten notiert der Autor: „Gegen den Ehrgeiz der Muslimbruderschaft, die Verfassung des Landes aus der Scharia abzuleiten, und die Bemühung der Salafisten, die gesamte Gesellschaft und nicht nur den Staat zu islamisieren, müssen die Kopten, anstatt die Hervorhebung und Förderung der kulturellen und politischen Pluralität zu ihrem Beitrag zur Gesellschaft zu machen, mit Nachdruck die *religiöse* Pluralität im öffentlichen Raum Ägyptens betonen“ (135f.). In Palästina müssen die Christen ebenfalls das religiöse Element betonen, weil „muslimische Extremisten die Territorien der Palästinenser islamisieren und jüdische Extremisten den Staat Israel judaisieren“ (136) wollen. Auch im Libanon, einer „fast unwiderruflich konfessionalistischen Gesellschaft“, gibt es keine eigentliche politische Debatte. Stellungnahmen von Seiten der Christen werden stets als „Beiträge der Christen“ und nicht etwa als Argumente „libanesischer Mitbürger“ (ibid.) wahrgenommen und eingeordnet.

Im nächsten Schritt, nämlich bei der „Frage der politischen Rolle der Christen“ weist Awad auf ein grundsätzlich verschiedenes Verständnis von Politik hin: Das griechische „politeia“ bezeichnet „Angelegenheiten des öffentlichen und bürgerlichen Lebens“. Im Arabischen wird „Politik“ mit „Syasah“ wiedergegeben. Die mitschwingende und sogar weiterhin dominierende Bedeutung dieses Ausdrucks kommt aber aus der Wurzel „sasa“, also: „Pferde reiten, sie beherrschen, sie zähmen und zum Reiten abrichten“. Mit anderen Worten: „Politik“ bedeutet im Arabischen zuerst einmal: „Kontrolle, Autorität, Herrschaft und Machtausübung“ (153). Die arabischen Christen, die in der Vergangenheit aufgrund ihrer Minderheitensituation einen möglichst großen Abstand zur Politik gehalten haben, sieht Awad von Jesus zur politischen Mitverantwortung gerufen und das heißt zum Kampf gegen die Verwandlung der „Syasah“ aus der „Sorge für die Angelegenheit des Volkes“ in die „Kontrolle und Bestimmung des Volkes“ (155).

Im Abschnitt „Die arabischen Christen und die Frage des interreligiösen Dialogs“ blickt der Autor zunächst auf die christlich-muslimische Konferenz „Eine Welt für alle“ zurück, die

1997 in Wien stattgefunden hat. Eine große Teilnehmerschaft hat damals den interreligiösen Dialog auf die Themen der praktischen Koexistenz und der Lebensnotwendigkeiten bezogen. Dieses Verständnis des Dialogs kann heute nicht mehr ausreichen. Awad fragt seine arabischen Mitchristen: „Kommt unsere Akzeptanz des Islams und unsere Offenheit (oder eben Ablehnung) gegenüber islamischer religiöser Erfahrung ... aus unserer gemeinsamen soziologischen Situation (Minderheit), aus unserer kulturellen Prägung (wir teilen das arabische kulturelle Erbe) oder unserem politischen Status (Dhimmis/Schutzbürger auf islamischem Boden) oder entsteht diese Offenheit aus Faktoren, die verbunden sind mit unserem theologischen Denken und unserem Verständnis von Gottes umfassender Barmherzigkeit und seiner inklusiven Vergebung und Annahme?“ (170 f.)

Das Kapitel „Die arabischen Christen und die Frage der Menschenrechte“ wird mit der Feststellung, dass die Erklärung der Menschenrechte von 1948 in der arabischen Welt nicht viel Anklang fand, eröffnet. Zum einen sah man hier deutlich den jüdisch-christlichen Hintergrund dieser Erklärung, zum anderen sah man sie als Eingriff in die nationale Souveränität an. Außerdem waren die sozialen Rechte wie das Recht auf Leben und Überleben hier wichtiger als die bürgerlichen Rechte und schließlich gab es schon damals islamistische Ideologien, die nach einer religiös fundierten Gesetzgebung strebten. Man kann, so Awad, die Einsicht nicht umgehen, dass in den „Ländern, in denen die Bevölkerung lautstark ihre Anhänglichkeit an den Islam verkündet, die flagrantesten Menschenrechtsverletzungen geschehen“ (172). Für arabische Christen aber ist wichtig, dass der libanesisch griechische orthodoxe Christ Charles Malik 1948 als Philosoph und Botschafter des Libanon bei den Vereinten Nationen⁴ einen wichtigen Beitrag zur Menschenrechtserklärung geleistet hat. Eine arabisch-christliche kontextuelle Theologie wird bei Malek, vor allem bei seinem Verständnis des menschlichen Personseins, die nötigen Impulse finden, um der Frage der Menschenrechte in den neu entstehenden politischen Systemen wesentlich größeres Gewicht zu geben als in der Vergangenheit.

Schließlich widmet sich Awad dem Verhältnis der arabischen Christen zum nationalen Frieden. Abermals stellt er hier fest, dass die Christen in der Vergangenheit vor allem nach Selbsterhaltung gestrebt haben, dabei verwandelte sich die „prophetische Stimme der christlichen Minderheit in eine Stimme, die Autoritäten glorifizierte und sogar Tyrannei und Unterdrückung rechtfertigte“ (202). Dringend ist deshalb geboten, dass die Christen – ohne sich selbst aufzugeben – ein Interesse am Wohl aller Mitglieder der Gesellschaft entwickeln. Mit einer Anleihe bei Jürgen Moltmann und indirekt bei der Theologischen Erklärung von Barmen 1934 fordert Awad, dass die Kirche ihre sichtbare Form nicht der Macht des Staates oder den Bedürfnissen ihrer besonderen Ordnung überlässt, sondern auch im arabischen Raum erkennbar ist „als Kirche Christi und als Volk des kommenden Reiches“ (204).

Das Buch von Najib George Awad ist wegen seines hochaktuellen Themas und wegen seiner arabischen und westlichen Perspektiven verbindenden Darstellung sehr wichtig. Es bietet Einsichten, die hierzulande wenig bekannt sind und holt die arabische Christenheit resolut aus der Reduktion auf die Rolle des bemitleidenswerten Opfers schrecklicher politischer

⁴ Charles Malik, dessen Familienname Awad „Malek“ schreibt, war von 1945 bis 1953 als außerordentlicher Gesandter und bevollmächtigter Minister des Libanon in den USA, von 1953 bis 1956 war er Botschafter seines Landes in Washington, 1958 Präsident der Generalversammlung der Vereinten Nationen. Zusammen mit Eleanor Roosevelt war er einer der Hauptautoren der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.

Umstände heraus. Die kritische Sicht auf die affirmative Rolle der arabischen Christen in den nahöstlichen Diktaturen ist aus dem Mund eines christlichen Theologen sehr bemerkenswert. Ein gründlicheres Lektorat und eine sorgfältige Übersetzung ins Deutsche wären darum sehr wünschenswert.

Rainer Oechslen, München

Bertram Stubenrauch / Andrej Lorgus (Hgg.), Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch / Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung, Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder 2013, 669 S., 68,- € (ISBN 978-3-451-34138-0)

In medias res– das zu rezensierende „Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch – Russisch-orthodox“ eröffnet eine neue Dimension des ökumenischen Aufeinander-zu-Gehens zwischen den Russisch-orthodoxen (pars pro toto für sämtliche chalzedonensische Orthodoxe) und den Römisch-katholischen und setzt neue Maßstäbe in der Postulierung eines substantiellen theologischen Dialogs. In diesem Handwörterbuch stehen zwei große Traditionen des Ostens und des Westens aus dem Bereich der Ethik gegenüber.

Aus insgesamt 56 Stichwörtern ist dieses Kompendium des christlichen Menschenbildes zusammengestellt. Dieses gemeinsam edierte Handwörterbuch haben der römisch-katholische Dogmatiker Bertram Stubenrauch und der russisch-orthodoxe Redakteur Erzpriester Andrej Lorgus herausgegeben.

Gegenseitiger Respekt vor der Tiefe und Weite der jeweils anderen Tradition, die Bereitschaft zum Einander-Zuhören und die Offenheit für die Bereicherung durch eine andere Sichtweise kennzeichnen dieses Werk. Es bietet auch einen synoptischen Überblick, der es ermöglicht, Gemeinsames und Unterschiedliches zu erkennen, zu benennen und sich darüber auszutauschen. Nach der Logik der Symmetrie enthält das „Handwörterbuch“ die doppelten zum Geleit gerichteten Botschaften, katholischerseits vom Wiener Erzbischof Kardinal Christoph Schönborn und orthodoxerseits vom Metropoliten von Volokolamsk Hilarion (Alfeev), Leiter des kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats. Der Tenor ist una voce hervorgehoben: Ost und West sind in gleicher Weise inspiriert von Gotteswort und der Heiligen Schrift, beide stehen gleichsam auf den Schultern der Väter des ersten Jahrtausends.

Folgende Prinzipien galten beim Verfassen eines solchen gemeinsamen Werks: Die Begegnung der Römisch-katholischen und der Russisch-orthodoxen Kirche erst zu ermöglichen. Der Themenkreis „Theologische Anthropologie“ wurde aus mehreren Gründen gewählt: Er gehört zu den grundlegenden Bereichen der christlichen Glaubenslehre und ist zweitens zur Stunde besonders aktuell; er ist drittens insofern weniger verhängnisvoll als konfessionelle Eigenarten. Eine Harmonisierung wurde keineswegs angestrebt. Im Gegenteil: Die konfessionelle und jeweils kulturelle Eigenart steht im Mittelpunkt der Darstellung.

Das Handwörterbuch ist Frucht der Europäischen Konferenz über christliche Kultur, die im Mai 2006 von der Stiftung PRO ORIENTE im Auftrag des Außenamtes des Moskauer Patriarchats und des Päpstlichen Kultur-Rates in Wien ausgerichtet wurde. Es dient nicht nur dem interkonfessionellen Dialog, sondern auch der interkulturellen Begegnung zwischen Ost und West und damit auch der europäischen Verständigung.

Das Handwörterbuch „Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch – Russisch-orthodox“ setzt Maßstäbe für eine weitere theologische Annäherung der beiden Flügel eines organischen Ganzen.

Zoran Andric, München

Georgios D. Panagopoulos, Εισαγωγή στην ιστορία της δυτικής θεολογίας. Πρόσωπα, διδασκαλία, κριτική θεώρηση από την άποψη της Ορθόδοξης Παράδοσης [=Einführung in die Geschichte der westlichen Theologie. Personen, Lehre, kritische Betrachtung aus der Sicht der Orthodoxen Tradition], Athens: Enallaktikes Ekdoseis 2012, 347 S., 20,- € (ISBN 978-960-427-132-0)

It is rare to find an Orthodox theologian prepared to give the medieval Western tradition the close attention it deserves. In this book Georgios Panagopoulos, Professor of Dogmatics at the Higher Ecclesiastical Academy of Ioannina, presents a careful review of the thinking of a number of key figures of the high and late Middle Ages. His seven essays on Anselm of Canterbury, Abelard, the Victorines, Bonaventure, Thomas Aquinas, Duns Scotus and Martin Luther, followed by an appendix in which he compares the philosophical and theological traditions of Orthodoxy and Roman Catholicism, began as a series of lectures given at Ioannina on the roots of Western theological thinking. Reworked for publication, they are intended to acquaint Greek readers with the riches of the Western tradition while at the same time offering a critique from an Orthodox point of view. Their usefulness, however, is not limited to Greeks or even to Orthodox. Importantly, they can also help the non-Orthodox reader appreciate what it is in the Western tradition that causes unease to the Orthodox and why this should be so.

The scholarship of these essays is impressive. The careful analysis of each thinker witnesses to the author's engagement with the primary texts. His love for the Latin language is everywhere evident – from the very dedication to his wife, uxori dilectissimae et amantissimae to the abundance of quotation in the original language. Each essay is followed by a selection of key texts (in Latin with only an introduction and summary in Greek). The bibliographies are thoroughly up to date, referring to works in all the major languages (including Russian) up to 2011.

Three themes run through the book. One is how different a kind of an enterprise theology is in the two traditions. Starting with Anselm, who builds on Augustine's *fides quaerens intellectum*, Western theology becomes an intellectual discipline, a programme to deepen our understanding of the content of revelation by philosophical and philological methods so as to lay down the path leading from faith to the beatific vision of God. This is contrasted with the Orthodox way of doing theology, which is to reflect on the experience of those being deified as a result of participating through Christ in the uncreated Godhead of the Trinity. For the Orthodox revelation is the manifestation of God in his uncreated grace, not an objective datum that the human mind can fill out with the aim of understanding it more fully. Panagopoulos consequently presents Orthodox theology as *theognosia*, the fruit of the *experience* of God, rather than simply as an intellectual discipline or sacred philosophy.

The second theme is the sharp division between nature and grace which has been characteristic of Western theology up to the present time. In his treatment of Aquinas, Panagopoulos

laments the separation of nature from its Creator. This has been a consistent feature of the Western approach since the early Middle Ages. In this respect Martin Luther is firmly in the tradition of the scholastic theologians he reacts against, for he does not escape from the bonds of scholastic theologizing with regard to nature and original sin. As an antidote to this, Panagopoulos presents the teaching of Kavasilas and the Elder Sophrony of Essex on the healing of our nature by God's giving of himself to us.

The third theme is the growth of papal absolutism in conjunction with the philosophical currents of the Middle Ages. Here a key factor has been the separation of the ordination from the authority of bishops in the Western Church. Panagopoulos emphasises the principle of conciliarity, which he contrasts with the universal papal primacy that supplanted it. The result was the transformation of the Church into a this-worldly institution administered by the pope. In Panagopoulos's view this reflects a falling away of the Roman Catholic Church from the ancient tradition on the levels of epistemology and ecclesiology.

All this might sound like polemics rather than dispassionate theological investigation. But this would be a mistaken impression – a result of the very fact that the Western tradition treats theology as a *sacra scientia*. Panagopoulos's approach to theology is experiential. Theology is *theognosia* – the knowledge of God by experience. The Church for him is the *κοινωνία θεώσεως*, the communion of those in the process of deification. It must be said that at times Panagopoulos does not avoid an overschematized presentation. He says, for example, that 'Thomas replaces the living God of Abraham, Isaac and Jacob with Aristotle's First Mover' (p. 176). This is to ignore the mystical side of Thomas that we can glimpse above all in his great biblical commentaries. Such sweeping statements, however, are rare. The Western and Orthodox traditions are not presented as two monolithic structures with Aquinas on the one side and Palamas on the other as twin peaks of opposing systems. Panagopoulos is too well informed about the nuances of Western thinking and too aware that Palamism is not a 'system'. He gives many useful discussions, for example, of Anselm's ontological argument, or Bonaventure's notion of *illuminatio*, or Thomas's teaching on grace, or Duns Scotus's voluntarism. And he makes interesting comparisons between Palamas and Anselm on the purpose of the Incarnation, Barlaam of Calabria and Bonaventure on the knowledge of God, Palamas and Thomas on grace, and Kavasilas and Luther on the healing of our nature. His command of the detail compels respect even if the reader might disagree with the conclusions.

It has become fashionable (in the West) to decry any sharp opposition between the Eastern and Western traditions. Recent publications have drawn attention to the warm reception of Aquinas in the East by both Palamites and anti-Palamites after the translations of the Kydones brothers. It is rightly argued that the theological traditions of East and West have interacted more than one might have suspected. On the other hand there *are* differences between East and West and these differences reflect different theological mindsets. Panagopoulos, moving on the same wavelength as Romanides, Mantzarides and Yannaras, is right to draw attention to them. The essence and energies distinction is important to Orthodoxy, as is an experiential theology and a conciliar ecclesiology. Arguing as Panagopoulos does with learning and sensitivity, he deserves to be heard in the West by anyone who can read Greek. His book is a valuable and constructive addition to the literature on what divides East and West. Ecumenical rapprochement is impossible without taking its arguments into account.

Norman Russell, London

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Die Stimme der Orthodoxie in Europa zur Krise im Nahen Osten

Die bedrohte Anwesenheit der orthodoxen Kirchen in den Ländern des Nahen Ostens und in Afrika, ihr entschiedenes Eintreten für die Rechte der Christen in jenen Ländern sowie ihr bedeutender Beitrag zum Frieden und zum interreligiösen Dialog waren Anliegen der Patriarchen **Theodoros** von Alexandria und ganz Afrika, **Theophilos** von Jerusalem und ganz Palästina und des Erzbischofs **Chrysostomos** von Zypern, als sie im vergangenen Herbst - zeitgleich mit **Benedikts XVI.** Reise in den Libanon - das Europäische Parlament besuchten. Es kam den Ersthierarchen darauf an, ihren Gastgebern die historische und gegenwärtige Rolle der Orthodoxie für die Einheit unter den christlichen Kirchen im Nahen Osten zu verdeutlichen.

In Begleitung der griechischen Abgeordneten im Europäischen Parlament **Rodi Kratsa-Tsagaropoulou** trafen sich die Kirchenoberhäupter mit dem Präsidenten der Europäischen Kommission **José Manuel Barroso**, dem sie die Situation in den Ländern ihrer Kirchen erläuterten. Die Vorsteher haben besonders auf die tragische Lage in Syrien aufmerksam gemacht. An den darauffolgenden Tagen fanden Begegnungen mit Mitgliedern des Europäischen Parlaments statt; schließlich empfing sie der Präsident des Europäischen Rates, **Herman van Rompuy**. (*Ekklesia* 89 [2012] 624)

Statut der Orthodoxen Bischofskonferenz in Österreich beschlossen

Am 19. Februar 2013 wurde auf einer außerordentlichen Sitzung in den Räumen der serbisch-orthodoxen Kirche „zur Auferstehung Christi“ das Statut der Orthodoxen Bischofskonferenz in Österreich unterzeichnet. Unter dem Vorsitz des Metropoliten **Arsenios** von Austria tagten die Vertreter der in Österreich ansässigen orthodoxen Kirchen, unter ihnen auch der russisch-orthodoxe Bischof **Mark** von Jedorjewsk. Im Anschluss an die Unterzeichnung des Statuts, die Metropolitan Arsenios als ein neuerliches Zeichen der Verbundenheit orthodoxer Christen in Österreich bezeichnete, wurde über kirchliche Medienarbeit besprochen. (metropolisonaustria.at [19.02.2013])

Orthodoxe Bischofskonferenz in Österreich legt Schwerpunkt auf Bildung und Jugend

Am 26. März 2013 beschloss die Orthodoxe Bischofskonferenz in Österreich, dass künftig Jugendarbeit und Bildung Schwerpunkt ihres Wirkens sein werden. Um die Bemühungen der Jugendlichen zu bündeln und um ihnen mehr Engagement in der Kirche zu ermöglichen, werde eine Orthodoxe Jugendunion gegründet. Die Bischofskonferenz will sich bemühen, den geplanten Masterstudiengang für Orthodoxe Religionspädagogik möglichst rasch, in Kooperation mit der Universität Wien, umzusetzen; sie hat dafür eine Kommission eingesetzt. Darüber hinaus wurde die Gründung mehrerer Kommissionen für Bildung, Liturgie, Seelsorge und Jugendarbeit beschlossen, die mit Experten besetzt werden und der Bischofskonferenz beratend zur Seite stehen sollen. Die bisherigen Arbeiten an

der Orthodoxen Kirchenzeitung und der neu entstandenen Internetpräsenz (<http://www.orthodoxe-kirche.at>) sollen fortgeführt werden. Zu den Teilnehmern der Vollversammlung zählten unter anderen der Vorsitzende, Metropolit **Arsenios** von Austria, als Vertreter des Ökumenischen Patriarchates, Bischof **Mark** von Jegorjewsk, Metropolit **Serafim** von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa und Bischof **Antonij** von Konstantia. (metropolis-vonaustria.at [27.03.2013])

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Feierlichkeiten zur Erinnerung an die Befreiung des Heiligen Berges vor 100 Jahren

Am 02. November 2012 begannen mit dem Empfang des Kapitäns der griechischen Kriegsmarine, Vizeadmirals **Konstantinos Mazarakis-Ainian**, durch den Protepistatis (Oberaufseher) **Maximos Iviritis** und die Väter der Iera Epistasia (Heiligen Aufsicht) in Daphne die offiziellen zweitägigen Feierlichkeiten anlässlich der Befreiung des Heiligen Berges vor 100 Jahren. Der Zivilgouverneur des Heiligen Berges, **Aristos Kasmiroglou**, war zugegen. Anschließend begaben sich der Kapitän, die Offiziere und die Besatzung der Fregatte „Salamis“ nach Karyes, dem Verwaltungsort des Athos, wo sie die heilige Ikone der Gottesmutter „Axion Estin“ („Würdig ist es“) verehrten und wo ein Dankgottesdienst abgehalten wurde, an dem die Metropoliten **Ambrosios von Karpathos** sowie als Vertreter des Ökumenischen Thrones **Basilios von Elassona** und **Pavlos von Drama** teilnahmen. – Damals, vor 100 Jahren, beendete die griechische Flotte unter Admiral **Pavlos Kountouriotis** die osmanische Besatzung des Athos. Am 2. November 1912 landete der Panzerkreuzer „Georgios Averoff“, das Flaggschiff der griechischen Marine im Balkankrieg, bei Daphne. Griechische Seeleute nahmen die osmanische Besatzungstruppe in Karyes fest. (*Ekklesia* 89 [2012] 702f)

Wiedererrichtung zweier orthodoxer Diözesen in der Türkei

Am 18. November 2012 hat der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** die 1922 untergegangene Metropole von Kydoniai (heute: Ayvalik) an der türkischen Ägäis-Küste wiedererrichtet. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde diese wie viele andere griechisch-orthodoxe Diözesen von türkischen Nationalisten „gesäubert“. Jahrzehntlang lebten die betroffenen Christen im Untergrund. Die tolerantere Führung in Ankara machte es nun möglich, dass aus dem Geheim-Christentum wieder eine offizielle Kirche wurde. Dies ist neben dem Bistum Proussa (Bursa) die zweite Wiedererrichtung einer orthodoxen Gemeinde in der Türkei. Die Diözese steht jetzt unter der Leitung von Metropolit **Athenagoras** (Chrysanis). (*KNA-ÖKI* 48 [27.11.2012] 13)

Zusammenarbeit im Hinblick auf eine zukünftige Panorthodoxe Synode

Vom 10. bis 12. Dezember 2012 tagte eine Delegation des Ökumenischen Patriarchats unter Leitung von Metropolit **Ioannes** (Zizioulas) von Pergamon und Archimandrit **Bartholomaios Samaras**, Sekretär der Heiligen Synode, in Bukarest. Sie berieten gemeinsam mit Metropolit **Nifon**, Erzbischof von Târgoviște, Prof. **Viorel Ioniță** und **Michael Tița** über die Vorbereitung des Panorthodoxen Konzils. In diesem Zusammenhang forderten sie nachdrücklich, die notwendige größere Zusammenarbeit der unterschiedlichen orthodoxen Schwesterkirchen im Jahre 2013 zu verwirklichen. (*NÖK* 49 [20.12.2012])

400.000 Dollar für die Rettung einer Kirche

Eine der ältesten Kirchen der Christenheit, die Kirche der Erzengel in Mudanya am Marmarameer, wurde vom Ökumenischen Patriarchat gerettet, indem die für den Kauf geforderten 400.000 Dollar nach vier Jahren durch Spenden zur Verfügung standen. Der Bürgermeister der Gemeinde Mudanya, **Rasim Batmaz**, hatte zuvor von der Leitung des türkischen Tourismusministeriums verlangt, zusammen mit dem Provinzgouverneur von Bursa darauf hinzuwirken, dass die Kirche enteignet und zu einem Zentrum für Tourismus und Kultur umgewandelt wird. Der erfolgreiche Appell des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** an die mit dem Immobiliengeschäft betraute deutsch-türkische Firma Tekzen, das Kirchgebäude an das Patriarchat zu veräußern, führte zum Abschluss eines entsprechenden Kaufvertrages. (*Ekklesia* 89 [2012] 622)

Auszeichnung für Erzpriester Apostolos Malamoussis

Am 18. Dezember 2012 wurde Erzpriester **Apostolos Malamoussis**, Bischöflicher Vikar der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, auf dem 6. Internationalen Migrantentag in Hannover als „Vorbild für die Integrationsgesellschaft 2012“ ausgezeichnet. Zu den zahlreichen Gratulanten gehörten auch Vizkanzler Dr. **Philipp Rösler** und SPD-Vorsitzender **Sigmar Gabriel** (*Andreas Bote* [Februar 2013] 14)

Rücktritt von Erzbischof Gabriel von Komana

Am 08. Januar 2013 gab der Erzbischof des zum Ökumenischen Patriarchat gehörenden Exarchats orthodoxer Gemeinden russischer Tradition in Westeuropa, **Gabriel** von Komana, seinen Rücktritt zum 15. Januar aus gesundheitlichen Gründen bekannt. Der 1946 in Lokrenen bei Gent geborene Erzbischof Gabriel stand über zehn Jahre dem Exarchat vor. Als Locum tenens wurde am 16. Januar 2013 Metropolit **Emmanuel** (Adamakis), griechisch-orthodoxer Metropolit von Frankreich, bis zur Neuwahl eines neuen Erzbischofs des Exarchats eingesetzt. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2013] 14)

Metropolit Anthony wurde als Vorsteher der ukrainisch-orthodoxen Kirche der USA eingesetzt

Am 26. Januar 2013 wurde Metropolit **Anthony** (Scharba) zum Vorsteher der ukrainischen orthodoxen Kirche der USA eingesetzt. 500 Gläubige, ca. 70 Kleriker der Metropole und viele Besucher wohnten dem zur Einsetzung gehörenden Gottesdienst bei. In seiner Rede zeigte er sich von der Anteilnahme der Gläubigen sehr gerührt. Für dieses Amt wurde Erzbischof Anthony am 6. Oktober 2012 vom Außerordentlichen Konzil der ukrainischen orthodoxen Kirche der USA im Metropolitanzentrum in South Bound Brook, N.J. gewählt. Diese Wahl wurde von der Heiligen Synode in Konstantinopel bestätigt und am 31. Oktober 2012 von dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** verkündet. Am 27. Januar 2013 stand er zum ersten Mal als Ersthierarch der Göttlichen Liturgie vor. (www.uocofusa.org; <http://www.ukrainische-orthodoxe-kirche.de>; *NÖK* 4 [31.01.13])

50 Jahre griechische Metropole in Deutschland

Am 5. Februar 2013 jährte sich der Beschluss der Synode des Ökumenischen Patriarchats zur Gründung der griechisch-orthodoxen Metropole von Deutschland zum fünfzigsten Mal. Bis dahin hatten alle griechischen Gemeinden Mittel- und Westeuropas der Diözese von Thyateira (England) unterstanden. Die Errichtung der Metropole war aufgrund einer massiven Zuwanderung griechischer Arbeitssuchender zu Beginn der 60er Jahre in die Bundesrepublik Deutschland notwendig geworden, so Metropolit **Augoustinos** (Lambardakis) von Deutschland. Als Indiz für eine Verwurzelung in Deutschland und

als großes Wunder Gottes deutete der Metropolit die vielen eigenen Gotteshäuser und Gemeindezentren. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2013] 9-10)

Päpstliche Auszeichnung für Grazer orthodoxen Theologen Prof. em. Gr. Larentzakis

Am 20. Februar 2013 wurde der in Graz ansässige orthodoxe Theologe Prof. Dr. **Grigorios Larentzakis** mit dem Päpstlichen Gregoriusorden ausgezeichnet. Der steirische römisch-katholische Bischof **Egon Kapellari** ehrte im Bischöflichen Haus in Graz den gebürtigen Griechen, der 1969 erster nichtkatholischer Doktor der Theologie an einer römisch-katholischen Fakultät in Österreich wurde. Metropolit **Arsenios** von Austria überbrachte die Glückwünsche des Ökumenischen Patriarchen, der sich über diese Auszeichnung im Sinne einer Annäherung der Kirchen erfreut zeigte. Der Metropolit selbst betonte, dass Graz eine besondere Rolle für die Orthodoxen einnehme, da hier neue Impulse für die Ökumenische Bewegung gesetzt werden, zu denen die „Zweite Europäische Ökumenische Versammlung“ 1997 zähle. Bischof Kapellari bezeichnete Professor Larentzakis' Wirken als eine pionierhafte Leistung und als ein eindrucksvolles Beispiel der christlichen Ökumene. Professor Larentzakis bedankte sich bei den Anwesenden und sagte, dass diese Auszeichnung mehr als symbolträchtig sei und eine zwar nicht vollkommene, aber weitgehend erreichte Gemeinschaft bezeuge, die diesen Akt erst möglich gemacht habe. (www.metropolisvonaustria.at; *Orthodoxie Aktuell* 3 [2013] S. 16)

Solidaritätskundgebung mit verfolgten Christen in Österreich

Am 18. März 2013 führten Metropolit **Arsenios** von Austria (Ökumenisches Patriarchat) zusammen mit dem römisch-katholischen Weihbischof **Franz Scharl** und dem griechisch-katholischen (unierten) melkitischen Pater **Hanna Ghoneim** aus Damaskus eine stille Solidaritätskundgebung mit verfolgten Christen durch die Wiener Innenstadt an. An dem von der österreichischen Menschenrechtsorganisation „Christian Solidarity International“ organisierten Schweigemarsch und anschließendem Ökumenischen Gottesdienst im Wiener Stephansdom nahmen rund 1500 Menschen teil. Pater Hanna Ghoneim schilderte dabei – stellvertretend für über 100 Millionen verfolgter Christen in 50 Ländern – die katastrophale Lage in Syrien. Er hegte die Befürchtung, dass das bisherige Miteinander von Christen und Muslimen in Syrien aufgesprengt werde – und viele Christen aufgrund ihres Christseins nun um ihr Leben bangen müssen. (*Orthodoxie Aktuell* 4 [2013] 12)

Ökumenischer Patriarch zelebriert Ostern auf Imbros

Zum ersten Mal in seiner 22jährigen Amtszeit stand der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** nicht den Osterfeierlichkeiten in der Georgskathedrale im Phanar vor. Gemeinsam mit den Metropoliten **Kyrillos** von Imbros und **Athenagoras** von Kydonia zelebrierte er am Gründonnerstag und Ostersonntag in der Marienkathedrale während er Karfreitag und am Großen Samstag den Gottesdienst auf seiner Heimatinsel Imbros in seinem Geburtsort Agios Theodoros hielt. 1923 wurden die Ägäis-Inseln Imbros und Tenedos, aufgrund ihrer strategischen Lage, der Türkei zugesprochen, die Bevölkerung aber wurde vom Bevölkerungsaustausch ausgenommen. Die Feierlichkeiten im Phanar leitete Metropolit **Stephanos** von Kallioupolis und Madytos. (*Süddeutsche Zeitung* [6.5.2013] 8f.)

Der ökumenische Patriarch in Mailand

Am Mittwoch, den 15. Mai 2013 besuchte der ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** die griechische orthodoxe Kirche Santa Maria Podone in Zentrum von Mailand, welche kürzlich der orthodoxen Metropole von Italien und Malta durch das römisch-katholische Erz-

bistum Mediolanum abgetreten wurde. Der Patriarch wurde vom Metropoliten von Derkon **Apostolos** und vom römisch-katholischen Erzbischof von Mailand, Kardinal **Angelo Scola**, begleitet und an der Kirche unter Jubel von hunderten orthodoxen Gläubigen und vielen Klerikern, vom Metropoliten von Italien und Malta **Gennadios**, empfangen und in die Kirche geführt, wo ein Gottesdienst gehalten wurde. Im Anschluss hielten sowohl Metropolit Gennadios als auch Patriarch Bartholomaios eine Rede. Ebenfalls anwesend bei diesem Ereignis waren Vertreter der italienischen Politik, der Armee wie auch der diplomatischen Ämter. Zu diesem Anlass sind orthodoxe Gläubige aller Nationalitäten gekommen, um den ökumenischen Patriarchen zu empfangen. (<http://www.elliniki-gnomi.eu> [19.05.2013])

2. Patriarchat von Alexandrien

Besuch des Patriarchen im Kongo

Vom 19. bis 28. Oktober 2012 besuchte Patriarch **Theodoros II.** von Alexandrien und ganz Afrika als erster orthodoxer Patriarch überhaupt den Kongo und wurde dort unter anderem vom Senatspräsidenten **Léon Kengo Wa Dondo** empfangen. In der Provinzhauptstadt der Diamantenprovinz West-Kasai, Kananga, begann vor genau 40 Jahren die orthodoxe Mission im Kongo mit der Taufe der ersten dreißig kongolesischen orthodoxen Christen. Mittlerweile leben in dieser von bitterer Armut geprägten Region 50.000 orthodoxe Christen in mehr als 20 Kirchengemeinden. Die Orthodoxe Kirche hat hier afrikaweit ihre größte und stärkste Basis. Am 21. Oktober weihte der Patriarch in Kananga die derzeit größte orthodoxe Kirche in ganz Afrika. Neben der Theologischen Hochschule von Kinshasa besuchte er auch die größte orthodoxe Schule Afrikas, die Schülern aller Konfessionen eine Schulbildung ermöglicht. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2012] 4f.)

Synodale Erklärung gegen religiöse Gewalt

Am 23. November 2012 beendete die Heilige Synode des Patriarchates von Alexandrien ihre Arbeiten an der Erklärung gegen religiöse Gewalt. Im Anschluss an die Sitzung der Heiligen Synode bedankte sich Papst und Patriarch **Theodoros II.** von Alexandrien und ganz Afrika bei allen anwesenden Geistlichen für die wichtige Arbeit, die sie auf dem afrikanischen Kontinent leisten. In seiner Antwort pries Metropolit **Kallinikos** von Pelusium die unermüdliche väterliche Fürsorge des Patriarchen für seinen Klerus und sein Volk. Auf Einladung des Patriarchen fand sodann im Patriarchat zu Ehren der Mitglieder der Heiligen Synode ein Festmahl statt.

Hier einige Gedanken aus der synodalen Erklärung: In jüngster Zeit wird die Menschheit Zeuge kettenartiger Ausbrüche religiöser Gewalt, von denen man dachte, dass sie der Geschichte angehörten. Solche Aktionen bewirken nicht nur innerreligiöse, sondern auch interreligiöse Spannungen sozialer und psychischer Art. Der Gebrauch von Gewalt unter dem Vorwand des Glaubens ist die vollkommene Perversion jeglicher Glaubenstradition, da der Glaube generell als Mittel zum Austausch zwischen Menschen fungiert. Das gilt insbesondere für Christen, die nicht nur verpflichtet sind, keine Gewalt auszuüben, sondern diese nicht einmal tolerieren dürfen. Die Märtyrer und Bekenner der Orthodoxie belegen dies, und natürlich Christus selbst, der unschuldig starb, damit die Menschen mit Gott vereint werden. Die Glaubensbrüder, welche ihres Glaubens wegen leiden, werden aufgerufen, an ihrem Glauben festzuhalten. Diejenigen, die unmenschliche Taten der religiösen Gewalt ausüben oder tolerieren, sollen sich darauf besinnen, dass Gott der Gott aller Völker und Menschen

ist. Alle Politiker sind dazu aufgerufen, sich gegen religiöse Gewalt stark zu machen. (*Elliniki Gnomi* [November 2012] 21)

3. Patriarchat von Antiochien

Patriarch Ignatios IV. von Antiochien verstorben

Am 5. Dezember 2012, im Alter von 92 Jahren, erlag Patriarch **Ignatios IV.** von Antiochien und dem ganzen Orient den Folgen eines Schlaganfalls, den er tags zuvor erlitten hatte. Er verstarb im Krankenhaus des Hl. Georgios in Beirut. Ministerpräsident **Nadschib Mikati** rief für den Tag der Beisetzung im Libanon Staatstrauer aus. Mit seiner Wahl zum Patriarchen am 2. Juli 1979 wurde Ignatios IV. zu einem der bedeutendsten Kirchenführer der Orthodoxie. Er war das geistliche Oberhaupt von 750.000 vor allem im Libanon und Syrien beheimateten orthodoxen Christen. Zeit seines Lebens setzte er sich für die Stärkung des Christentums ein und galt als ein volksnaher und lebendiger Kirchenführer. In seine Amtszeit fällt auch die Gründung der Universität Balamand im Nordlibanon 1988. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2013] 6f.; *Ökumenische Information* [11. Dezember 2012] 5-6)

Wahl des neuen Patriarchen von Antiochien

Am 12. Dezember 2012, eine Woche nach dem Tod des griechisch-orthodoxen Patriarchen **Ignatios IV. Hazim**, wurde der bisherige Metropolit von Westeuropa, **Youhanna (Yazigi)**, zu seinem Nachfolger gewählt. Mit dem Namen Youhanna X. tritt er sein neues Amt als Patriarch von Antiochien und dem ganzen Orient und als 170. Nachfolger des Apostels Petrus an. Zuvor war er als Dekan der Theologischen Fakultät in Balamand und Abt des Klosters daselbst tätig. In einer Ansprache unmittelbar nach der Wahl ermutigte er die Christen zum Verbleib im Land. „Die Christen werden in Syrien bleiben. Dieses Land ist ihr Land.“

Am Sonntag, dem 17. Februar 2013, fand in der St. Nikolauskathedrale in Beirut die Inthronisation des neuen Patriarchen statt. Der Göttlichen Liturgie stand er, gemeinsam mit den Ersthierarchen Erzbischof **Chrysostomos II.** von Nea Justiniana und ganz Zypern und dem inzwischen zurückgetretenen Erzbischof **Krystof** von Prag, Metropoliten der orthodoxen Kirche von Tschechien und der Slowakei, vor. Die Delegation der russischen orthodoxen Kirche wurde von Metropolit **Hilarion** von Volokolamsk geleitet. Neben hochrangigen politischen Vertretern, wie dem Präsidenten des Libanon **Michel Suleiman** und dem Premierminister **Nadschib Mikati**, waren auch höchste Repräsentanten und Würdenträger aller christlichen Konfessionen vertreten, wie unter anderen Kardinal **Kurt Koch**, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, der maronitische Patriarch **Bechara Boutros Kardinal Al-Rahi** und der griechisch-katholische Patriarch **Gregorius III.** (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2013] 6-7; www.john-x-enthronement.com)

Entführung zweier Metropoliten in Syrien

Am 22. April 2013 wurden zwei Metropoliten, namentlich Metropolit **Paulos** von Aleppo, der Bruder des griechisch-orthodoxen Patriarchen **Youhanna X.** von Antiochien, und sein syrisch-orthodoxer Amtsbruder Metropolit **Youhanna Ibrahim** entführt und ihr Fahrer getötet. Beide waren im Rahmen humanitärer Dienste für die Bevölkerung von Kfour Dael, nahe der syrisch-türkischen Grenze, unterwegs. Patriarch **Kyrill** von Moskau und ganz Russland bekundete in einem Telegramm seine Anteilnahme und seine Traurigkeit darüber, dass diese Ereignisse auf syrischem Boden stattfanden, wo bis vor kurzem religiöse Führer immer mit

großem Respekt behandelt wurden. Papst **Franziskus** beklagte bei der Generalaudienz am 24. April 2013 die Verschleppung der beiden Bischöfe und nannte dies eine weitere „dramatische Entwicklung der tragischen Situation“ in Syrien und brachte seine Hoffnung auf eine baldige Beendigung des Bürgerkrieges zum Ausdruck. (www.osservatoreromano.va; www.vatican.va; NÖK 16 [25.04.2013])

4. Patriarchat von Jerusalem

Beendigung des Konflikts zwischen den orthodoxen Kirchen Israels und Rumäniens wegen eines Diasporazentrums

Im Mai 2011 errichtete das Patriarchat von Rumänien ein Kirchenzentrum vor allem für rumänische Pilger und Immigranten in Israel und den autonomen Palästinensergebieten. Dies führte zu einem Konflikt und zum Abbruch der kirchlichen Gemeinschaft zwischen Jerusalems Patriarchen **Theophilos III.** und **Daniel I.** von Rumänien. Eine rumänische Kirchendelegation handelte nun eine Vereinbarung aus, wonach das Kirchenzentrum einen autonomen Status hat. (NÖK 8 [28.02.13]; www.radiovaticana.de)

5. Patriarchat von Russland

Inthronisation des neuen Vorstehers der Orthodoxen Kirche in Amerika

Am 27. Januar 2013 wurde in der St.-Nikolaus-Kathedrale in Washington der neue Vorsteher der Orthodoxen Kirche in Amerika (Orthodox Church in America) Metropolit **Tikhon** (Mollard) als Erzbischof von Washington, Metropolit von ganz Amerika und Kanada, inthronisiert. Geboren wurde er 1966 in Boston als Mitglied der Episkopalkirche, konvertierte 1989 zur Orthodoxie, wurde im Jahr darauf Mönch und 1995 Diakon und Priester. Er studierte am St. Tikhon-Seminar (Pennsylvania). 2004 erfolgte die Weihe zum Bischof von South Canaan, 2005 die Einsetzung als Bischof von Philadelphia und East Pennsylvania. Anwesend waren unter anderen Erzbischof **Justinian**, als Vertreter des Moskauer Patriarchates, und Metropolit **Dimitri** von Batumi, Vorsteher der Gemeinden des georgischen Patriarchates in den USA, sowie zahlreiche Priester und Bischöfe des Patriarchates von Antiochien, der serbischen orthodoxen Kirche und der russischen orthodoxen Kirche im Ausland. In seiner Ansprache betonte Metropolit Tikhon, dass für ihn das Wichtigste das Gebet, die Suche nach Wegen zum Frieden innerhalb seiner Kirche und die Einheit mit den anderen orthodoxen Jurisdiktionen sei. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2013] 10; *Solia* 11-12 [2012] 4)

Russische orthodoxe Kirche erklärt China und Japan zu ihrem kanonischen Gebiet

Auf seiner Sitzung vom 2. bis 5. Februar 2013 in Moskau beschloss das Bischofskonzil der russischen orthodoxen Kirche, dass China und Japan kanonisches Territorium des Moskauer Patriarchats sind. Das verabschiedete Dokument wurde auf der Website der ROK veröffentlicht. Im Jahre 1997 hatte die Synode der ROK beschlossen, die orthodoxe Kirche Chinas unter die Obhut des Patriarchen von Moskau zu stellen, da sie kein Oberhaupt hatte. - Die orthodoxe Mission in China begann mit der Ankunft von Vater **Maksim** (Leont'ev) in Peking 1685, in Japan in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts mit Vater **Vasilij** (Machov). (www.interfax-religion.com; NÖK 6 [14.02.2013])

Kulturministerium der Ukraine veröffentlicht statistischen Report

Einem Bericht des Kulturministeriums der Ukraine und der Institution „Institute for Religious Freedom“ (IRF) zufolge, in dem die Entwicklungen der religiösen Situation und die Beziehungen zwischen dem Staat und den Kirchen beleuchtet werden, ist das Christentum die dominierende Religion des Landes. Die Protestantischen Kirchen sowie die Orthodoxe und die Katholische Kirche machen in etwa 94% der in der Ukraine vertretenen Religionen aus. Die Anzahl der verschiedenen christlichen Denominationen ist im letzten Jahr um 1,4 % gestiegen. Von allen christlichen Glaubensrichtungen ist die Orthodoxe Kirche mit 51,6% am stärksten vertreten. Der protestantische Glaube ist mit 27,8 % die zweitstärkste religiöse Gruppe, gefolgt von der Katholischen Kirche, die in der Ukraine in Form der Unierten Ukrainischen Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche präsent ist. Sie macht 13,6 % der Bevölkerung aus. (NÖK 16 [25.04.2013]; www.risu.org.ua [17.04.2013])

Osterfeierlichkeiten in Kiev

An den diesjährigen Osterfeierlichkeiten in der St. Vladimir Kathedrale zu Kiev, der Hauptkirche der nicht kanonischen Orthodoxen Ukrainischen Kirche des Kiever Patriarchats, nahmen der ukrainische Ministerpräsident **Nikolaj Azarov** und der Parlamentspräsident (Präsident der Obersten Rada) **Vladimir Rybak** teil. Die Heilige Liturgie vollzog Metropolit **Vladimir** (Volodymyr) von Kiev und der ganzen Ukraine. Es wurde ein Osterkorb für die Ex-Premierministerin der Ukraine **Julija Timošenko** aufgestellt, den Repräsentanten der Allukrainischen Vereinigung „Vaterland“ nach den Feierlichkeiten nach Charkov brachten. Dort stellten Oppositionsmitglieder auf dem Platz in der Nähe des Krankenhauses, in dem sich Frau Timošenko momentan befindet, ein zwei Meter hohes Osterei aus Gips auf. Anlässlich des Osterfestes ersuchten die Führer zahlreicher ukrainischer christlicher Organisationen, darunter der Patriarch des nicht kanonischen Kiever Patriarchates **Filaret**, mit einem Aufruf Präsident **Viktor Janukovič**, Julija Timošenko gegenüber Erbarmen zu zeigen und ihr in Anbetracht des Osterfestes zu verzeihen. Julija Timošenko wurde wegen Steuerhinterziehung und Veruntreuung verhaftet. Sie trat aus Protest dagegen in einen Hungerstreik. (www.stetson.edu/psteeves/relnews [04.05.13])

Patriarch Kyrill in China

Vom 10. bis 16. Mai 2013 besuchte Patriarch **Kyrill I.** – als erster Patriarch in der Geschichte – die Volksrepublik China. Es fanden zahlreiche Treffen mit Regierungsvertretern statt, unter anderem mit dem Vorsitzenden der Volksrepublik China Präsident **Xi Jinping** und dem Direktor der chinesischen Religionsbehörde. Nach dem Treffen mit Chinas Präsident wies Kyrill auf die Freundschaft zwischen China und Russland hin, die er unter das Motto „friends forever, enemies never“ stellte. Am 12. Mai feierte der Patriarch auf dem Gelände der Botschaft der Russischen Föderation in Peking die Göttliche Liturgie. Im Laufe seiner Reise betonte Patriarch Kyrill I. mehrmals, dass die „Träume von der glänzenden Zukunft der chinesisch-orthodoxen Kirche“ immer realer werden. In dem „Staatlichen Amt für religiöse Angelegenheiten“ fand ein Treffen der verschiedenen in China beheimateten religiösen Gemeinschaften statt. Darüber hinaus besuchte der Patriarch die russisch-orthodoxe St. Sophien-Kathedrale und andere Gemeinden in der 1898 von Russen gegründeten Stadt Charbin. Als „historisch, herzlich und offen“ bezeichneten die chinesischen Medien den Besuch des russisch-orthodoxen Patriarchen in China. Präsident Xi Jinping betonte zwar, China verfolge eine laizistische Staatspolitik, räumte aber ein, dass in dem Kontakt zur russischen orthodoxen Kirche die politischen Verhältnisse zwischen China und Russland noch

weiter ausgebaut werden können. Nach Schätzungen sind etwa 15.000 der 1,3 Milliarden Einwohner des Landes orthodoxe Christen. (NÖK 19 [16.05.2013])

Griechenlandbesuch des Patriarchen von Moskau

Am 1. Juni 2013 begann, auf Einladung des Erzbischofes **Hieronymos II.** von Athen und ganz Griechenland, Patriarch **Kyrill I.** von Moskau und ganz Russland seinen offiziellen Besuch in Griechenland. Bei seiner Ankunft und während des ersten Treffens mit der Heiligen Synode wünschte Patriarch Kyrill der Kirche von Griechenland und ihrem Vorsteher Gottes Segen für die krisenreiche Zeit. Am 2. Juni, dem fünften Sonntag nach Ostern, zelebrierten beide Ersthierarchen in der Kirche des Heiligen Panteleimon in Athen die Liturgie im Beisein zahlreicher Gläubiger, eines griechischen und eines russischen Chores und Mitgliedern der Synoden beider Kirchen. Gemeinsam besuchten sie auch die karitativen Einrichtungen der Kirche von Griechenland. Am 3. Juni fand ein offizielles Treffen mit dem Ministerpräsidenten **Antonios Samaras** statt – noch am selben Tag reiste der Patriarch nach Thessaloniki, wo er die dortige Diözese besuchte, um am nächsten Tag auf den heiligen Berg Athos abzureisen. Am 4. Juni wurde der Patriarch von der Iera Epistasia, dem Kollegium der Mönche, welches der Mönchsrepublik Athos vorsteht, begrüßt und empfangen. Der Patriarch reiste nach dem herzlichen Empfang weiter in das russische Kloster St. Panteleimon, wo er die Göttliche Liturgie feierte. (KNA-ÖKI 22 [06.06.2013]; Kathimerini [02.06.2013])

6. Patriarchat von Serbien

Bischof Konstantin für Mitteleuropa von Diözesanleitung suspendiert

Auf ihrer Sitzung am 14. Dezember 2012 suspendierte die Heilige Synode der serbischen orthodoxen Kirche Bischof **Konstantin** von Mitteleuropa von der Leitung seiner Diözese. Als Gründe dafür werden schlechte zwischenmenschliche Beziehungen, mangelnde Funktionsfähigkeit der Diözesanorgane, mangelnde Wirtschaftlichkeit und der kanonische Zustand der Diözese im Allgemeinen angegeben. In einem Feststellungsverfahren soll nun ermittelt werden, welche Rolle dabei Bischof Konstantin zukommt. Bis zum Abschluss dieses Verfahrens bleibt er von der Diözesanleitung suspendiert. (http://www.spc.rs/sr/saopsh-tenje_zajavnost_6 [14.12.2012])

Orthodoxe Kirche in Serbien empört über Haager Urteil

Die Heilige Synode der serbischen orthodoxen Kirche kritisierte den Freispruch des Internationalen Strafgerichtshofs für das ehemalige Jugoslawien zu Gunsten der beiden früheren kroatischen Generale **Ante Gotovina** und **Mladen Markač** aufs schärfste. Gotovina und Markač wurden unter anderem Verbrechen gegen die Menschlichkeit (im Zeitraum vom Juli bis September 1995) vorgeworfen. Ziel sei eine gewaltsame Vertreibung der serbischen Zivilbevölkerung aus der Region Krajina gewesen. Die Synode verlautbarte, das Gericht habe mit dem Freispruch gezeigt, dass es ein politisches Gericht sei, dem es am wenigsten um Recht und Gerechtigkeit gehe. Dieses „unehrenhafte und ungerechte Urteil“ mindere und annulliere die Verbrechen und sei kontraproduktiv zum Prozess der Befriedung der Balkanregion. Als „Ohrfeige ins Gesicht der Gerechtigkeit“ bezeichnete die Synode die Freilassung der kroatischen Generale. Zudem sei es ein „absurdes Faktum“, dass ein Großteil der römisch-katholischen kroatischen Bischöfe (wenn auch nicht alle!) das Urteil mit Gott und Gottes Vorsehung in Verbindung bringen und als Resultat von erhörten Fürbitten in zahlreichen Messen und Gottesdiensten für die „kroatischen Verteidiger“ sehen, die nun in Den Haag freigesprochen wurden. Die Synode der serbischen orthodoxen Kirche verurteilte,

dass ein Verbrechen zum Verteidigungskrieg und Verbrecher zu Opfern erklärt werden. In ihrer Mitteilung erinnerte sie an die historischen Fakten, dass nämlich 1995 Tausende von Zivilisten getötet und mehr als 200.000 Serben aus Kroatien vertrieben wurden, dass Städte und Dörfer gebrandschatzt und serbisches Eigentum geraubt wurde.

Am 15. April 2011 waren General Gotovina zu 24 Jahren Haft und der mitangeklagte General Markač zu 18 Jahren Haft verurteilt worden. Die Richter in Den Haag erklärten die damalige Urteilsbegründung jetzt für nichtig und sprachen die Angeklagten am 16. November 2012 mit einer Stimmenmehrheit von drei zu zwei frei. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2012] 4)

Kirchenschändung in südserbischem Kloster

In der Nacht vom 2. auf den 3. Januar 2013 kam es zur Entweihung der Klosterkirche der Entschlafung der Gottesmutter in dem Weiler Mrtvica in der Gemeinde Vladičin Han in Südserbien. Die der Überlieferung nach aus dem 5. Jahrhundert stammende Kirche wurde vom 12. bis 14. Jahrhundert besonders reich ausgestattet, ihre Fresken stammen grossenteils aus dem 17. und 19. Jahrhundert. Der im 19. Jahrhundert erneuerte Kirchbau steht auf der Denkmalschutzliste. Bei dem Angriff auf das Gotteshaus wurden vier Ikonen schwer beschädigt und der Opferstock geplündert. Nach Augenzeugenberichten handelt es sich bei den „unbekannten Tätern“ um Albaner aus dem nahen Kosovo. Bereits einige Tage zuvor wurde der orthodoxe Friedhof im dalmatischen Krin verwüstet. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2013] 5)

Vorbereitungen zur 1700-Jahr-Feier des „Edikts von Mailand“

Am 17. Januar 2013 wurden im Nationaltheater in Belgrad die Feierlichkeiten zum 1700jährigen Jubiläum des Mailänder Edikts eröffnet, die bis 28. Oktober 2013 andauern sollen. Die Vorbereitungskommission fand unter Vorsitz von Patriarch Irinej und dem serbischen Staatspräsidenten Tomislav Nikolić statt. Der Staatspräsident betonte die Bedeutung des Mailänder Edikts als herausragendes Ereignis für die gesamte Menschheit. Mit diesem Edikt von 313 begann die Religionsfreiheit im Römischen Reich. Das starke Interesse Serbiens wird dadurch noch vermehrt, dass Niš, der Geburtsort des hl. Kaisers Konstantin, auf dem heutigen Staatsgebiet des Landes liegt. (*NÖK* 49 [20.12.2012]; *Orthodoxie Aktuell* 12 [2013] 10)

Heilige Synode kritisiert das Normalisierungsabkommen

Die Heilige Synode in Belgrad kritisierte das Normalisierungsabkommen zwischen Serbien und dem Kosovo. Sie bezeichnete diese Vereinbarung als eine „Kapitulation“, da der Kosovo geistlich wie historisch die wichtigste Region der serbischen orthodoxen Kirche sei. Der Regierungschef Serbiens, Ivica Dačić, und sein kosovarischer Amtskollege, Hashim Thaçi, hatten am 19. April 2013 eine Vereinbarung unterzeichnet, die unter anderem die Rechte der serbischen Minderheit im Norden des von Albanern dominierten Kosovos sichert. (*NÖK* 16 [25.04.2013]; radiovaticana.de [23.04.2013])

Rücktritt des Bischofs von Zvornik-Tuzla

Am 22. April 2013 nahm die Heilige Synode der serbischen orthodoxen Kirche das Rücktrittsgesuch von Bischof Vasilije (Kačavenda) von Zvornik-Tuzla in Bosnien-Herzegovina an. Er trat aus gesundheitlichen Gründen zurück; allerdings werden auch Pädophilie-Vorwürfe gegen Vater Vasilije seitens eines ehemaligen Priesters erhoben. Bischof Vasilije ist einer der dienstältesten Hierarchen des serbischen Patriarchates und seit 1978 Diözesanbischof von Zvornik. Die Synode bat ihn, bis zu ihrer nächsten Sitzung im Mai

2013 die Diözese weiter zu verwalten, unter anderem auch, um einige bereits begonnene Bauprojekte abzuschließen. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2012] 12)

Die Bischofssynode der serbisch-orthodoxen Kirche tagte in Belgrad

Vom 21. Mai bis 3. Juni 2013 fand die reguläre Versammlung der Bischöfe der serbisch-orthodoxen Kirche statt. In der ersten Sitzung wies Patriarch **Irinej** auf die aktuellen Herausforderungen und Probleme der serbischen orthodoxen Kirche hin, erinnerte aber auch an Aufbrüche und Möglichkeiten, die durch die 1700-Jahr Feier des Mailänder Abkommens deutlich würden. Themen der Versammlung waren neben des Berichts der Heiligen Synode und den Berichten der Diözesanbischöfe unter anderem die Beziehungen der serbischen orthodoxen Kirche zu anderen autokephalen orthodoxen Kirchen, die Notwendigkeit eines Pan-Orthodoxen Konzils, die Situation im Kosovo und Metohija wozu auch ein Treffen mit Premier **Vucic** stattfand, das Treiben des Mönches **Artemije**, die ungerechtfertigte Inhaftierung des Erzbischofs von Ohrid und Metropolit von Skopje **Jovan** und die antiorthodoxen und antiserbischen Provokationen in einigen Nachbarländern.

Patriarch **Irinej** wurde wieder als Administrator der Zentraleuropäischen Diözese bestätigt, Bischof **Jovan** von Sumadija und der Bischof von Backa **Irinej** jeweils als Administratoren für die Diözese Österreich-Schweiz und Metropolit **Amfilohije** von Montenegro-Küstenstreifen als Administrator der Diözese Süd- und Zentral Amerika.

(*NÖK* 23 [13.06.2013]; www.spc.rs [07.06.2013])

7. Patriarchat von Rumänien

Die Feier der Vereinigung der rumänischen Fürstentümer von 1859

Am 24. Januar 2013 wurde der Entstehung des Fürstentums Rumänien gedacht, das 1859 aus der Vereinigung der beiden Donaufürstentümer Moldau und Walachei entstand. Aus diesem Anlass wurde in der Kathedrale des Patriarchats ein Gedenkgottesdienst zu Ehren der Gründer der Vereinigung gefeiert, den Weihbischof **Varlaam** (Ploieşteanul) leitete. Im Patriarchenpalast zu Bukarest fand ein Treffen der Rumänischen Akademie (Academia Română) statt, das den Gründern der Vereinigung von 1859 gewidmet war. Die Eröffnungsrede hielt der Patriarch von Rumänien **Daniel I.**, in der er die Bedeutung der Vereinigung für die orthodoxe Kirche betonte. Es folgten Reden des Präsidenten der Rumänischen Akademie, Prof. Dr. **Ionel Haiduc**, zur Geschichte der Akademie, des Vize-Präsidenten Prof. Dr. **Dan Berindei**, über die geschichtliche Rolle der Vereinigung, des stellvertretenden Direktors des Zentrums für Transsilvanische Studien der Akademie, Prof. Dr. **Ioan Bolovan**, zur Bedeutung der Vereinigung für Transsilvanien und schließlich des Direktors des Instituts für Geschichte, Recht und Staatswesen der Akademie der Wissenschaften der Republik Moldau, Prof. Dr. **Gheorghe Cojocaru**, zum Beitrag der bessarabischen Mitglieder der Ad-hoc-Botschaft von Moldau zur Vereinigung. (*NÖK* 4 [31.01.13])

Vertrauen auf die Orthodoxe Kirche in Rumänien

Laut einer Anfang Februar 2013 durchgeführten Umfrage erklärten 66% der Bürger Rumäniens, sie vertrauten ihrer örtlichen orthodoxen Kirche. Bei einer vor drei Jahren abgehaltenen Umfrage lag der Wert bei 84%. Den Abfall erklärt das Meinungsforschungsinstitut damit, dass das Umfragethema während der letzten Haushaltsdebatte im Parlament präsent war und von 23 verschiedenen NGOs die Streichung der staatlichen Gelder für die Kirche gefordert wurde; zudem werde das Land zunehmend geprägt von Verweltlichung und Modernisierung. Der Sprecher des Patriarchates, Pfarrer **Constantin Stoica**, hielt dem ent-

gegen, Vertrauen könne nicht durch Umfragen gemessen werden, sondern es sei vielmehr an der Zahl der Menschen, welche die Kirchen füllen, ablesbar. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2013] 10)

Patriarch Daniel besucht Brüssel und die Europäische Kommission

Vom 29. bis 31. Mai 2013 nahm Patriarch **Daniel** von Rumänien an der alljährlichen Sitzung der religiösen Oberhäupter, zusammen mit anderen hohen Vertretern der Europäischen Union, am Sitz der Europäischen Kommission teil. Die Diskussionen dieser Runde beschäftigten sich mit dem Thema der Partizipation europäischer Bürger an dem Projekt Europäische Union. Patriarch Daniel hielt eine Rede zum ‚Europäischen Jahr der Bürger und Bürgerinnen 2013‘ und über die gegenwärtige Krise, die er als Möglichkeit betrachte, an Weisheit zu wachsen. Auch der Präsident der Europäischen Kommission, **Jose Manuel Barroso**, sprach über eine Krise des Vertrauens und der europäischen Werte. Zu den Teilnehmern zählten, neben dem Präsidenten der Europäischen Kommission, unter anderen Erzbischof **Leo** von Karelien, Oberhaupt der orthodoxen Kirche Finnlands, und der griechisch orthodoxe Metropolit **Emmanuel** von Frankreich. (<http://www.patriarchia.ru/db/text/3008983.html>)

8. Patriarchat von Bulgarien

Festhalten am Gregorianischen Kalender

Im Oktober 2012 untersagte die Heilige Synode der bulgarischen orthodoxen Kirche mit einem Beschluss zur Stärkung der kirchlichen Einheit des Landes den Gebrauch des Julianischen Kalenders. 1968 war der Gregorianische Kalender eingeführt worden, wobei einigen Gemeinden gestattet worden war, weiterhin nach dem Julianischen Kalender zu leben, um eine Abwanderung zu den schismatischen Altkalendariern, welche zeitweilig von der russischen orthodoxen Kirche im Ausland unterstützt wurden, zu verhindern. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2013] 13)

Totenliturgie für Patriarch Maksim

Am 6. November 2012 verstarb **Maksim**, Patriarch von Bulgarien und Metropolit von Sofia, im Alter von 98 Jahren. Der 1914 geborene Maksim (Minkov) wurde 1941 Mönch im Kloster Trojan, 1944 zum Priester und 1956 zum Bischof von Branica geweiht. Ab 1960 amtierte Maksim als Metropolit von Loveč, bis er 1971 zum Patriarchen der bulgarischen orthodoxen Kirche erhoben wurde. Seine über 40jährige Amtszeit ist geprägt von der Opposition der Kirche zu den kommunistischen Machthabern. Nach dem Fall des kommunistischen Regimes setzte ein Flügelkampf in der bulgarischen Kirche ein. Dabei ging es um Verstrickungen der bulgarischen Kirchenführung in die Machenschaften des kommunistischen Regimes in Bulgarien.

Der Totenliturgie in der Aleksander-Nevskij-Kathedrale in Sofia stand der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** vor. Auch der bulgarische Staatspräsident **Rosen Asenov Plevneliev**, der serbische Patriarch **Irinej**, der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland **Hieronimos** und der emeritierte römische Kurienkardinal **Walter Kasper** erwiesen Patriarch Maksim die letzte Ehre. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2013] 8-9; *Ökumenische Information* [13.11.2012] 20)

Die bulgarische orthodoxe Kirche hat neuen Patriarchen

Am 24. Februar 2013 wurde der 67-jährige Metropolit **Neofit** von Ruse von der Heiligen Synode zum Metropoliten von Sofia und zum Patriarchen der bulgarischen orthodoxen Kirche gewählt. Diese Wahl wird als die erste freie Patriarchenwahl seit dem Mittelalter

bezeichnet. Das neue Kirchenoberhaupt führte die Prozession zur Patriarchatskathedrale des Hl. Aleksander Nevskij an. Bei der Inthronisation war die russische orthodoxe Kirche durch Metropolit **Hilarion** von Volokolamsk, Erzpriester **Nikolai Balashov** und Erzpriester **Igor Yakimchuk** vertreten. Bischof **Naum** von Stobi, Generalsekretär der Heiligen Synode, las die Wahlakte vor. Am 26. Februar traf sich Metropolit Hilarion von Volokolamsk mit Patriarch Neofit und mit Mitgliedern der Heiligen Synode des bulgarischen Patriarchats. Die Hierarchen sprachen zudem über die künftige Zusammenarbeit zwischen ihren Kirchen. Das Ökumenische Patriarchat wurde vom Metropoliten von Drama **Pavlos** repräsentiert.

Patriarch Neofit wird voraussichtlich die von seinem Vorgänger **Maksim** begonnene vorsichtige Annäherung an die Römisch-katholische Kirche fortführen und sich der Aufarbeitung der kommunistischen Vergangenheit in Bezug auf seine Kirche annehmen. In seiner Antrittsrede versprach er, sich für ein größeres Engagement der Kirche im Bereich der Bildung einzusetzen und sich um verstärkten kirchlichen Einfluss auf die Gesellschaft seines Heimatlandes zu bemühen. (*Ekklesia* 90 [2013] 223; *Orthodoxie Aktuell* 13 [2013] 5; *NÖK* 8 [28.02.2013]; www.radiovaticana.de)

9. Patriarchat von Georgien

Patriarch Ilia II. fordert die Wiedervereinigung der abtrünnigen Provinzen

Laut russischen Medien verkündete Patriarch **Ilia II.**, dass die territoriale Integrität Georgiens mit Gottes Hilfe wiederhergestellt werden möge. „Je früher, desto besser für alle.“ Seit 1993 stehen Abchasien und Südossetien nicht mehr unter der Kontrolle der georgischen Regierung. (*NÖK* 4 [31.01.13])

Der ökumenische Patriarch in Tiflis

Am Donnerstag, den 10. Januar 2013, reiste der ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** mit seiner Gefolgschaft nach Tiflis. Anlass der viertägigen Reise waren die Feierlichkeiten des 80. Geburtstages, sowie das 35. Jubiläum des patriarchalen Thrones von Erzbischof von Mzcheta-Tiflis und Patriarchen von ganz Georgien, **Ilia II.** Am Abend des 10. Januars lud der georgische Präsident **Mikheil Saakashvili** zu Ehren des Patriarchen und der Repräsentanten der orthodoxen Kirchen zum Abendessen. Am nächsten Tag kam es zu einem Treffen zwischen dem Patriarchen und **David Usupashvili**, dem georgischen Parlamentspräsidenten und Premierminister **Bidzina Ivanishvili**. Am selben Tag hielt er eine Rede an der Universität „Heiliger Apostel Andreas“ zu dem Thema „Die Religion und die Kultur“. Am 14. Januar kehrte der Patriarch zu seinem Sitz zurück. (*Episkepsis* 746 [2013] 11ff.)

10. Kirche von Zypern

Rückführung orthodoxer Kunstschatze

Das Oberlandesgericht München entschied, dass geraubte Fresken, Ikonen und andere Kunstgegenstände im Wert von rund 30 Millionen Euro in die Republik Zypern zurückzuführen sind. Bei den Gegenständen handelt es sich um eine vor mehr als 15 Jahren in München entdeckte Raubkunstsammlung. Die Sammlung soll aus Plünderungen während der türkischen Besetzung Zyperns stammen. Aufgrund der nur sehr schwer zu klärenden Eigentumsverhältnisse dauerte das Verfahren über sechs Jahre. Den Großteil der Kunstschatze sprach das Gericht in seinem Urteil der Orthodoxen Kirche des Inselstaats und dem Staat Zypern zu. (*Orthodoxie Aktuell* 4 [2013] 14-15)

11. Kirche von Griechenland

Die Rückführung kirchlicher Kostbarkeiten

Großbritannien gab zwei gestohlene Kunstwerke an Griechenland zurück. Es handelt sich um eine aus dem 11. Jahrhundert stammende byzantinische Zugmaschine aus Marmor, die 1998 aus der Kirche der Verklärung des Herrn in der Gemeinde Nomitsi bei Mani gestohlen und sodann verkauft worden war, sowie um ein Blatt aus einem Psalter aus dem 11. Jahrhundert, der dem Kloster Megisti Lavra auf dem Heiligen Berg Athos gehört. Vertreter des Erzbistums von Thyateira und Großbritannien übergaben das Blatt der griechischen Botschaft in London. Dr. **Viktoria Solomonidou**, Beraterin für Kulturelle Angelegenheiten in der griechischen Botschaft in London, begleitete die Gegenstände auf ihrer Heimreise nach Griechenland, wo sie vorübergehend im Byzantinischen und Christlichen Museum zu Athen aufbewahrt werden. (*Anaplas* 456 [2012] 81)

12. Kirche von Polen

Freiwillige Kirchensteuer eingeführt

Seit Februar 2013 dürfen polnische Bürger bei der Erklärung ihrer Einkommensteuer freiwillig 0,5 Prozent für eine Religionsgemeinschaft bestimmen. Darauf verständigten sich die liberalkonservative Regierung und die Kirchen (darunter auch die Orthodoxe). Die Regierung hatte im März 2012 einen steuerlichen Hebesatz von 0,3 Prozent vorgeschlagen, die Religionsgemeinschaften wünschten sich einen Steuersatz von einem Prozent. Der Hebesatz von 0,5 Prozent ist ein „Kompromiss“, wie der zuständige Minister für Staatsverwaltung, **Michał Boni**, und der Warschauer Erzbischof **Kazimierz Kardinal Nycz** übereinstimmend erklärten. (*NÖK* 8 [28.02.2013]; www.radiovaticana.de)

13. Kirche von Albanien

Orthodoxe Kirche von Albanien hält die Volkszählung von 2011 für gefälscht

In einer offiziellen Pressemitteilung vom 17. Dezember 2012 legte die autokephale orthodoxe Kirche von Albanien ihre Position zu der im Jahre 2011 durchgeführten Volkszählung und –befragung dar. Das Institut INSTAT, das sich im Rahmen dieser Volkszählung mit Fragen der religiösen Identität in Albanien beschäftigte, habe inkorrekt gehandelt und bei der Auswertung offensichtlich und absichtlich gelogen. Die angewandten Methoden entsprächen nicht den in Europa üblichen Gepflogenheiten. Der Anteil der Christen an der Bevölkerung Albaniens wurde mit 17% beziffert, obwohl er bei ca. 31% liegt. Diese Reduzierung verzerre das Bild der religiösen Demographie Albaniens vollkommen. Im übrigen seien etliche Fragen obskur und unklar gestellt worden; besonders in den weniger gebildeten Schichten seien sie nicht richtig beantwortet worden, um der Klassifizierung nach ethnischer Zugehörigkeit zu entgehen. Grund für dieses Verhalten sei die noch frische Erinnerung vieler Bürger an die schlimmen Erfahrungen in der kommunistischen Zeit, als wiederholt Diskriminierungen aus ethnischen Gründen vorkamen. Zudem kam die orthodoxe Bevölkerung der Aufforderung, an dem Zensus teilzunehmen, nur zu einem sehr geringen Prozentsatz nach, so dass das Ergebnis der Volkszählung in hohem Maße fehlerhaft ist, heißt es in der Pressemitteilung der Autokephalen Orthodoxen Kirche von Albanien. Gemessen an den der Kirche vorliegenden Zahlen für die orthodoxen Gemeinden in Albanien müssten allein 24% der

Gesamtbevölkerung ein orthodoxes Bekenntnis haben, hinzukämen die Christen anderer Konfessionen. (www.orthodoxalbania.org [17.12.2012])

14. Kirche von Tschechien und der Slowakei

Gesetz zur Rückgabe kirchlichen Vermögens verabschiedet

In der Nacht vom 7. zum 8. November 2012 verabschiedete das Abgeordnetenhaus des Tschechischen Parlaments (Unterhaus) das Gesetz zur Rückgabe des kirchlichen Vermögens, welches von den Kommunisten enteignet worden war. Damit wies das tschechische Unterhaus das Veto der zweiten Kammer des Parlaments, des Senats, zurück. Die Kirchen und Religionsgemeinschaften Tschechiens sollen dem Gesetz zufolge ihr ehemaliges, von den Kommunisten verstaatlichtes Eigentum im Gesamtwert von 75 Milliarden Kronen (knapp 4 Milliarden US-Dollar) ungeschmälert zurückerhalten. Überdies ist eine finanzielle Entschädigung für nicht mehr erstattbare Immobilien und Grundstücke in Höhe von 59 Milliarden Kronen (rund drei Milliarden US-Dollar) vorgesehen, zahlbar in Raten auf 30 Jahre verteilt. Die Kirchen können mit der Rückgabe von 30.000 Hektar landwirtschaftlicher Fläche, 900 Gebäuden, 120 Wohnhäusern, drei Klöstern, drei Schlössern und einigen Hundert Seen rechnen. Gleichzeitig wird die tschechische Regierung die Subventionen an die Kirchen senken, so dass diese ab 2030 mit der Selbstfinanzierung beginnen werden. Derzeit bezahlt der Staat unter anderem die Gehälter der Priester. Tschechien ist das letzte früher kommunistische Land in Mitteleuropa, das bislang zu keinem Ausgleich zwischen Staat und Kirche fand. (*Anaplas* 456 [2012] 95)

Neuer Erzbischof in Presov

Am 18. November 2012 wurde der nur 34 Jahre alte Priestermonch **Rastislav** (God) in der Alexander-Newski-Kathedrale des byzantinischen Kirchenzentrums Presov zum neuen Erzbischof geweiht. Seine erste große Aufgabe war im Mai und Juni 2013 die Feier des 1150. Gedenkens an die Ankunft der Slawenapostel Kyrill und Method. Über den Beschluss der EU, dass der Heiligenschein von Kyrill und Method auf der slowakischen Gedenkmünze verschwinden muss, ist Erzbischof Rastislav entrüstet. Er hoffe, dass wenigstens auf Gemälden in Kirchen der Heiligenschein geduldet werde. - Ein schwerwiegendes Problem für seine Amtsführung werden voraussichtlich die Altlasten zwischen orthodoxen und (den unierten) griechisch-katholischen Gläubigen in der Region sein. Diese zählen ca. 200.000 Mitglieder, jene nur 51.000. (*KNA-ÖKI* 48 [27.11.2012] 11, *Der Christliche Osten* 68 [2013] 2)

Rücktritt des Metropoliten Krystof

Am 14. April 2013 legte Erzbischof **Krystof** von Prag, Metropolit der orthodoxen Kirche von Tschechien und der Slowakei, sein Amt nieder, „um den Frieden in der Kirche zu bewahren“, wie die Begründung dieses Schrittes durch den Pressesprecher **Juriga** lautet. Der Metropolit war beschuldigt worden, sein Gelübde gebrochen zu haben. Wegen angeblicher Frauenaffären war er in die Schlagzeilen geraten. Ein privater Sender hatte berichtet, das Kirchenoberhaupt sei mit Frauen sexuelle Beziehungen eingegangen und habe mehrere Kinder gezeugt. Metropolit Krystof wies die Anschuldigungen zurück und kündigte rechtliche Schritte an. Bis zur Wahl eines Nachfolgers leitet der mit 87 Jahren hochbetagte Erzbischof **Simeon** von Olmütz-Brünn die Kirche kommissarisch. (<http://www.kathpress.at/> [15.04.2013])

B. Altorientalische Kirchen

Tawadros II. ist neuer koptischer Papst und Patriarch

Am 4. November 2012 wurde der 60jährige Bischof Tawadros aus Unterägypten per Losentscheid aus einer gewählten Dreiergruppe als **Tawadros II.** zum 118. Patriarchen von Alexandrien und Papst des Stuhles des heiligen Markus bestimmt. Die Inthronisation des koptischen orthodoxen Kirchenoberhauptes fand am 18. November 2012 während einer feierlichen Messe in der Sankt-Markus-Kathedrale zu Kairo statt. An der Liturgie nahmen unter anderen Kurienkardinal **Kurt Koch**, Präsident des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen, der ägyptische Ministerpräsident **Hisham Kandil** sowie Friedensnobelpreisträger **El-Baradei** teil. Staatspräsident **Mohammed Mursi** ließ sich durch einen Gesandten vertreten.

Patriarch Tawadros II. wurde als Sobhi Baki Solayman Wagih am 4. November 1952 in Mansura, Ägypten, geboren. Er war Sprössling einer gläubigen koptischen Familie und hatte zwei Schwestern. 1975 schloss er sein Studium der Pharmazie an der Universität Alexandria ab. Anschließend arbeitete er als Geschäftsführer eines staatlichen pharmazeutischen Betriebes mit Sitz in Damanhur. 1986 wurde er im Kloster Deir Anba Bischoi in der sketischen Wüste Mönch. 1988 legte er die Ewigen Gelübde ab und erhielt die Mönchsweihe; ein Jahr später folgte die Priesterweihe. 1997 weihte ihn Papst Schenuda III. zum Bischof; die Synode wählte ihn im selben Jahr zum Generalbischof (Weihbischof) für die Eparchie al-Buhaira im nordwestlichen Nildelta. Seit dem Tod Papst Schenudas III. am 17. März 2012 gehörte Tawadros zum Mitarbeiterstab des locum tenens Metropolit Pachomios.

Papst Tawadros II. spricht sich für eine klare Unterscheidung von Religion und Politik aus: „Die Religion gehört dem Himmel, die Politik der Erde. Wenn wir Religion und Politik mischen, dann werden beide verlieren.“ Und aus dem Kloster in Wadi Natrun verkündete er: „Wir werden das Haus von innen heraus ordnen. Das ist eine große Verantwortung. Das wichtigste ist, ... dass die Kirche als Institution der Gemeinschaft dient.“ Der ägyptische Präsident Mohammed Mursi gratulierte Tawadros zu seiner Wahl und rief zu „Einheit“ und „brüderlicher Liebe“ zwischen Kopten und Muslimen in Ägypten auf. (*Christen heute* [Dezember 2012] 266; *Ökumenische Information* [06.11.2012] 7-8; *KNA-ÖKT* [20.11.2012] 11)

Aufregungen um den geplanten Neubau einer syrisch-orthodoxen Kirche in Istanbul

Am 10. Dezember 2012 erteilte die Stadtverwaltung von Istanbul die Genehmigung für den Neubau einer syrisch-orthodoxen Kirche in Istanbul. Damit wurde zum ersten Mal seit 1923 in der türkischen Republik die Erlaubnis für den Neubau einer christlichen Kirche erteilt. Gleichzeitig kam es zu ernststen Auseinandersetzungen um das zugewiesene Grundstück, bei welchem es sich um einen alten römisch-katholischen Friedhof mit einer Kapelle handelt. In einer Stellungnahme von Gemeindemitgliedern heisst es: „Wir wollen keine Kirche auf den Gebeinen von Toten.“ In Gemeindekreisen wird auch ein Zusammenhang zwischen der Genehmigung des Kirchenneubaus und dem Urteil des Obersten Appellationsgerichtshofes der Türkei zu Ungunsten des Kloster Mar Gabriel bei Mardin (Tur Abdin) hergestellt. Das Gericht sprach dem türkischen Staat in diesem Verfahren syrisch-orthodoxes Klosterland zu. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2013] 11-12)

Syrisch-Orthodoxer Erzbischof für Deutschland in sein Amt eingeführt

Am 09. Dezember 2012 wurde **Mor Philoxinos Mathias Nays** im Kloster des Hl. Sarug im nordrhein-westfälischen Warburg vom Oberhaupt der Syrischen Orthodoxen Kirche, Patriarch **Moran Mor Ignatius Zakka I. Iwas** von Antiochien und dem ganzen Osten, in sein Amt als Erzbischof für Deutschland eingeführt. Der 37jährige Erzbischof wurde in Schweden geboren und wuchs in Damaskus auf, wo er zuletzt als persönlicher Sekretär des syrisch-orthodoxen Patriarchen wirkte. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2012] 14-15)

Neuer äthiopisch-orthodoxer Patriarch gewählt

Am 28. Februar 2013 wurde der bisherige äthiopisch-orthodoxe Erzbischof von Jerusalem, **Abuna Mettias**, auf der Kirchenversammlung in Addis Abeba zum neuen Katholikos-Patriarchen von Äthiopien Erzbischof von Aksum gewählt. Er tritt die Nachfolge des am 16. August 2012 verstorbenen Patriarchen **Abuna Paulos** an. Die feierliche Inthronisation von Abuna Mettias fand am Sonntag, dem 3. März 2013, in der Dreifaltigkeits-Kathedrale in Addis Abeba statt.

Abuna Mettias - sein bürgerlicher Name ist Teklemariam Asrat - wurde 1940 in der nordäthiopischen Provinz Tigray geboren. Als Jugendlicher wurde er zum Diakon geweiht und lebte fortan im Kloster Chohe in der Provinz Tigray. Nach Mönchstonsur und Priesterweihe war er an der Dreifaltigkeits-Kathedrale in Addis Abeba tätig. Nach der Machtergreifung des kommunistischen Mengistu-Regimes diente er drei Jahre dem damaligen Patriarchen Abuna Tekle Haimanot als Privatsekretär. 1979 wurde er zum Bischof geweiht. Von 1992 bis 2006 war er als Erzbischof für die äthiopischen Diasporagemeinden in den USA zuständig. 2006 wurde er Erzbischof von Jerusalem und übernahm damit die Verantwortung für die äthiopischen Klöster im Heiligen Land.

Die Äthiopische Orthodoxe Kirche ist nach der russischen die zweitgrößte orthodoxe Kirche, der nahezu die Hälfte der äthiopischen Bevölkerung und eine Diaspora von fast 10 Millionen Gläubigen angehören. (*Herder Korrespondenz* 4 [2013] 216)

Gründung eines Zentralrates Orientalischer Christen in Deutschland

Am 18. März 2013 trat der Zentralrat Orientalischer Christen in Deutschland (ZOCD) mit einer ersten Pressemitteilung an die Öffentlichkeit. Der Zentralrat wurde gegründet, um die Zusammenarbeit unter den orientalischen Christen zu intensivieren. Im interkonfessionellen ZOCD arbeiten Vertreter der Syrischen Orthodoxen Kirche, der Koptischen Orthodoxen Kirche, der eritreisch-orthodoxen Tewahedo-Kirche, der „Apostolischen Kirche des Ostens“ sowie der mit Rom unierten chaldäischen Kirche zusammen. Vorsitzender des ZOCD ist der bisherige Integrationsbeauftragte der Syrischen Orthodoxen Kirche, **Simon Jacob**, Stellvertretender Vorsitzender ist **George Maharib** aus der Koptischen Orthodoxen Kirche. Nach Angaben der ZOCD leben in Deutschland rund 200.000 orientalische Christen, die sich „fest eingebürgert und etabliert“ fühlen. Die Gründung des Zentralrates gehe auf eine Initiative der Konrad-Adenauer-Stiftung zurück. (*Orthodoxie Aktuell* 5 [2013] 10)

Zwei neue Bistümer in Deutschland

Am 24. Juni 2013 gab Papst **Tawadros II.**, Oberhaupt der Koptisch-Orthodoxen Kirche weltweit mit Sitz in Kairo, die Gründung zweier neuer Bistümer in Deutschland bekannt. Bischof **Anba Damian** wird künftig als Bischof mit Sitz im Kloster der Hl. Jungfrau Maria und des Hl. Mauritius in Höxter-Brenkhausen für die norddeutschen Gemeinden zuständig

sein. Bischof **Anba Michael**, der bisherige Dekan der Koptischen Theologischen Fakultät in Waldsolms-Kröffelbach, wird ebendort inthronisiert und für die süddeutschen Gemeinden Sorge tragen. Der Bischofssitz in Berlin bleibt erhalten.

C. Orthodoxie und Ökumene

10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 2013 in Korea

Vom 30. Oktober bis 8. November 2013 wird in Busan, Korea, die 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) mit dem Thema „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden“ tagen - so die Pressestelle des ÖRK. Dieses Thema der Vollversammlung selbst ist zugleich Leitsatz und Grundlage für theologische Reflexionen, Gottesdienste und Meditationen. Eine Reihe von Workshops, Ausstellungen und Begleitveranstaltungen sollen das „Madang“, was den Innenhof eines traditionellen koreanischen Hauses bezeichnet, bereichern, um dort der Begegnung, dem Miteinander und der Gemeinschaft Ausdruck zu verleihen. Das betont den Geist, in welchem die 10. ÖRK-Vollversammlung stattfinden soll. (*Ökumenische Rundschau* 4 [2012] 496)

Orthodox-katholische Patrologentagung in Esztergom

Vom 3. bis 5. Oktober 2012 fand im St. Adalbert-Zentrum im ungarischen Esztergom eine Tagung von orthodoxen und katholischen Patrologen zum Thema „Für uns und für unser Heil. – Soteriologie in Ost und West“ statt. Die Teilnehmer aus insgesamt 17 ost- und westeuropäischen Ländern erörterten auf dem in dieser Art zum fünften Mal veranstalteten Patrologentreffen vor allem die Vielfalt der Soteriologie bei den Kirchenvätern. Zu der Tagung gehörte auch eine Exkursion nach Budapest. Es standen Begegnungen mit dem stellvertretenden ungarischen Ministerpräsidenten **Zsolt Semjén** und mit dem serbisch-orthodoxen Bischof **Lukijan** auf dem Programm. (*Ökumenische Information* [13.11.2012] 11-12)

9. Tagung des Arbeitskreises „Sankt Irenäus“

Vom 31. Oktober bis 4. November 2012 traf sich der orthodox-katholische Arbeitskreis „St. Irenäus“ im norditalienischen Kloster Bose zu seiner 9. Jahrestagung. Unter der Leitung beider Ko-Präsidenten, des Bischofs Dr. **Gerhard Feige** von Magdeburg, Vorsitzender der Ökumenekommission der katholischen Deutschen Bischofskonferenz, und des - inzwischen zum Patriarchen von Antiochia gewählten und inthronisierten - Metropoliten von Europa **Youhanna X.** (Yazigi), berieten die Teilnehmer der diesjährigen Tagung über das Verhältnis von Primat und Synodalität in der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche. Dem Arbeitskreis gehören 26 Theologen an, jeweils 13 aus der katholischen und 13 aus der orthodoxen Tradition. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2012] 8-10)

Feier des 70. Geburtstages von Prof. em. Grigorios Larentzakis

Am 25. November 2012 feierte der Grazer orthodoxe Theologe Prof. em. Dr. **Grigorios Larentzakis** seinen 70. Geburtstag. Auf dieser Feier legte der griechisch-orthodoxe Metropolit von Austria, Dr. **Arsenios** (Kardamakís), ein eindrückliches Bekenntnis zur Fortsetzung des ökumenischen Dialoges ab, den er als eine Verpflichtung aller Christen sieht, die uns von Jesus selbst aufgegeben wurde. Im Geiste des Ökumenischen Patriarchates möchte er den bisher eingeschlagenen Weg weitergehen. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2012] 12-13)

Ökumenischer Patriarch: König-Abdullah-Zentrum als „Zentrum der Hoffnung“

Bei seinem Besuch in Wien bezeichnete der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** das neu eröffnete König-Abdullah-Zentrum als „Zentrum der Hoffnung“. Am 27. November 2012 hielt er eine der Festreden, in der er jede Art von religiöser Gewalt verurteilte und eindringlich forderte, dieser aus unterschiedlichen religiösen und kulturellen Überzeugungen entspringenden Gewalt ein Ende zu setzen. An der Festveranstaltung zur Eröffnung des Zentrums in der Wiener Hofburg nahmen mehr als 800 Repräsentanten der Weltreligionen, von Regierungen und internationalen Organisationen teil. Zu den religiösen Amtsträgern zählten u.a. Metropolit **Arsenios** (Kardamakis) von Austria, Metropolit **Emmanuel** (Adamakis) von Frankreich, der im Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel zuständig ist für den Dialog mit dem Islam, der Wiener römisch-katholische Erzbischof **Christoph** Kardinal **Schönborn** und zahlreiche weitere Persönlichkeiten der christlichen Ökumene sowie anderer Religionsgemeinschaften. UN-General-sekretär **Ban Ki-moon** würdigte in seiner Rede die Ziele der neuen internationalen Organisation zur Stärkung der Menschenrechte. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2012] 15-16)

Prof. Dr. Hans-Dieter Döpmann verstorben

Am 11. Dezember 2012 ist Prof. Dr. **Hans-Dieter Döpmann** im Alter von 83 Jahren in Berlin verstorben. Der evangelische Theologe und Kirchenhistoriker wurde am 15. Mai 1929 im thüringischen Bad Frankenhausen geboren. Sein wissenschaftliches Interesse galt von Anfang an der Geschichte und den Traditionen der Orthodoxen Kirche. Er beschäftigte sich insbesondere mit den orthodoxen Kirchen Russlands und Bulgariens. 1962 wurde er an der Theologischen Fakultät (von 1971 bis 1990 Sektion Theologie) der Humboldt-Universität zu Berlin mit einer Arbeit über das Verhältnis von Kirche und Staat in der russischen Kirchengeschichte promoviert: „Das Staats- und Gesellschaftsdenken bei Josif Volockij und Nil Sorskij und ihr Einfluß auf die Entwicklung der moskovitischen Staatsidee“. Seine (nicht publizierte) Habilitationsschrift von 1965 trägt den Titel: „Die Bedeutung Bulgariens für die Trennung der östlichen und westlichen Christenheit. Ein Beitrag zur Geschichte des Photianischen Schismas“. Seit 1962 lehrte Hans-Dieter Döpmann in Berlin an der Theologischen Fakultät, zunächst Kirchenkunde der Orthodoxie, ab 1983 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1994 als ordentlicher Professor für Kirchengeschichte. Mit seinen zahlreichen Veröffentlichungen verstand er es, die orthodoxen Traditionen einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Exemplarisch dafür ist etwa „Die orthodoxen Kirchen in Geschichte und Gegenwart“ (2010). In der Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ erschien 1991 sein Beitrag „Die Ostkirche vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054“.

Die ökumenische Dimension seines kirchlichen Wirkens zeigte sich besonders in seiner maßgeblichen Mitarbeit im Dialog der Evangelischen Kirche in der DDR mit der bulgarischen orthodoxen Kirche, der 1974 begann. In der Wendezeit trug Döpmann mit großem Engagement und unermüdlichem Eifer entscheidend dazu bei, die theologisch-akademische Arbeit an der Humboldt-Universität neu zu organisieren. Nach der Rückkehr zum Fakultätsstatus wurde er am 30. Mai 1990 zum Dekan gewählt. Döpmann war Mitglied u. a. der Evangelischen Forschungsakademie, der Societas Oecumenica, der Gesellschaft zum Studium des Christlichen Ostens, des Facharbeitskreises Orthodoxie der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutsch-Bulgarischen Gesellschaft. Für seine wissenschaftlichen Verdienste wurde er 2003 mit dem „Patriarchalkreuz der Rumänischen Orthodoxen

Kirche“ und 2008 mit dem Bundesverdienstkreuz am Bande ausgezeichnet. (Die Kirche [06.01.2013] 10)

Orthodoxe Reaktionen auf den neuen Papst

Zur Wahl und Inthronisation des neuen römischen Papstes haben sich zahlreiche führende Vertreter verschiedener orthodoxer Kirchen geäußert. Noch am Tage der Wahl gratulierte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** von Konstantinopel **Franziskus I.**, dem neuen „pastoralen Führer der römisch-katholischen Christen in aller Welt“ von ganzem Herzen. Patriarch **Kyryll I.** von Moskau hob die positiven Impulse hervor, die Papst Benedikt XVI. zur Verbesserung der zwischenkirchlichen Beziehungen gesetzt habe und gab seiner Hoffnung Ausdruck, Papst Franziskus I. werde diesen Kurs ernstlich fortsetzen. Er werte es als tragfähige Grundlage für ein gutes künftiges Zusammenwirken, dass der neue Papst als Erzbischof von Buenos Aires regelmäßig an den weihnachtlichen Feierlichkeiten in den orthodoxen Kirchen Argentiniens teilnahm und freundschaftliche Beziehungen mit dem ansässigen orthodoxen Klerus unterhielt. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2013] 9)

Gemeinsamer Ostertermin im Heiligen Land

Ab dem Jahre 2015 werden, vorbehaltlich des endgültigen Beschlusses und seiner Bestätigung durch den Heiligen Stuhl, alle katholischen Christen des lateinischen und des orientalischen Ritus aller Diözesen im Heiligen Lande – mit Ausnahme Jerusalems und der Region Bethlehem – den im Orthodoxen Patriarchat von Jerusalem gültigen Julianischen Kalender übernehmen. Das Lateinische Patriarchat selbst beging das Osterfest 2013 bereits gemeinsam mit den orthodoxen Christen am 5. Mai. Den Anstoß zu der kalendarischen Veränderung ging von den Gläubigen aus; in vielen Familien des Heiligen Landes gibt es gemischte Ehen, ein gemeinsames Feiern der großen Feste war nicht möglich. Um Abhilfe zu schaffen, wurde, dem Konzil von Nicäa folgend, von der Versammlung der Katholischen Ordinarien des Heiligen Landes ein Dekret mit der Anweisung der Umsetzung und Anpassung des Kalenders verfasst und dem Heiligen Stuhl zur Genehmigung vorgelegt. Diese Anpassung war bereits in Teilen des Lateinischen Patriarchates erprobt worden, nämlich in Jordanien, Zypern und in großen Teilen Palästinas. Im Jahr 2014 wird die neue Regelung noch nicht greifen, weil der Ostertermin ohnehin auf den gleichen Tag fällt. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2013] 17)

Kardinal Marx drückt sein Mitgefühl angesichts der Krise aus

Ende März 2013 bekundete Kardinal **Reinhard Marx** als Präsident der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (Commissio Episcopatum Communitatis Europensis, COMECE), dem zyprischen Mitglied der COMECE, dem maronitischen Bischof von Zypern **Youssef Soueif**, sein tief empfundenes Mitgefühl. Er sagte, die schwere wirtschaftliche Krise, die in den letzten Wochen besonders in Zypern spürbar gewesen sei, gebe Anlass zu großer Sorge in allen Völkern und Nationen. Kardinal Marx setzt darauf, dass sich die Länder der Europäischen Union Zypern gegenüber solidarisch verhalten, damit der Inselstaat seiner misslichen Lage entrinnen kann. (*Herder Korrespondenz* 67 [2013] 19)

D. Sonstiges

Internationales Symposium zu Maximos dem Bekenner

Vom 18. bis 21. Oktober 2012 veranstalteten das Patristische Institut der Theologischen Fakultät an der Universität Belgrad und die Fordham-Universität New York in Belgrad aus Anlaß der 1350. Wiederkehr seines Entschlafens das Internationale Symposium zu Maximos dem Bekenner. Der Titel der Konferenz „Durch die Kraft der Auferstehung den Zweck aller Dinge erkennen“ knüpft an Worte des Heiligen Maximos in seinen *Zenturien über Theologie und Ökonomie* (1,66) an. Die Konferenzbeiträge zeigten, dass das vielfältige Schaffen des großen Theologen für die heutige Zeit überaus fruchtbar und anregend ist. Dies gilt für das interdisziplinäre wissenschaftliche Gespräch ebenso wie für den theologischen Dialog der Kirchen, insbesondere zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche. Die verschiedenen Aspekte seiner Theologie wurden in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eingehend untersucht. Maximos ist ein herausragender Theologe der byzantinischen Kirche, der in der östlichen wie in der westlichen Christenheit wegen seiner tiefgründigen Aussagen zu Inkarnation und Auferstehung hochverehrt wird. Davon legten die Beiträge der zahlreichen Teilnehmer an dem Symposium in Belgrad beredtes Zeugnis ab. Hier nur wenige Beispiele: Vater Maximos' von Simonopetra, Prof. Dr. **Torstein Theodor Tollefsen** (Oslo), Vater **John Panteleimon Manoussakis** (Boston), Dr. **Nino Sakvarelidze** (Innsbruck), Prof. Dr. **Christos Yannaras** (Athen), Bischof **Atanasije Jevtić** (Belgrad), Metropolit **Ioannes Zizioulas** u.a. (*Universität Belgrad, Theologische Fakultät*)

Ernennung und Inthronisation des neuen Erzbischofs von Canterbury

Am 9. November 2012 wurde der 56jährige **Justin Welby**, Bischof von Durham, zum 105. Erzbischof von Canterbury und damit zum geistlichen Oberhaupt von etwa 80 Millionen weltweit lebenden Anglikanern ernannt. Er trat die Nachfolge von **Rowan Williams**, der zum Jahresende nach fast 10 Jahren aus dem Amt schied, zum 1. Januar 2013 an. Am 21. März 2013 fand in Anwesenheit zahlreicher Gläubiger und hoher Würdenträger der „Anglican Communion“ die Inthronisation in der Kathedrale von Canterbury statt.

Justin Welby ist verheiratet und Vater von fünf Kindern. Er studierte zunächst Geschichte und Rechtswissenschaften in Cambridge und arbeitete in Paris und London als Finanzmanager in der Erdölindustrie. Ende der 80er Jahre begann er ein Studium der Theologie in Durham. 1992 wurde er zum Diakon, 1995 zum Priester geweiht. Im Juni des letzten Jahres wurde er zum Bischof von Durham ernannt. Als Vertreter des evangelikalen Flügels wird von seiner Seite eine konservativere Politik erwartet als von seinem Vorgänger. Welby befürwortet die Weihe von Frauen zum Bischofsamt, lehnt aber bisher die gleichgeschlechtliche Ehe ab. Über beide Themen wird in der Anglikanischen Kirche gegenwärtig sehr kontrovers diskutiert. Zu den Aufgaben von Erzbischof Welby als geistlichem Oberhaupt der Anglikanischen Kirche gehören beispielsweise auch die Krönung der britischen Monarchen oder Trauungen von Mitgliedern der königlichen Familie. (*Christen heute* [Dezember 2012] 270f.; *Ekklesia* 90 [2013] 320; 89 [2012] 704)

Diebstahl in Münchener griechisch-orthodoxer Salvatorkirche

In der Nacht vom 3. auf den 4. Dezember 2012 wurden aus der griechisch-orthodoxen Salvatorkirche in München Votivgaben im Wert von mehr als 10.000 Euro entwendet, wie der zuständige Pfarrer **Peter Klitsch** berichtete. Der Dieb zerbrach die Glasvitrine vor der Marienikone und stahl Gold- und Silbermünzen, Perlenketten und goldene Kreuze. Der

Diebstahl wurde erst am Morgen von Gemeindemitgliedern bemerkt, als sie sich zum Gottesdienst versammeln wollten. (*Süddeutsche Zeitung* [05.12.2012] 3)

Turkologische Vortragsreihe zum Osmanischen Reich und seinen Ostprovinzen

Im Wintersemester 2012/13 veranstaltete der Lehrstuhl für Turkologie in Zusammenarbeit mit dem Institut für den Nahen und Mittleren Osten der Ludwig-Maximilians-Universität München im Rahmen der diesjährigen „Armenian Days in Munich“ die Vortragsreihe „Das Osmanische Reich und seine Ostprovinzen“. Als Kooperationspartner konnten die Gulbenkian-Stiftung, Lissabon, und das Gomidas-Institut, London, gewonnen werden. Ziel der 2010 mit Unterstützung von Prof. Dr. **Christoph Neumann** ins Leben gerufenen Vortragsreihe ist es, den Türkei- und Osmanischen Studien auch in Deutschland eine neue Ausrichtung zu geben. Osmanische und türkische Geschichte wurde jahrzehntelang sowohl in der Türkei als auch im Ausland als die Geschichte der muslimischen Türken begriffen; Kurden oder Christen spielten keine Rolle, insbesondere der Völkermord an den Armeniern 1915 wurde grundsätzlich nicht thematisiert. Mit ihren Vorträgen nahmen sich die Referenten Prof. Dr. **David Gaunt** (Stockholm), Dr. **Janet Klein** (Akron, Ohio), Dr. **Seda Altuğ** (Istanbul) und Prof. Dr. **Hans-Lukas Kieser** (Zürich) exemplarisch dieser Aufgabe an. Von Hans-Lukas Kieser stammt die treffende Formulierung: „Die Geschichte der Türkei ohne diese Themen ist ebenso fragwürdig wie die Geschichte Kaliforniens ohne Indianer oder die Geschichte Deutschlands ohne die Juden.“ Durch die kürzlich erschienene türkische Übersetzung von Corry Guttstadts Buch „Die Türkei, die Juden und der Holocaust“ wurde eine weitere Lücke in den Türkei- und Osmanischen Studien offenbar. (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 158 [2013] 54)

Jahrestagung der Gesellschaft zum Studium des Christlichen Ostens

Vom 26. bis 27. April 2013 hielt die Gesellschaft zum Studium des Christlichen Ostens (GSCO) in Halle an der Saale ihre Jahrestagung mit dem Thema „Wittenberg und Byzanz. Orthodoxie und Protestantismus im Dialog“ ab. Die GSCO war Gast der Theologischen Fakultät, deren Dekan Prof. **Stefan Schorch**, ein Grußwort an die Teilnehmer der Tagung richtete. Der Begrüßung durch den Vorsitzenden der GSCO, Prof. Dr. **Heinz Ohme** (Berlin), folgte der Vortrag des Rektors der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Prof. Dr. **Udo Sträter**: „Halle und die Kirchen des Ostens“. Dr. **Reinhard Flogaus** (Berlin) sprach über „Eine orthodoxe Interpretation der lutherischen Lehre? Neue Erkenntnisse zur Entstehung der Confessio Augustana Graeca und zu ihrer Sendung an Joasaph II.“ Igumen **Petr Meščerinov** (Moskau) beschäftigte sich mit „Johann Arndt (1555-1621) und die russische Orthodoxie“ und Dr. **Daniel Munteanu** (Bamberg) erörterte die Frage „Was ist der Mensch? Grundlagen einer ökumenischen Anthropologie anhand der Theologie von Wolfhart Pannenberg und Ioannes Zizioulas“. Mit dem GSCO-Preis 2012/13 wurden Dr. **Christian Lange** (Bamberg) für seine Studie „Mia Energeia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel“ und Dr. **Christian Münch** (Bern) für seine Untersuchung „In Christo närrisches Russland. Zur Deutung und Bedeutung des *jurodstvo* im kulturellen und sozialen Kontext des Zarenreiches“ ausgezeichnet. - Für die hervorragende Organisation der Tagung in Halle war Frau Dr. Anna **Briskina-Müller** vom Seminar Orthodoxe Kirchen an der Theologischen Fakultät verantwortlich.

(red. von Dieter Fahl und Dr. Dr. Anargyros Anapliotis)

E. Aus der Chronik der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie im Jahr 2012

Im Jahre 2012 unterstützten folgende Prüfungs- bzw. Lehrbeauftragte den Lehrbetrieb der Ausbildungseinrichtung: Prof. Dr. **Bojidar Andonov** (Sofia/Bulgarien) in den Fächern „Pastoraltheologie und Religionspädagogik/Homiletik“ und Prof. Dr. **Ioan-Vasile Leb** (Cluj- Napoca/Rumänien) in den Fächern „Kirchengeschichte und autokephale orthodoxe Kirchen“. Darüber hinaus bot Dr. **Mircea Basarab** (München) ein Seminar im Fach „Altes Testament“ an.

Am 10. Juli 2012 verabschiedete die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie ihre langjährige Sekretärin, Frau **Ursula Reinhardt**, die aus Altersgründen von ihrem Dienst schied. Ihr Nachfolger wurde Dipl. Theol.-Phil. **Reinhard Schnitzler**.

Studenten:

Im SS 2012 betrug die Gesamtzahl der Studenten 104; 75 davon waren ordentliche Studierende, 15 Doktoranden mit Studentenstatus im Hauptfach, 14 hatten Orthodoxe Theologie als Nebenfach gewählt (davon einer als Doktorand). Im WS 2012/13 betrug die Zahl aller eingeschriebenen Studenten 78; davon waren 47 für den Diplomstudiengang eingeschrieben, 17 waren Doktoranden mit Studentenstatus im Hauptfach, 12 Nebenfachstudenten (davon einer als Doktorand, die anderen im Magister- oder Bachelorstudium) und 2 Programmstudenten.

Sonstiges:

- * Am 10. Januar 2012 lud Prof. Dr. Athanasios Vletsis zum Gastvortrag von Frau Dr. **Areti Demosthenous** (Nikosia, Zypern) mit dem Thema „Kultur und Christentum im heutigen China. Erfahrungen im Rahmen eines akademischen Austausches“ ein.
- * Am 29. Januar 2012 veranstaltete die griechisch-orthodoxe Gemeinde der Salvatorkirche (Salvatorstr. 17, 80333 München) in Zusammenarbeit mit der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie einen Festvortrag von Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos** zum Thema „Die Bedeutung der Bildung bei den Drei Hierarchen“.
- * Vom 12. bis 17. Februar 2012 hat das Zentrum für ökumenische Forschung der Ludwig-Maximilians-Universität München eine Studienreise nach Rom veranstaltet. Das Thema des dort angebotenen Blockseminars hieß: „Ökumene in Rom“. Die Ausbildungseinrichtung wurde von Prof. Dr. **Athanasios Vletsis**, Dr. Dr. **Anargyros Anapliotis**, Dipl. Theol. **Georgios Vlantis** und mehreren Studierenden vertreten.
- * Am 04. März 2012 (Sonntag der Orthodoxie) organisierte die Ausbildungseinrichtung das 8. Panorthodoxe Chortreffen in der Pfarrkirche St. Johannes Evangelist, welche der russisch-orthodoxen Kirchengemeinde „Christi Auferstehung“ dient. Zehn Chöre aus verschiedenen orthodoxen und altorientalischen Traditionen traten mit je drei Darbietungen auf. Die Koordination der Veranstaltung übernahm der Absolvent des orthodoxen Studiengangs in München Dipl. Theol. **Georgios Vlachonis**.
- * Am 26. April 2012 hat die Ausbildungseinrichtung in Zusammenarbeit mit dem Zentrum für Ökumenische Forschung einen Gastvortrag von Erzpr. Prof. Dr. Dr. h.c. **Viorel Ionița** (Bukarest), ehem. Direktor und Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen, angeboten. Prof. Ionița referierte zum Thema „Die Zukunft der ökumenischen Zusammenarbeit in Europa“.

- * Am 27. April 2012 hat die Ausbildungseinrichtung eine akademische Feier zum 70. Geburtstag von Prof. em. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. **Theodor Nikolaou** veranstaltet. Das Fest zu Ehren des Gründers der Ausbildungseinrichtung fand im Senatsaal der LMU statt. Der Erzpriester der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland **Vr. Radu Constantin Miron** hielt die Laudatio. Den Festvortrag zum Thema „Die Theologischen Dialoge der Orthodoxen Kirche mit den anderen Kirchen“ hat Erzpr. Prof. Dr. Dr. h.c. **Viorel Ionița** gehalten. Der Herausgeber der 1987 von Theodor Nikolaou gegründeten theologischen Zeitschrift „Orthodoxes Forum“, Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos**, präsentierte eine Festschrift, nämlich das neue Doppelheft der Zeitschrift „Orthodoxes Forum“ mit dem Titel „Die Schüler ehren ihren Lehrer. Zum 70. Geburtstag von Theodor Nikolaou“ und übergab es dem Jubilar feierlich.
- * Am 28. April 2012 fand der Eröffnungsgottesdienst zum Sommersemester 2012 in der griechisch-orthodoxen Allerheiligenkirche (Ungererstr. 131, 80805, München) statt. Der göttlichen Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos, die von Priestern aus verschiedenen orthodoxen Gemeinden Münchens zelebriert wurde, stand S. Exzellenz **Bartholomaïos**, Bischof von Arianz (Weihbischof der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland), vor.
- * Vom 14. bis 28. Juni 2012 fand der 8. Griechisch-Bayerische Kulturtag in München unter Mitwirkung der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie statt. Im Rahmen dieses Kulturtages hat die Ausbildungseinrichtung eine Reihe von Veranstaltungen mit Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. mult. **Christos Yannaras** (Athen) organisiert. Am 14. Juni sprach der renommierte griechische Theologe und Philosoph zum Thema „Das zeitgenössische Europa: Krise einer Existenzweise?“ an der LMU. Zwei Tage später referierte er über „Griechisch-sein als Selbstfindung“ im Kulturzentrum der griechisch-orthodoxen Allerheiligengemeinde.
- * Im Rahmen des Erasmus-Austausches hielt Ass. Prof. Dr. **Konstantinos Bozinis** (Theologische Fakultät der Universität Thessaloniki) zwei Gastvorlesungen mit folgenden Themen: „Politische Agape: Die Interpretation des 1. Korintherbriefes 13,13 durch Johannes Chrysostomos“ (26. Juni 2012) und „Monarchie, Demokratie, Königtum, Tyrannei, Anarchie: Anmerkungen zum politischen Vokabular im Werk Contra Eunomium des Gregor von Nyssa“ (27. Juni 2012).
- * Am 02. Juli 2012 fand an der LMU der traditionelle „Dies Academicus“ der Theologischen Fakultäten statt. An der Veranstaltung mit dem Thema „Verweltlicht? Entweltlicht? Die Kirche der Zukunft“ wirkte auch die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie mit.
- * Im Rahmen des Erasmus-Austausches hielt Ass. Prof. Dr. **Sotirios Despotis** (Theologische Fakultät der Universität Athen) zwei Gastvorlesungen mit folgenden Themen: „Kommt und seht! (Joh 1,35-39) Die ersten Worte Jesu im Johannesevangelium und die Formierung seines Jünger-Kreises“ (04. Juli 2012) und „Die Einheit Joh 2-4 und das Motiv der hochzeitlichen Erfahrung des Paschafestes“ (05. Juli 2012).
- * Am 08. Juli 2012 fand im Rahmen des Blockseminars „Ausgewählte alttestamentliche Lesungen in den orthodoxen Gottesdiensten vom Karsamstag“ von Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos und Pr. Dr. Mircea Basarab eine Göttliche Liturgie in der Münchener orthodoxen Universitätskirche „Salvatorkirche“ statt. Im Anschluss hielt Ass. Prof. Dr. **Sotirios Despotis** (Athen) einen Vortrag über „Kultische Handlungen im Neuen Testament“.

- * Vom 9. bis 16. September 2012 hat die Ausbildungseinrichtung in Zusammenarbeit mit dem Zentrum für ökumenische Forschung der Ludwig-Maximilians-Universität München ein Blockseminar in Bulgarien veranstaltet, das der Geschichte und Gegenwart des Christentums in diesem Land der balkanischen Halbinsel gewidmet war. Die Teilnehmer haben wichtige Pilgerorte und kulturelle Denkmäler Bulgariens besucht; sie wurden u.a. untergebracht in den Klöstern von Rila, Bachkovo und Hadjidimovo. Auch die Theologischen Fakultäten von Sofia und Veliko Tarnovo haben die ökumenische Gruppe aus Deutschland herzlich empfangen. Die Ausbildungseinrichtung wurde von allen Professoren und Dozenten sowie von mehreren Studierenden vertreten.
- * Vom 24. bis 25. November 2012 organisierte Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos ein biblisches Blockseminar mit dem Thema „Das Buch Jona: Seine Wirkungsgeschichte und Rezeption in der liturgischen und patristischen Literatur der Orthodoxen Kirche“. Dazu lud er den alttestamentlichen Kollegen Prof. Dr. **Rodoljub Kubat** (Belgrad/Serbien) ein, der beim Blockseminar als Koordinator mitwirkte.
- * Am 25. November 2012 fand der orthodoxe Semestereröffnungsgottesdienst für das Wintersemester 2012/13 in der serbisch-orthodoxen Kirche des hl. Johannes Vladimir (Putzbrunnerstr. 49, 81739 München) statt.
- * Im Rahmen des Erasmus-Austausches hielt Wiss. Ass. Frau Dr. **Ekaterina Damjanova** (Theologische Fakultät der Universität Sofia/Bulgarien) zwei Gastvorlesungen mit folgenden Themen: „Biblische Topoi in der orthodoxen Tradition“ (11. Dezember 2012) und „Jerusalem als Mittelpunkt der Welt in Judentum, Christentum und Islam“ (13. Dezember 2012).

Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Verschiedenes:

- * Teilnahme an der Sitzung der gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, Paderborn, 12.-13. März.
- * Teilnahme am von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU veranstalteten Festakt anlässlich des 70. Geburtstages von Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. **Theodor Nikolaou** mit Überreichung des ihm gewidmeten festlichen Doppelheftes der Theologischen Zeitschrift „Orthodoxes Forum“ (Jahrgang 25) im Senatssaal der Universität München, 27. April.
- * Teilnahme am Jahresempfang des Evangelisch-Lutherischen Dekanatsbezirks München, 23. Mai.
- * Audienz und Dienstbesprechung mit dem Ökumenischen Patriarchen, Herrn **Bartholomaios I.**, in seinem Sitz in Fener/Istanbul, 25. Mai.
- * Begegnung mit dem griechisch-orthodoxen Metropoliten von Österreich, Herrn **Arsenios Kardamakis** und Dienstbesprechung über die Zusammenarbeit zwischen der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in München und der Griechischen Metropole bzw. der Orthodoxen Bischofskonferenz Österreich in Wien, 31. Mai.
- * Empfang und Treffen mit der Übersetzungskommission der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland unter der Leitung des Erzbischofs von Berlin und Deutschland, Herrn **Mark Arndt**, im Institut für Orthodoxe Theologie in München, 20. Juni.

- * Organisation und Koordination des Gesprächskonzerts über die Gottesmutter („Poetisches Preisen“) des Byzantinischen Kantorenchores München und des Chores vom „Haus der Gregorianik“ in der Münchener Salvatorkirche, 22. Juni.
- * Begegnung mit dem leitenden Gremium und Teilnahme am Festgottesdienst mit dem Evangelisch-Lutherischen Landesbischof, Herrn Prof. Dr. **Heinrich Bedford-Strohm**, anlässlich des 25jährigen Jubiläums des Collegium Oecumenicum in München, 23. Juni.
- * Teilnahme und musikalische Mitwirkung beim Festakt der Verleihung des Griechisch-Bayerischen Kulturpreises 2012 an den Oberbürgermeister der Landeshauptstadt München, Herrn **Christian Ude**, in der griechisch-orthodoxen Allerheiligen-Kirche in München, 25. Juni.
- * Teilnahme am ökumenischen Blockseminar und an der Studienreise in das orthodoxe Bulgarien, organisiert vom Zentrum für Ökumenische Forschung und der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München in Kooperation mit der Orthodoxen Fakultäten der Universitäten Sofia und Veliko-Tarnovo, 10.-15. September.
- * Teilnahme am Ökumenischen Gottesdienst und dem sich anschließenden Podiumsgespräch im Rahmen der „Interkulturellen Woche 2012“, veranstaltet von der Griechisch-Orthodoxen Metropolie, dem Caritasverband und der Inneren Mission in der griechisch-orthodoxen Allerheiligen-Kirche in München, 25. September.
- * Teilnahme an dem vom Griechischen General Konsulat Münchens veranstalteten Empfang zu Ehren des griechisch-orthodoxen Metropoliten von Deutschland, Herrn Dr. h.c. **Augoustinos**, in München, 02. Oktober.

Vorträge:

- * „Die Bedeutung der Bildung bei den Hl. drei Hierarchen“ im Rahmen der Feierlichkeiten zu Ehren der Heiligen in der Salvator-Kirche in München, 29. Januar.
- * „Orthodoxe hermeneutische Prinzipien am Beispiel vom Magnifikat (Lk 1,46-55)“ im Rahmen der Delegiertenkonferenz 2012 der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Bayern mit dem Hauptthema „Meine Bibel hat Recht! Wie legen die Kirchen die Bibel aus?“ in Freising bei München, 3. Februar.
- * „Die Gottesmutter im orthodoxen Glauben und Kultus“ im Rahmen der Vortragsreihe „Scientia“, veranstaltet vom „Haus für Gregorianik e.V.“ in München, 01. März.
- * „Hymnographie und byzantinische Musik in der Orthodoxen Kirche“ im Rahmen des „Dies academicus“ im evangelischen Studentenwohnheim Collegium Oecumenicum in München, 07. Mai.
- * „Die Bedeutung der Bibel für das Leben der heutigen Christen“ im Rahmen der Fortbildungsveranstaltung aller orthodoxen Religionslehrer Österreichs, organisiert von dem Orthodoxen Schulamt und dem Institut für Fort- und Weiterbildung der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems in Wien, 31. Mai.
- * „Das Selbstverständnis der orthodoxen Hermeneutik und ihre Begegnung mit der historisch-kritischen Methode“ im Rahmen der ökumenischen Vortragsreihe, organisiert von der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, in Eichstätt, 21. Juni.
- * „Die Gottesmutter im Glauben und Kultus der Orthodoxen Kirche“ als Begleitreferat zum Gesprächskonzert „Poetisches Preisen“ des Byzantinischen Kantorenchores von

München und des Chores vom „Haus der Gregorianik“ in der Salvatorkirche in München, 22. Juni.

- * „Geschichte, Selbstverständnis, Theologie und Liturgie der Orthodoxie“ im Rahmen der vom „Ökumenischen Gesprächskreis München“ organisierten Veranstaltungen in St. Margaret, München, 09. Oktober.
- * „Von der 'Theophanie' zur 'Geburt' Christi. Die heortologische Entwicklung im altchristlichen Weihnachtszyklus“ als Weihnachtsvortrag im Club Griechischer Akademiker Münchens, 15. Dezember.

Dr. Dr. Anargyros Anapliotis

Verschiedenes:

- * Teilnahme am 39. Arbeitskreis für Fachstudienberatung der Philosophischen, Theologischen und Lehrer bildenden Fakultäten der Ludwig-Maximilians-Universität München, 13. Januar.
- * Teilnahme am Arbeitskreis der Fachstudienberater der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Fakultäten zur Errichtung eines Gemeinsamen Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Profilbereiches an der LMU München, 18. Mai.
- * Teilnahme am 25-jährigen Jubiläum des Collegium Oecumenicum München (Begegnung, Symposium und Festgottesdienst), 22. und 23. Juni.
- * Teilnahme an den Vorbereitungssitzungen und Mitorganisation des 8. Griechisch-Bayerischen Kulturtages, der vom 14. bis 28. Juni in München stattfand.
- * Teilnahme an der 30-jährigen Jubiläumsfeier und Vortragsreihe über die bulgarisch-orthodoxe Geschichte in Bayern, veranstaltet von der bulgarisch-orthodoxen Kirchengemeinde „Hl. Kliment Orchidski“ e.V. München, 30. Juni.
- * Teilnahme am Dies Academicus der Katholisch-Theologischen und Evangelisch-Theologischen Fakultät sowie der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München zum Thema „Verweltlicht? Entweltlicht? Die Kirche der Zukunft“, und am anschließenden Workshop, 02. Juli.
- * Interview mit Herrn Panagiotis Charatzopoulos vom Rundfunk der hl. Metropole von Piräus über „Das Mönchtum im kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche“ für die am 30. September ausgestrahlte Sendung mit dem Thema „Tou parontos kosmou paroikoi“, 20. September.
- * Teilnahme am ökumenischen Blockseminar und an der Studienreise in das orthodoxe Bulgarien, organisiert vom Zentrum für ökumenische Forschung und der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München in Kooperation mit den Orthodoxen Fakultäten der Universitäten Sofia und Veliko Tarnovo, 10.-15. September.

Vorträge:

- * Teilnahme am von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU veranstalteten Festakt anlässlich des 70. Geburtstages von Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. Theodor Nikolaou mit Präsentation seines Buches „Μετουσία Θεού „[Teilhabe an Gott. Philosophische und theologische Studien] in der Universität München, 27. April.

- * „Scheidung und Wiederheirat im Kanonischen Recht der Orthodoxen Kirchen“ auf einem Vortragsabend der Stiftung Pro Oriente „Ökumenische Perspektiven für wieder-verheiratete Geschiedene in der Orthodoxen und Katholischen Kirche, Priesterseminar Linz, 2. Oktober.

Prof. Dr. Athanasios Vletsis

Verschiedenes:

- * Leitung einer Studienreise nach Rom in Kooperation mit den Kollegen des Zentrums für Ökumenische Forschung Prof. Dr. B. Stubenrauch und Prof. Dr. G. Wenz, 12.-17. Februar.
- * Predigt bei der Vesper zum zweiten Fastensonntag in der Allerheiligen Kirche München zum Thema: „Der Hl. Gregorios Palamas und die Erfahrung des ungeschaffenen Lichts“, 11. März.
- * Leitung einer Studienreise nach Bulgarien in Kooperation mit den Kollegen des Zentrums für Ökumenische Forschung (Prof. Dr. B. Stubenrauch und Prof. Dr. G. Wenz), 09.-16. September.
- * Mitbetreuung (mit Statements) der ersten Sitzung der Kommission junger Orthodoxer und Katholischer Theologinnen und Theologe, initiiert von Pro Oriente in Wien, 11.-12. Oktober.
- * Leitung - zusammen mit Prof. R. Prokschi - des ökumenischen Blockseminars zum Thema: „Asymmetrien und Hoffnungen in einer geschwisterlichen Beziehung. Der Orthodox-Katholische Dialog nach dem II. Vatikanischen Konzil“ in Wien, 15.-17. November.

Vorträge:

- * Respons zum Referat von R. Thöle: „Das Stammeln von Liturgie und Theologie angesichts der Eschatologie“, im Rahmen der Tagung der Interkonfessionellen Theologischer Arbeitsgruppe (ITA) zum Thema: „Was gibt's zu Hoffen? Konzepte von Eschatologie und Reich-Gottes-Lehre“ in Erfurt, 15. Januar.
- * „Orthodoxie und Ökumene“ und „Orthodoxe Sozialethik in der Moderne“ im Rahmen der 56. Europäischen Tagung für Konfessionskunde in Bensheim, 02.-03. März.
- * „Das zweite Vatikanische Konzil in orthodoxer Sicht“ im Rahmen der Ökumenische Studientage des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik in Paderborn, 06. März.
- * „Hauptprobleme der christlichen Eschatologie in orthodoxer Perspektive“ im Rahmen eines Lehrerfortbildungskurses, in Kooperation mit dem Fach Katholische Theologie der Universität Siegen, 14. März.
- * „Die Sakramentenlehre der Orthodoxen Kirche“ im Kontext einer Tagung des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) in Köln, 4. Mai.
- * „Ein Rückblick auf 30 Jahre offiziellen Dialogs zwischen Orthodoxen und Katholiken“ im Rahmen einer Tagung der Gesellschaft zum Studium des Christlichen Ostens (GSCO) in Paderborn, 11. Mai.
- * „Gotteslehre in der Perspektive eines christlich-islamischen Dialogs aus der Sicht der Orthodoxen Theologie“ im Rahmen der Tagung „Die Abrahamitischen Religionen und ihre Verantwortung für die Welt“, veranstaltet vom Goethe Institut Thessaloniki in Kooperation mit der Aristoteles Universität Thessaloniki, 31. Mai.

- * „Das (fehlende) Gespräch zwischen Menschen aus Ost- und Westkirchen: Kommunikationsstau als Regel?“ im Kontext eines Referats und der Leitung des Workshops bei der Feier des 25jährigen Jubiläums des Collegium Oecumenicum in München, 23. Juni.
- * Statement und Teilnahme an der Podiumsdiskussion bei der Tagung der Generalversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) zum Thema „Tradition“ in Eisenach, 17. Oktober.
- * „Die Apostolizität der Kirche: orthodoxe und ökumenische Perspektiven“ im Rahmen der Tagung „Welche Einheit der Kirche? Der Stand der Ökumene im Vorfeld des Reformationsjubiläums“ der Katholischen Akademie Stuttgart, 24. November.
- * „Wir und die Anderen. Die Orthodoxe Kirche und die anderen Kirchen und Konfessionen“ im Rahmen der Präsentation des Buches von Dr. A. Basdekis in Frankfurt, 01. Dezember.

Die Familie der Bischofswidwachen in Griechenland umfasst von den letzten Kollagen und Nachverrichten Lehrer Nikolas M. Papadopoulos, verstorben im Dezember 2012.

Nikolas M. Papadopoulos wurde im Jahr 1933 in Hagia Sophia, Konstantinopel geboren. Dort ging er auch zuerst zur Schule, dann auf die Hellenistische Schule in Kordyli, die ihm die Basis für seine bewundernswerten klassischen und biblischen Bildung war. Nach dem Studium der Theologie 1952-1957 an der Nationalen und Kapodistrias-Universität Athen, erhielt er 1960 das Postgraduierten-Studium in den Hebräer-Alten Testamenten, Hebräistik, Aramäisch und Assyriologie bei V. Harnack, B. Köhler, A. Spink, D.-O. Edwards u.a. an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Im Zugleich wurde er wissenschaftlich bei der dortigen griechisch-orthodoxen Gemeinde. Nach seiner Rückkehr nach Griechenland war er 1963 in die Synodalbibelbibel, 1966 promovierte er mit der Arbeit „Jude und Jesusverwandlungen in den hebräischen Schriften des Alten Testaments bis zum babylonischen Exil“. Darauf folgte eine etwa 25-jährige akademische Laufbahn als Assistent, Dozent und Professor für Bibeldidaktik in der Alten Testamenten und Exegese der Septuaginta an der Universität Athen.

Er war ein hervorragender Lehrer an der Universität Athen und zugleich ein Mitarbeiter und Höherer Dozent an anderen Schulen in Athen und im Ausland (1973-74) bei der Hebräer- und griechisch-orthodoxen Schulen der Fachgebiete. Über 30 Jahre lang galt er besonders einer hohen Anerkennung für die Hebräische Sprache seiner Studenten und Nachschülerinnen. Er wurde die er mit großer Liebe und Verantwortungsgeschäft betreut und in die Erziehung der Altkirchen hineinwuchs.

Sein umfangreiches, vielfältiges und vorwiegend christlich-ökumenisch auf den Gebieten der Bibeldidaktik und Exegese der Septuaginta, des Alten Testaments, sowie der Aramäer- und Assyriologie der Altkirchen. Er war die Hauptangestrichelungsmittel der wissenschaftlichen Tätigkeit geprägt durch kollektives Denken, Zusammenarbeiten und klare Disziplin.

Er war ein vorwiegend intellektueller, hochbegabter Mensch und zeichnete sich auch durch menschliche Ehrlichkeit und vornehmliche Eigenart aus.

Seine letzten Wünsche an der Universität in Kirche und Staat sind es notwendig für seine Werte und Einsichten, wenn es die Universität befragen und sollte immer noch der Fortschritt des Programms. Er war ein Gutsgeher und liebenswürdiger Mensch, antworten, als er seine Gedanken über die hebräische Sprache schreibe.

Anhang zur Chronik

A. IN MEMORIAM

Nikolaos M. Papadopoulos (*1933-†2012)

Ζηλῶν ἐζήλωκα τῷ κυρίῳ παντοκράτορι,
ὅτι ἐγκατέλιπόν σε οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ...
καὶ ὑπολείμμαι ἐγὼ μονώτατος,
καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχὴν μου λαβεῖν αὐτήν. (1 Kön 19,10)

Die Familie der Bibelwissenschaftler in Griechenland trauert um den lieben Kollegen und hochverehrten Lehrer Nikolaos M. Papadopoulos, verstorben im Dezember 2012.

Nikolaos M. Papadopoulos wurde im Jahre 1933 in Hagios Vassilios, Korinth geboren. Dort ging er auch zuerst zur Schule, dann auf die Ekklesiastische Schule in Korinth, die ihm die Basis für seine bewundernswerte klassische und kirchliche Bildung bot. Nach dem Studium der Theologie 1952-1957 an der Nationalen und Kapodistrias-Universität Athen, nahm er 1960 das Postgraduirten-Studium in den Fächern Altes Testament, Hebraistik, Arabistik und Assyriologie bei V. Hamp, R. Ecker, A. Spitaler, D. O. Edzard u.a. an der Ludwig-Maximilians-Universität München auf. Zugleich diente er ehrenamtlich bei der dortigen griechisch-orthodoxen Gemeinde. Nach seiner Rückkehr nach Griechenland war er 1963-66 als Gymnasiallehrer tätig. 1966 promovierte er mit der Arbeit „Tod und Jenseitsvorstellungen in den historischen Büchern des Alten Testaments bis zum Babylonischen Exil“. Unmittelbar darauf folgte eine etwa 35-jährige akademische Laufbahn als Assistent, Dozent und Professor für Einleitung in das Alte Testament und Exegese der Septuaginta an der Universität Athen.

In seiner akademischen Lehre an der Universität Athen und zugleich an Mittleren und Höheren Ekklesiastischen Schulen in Athen und im Libanon (1973-74) hat er fleißig und gewissenhaft fast allen Einzelfächern des Fachgebiets Altes Testament gedient, besonders aber seine Begeisterung für die Hebräische Sprache seinen Studenten und Nachwuchswissenschaftlern vermittelt, die er mit großem Eifer und Verantwortungsgefühl betreut und in die Erforschung des Alten Testaments einweiht hatte.

Sein umfangreiches, vielfältiges und polyzentrisches Werk –hauptsächlich auf den Gebieten der Einführung und Exegese des Masoretischen Textes und der Septuaginta, sowie der Archäologie bzw. Geschichte des Alten Testaments– war die Frucht langjähriger, unermüdlicher, wissenschaftlicher Sorgfalt, geprägt durch kohärentes Denken, Genauigkeit und klare Diktion.

Er war ein sanftmütiger, freundlicher, nüchterner Mensch und zeichnete sich auch durch Bescheidenheit, Ehrlichkeit und Vermeidung jeder Eigenwerbung aus.

In seiner langen Amtszeit an der Universität, in Kirche und Staat kämpfte er unermüdlich für seine Werte und Prinzipien, wenn es die Umstände bedingten, und wollte immer nach dem Vorbild des Propheten Elias nach Gottesgebot und Eigengewissen handeln, unbesehen, ob er seine Positionen zuletzt durchsetzen könnte oder nicht.

Mit seiner Rechtschaffenheit und seinem Zusammenarbeitsgeist gewann er das Vertrauen, den Respekt und die Zuneigung von Kollegen und Studenten, von denen er im Dezember Abschied nahm, um in die ewige Heimat des Herrn hinüberzugehen.

Sei seine Erinnerung ewiglich!

Evangelia G. Dafni, Thessaloniki

B. IN MEMORIAM

Pater Dr. Bernhard (Anton) Sirch

(* Günzburg 26. April 1943 - † Illschwang 15. Februar 2013)

Als ich nach meiner Berufung im Jahr 1984 auf den ersten Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie in Deutschland und in Westeuropa überhaupt das "Orthodoxe Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München" zu gründen gedachte, war eine der ersten und recht schwierigen Aufgaben, einen Verlag zu finden, der bereit wäre, ein solches Unterfangen zu unterstützen beziehungsweise mitzutragen. Die Tatsache, dass die „Münchner Theologische Zeitschrift“ im EOS Verlag erschien, brachte mich auf den nahe liegenden Gedanken, mich zunächst an denselben Verlag zu wenden. So entstand im Jahre 1986 mein Kontakt zu Pater Sirch, der damals Verlags- und Druckereidirektor des EOS-Verlages war, ein Amt, welches er bis zum Jahr 1993 innehatte.

Bereits bei den ersten Gesprächen Mitte 1986 mit ihm spürte ich sein starkes Engagement und seine Hingabe zum Verlag. Und obwohl er den an sich richtigen und selbstverständlichen Grundsatz vertrat, dass jedes (auch ein klösterliches) Unternehmen wirtschaftlich arbeiten muss, war er gleichzeitig auch ein Freund des Innovationsgedankens. Dies bedeutet, dass er zwar im Großen und Ganzen von vorneherein für die Herausgabe der Zeitschrift war, was er allerdings mit dem berechtigten Wunsch nach einem Startkapital beziehungsweise Druckzuschuss - zumindest für den Anfang - verknüpfte. Dieser Gesichtspunkt war mir zwar verständlich, bereitete mir dennoch auch Kopfschmerzen. Die Verhandlungen dauerten bis Weihnachten. Am ersten Weihnachtstag 1986 rief er mich zuhause an und in einem langen Telefongespräch haben wir alle Argumente, die dafür und dagegen waren, nochmals besprochen. Am Ende konnte ich ihn für den Plan gewinnen, dass der Verlag die ersten beiden Hefte veröffentlicht und dass ich mich weiterhin um Zuschüsse bemühen würde. Nach einigen weiteren Anstrengungen gelang es mir in der Tat, eine stattliche Summe als Startkapital aufzutreiben, was uns beide erfreute. Gleichzeitig konnten wir vom Institut aus im Laufe der ersten Jahre durch eine gezielte Werbung eine gute Anzahl von Abonnenten gewinnen.

Aus unseren Gesprächen, die insgesamt auf der Grundlage eines guten Klimas und des gemeinsamen Interesses positiv verliefen, scheint mir noch etwas erwähnenswert. Es handelt sich um den ökumenischen Beitrag, den eine solche Zeitschrift leisten könnte. Diese Idee faszinierte Pater Sirch. Dabei ging es für ihn nicht nur um eine ökumenische Öffnung des

Verlags, sondern auch um dessen konkreten Beitrag den Kirchen gegenüber. Durch die Herausgabe einer orthodox-theologischen Zeitschrift nahm für ihn die ökumenische Öffnung des Verlags konkrete Gestalt an. Gemeinsam erblickten wir somit darin auch eine großartige Hilfe für den damals hoffnungsvoll begonnenen offiziellen orthodox-katholischen Dialog.

In den Jahren unserer Zusammenarbeit hat mir noch etwas stark imponiert. Es war die Tatsache, dass Pater Sirch bei vielen Arbeiten des Verlags selber Hand anlegte. Hierbei zeigte er nicht den Verlagsdirektor, sondern den bescheidenen und fleißigen Arbeiter-Mönch. So hat er meistens selber die gedruckten Hefte beim Institut abgeliefert. In diesem Sinne war er ein Vorbild auch für das monastische Prinzip des ora et labora, welches in der Heiligen Schrift (besonders bei Paulus) wurzelt und bereits vor Benedikt unter den Mönchen im Osten und im Westen mehrfach praktiziert wurde.

Wenn also heuer das Orthodoxe Forum im 27. Jahrgang erscheint, so ist dies auch das besondere Verdienst von Pater Sirch. Als Gründer und langjähriger Herausgeber der Zeitschrift denke ich gerne daran und möchte ihm, auch im Namen meines Nachfolgers in der Herausgabe der Zeitschrift, posthum danken.

Möge Gott ihm die ewige Ruhe schenken!

Theodor Nikolaou, München

Eingesandte Schriften

Anonym, Patmos. The Convent of the "Evangelismos". A Brief History. / Couvent de l' "Annonciation". Brève histoire. / Das Hl. Kloster "Zur Verkündigung": o. A., 68 S.

Baloglou Christos, Ο Αριστοτέλης και η οικονομική πολιτική, Thessaloniki 2012 (ISBN 978-960-457-532-0)

Cercetări Biblice (Anuarul Uniunii Bliștilor din România, Anul 6 [2012], Sibiu: Editura Universității „Lucian Blaga“ 2012, 195 S. (ISSN 1843-8989)

Kentris, Stavros / Patouris, Kostas (Hgg.), Σπηλιανής ἀρχαίων. Ἀνέκδοτα ἐγγράφα (1718–1950) τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Παναγίας Σπηλιανῆς Νισύρου, Bd. 1: 1708–1909, Athen: Etaireia Nisyriakon Meleton 1999, 716 + xxxvi S., Bd. 2: 1910–1950, 790 S. (ISSN 1106–2061)

Nikitaras, Paul, Elder Amphilochius Makris. A Contemporary Personality of Patmos (1889–1970), 2. Auflage, Patmos: Eptalofos 2007, 168 S. (ISBN 978-960-85856-3-8)

Nikolaou, Theodor, Ökumenisches Portrait. Interview mit Theodor Nikolaou, Sonderdruck aus: *Una Sancta* 68 (2013) 152-159.

Prokes, Kalliopi (Übers.), Hermits of Patmos and hermitages, Athen: Edition of the Holy Monastery Evangelismos 1998, 152 S. + Anhang mit zahlr. Illustrationen

Rednic, Georgel, Harismeale în biserica primară: o perspectivă paulină, Cluj-Napoca: Alma Mater 2010, 505 S. (ISBN 978-606-504-083-0)

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Nachsynodales Apostolisches Schreiben ECCLESIA IN MEDIO ORIENTE Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an die Patriarchen, die Bischöfe, den Klerus, die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Kirche im Nahen Osten, Gemeinschaft und Zeugnis, 14. September 2012, Bonn 2012 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 192), 70 S.

Sister Anthousa, Hermits of Patmos and Hermitages, Übers. ins Englische von Kalliopi Prokes, Athen: Holy Monastery Evangelismos 1998, 208 S.

Streza, Laurențiu, Plinitu-s-a, Hristoase, taina rânduiești Tale, Sibiu: Editura Andreiana 2012, 508 S. (ISBN 978-606-8106-56-4)

Suttner, Ernst Christoph, Einheit im Glauben – geistgewirkte Vielfalt in Leben und Lehre der Kirche, (Studia oecumenica Friburgensia 57), Basel: Friedrich Reinhardt Verlag 2013, 151 S. (ISBN 978-3-7245-1921-8)

Triantis, Ignatios, Ὁ γέροντας τῆς Πάτμου. Ἀμφιλόχιος Μακρῆς (1889-1970). Βίος - Ὑποθήκαι - Μαρτυρία, Patmos: Ἱερὰ Μονὴ «Εὐαγγελισμός» 2009, 582 S.

Autoren

Anapliotis, Anargyros

Dr. Dr. jur., Akad. Oberrat für Kirchenrecht
an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe
Theologie der Universität München
Helene-Mayer-Ring 12, D-80809 München

Andric, Zoran

Lic. phil., Erzdiakon der serbischen orthodoxen
Kirche in München
Destouchesstraße 30, D-80803 München

Dafni, Evangelia G.

Dr. theol., Lektorin für Altes Testament an
der Theologischen Fakultät der Aristoteles-
Universität Thessaloniki
GR-54006 Thessaloniki

Despotis, Sotirios

Ass. Prof., Dr. theol., für Exegese des NT an der
Theologischen Fakultät der Universität Athen
Panepistimioupoli, Zografou, GR-15702 Athen

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl. theol.
Binzstr. 49, D-13189 Berlin

Fouyas, Panayiotis, G.

Dr. phil.
Papaflessa 1, GR-20006 Kato Assos Korinthias

Hofmann, Johannes

Univ.-Prof., Dr. phil., Dr. theol., Lehrstuhl
für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an
der Theologischen Fakultät der Katholischen
Universität Eichstätt-Ingolstadt, ehrenamtlicher
Pfarrvikar
Römerstr. 15, D-85098 Theißen

Marinescu, Adrian-Constantin

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

Nikolaou, Theodor

Univ.-Prof. em., Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., Dr.
h.c., für Orthodoxe Theologie (Geschichtliche
Theologie und Ökumene) am Institut für
Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D-85521 Ottobrunn

Oechslen, Rainer

Dr. theol., Kirchenrat, Beauftragter für
interreligiösen Dialog und Islamfragen der
Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern
Marsstraße 19, D-80335 München

Russel, Norman

Dr. theol., Heythrop College, London
Castle Street 16, UK- GU97JA, Farnham,
Surrey

Vlantis, Georgios

Dipl. Theol., M. Th., wiss. Mitarbeiter am
Lehrstuhl für Systematische Theologie der
Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe
Theologie der Universität München
Emil-Riedel-Str. 11, D-80538, München

Abkürzungen

[Abkürzungen, die bei S. Schwertner, Abkürzungsverzeichnis, *Theologische Realenzyklopädie* nicht vorhanden sind oder davon abweichen]

- BEP** Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Athen 1955 ff.
- EETHSA** Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athen 1924 ff.
- EETHStH** Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1953 ff.
- KNA-ÖKI** Katholische Nachrichten-Agentur – Ökumenische Information, Bonn 1987 ff.
- LTS** Liturgische Texte und Studien, (Reihe des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München), 1995 ff.
- OFo** Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.)
- SOP** Service Orthodoxe de Presse et d' information, Courbevoie, 1993 ff.
- ThEE** Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 12 Bde., Athen 1962–68.
- VIOTh** Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Münchener Universitätsschriften, 1993 ff.

Orthodoxes Forum (OFo)

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München. Gegründet und herausgegeben (1987–2005) von Prof. em. Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., Dr. h.c. Theodor Nikolaou. 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 42,- €, Einzelheft: 24,- €.

An den bislang erschienenen Heften des OFo (27 Jahrgängen), die mehr als 9.000 Seiten umfassen, haben über 200 - hauptsächlich orthodoxe - Autoren aus dem In- und Ausland mitgearbeitet. Zu den bisherigen Verfassern zählen nicht nur hohe kirchliche Persönlichkeiten (wie z. B. das jetzige Ehrenoberhaupt der Orthodoxen Kirche, der Ökumenische Patriarch, Bartholomaios I.), sondern auch viele renommierte Wissenschaftler (Theologen, Historiker, Byzantinisten etc.).

Stimmen zum Orthodoxen Forum:

»Die Herausgabe einer theologisch-wissenschaftlichen Zeitschrift von Orthodoxen für Orthodoxe und Nicht-orthodoxe ist zumindest in der Bundesrepublik Deutschland einstweilen einmalig ... Die Vielfalt der Beiträge hat sicherlich etwas für sich, weil in diesem Fall in ihr jeder etwas aus seinem Interessenbereich finden wird. ... Dem nichtorthodoxen Leser jedenfalls und den hiesigen Kirchen ist die Zeitschrift wärmstens zu empfehlen.«

Ökumenisches Forum

»Πρόκειται για μιὰ σπουδαία καὶ ἐπαινετὴ προσπάθεια, ... ποὺ καλύπτει ἓνα οὐσιώδες κενὸ στὸ γερμανικὸ καὶ γενικότερα τὸ δυτικοευρωπαϊκὸ χῶρο.«

Σύναξη

»Cette publication d'Institut de théologie orthodoxe de Munich a de plus le double mérite d'être la première de ce type en Europe occidentale et de se recommander par une présentation soignée ...«

Revue des Etudes juives

»Die Stimme der Orthodoxie ist im deutschen Sprachraum doch noch relativ schwach, auch im Raume katholischer Theologie und ihres Lehrbetriebes. Daher ist eine Zeitschrift wie die vorliegende mit dem entsprechenden Niveau nur zu begrüßen.«

Zeitschrift für Katholische Theologie

»... ἐξαίρετον καὶ πλουσιώτατον εἰς ὅλην θεολογικὸν περιοδικὸν ...«

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 Universitätschriften, 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: **Theodor Nikolaou**, 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)

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 Westweiterung in Theologie – 20 Jahre Orthodoxe Theologie in München, St. Ottilien 2006, 318 S., 24,80 € (ISBN 3-8306-7230-6)
- Bd. 10: **Theodor Nikolaou**, 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)

ISSN 0933 - 8586

Theol

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München

XR

 EOS VERLAG
ERZABTEI ST. OTTILIEN

27. Jahrgang · 2013 · Heft 2

ZiD

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München

27. Jahrgang – 2013 – Heft 2

Orthodoxes Forum

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

Herausgegeben von Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos, Prof. Dr. Athanasios
Vletsis und Prof. Dr. Adrian-Constantin Marinescu

Schriftleitung: Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos (Redaktion)
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 42,- € zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 24,- €. Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

INHALTSVERZEICHNIS

Athanasios Vletsis „Die Eucharistie macht die Kirche“ – oder doch umgekehrt? Chancen und Unwegsamkeiten der „eucharistischen Ekklesiologie“.....	153 ✓
Peter Huber, Der west-östliche Weg des Wladimir René-François Guettée.....	169
Ciprian Streza, Die Liturgie des christlichen Ostens – die ewige und immer dauerhafte Einladung des Menschen zur Teilnahme an der vollkommenen Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit.....	209

DOKUMENTE

A. Epistle of the Serbian Orthodox Church on the 1700th Anniversary of the Edict of Milan.....	221
B. Communiqué des 8. Theologischen Gesprächs zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der Russischen Orthodoxen Kirche (6. bis 10. Oktober 2013 in Magdeburg).....	225
C. Inter-Orthodox Pre-Assembly Consultation for the 10th Assembly in Busan, Korea, 2013.....	229

REZENSIONEN

<i>Erzpr. Constantin Coman</i> , Ἡ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι ἐρμηνεία τῶν Γραφῶν (Konstantin Nikolakopoulos).....	231
<i>Christos P. Baloglou (Hg.)</i> , Πρακτικά Διεθνoῦς Συνεδρίου «Ἡ συμβολὴ τοῦ Sir Steven Runciman στὴν ἀνάδειξη τοῦ Βυζαντινοῦ Πολιτισμοῦ» /Proceedings of the International Congress „Sir Steven Runciman’s Contribution to the Promotion of the Byzantine Civilization“ (Thomas Backes).....	234
<i>Christoph Böttigheimer - Johannes Hofmann (Hgg.)</i> , Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten (Helmuth Pree).....	238
<i>Veronica Futterknecht - Michaela Noseck-Licul - Manfred Kremser (Hgg.)</i> , Heilung in den Religionen. Religiöse, spirituelle und leibliche Dimensionen (Jutta Koslowski).....	241

CHRONIK.....	243
--------------	-----

ANHANG ZUR CHRONIK

Alice im Wunderland – 50 Jahre Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland. Vortrag beim Festakt am 12. Juli 2013 in München.....	259
---	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN.....	267
AUTOREN.....	269
ABKÜRZUNGEN.....	270
JAHRESINHALTSVERZEICHNIS.....	271

REZENSIONEN

.....	267
.....	269
.....	270
.....	271

ANHANG ZUR CHRONIK

.....	267
.....	269
.....	270
.....	271

„Die Eucharistie macht die Kirche“ – oder doch umgekehrt?¹ Chancen und Unwegsamkeiten der „eucharistischen Ekklesiologie“

von Athanasios Vletsis, München

Einleitung. Ortskirche und universale Kirche: eine Spannung der eucharistischen Wahrnehmung der Kirche?

„Wer die Kirche Christi schauen will, wird nichts Weiteres als nur den Leib des Herrn sehen (kyriakon soma)“. In diesen Worten des Hl. Nikolaos Kabasilas sieht Metropolit Johannes Zizioulas die Quintessenz des Wesens der Kirche: „zwischen Eucharistie und Kirche gibt es nicht eine „Analogie der Ähnlichkeit nach“, sondern eine „Identität der Sache nach“.² Mit anderen Worten: wollte man eine Definition der Kirche geben, würde diese, zuallererst und in ausgeprägter Art und Weise, im Sakrament der Eucharistie gesucht, denn dort tritt das Wesen der Kirche in Erscheinung und zwar nicht genau als Anamnese-Erinnerung des Leidens und der Auferstehung Jesu Christi, sondern viel mehr als Vorwegnahme und als Abbildung der eschatologischen Fülle, der Liturgie vor dem Altar Gottes. Die Frage nach einer Priorität zwischen Kirche und Eucharistie wird von den Vertretern der sogenannten Eucharistischen Ekklesiologie (im Folgenden: eE) eindeutig zu Gunsten der zweiten beantwortet, obschon die Unterschiede unter ihnen nicht außer Acht gelassen werden können.³

¹ Den Text im Haupttitel dieses Aufsatzes setze ich in Anführungszeichen, denn es handelt sich hier um eine Übersetzung aus dem Englischen, da nämlich die Frage nach den Prioritäten zwischen Kirche und Eucharistie in vielen Beiträgen in englischer Sprache gestellt worden ist, z.B. im Werk von P. McPartlan, *The Eucharist makes the Church*. Henri des Lubac and John Zizioulas in Dialogue, Edinburgh 1993. S. weiter die Verweise auf die Werke von Zizioulas unter der Anm. 2. Vgl. auch: C. K. Berger, *Does the Eucharist make the Church? An ecclesiological Comparison of Staniloae and Zizioulas*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 51 (2007) 23-70.

² Dieser Text von Nikolaos Kabasilas, *Liturgiae Expositio*: PG 150, 452-53 wird wiederholt in den ekklesiologischen Aufsätzen des Metropoliten Johannes Zizioulas zitiert. Hier wird der Satz aus dem folgenden Beitrag des Metropoliten zitiert: Θεία Εὐχαριστία καὶ Ἐκκλησία, in: *Τερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος* (Hg.), *Θεία Εὐχαριστία καὶ Ἐκκλησία*. (Es handelt sich um die Beiträge des 3. panhellenischen liturgischen Symposiums in Neapolis/Thessaloniki 14.-17.10.2001), Athen 2004, 25-47, 31 (griech.). In Englischer Sprache sind die Positionen des Metropoliten zur eucharistischen Ekklesiologie ausführlich dokumentiert u.a. in seinen folgenden Werken: *Eucharist, Bishop, Church* (es handelt sich in diesem Werk um die englische Übersetzung seiner Doktorarbeit von 1965), *Being as communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, NY 1993; *The one and the many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Alhambra 2010; *Communion and otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, NY 2006. In deutscher Sprache siehe seinen Beitrag: *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, in: *Kirchliches Außenamt der EKD* (Hg.), *Die Anrufung des Hl. Geistes im Abendmahl*, Frankfurt/M. 1977, S. 163-179.

³ Die Frage nach der Priorität zwischen Kirche und Eucharistie hat Metropolit Zizioulas wie folgt formuliert: „Does the Eucharist make the Church or is the reverse true, namely that the Church

Mit den Worten des Begründers der eE, Nikolaj Afanassieff: „In der Eucharistie wohnt die Fülle des Leibes Christi; folglich wäre die Feier der Eucharistie in einer Ortsgemeinde unmöglich, wenn diese nur ein Bruchteil der Kirche Gottes wäre. Wo die Eucharistie ist, da ist die Fülle der Kirche und umgekehrt: nur da, wo die Fülle der Kirche ist, kann die Eucharistie gefeiert werden. Indem die eE den Begriff eines Bruchteiles oder Teilstückes verwirft, schließt sie auch den Gedanken einer universellen Kirche aus, denn der erwähnte Begriff bildet einen wesentlichen Bestandteil von jener.“⁴

Aus diesen Zeilen wird ersichtlich, wohin die Reise mit der eE führt: die Selbstständigkeit jeder Gemeinde, in der die Eucharistie gefeiert wird, soll die Gefahr abweisen, die von der sogenannten universellen Ekklesiologie - die nach Meinung vieler Orthodoxer vor allem der römische Zentralismus vertritt - ausgeht: „die Ortsgemeinde ist unabhängig und selbstständig, weil die Kirche Gottes in Christus in sich selbst die ganze Fülle hat. Sie ist unabhängig, denn jede Macht und Autorität über sie, welcher Art sie auch sein möge, wäre eine Macht und eine Autorität über Christus und über seinen Leib“.⁵

Diese ganz innige, organische Verbindung zwischen Eucharistie und Kirche wurde als die große (Wieder-) Entdeckung Orthodoxer Ekklesiologie im 20. Jh. gefeiert.⁶ Zugleich wurde die eE als ein, gerade für die ökumenischen Beziehungen und den Dialog, Erfolg versprechendes Modell kirchlicher Strukturierung vorgestellt.⁷ Im ersten wichtigen Dokument des Orthodox-Katholischen Dialogs (München 1982) wurde z.B. in unmittelbarer Anspielung auf die eE Folgendes festgehalten: „Wenn die Kirche die Eucharistie feiert, verwirklicht

constitutes the Eucharist?“. Die Präferenz, dass die Kirche die Eucharistie konstituiert, schreibt er der älteren, auch orthodoxen Tradition zu (die Rede ist jedenfalls von den theologischen Strömungen der letzten zwei Jahrhunderte), die vom „scholastischen Mittelalter“ beeinflusst worden ist. Die erste Wahl, dass die Eucharistie die Kirche konstituiert, sieht Zizioulas im Werk von N. Afanassieff begründet, von dem er sich vorsichtig aber klar distanzieren will: „My position is...that The Church constitutes the Eucharist while being constituted by it. Church and Eucharist are interdependent: they coincide, and are even in some sense identical“. J. Zizioulas, *The one and the many*, S. 68. In seinem Aufsatz „Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie“, (s. Anm. 2), S. 173 wird dieser Zusammenhang wie folgt erfasst: „Wir sollten die Eucharistie eher als den Ausdruck der Erfüllung von der Natur und dem Sinn der Kirche verstehen“

⁴ N. Afanassieff, *Das Hirtenamt der Kirche*. In der Liebe der Gemeinde vorstehen, in: B. Bobrinskoy u.a. (Hgg.), *Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche*, Zürich 1961, S. 7-66, 28 [Ab hier zitiert: N. Afanassieff, *Das Hirtenamt der Kirche*].

⁵ N. Afanassieff, *Das Hirtenamt der Kirche*, S. 27.

⁶ Eine kurze Geschichte für die Entwicklungen der Orthodoxen insbesondere eucharistischen Ekklesiologien liefert J. Erickson, *The Church in modern Orthodox thought: towards a baptismal ecclesiology*, *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011) 137-151. Dabei (S. 149) unternimmt er einen-jedenfalls für die Orthodoxe Ekklesiologie der Neuzeit- ganz neuen Ansatz: „By failing to see the Eucharist in the light of baptism, eucharistic ecclesiology too easily lends itself to triumphalism...The New Testament and the Fathers are, in general, much more balanced. They speak of the Church in dynamic images suggesting an already achieved perfection....Exploration of the ecclesiological significance of baptism would help to correct the present imbalance by reminding us that baptism is of vital importance not just for the individual on whom it is performed, but for the Church as a whole...“.

⁷ Auf die Würdigung des Beitrags von N. Afanassieff im Rahmen des II. Vatikanums hat bereits P. Plank aufmerksam gemacht: P. Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966)*, Würzburg 1980 (2002), S. 11.

sie das, 'was sie ist', den Leib Christi (1 Kor 10,17)".⁸ Sind aber damit alle Probleme der Strukturierung und der Communio der Kirchen in ökumenischer Perspektive gelöst? Wenn mit der eE der katholische Zentralismus überwunden werden soll, läuft man dann nicht vielleicht Gefahr, in ein anderes Extrem zu verfallen, nämlich in die völlige Selbstständigkeit autonomer Gemeinden? Welche Voraussetzungen müssen erfüllt werden, damit in einer eucharistischen Gemeinschaft überhaupt die „Fülle der Kirche Gottes“ wahrgenommen werden kann?⁹ Weiterhin: Kann die Struktur der Kirche (v.a. ihre „Ordnung“-Taxis der Ämter)¹⁰ ihre Entsprechung zum Dreieinen Gott suchen? Wo stößt die Gemeinschaft der Kirchen bei der Abbildung der Gemeinschaft des Dreieinen Gottes an ihre Grenzen? Und überhaupt, in welchem Zusammenhang zur eucharistischen Versammlung ja zur eschatologischen Fundierung der Eucharistie steht dann das übrige Leben der Kirche, konkreter ihre Mission und ihre ethischen Anstrengungen in dieser Welt, worunter auch die karitativen Werke der Liebe zu sehen sind?

Auf alle diesen Fragen kann im Folgenden nur stichwortartig eingegangen werden, als Prolegomena zur orthodoxen Ekklesiologie; denn das Thema tangiert nicht bloß die Ekklesiologie, sondern alle Traktate der dogmatischen Theologie, von seinen Schnittpunkten mit den Fächern der Ethik ganz zu schweigen. Im ersten Teil dieses Beitrages wird der historische Hintergrund der Entfaltung der eE beleuchtet: aus einem kurzen theologiegeschichtlichen Überblick, und zwar in gesamtchristlicher-ökumenischer Dimension, möchte ich insbesondere den soziokulturellen Kontext der epochalen Wende in der Orthodoxen Ekklesiologie hervorheben, die m. E. eine Schlüsselfunktion für die Wahrnehmung der ekklesiologischen Entfaltungen hat. Im zweiten Teil will ich Grundakzente der orthodoxen eE aufgreifen, insbesondere fokussiert auf die zwei Hauptakteure N. Afanassieff und J. Zizioulas. Im dritten Teil will ich versuchen, die Gesamtschau einiger Grundvoraussetzungen der Wahrnehmung der Kirche als Gemeinschaft/Communio zu unterstreichen, die mir für die Beantwortung der Frage nach der Priorität zwischen Kirche und Eucharistie von großer Wichtigkeit erscheinen.

1. Eucharistische Ekklesiologie als Quintessenz orthodoxer Theologie?

Der geschichtliche Rahmen

Seit der Mitte des vergangenen 20. Jahrhunderts - vielleicht sogar auch kurz vor dem 2. Weltkrieg - hatten Orthodoxe Theologen eifrig damit begonnen, das Selbstbewusstsein ihrer Kirche neu zu erfahren und in Anlehnung und Rückbesinnung auf die patristischen Quellen treu zu artikulieren. Man kann dabei an eine konsequente Anwendung jener Axiomatik denken, die die „Rückkehr zu den Kirchenvätern“ forderte (v.a. G. Florovsky) und die patristischen Werke gewissenhaft zu studieren begann. Meines Erachtens nach war es aber nicht nur und nicht direkt die Rückbesinnung auf die patristischen Quellen, die den unmittelbaren Anlass zu dieser ekklesiologischen Suche gegeben hat. Die Agenda des kirchlichen

⁸ Im Dokument: „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit“, München 1982, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd I, S. 531-539.

⁹ Vgl. N. Afanassieff, Das Hirtenamt der Kirche, S. 27: „In jeder Ortsgemeinde gewinnt die ganze Fülle der Kirche Gottes Gestalt, denn jene *ist* die Kirche Gottes und nicht nur ein Teil davon“.

¹⁰ Vgl. J. Zizioulas, Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie, S. 174: „Dabei stellt sich nicht die Frage, wer die Autorität hat, die Sakramente zu verwalten- niemand hat eine solche Aurotität aus sich heraus-, sondern die Frage lautet eher: Ist die Gemeinde richtig strukturiert?“

Lebens konfrontierte die orthodoxe Theologie mit anderen, dringenden Prioritäten: einerseits drängte die Herausforderung des ökumenischen Dialogs die Orthodoxen Kirchen dazu, die Kriterien ihrer Teilnahme an den Anstrengungen einer ökumenischen Annäherung und v.a. einer Wiederherstellung der eucharistischen Gemeinschaft mit den anderen Kirchen zu klären; andererseits stellte sich mit besonderer Dringlichkeit die Frage nach einer Regelung der panorthodoxen Beziehungen, was für das innere Leben orthodoxer Kirchen von existenzieller Bedeutung war (und ist): damit sollte v.a. ein Weg für die Überwindung der Verwirrungen in der orthodoxen Diaspora gefunden werden.¹¹

Diese Umstände und Dringlichkeiten führten m.E. die Avantgarde der Orthodoxen Theologen dazu, mit Nachdrücklichkeit das Wesen der Kirche nicht in ihren institutionalisierten Strukturen zu suchen, die es etwa erlauben würden, eine Differenzierung der Kirche von anderen profanen Organismen zu artikulieren. Kirche ist dann nicht mehr bloß ein gottmenschlicher Organismus, der die Menschen zu ihrem Heil führen soll -nach dem alten Axiom „extra ecclesiam nulla salus“- wobei die Mysterien als die notwendigen Heilmittel dieses Weges wahrgenommen werden. Die mystisch-sakramentale Beschreibung der Kirche als Leib Christi, die einen juridisch-institutionellen Kirchenbegriff ablöst, ist orthodoxerseits der erste Versuch im Jahrhundert der Ekklesiologie -was der vergangene 20. Jh. ohne Zweifel war-, die Realität der Kirche systematisch-dogmatisch zu definieren, was im patristischen Zeitalter des ersten Millenniums eigentlich nicht eigenständiges Thema einer theologischen Abhandlung geworden ist.¹² Das Zurückgreifen auf das paulinische Bild, und gerade die

¹¹ Siehe dazu die Bemerkung von P. Plank in der Anm. 22. Die synodale Struktur der Kirchen des Ostens hat zwar im ersten christlichen Millennium ihre festen Konturen bekommen, was kirchenrechtlich durch die Sanktionierung der Pentarchie spätestens in der Synode *Quinisextum* von 691/692 ihren feierlichen Abschluss gefunden hatte. Die politischen Umwälzungen des 19. Jh.s, die u.a. zur Bildung von vielen weiteren Orthodoxen Autokephalen Kirchen und dann im 20. Jh. zur Entstehung der Diaspora der Orthodoxie führten, haben auf dramatische Weise einige Unwegsamkeiten der Auffassung einer synodal verfassten Katholizität von Orts- /Lokal- bzw. Autokephalen Kirchen enthüllt: wenn z.B. in ein und der selben Stadt in der Diaspora der Orthodoxie nicht selten mehrere orthodoxe Jurisdiktionen ihre parallelen kirchlichen Strukturen aufbauten, ansonsten aber nicht miteinander kommunizierten, so blieb nichts anderes übrig als die Feier der Göttlichen Liturgie als den Einheit stiftenden Faktor schlechthin zu erklären, zumal diese Feier in allen orthodoxen Gemeinden dieselbe war (die Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos bzw. des Hl. Basileios d. Großen). Zum Panorthodoxen Konzil s. die wertvolle Textesammlung von A. Kallis, *Auf dem Weg zum Konzil. Ein Quellen- und Arbeitsbuch zur Orthodoxen Ekklesiologie*, Münster 2013.

¹² Wenn man von den Abhandlungen zu Kirche von Dionysios Areopagites und Maximos dem Bekenner absieht, die eigentlich einen liturgischen Kommentar oder eine symbolisch-mystagogische Interpretation der Kirche liefern, hat der große Dogmatiker der Ostkirche Johannes Damaskenos in seinem Kompendium „Genaue Darlegung des Orthodoxen Glaubens“ kein einziges Kap. der Ekklesiologie gewidmet. Das Wort Kirche begegnet uns im genannten Werk lediglich 3mal, in der Form: „wie die Kirche lehrt“. Die Rede von der Hl. Eucharistie im Kap. 86 (bzw. 4,13) wird auf dem Hintergrund des gesamten Heilsplanes Gottes entfaltet und gibt Damaskenos den Anlass sowohl die Christologie als auch die Pneumatologie wunderbar zusammenzufassen: Die Teilnahme an der Eucharistie wird sowohl christologisch verankert (Zweinaturen-Lehre; Eingliederung im Leib Christi, nach dem paulinischen Motiv des „syssomoi Christi“, Eph 3,6), als auch pneumatologisch erweitert (Vergöttlichungslehre; Wirkung des Geistes: „Pneuma lebendig machend ist die die Sarx des Herrn“). Die Strukturierung der Kirche und ihre Einheit werden nicht thematisiert; lediglich die Einheit aller am Mysterium teilnehmenden wird angesprochen, jedoch in einer für die Synergie-Wahrnehmung der Ostkirche typischen Art und Weise: „Gewiß, wenn sie [sc. die Teilnahme,

starke Betonung dieses Bildes des Leibes Christi – neben anderen Bildern, wie Volk Gottes, etc.¹³ – wollte sowohl die mystische Vertiefung und Verbindung zum eucharistischen Leib des Herrn (Kommunion) anschaulich zum Ausdruck bringen, als auch die sehr konkrete Dimension der leibhaftigen, sichtbaren Gemeinschaft/Communion von Mit-Gliedern eines einzigen, ganzheitlichen, unteilbaren Leibes.

Diese orthodoxe ekklesiologische Selbstwahrnehmung, die in den Werken der großen russischen Diaspora-Theologen des 20. Jh.s ihre erste Niederschrift fand, insbesondere in jenen von N. Afanassieff, G. Florovsky und A. Schmemmann, war jedoch nicht ein singuläres Ereignis: sie wurde lange Zeit im Schoß der eigenen, orthodoxen Kirchentradition vorbereitet, jedoch in einer manchmal unbewussten, aber doch vorhandenen und nachweisbaren Verbindung zu analogen Entwicklungen v.a. in der Katholischen Theologie des 19. und 20. Jh.s, was orthodoxerseits oft nicht genügend akzentuiert wird.¹⁴

In der griechischsprachigen Orthodoxie kann man bereits gegen Ende des 18. Jh.s die Wurzeln einer Erneuerung des eucharistischen Lebens der Kirche spüren und finden: Die philokalische Bewegung der „Kollybades“¹⁵ auf dem Berg Athos war v.a. eine Bewegung der Erneuerung einer eucharistischen Frömmigkeit, deren zentrales Anliegen der häufige Empfang der Eucharistie (Kommunion) war, in einer Zeit, in der wegen der Ehrfurcht vor dem großen Mysterium die Gläubigen lediglich der Göttlichen Liturgie beiwohnten, ohne jedoch zu „kommunizieren“. Dass das Kapitel „Kirche“ im Kontext der westlichen Kirchen schon seit geraumer Zeit, v.a. auf Grund der Reformation ins Zentrum der theologischen Debatten gerückt worden war, dürfte wohl nicht in Frage gestellt werden. In wie weit aber die ekklesiologischen Erneuerungsbewegungen in den einzelnen orthodoxen Kirchen und Ländern, wie diese der Kollybades, mit den ekklesiologischen Entwicklungen in den westlichen Kirchen zusammen hängen, bleibt für die Forschung der Theologiegeschichte ein noch offenes Kapitel.

Kommunion] mit Christus uns gegenseitig vereinigt, so verbinden wir uns sicherlich auch mit allen willentlich (kata proairesin), die daran teilnehmen. Denn mit Willen geschieht diese Vereinigung, nicht ohne unsere Gesinnung“.

¹³ Als eine von den ersten und klassischen orthodoxen Darlegungen der Ekklesiologie auf Grund des paulinischen Bildes „Leib Christi“ gilt der Beitrag von G. Florovsky, *Le corps du Christ vivant*, in: *Ders. (Hg.), Le saint église universe. Confrontation oecuménique*, Neuchâtel (u.a.) 1948. Das Ekklesiologie Dokument von Faith and Order Nr. 198 von 2005 verweist nun zu Recht auf eine Vielfalt von neutestamentlichen Bildern (Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes, Koinonia, Weinstock, Braut, Haushalt, Bundesvolk), die erst „zusammengenommen, die neutestamentliche Vision von der Kirche in ihrem Verhältnis zum dreieinigen Gott erhellen... Ein abgerundetes Bild vom Geheimnis der Kirche bekommen wir nur, wenn wir alle biblischen Bilder und Vorstellungen...heranziehen und zusammenwirken lassen, denn jedes einzelne trägt wesentliche Aspekte zu unserem Verständnis bei“ (*The Nature and the Mission of the Church*, Abs. 17). Das Dokument geht dann ausführlicher, die ersten vier Ansätze als Basis seiner weiteren Grundlegung der Ekklesiologie zu setzen.

¹⁴ Zizioulas hat schon gelegentlich auf diese Querverbindungen aufmerksam gemacht, ohne aber konkret zu zeigen, was von diesen Entwicklungen des 19Jh.s auf die Orthodoxe Theologie übergegangen ist. S. J. Zizioulas, *Being as communion*, S. 124.

¹⁵ Zu Kollybades s. I. Zelepos, *Orthodoxe Eiferer im osmanischen Südosteuropa. Die Kollyvadenbewegung (1750 - 1820) und ihr Beitrag zu den Auseinandersetzungen um Tradition, Aufklärung und Identität*, Wiesbaden 2012.

In der russischen Tradition kann man jedenfalls den Weg der Erneuerung der Lehre von der Kirche im 19. Jh. zurückverfolgen, wofür das Werk von Chomjakov¹⁶ als eine sichere Orientierungsmarke dienen kann. Die Katholizität der Kirche wurde neu erfasst und in der Wahrnehmung des Prinzips der *Sobornost* konkretisiert. Die Wahrheit der Kirche wird nicht in einem institutionellen Organismus gesucht, sondern vielmehr in der lebendigen Gemeinschaft des Kirchenvolkes, die in ihrer Sichtbarkeit - im Gegensatz zu einer aus der Zeit der Reformation tradierten Teilung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche - die Katholizität insbesondere als Werk des Geistes Gottes garantieren kann. Inwieweit wiederum die Sobornost-Ekklesiologie von Chomjakov, die eine Konkretisierung der Wirkungen des Geistes in der Ganzheit des ekklesialen Leibes suchte, v.a. in den Zusammenkünften und synodalen Ausdrucksformen, als Reaktion auf die Säkularisierungsmaßnahmen Peters des Großen im zaristischen Russland oder sogar als Gegenströmung zur Latinisierung des Studiums der Orthodoxen Theologie in Russland (was u.a. G. Florovsky als babylonische Gefangenschaft der orthodoxen Theologie charakterisierte) aufgefasst werden kann, oder ob sie etwa auf eine Nachwirkung der Leistungen und des Geistes des deutschen Idealismus hindeutet (oder zurückgreift), kann im Rahmen dieses Beitrages nicht mehr verfolgt werden. Interessant wäre jedoch, auf parallel verlaufende, genauer gesagt, auf zeitlich zuvorkommende Tendenzen und Entwicklungen innerhalb der katholischen-Tübinger Theologie zu verweisen, insbesondere auf das frühe Werk von Johannes Adam Möhler¹⁷ und dann auf die eucharistischen Kongresse der Katholischen Kirche ab dem Ende des 19. Jh.

Die Entwicklungen des 20. Jh. zeigen jedenfalls viele Parallelen, vor allem zwischen der Katholischen und der Orthodoxen Suche nach der Authentizität der ekklesiologischen Wahrnehmung: katholischerseits möchte ich auf die Werke der Vertreter der *nouvelle théologie* in Frankreich verweisen und insbesondere auf das Werk von Henri de Lubac *«Corpus Mysticum»* von 1944, welches die Suche nach einer neuen, gewandelten Beziehung zwischen Eucharistie und Kirche bereits im Mittelalter ansetzt.¹⁸ Eine Definition der Kirche, neben anderen als mystischer Leib Christi kann auf die Werke, insbesondere der französischen Theologie zwischen 1925 - 1935 zurückgreifen. An dieser Stelle sollten die großen Leistungen der Liturgie-Wissenschaftler nicht unerwähnt bleiben, wie etwa O. Casel (1886-1948) und

¹⁶ E. C. Suttner, *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov*, Würzburg, 1967; P. O'Leary, *The triune church study in the ecclesiology of A. S. Chomjakov*, Freiburg (CH), 1982. Orthodoxerseits wurde längst die Rolle der Theologie Chomjakovs für die Ekklesiologie untersucht: J. Romanides, *Orthodox Ecclesiology according to Alexis Khomiakov*, *The Greek Orthodox Theological Review* 2 (1956) 57-73. N. Loudovikos führt, in seinem ausführlichen Beitrag zur Ekklesiologie, die Wurzel des Sobornost in Chomjakov auf den deutschen Idealismus zurück: N. Loudovikos, *Ἡ ἀποφατική ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου. Ἡ ἀρχέγονη Ἐκκλησία σήμερα*, Athen 2002, bes. S. 94-104.

¹⁷ Vgl. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, Darmstadt 1957 (erste Ausgabe des Werkes im Jahre 1825).

¹⁸ S. die deutsche Übersetzung: H. d. Lubac, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter*. Eine historische Studie, Einsiedeln 1969. Dazu sollten auf jeden Fall die Werke von Yves Congar zur Ekklesiologie erwähnt werden; s. die zwei Bände: *Die Lehre von der Kirche: von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma*, und *Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, Freiburg (u.a.) 1971.

G. Dix.¹⁹ Diese Entwicklungen haben dann auch in der Enzyklika „*Mystici Corporis Christi*“ von Papst Pius XII (1939 - 1958), vom 29. Juni 1943, ihr Echo gefunden.

Gewiss haben die vielfältigen Umwälzungen in den vergangenen zwei Jahrhunderten (im 19. und im 20. Jh.) zu einer neuen systematischen Erfassung des Wesens der Kirche geführt, und zwar quer durch alle Konfessionen; und diese Querverbindungen bzgl. einer Erneuerung der Lehre von der Kirche wurden nicht alle befriedigend geforscht und dargestellt. Die besondere Bindung von orthodoxen Gläubigen zu ihrer liturgischen, ja vor allem eucharistischen Versammlung war andererseits eine gut tradierte und kontinuierlich wachsende Lebensweise, die ihre Wurzeln weit zurück in der gemeinsamen byzantinischen Vergangenheit der Orthodoxen Kirchen hat, was hier nicht mehr kommentiert werden kann.²⁰ Wir dürfen auch nicht außer Acht lassen, dass es wiederum geschichtliche Umwälzungen im süd-östlichen Europa und im Nahen-Osten waren, die die orthodoxe Bevölkerung dahin geführt hat, in der Feier der Liturgie nicht nur die himmlische Heimat zu suchen und zu erleben, wie die orthodoxe Liturgie durch Vorwegnahme der Eschata in der liturgischen eucharistischen Versammlung in diese eschatologische Dimension einführen und einstimmen will, sondern auch die irdische Heimat als einen vertrauten Ort wahrzunehmen: denn die Feier einer orthodoxen Liturgie ist zugleich eine wunderbare Zusammenfassung des kulturellen Lebens und Erbes eines jeden Orthodoxen. Diese Entwicklung können wir aber in unserem Beitrag nicht weiter verfolgen.

2. Eucharistische Ekklesiologie als einheitliche theologische Größe?

Grundelemente der eucharistischen Ekklesiologie bei ihren Hauptvertretern

Als erster Hauptvertreter der eucharistischen Ekklesiologie gilt, wie schon erwähnt, N. Afanassieff.²¹ Auch wenn ihn gewisse Umstände der Entwicklung von Orthodoxen Kirchen in der Diaspora zur Ausprägung seiner eE veranlasst haben sollen,²² führten dann Afanassieffs fundierte Forschungsarbeiten zur Ekklesiologie der Alten Kirche zurück, wo er die Kristallisierung zweier Grundtypen ekklesiologischer Wahrnehmung entdeckt haben

¹⁹ Auch J. Zizioulas, *Being as Communion*, S. 145, verweist mit Nachdruck auf diese Werke. Zur liturgischen Entwicklung s. J. Fenwick/B. Spinks, *Worship in Transition. The liturgical Movement in the Twentieth Century*, NY 1995; R. Tuzik (Hg.), *Leaders of the liturgical Movement*, Chicago 1990.

²⁰ Siehe dazu A. Papanikolaou, *Eucharist or Democracy*, in: *Ders. (Hg.), The Mystical as Political. Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame, Indiana 2012, S. 55-86.

²¹ Eine sehr informative zusammenfassende und vergleichende Darstellung der eucharistischen Ekklesiologien von Afanassieff, Schmemann und Zizioulas s. bei K. C. Felmy, *Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Darmstadt 1990, 146-168. Einen sehr guten Vergleich zwischen Afanassieff, Zizioulas und Staniloae s. in: L. Turcescu, *Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity?*, in: *Ders. (Hg.), Dumitru Staniloae: Tradition and Modernity in Theology*, Iasi 2002, S. 83-103. Zu Afanassieff s. auch: A. Nichols, *Theology in the Russian Diaspora. Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1833-1966)*, Cambridge (u.a.) 1989.

²² Peter Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966)*, Würzburg 1980 (2002), S. 34 schildert in seiner zitierten Arbeit, die tiefen Erlebnisse und zugleich die Dysfunktionen orthodoxer Einheit, die Afanassieff als orthodoxer Priester in der Diaspora (konkret während seiner Jahre als Priester in Tunis), gesammelt hat, wo die Feier der göttlichen Liturgie der einzige Grund der Zusammen- und der Übereinkunft von Gläubigen wäre, was aber auf Grund von jurisdiktionellen Schwierigkeiten zu Spaltungen in der Gemeinde immer wieder führte.

will: die eE sieht die Fülle der Kirche Gottes in jeder Ortsgemeinde, in der die Eucharistie gefeiert wird. Daher ist die eucharistische Versammlung an sich die ganze Kirche und nicht ein Teil von ihr.²³ Afanassieff ignoriert keinesfalls die Dimension der Katholizität, die auch alle anderen Gemeinden einschließt: „jede Ortskirche, die unter der Leitung ihres Vorstehers die Eucharistie vollzieht, ist durch die Eucharistie die ganze, die katholische Kirche, *allerdings nur sofern sie in koinonia mit den anderen Ortskirchen steht*“ (Unterstreichung von mir).²⁴

Gerade in diesem Punkt aber scheiden sich die Geister: wie soll nun diese *koinonia* mit den anderen Kirchen konkret hergestellt, strukturiert und zum Ausdruck gebracht werden, wer kann sie garantieren? Etwa eine Person, nämlich der Bischof einer einzigen Kirche? Oder gar ein kollegiales Organ, wie etwa die Synode, allen voran ein ökumenisches Konzil? Die Vorstellung von einer universellen Ekklesiologie, die nach Afanassieff ab Mitte des 3. Jh.s allmählich das kirchliche Leben dominiert, beeinflusst durch das Römische Reich, beziehungsweise unmittelbar vom römischen Kaiser nach der Konstantinischen Wende initiiert und geprägt, versucht diese Frage der *Communio* zwischen Ortskirchen (nicht Teilkirchen, der Begriff ist nach Afanassieff nicht richtig) mit Rückgriff auf einen Überbau von Machtstrukturen und Mechanismen zu beantworten: „es ist zu einer Veränderung in der Lehre von der Kirche gekommen, von welcher Aufbau und Grundlagen der Organisation der Kirche abhängen“.²⁵ Das Wesen der eE sieht Afanassieff verletzt, bzw. verloren gegangen, und zwar durch die Entfaltung der Idee des Primats, nämlich mit der „Macht eines bestimmten Bischofs über die gesamte universelle Kirche“.²⁶ Die Frage der Macht verbindet aber Afanassieff nicht nur mit der Person eines Bischofs, sondern ebenso mit einer Synode als einem Überbau in der Kirche. „Vom Standpunkt der eucharistischen Ekklesiologie aus kann es keine solche Macht geben, oder - so müsste es genauer gesagt werden - diese Macht kann nicht über die Grenzen einer lokalen Kirche hinausgehen“.²⁷ Wie aber sollte dann nach Afanassieff die *Communio* der Kirchen funktionieren, wenn die juristischen Strukturen gänzlich abgelehnt werden sollten? Afanassieff verneint keinesfalls die Vorstellung einer „einheitlichen Leitung der Kirche“²⁸: „Im Gegenteil“, schreibt er, „ein solcher Gedanke entspringt direkt aus dem Dogma der eucharistischen Ekklesiologie. Nach dieser Lehre besitzt eine der Ortskirchen den Vorrang, der dank ihres größeren Ansehens und ihres Zeugnisses über die Geschehnisse in den anderen Kirchen, und das heißt in der Kirche Gottes in Christus, in Erscheinung tritt“ (ebd.). Dieser *Vorrang*, ein Begriff den Afanassieff für den Primat benutzt, kommt einer

²³ Ausschlaggebend für die Wahrnehmung jeder Gemeinde als Leib Christi sind für die eucharistischen Ekklesiologen die Ausführungen des Apostels Paulus im 1 Kor, konkret in den Kap. 10 bis 12: wenn nämlich Paulus im 1 Kor 1,16f. das eucharistische Brot als Leib Christi bezeichnet und weiter im 1 Kor 12,27 die Kirche/Gemeinde am Ort mit derselben Bezeichnung als „Leib Christi“ anspricht, meint er in beiden Fällen dasselbe: „Das eucharistische Brot ist ... der wirkliche Leib Christi...(und) jede Ortskirche ist die Kirche Gottes in Christus: denn Christus wohnt in seinem Leibe, in der eucharistischen Versammlung, und dank der Kommunion am Leib Christi werden die Gläubigen Glieder seines Leibes - seines Leibes, nicht eines Teils von ihm“. Das Zitat von Afanassieff in der Darstellung dieser Materie bei K. C. Felmy, *Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Darmstadt 1990, S. 153.

²⁴ Ebd.

²⁵ N. Afanassieff, *Das Hirtenamt der Kirche*, S. 25.

²⁶ N. Afanassieff, a.a.O., S. 34.

²⁷ Ebd.

²⁸ N. Afanassieff, a.a.O., S. 63

ganzen Ortskirche zu, und Afanassieff lässt daran keinen Zweifel, dass von allen Kirchen Gottes der unmittelbare Vorrang des Zeugnisses und in diesem Sinne des Dienstes der Liebe geradezu der Kirche Roms zukommt. „Mit anderen Worten“, so führt dies Afanassieff im Sinne seiner Auffassung von der eE fort, „die universelle Ekklesiologie und die eucharistische Ekklesiologie verstehen die Frage nach der Leitung der Kirche einander abweichend: das Verständnis jener geht vom Rechtsbegriff aus, während diese von der Gnade her denkt“.²⁹ Wie nun dieser Dienst, wie Afanassieff dies nennt, „des Vorrangs der Liebe, des Zeugnisses und der Gnade“ konkret aussehen und im Leben der Kirchen Gestalt annehmen kann, hat der Initiator der eE selber nicht näher erläutert.

Gerade diese Lücke scheint nun die eE des Metropoliten Ioannis Zizioulas schließen zu wollen. Die Korrekturen von Zizioulas gehen v.a. in zwei vorerst verschiedene Richtungen, die er aber miteinander kombinieren kann: einerseits wollte Zizioulas die eE nicht in den Grenzen jeder einzelnen Ortsgemeinde wahrnehmen, sondern nur in jener Lokalkirche, die von einem Bischof geleitet wird, wobei diese Struktur der von einem Bischof geleiteten Kirche für Zizioulas unmittelbare Folgen für die Strukturierung der Kirche auch auf der Weltebene hat. Andererseits hat Zizioulas den eschatologischen Aspekt stärker als Afanassieff akzentuiert: die Eucharistieversammlung ist eine Abbildung und eine Vorwegnahme der Liturgie vor dem Altar Gottes, eine Feier und Vergegenwärtigung jetzt und hier, des Reiches Gottes, wie es in Fülle einmal sein wird.

Zizioulas hat in den Visionen Afanassieffs, dass nämlich jede Ortskirche die Fülle der Katholizität besitzt, die Gefahr einer „Protestantisierung“ der Orthodoxie attestiert³⁰. Daher beharrt er auf der Rolle des Bischofs als Vorsteher einer Ortskirche, die für ihn die erste Grundstruktur eucharistischer Versammlung bildet, was dann auf den zwei nächsten Ebenen seine Anwendung finden soll, der regionalen und der universalen, denn die Funktion eines Protos, der nach dem 34. Apostolischen Kanon³¹ in Eintracht mit der Gemeinschaft der vielen Mitbischöfe zu agieren hat, ist nach Zizioulas auch für die Gesamtkirche bindend. Damit will Zizioulas einerseits die Wahrnehmung der Einheit vor Ort prägen, denn an jedem Ort existiert eigentlich nur die eine eucharistische Versammlung um ihren Bischof – der diese, seine Hauptaufgabe, nur unter der Not der Vermehrung von Ortsgemeinden an die Priester weiter delegiert; andererseits stärkt dies auch die *Communio* zwischen den Kirchen, denn jeder Bischof hat die Belange seiner Kirche in der Gemeinschaft mit anderen Mitbischöfen, und d.h. in der Gemeinschaft der synodal verfassten Kirche zu repräsentieren. Diese besondere eucharistische Hervorhebung und Zentrierung des Bischofsamtes macht es erforderlich, dass nicht nur alle sakramentalen Handlungen in der Kirche (darunter v.a. die Taufe, Firmung, etc.) in die Feier der Eucharistie integriert werden müssen.³² Es gebe, nach Zizioulas, nichts in der Kirche, was nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Feier der Eucharistie stünde. Auch jede weitere Handlung im kirchlichen Leben, und konkreter auch diejenigen Aktivitäten, die mit der (nicht nur jurisdiktionellen, sondern auch finanziellen)

²⁹ Ebd. Vgl. auch seine Ausführungen auf S. 31.

³⁰ Siehe die Erwiderung zu Afanassieff in: *J. Zizioulas, Being as Communion*, S. 23-26.

³¹ Bereits früh in seinen Werken verweist J. Zizioulas auf die Wichtigkeit des 34. Apostolischen Kanons für die synodale Strukturierung der Kirche. S. konkret: *J. Zizioulas, Being as Communion*, S. 135 und ausführlicher in seinem Beitrag: *Primacy in the Church. An Orthodox Approach*, in: *Ders., The One and the many*, S. 262-273.

³² Siehe dazu *N. Milosevic, To Christ and the Church. The Divine Eucharist as the All-Encompassing Mystery of the Church*, Alhabra 2012.

Verwaltung von Gemeinden zu tun haben, soll durch die Hand des Bischofs geleitet, d.h. unmittelbar von ihm gesegnet und damit auch genehmigt werden.³³ Diese Ordnung in der Communio der Kirche(n) ist nach Zizioulas ein Abbild der Gemeinschaft des Dreieinen Gottes, indem der Bischof die Rolle Gottes des Vaters zu übernehmen hat, „in dessen Person die Gemeinschaft der Drei eine Einheit wird“.³⁴ An dieser Stelle wäre eine Prüfung von Grundprämissen der Trinitätstheologie erforderlich, die aber den Rahmen dieses Beitrages sprengen würde. Ich kann vorerst nur eine Rückfrage bezüglich dieser Abbildfunktion des Bischofs stellen: können überhaupt die hypostatischen Merkmale der Personen der Dreieinigkeit und noch konkreter das Ungezeugtsein und die Vaterschaft (Patrotis) Gottes des Vaters von den geschaffenen Geschöpfen so kommuniziert werden, dass sie ihre Abbildung in der kirchlichen Gemeinschaft entfalten können? Wie können die Menschen in ihre noch unerlösten Unzulänglichkeiten, die Personen der Dreieinigkeit nachbilden, so dass durch diese Abbildung nicht zu einem verzerrten Bild von der Trinität geführt wird? Oder laufen wir nicht Gefahr, Autoritätsstrukturen und gesellschaftliche Bilder unserer geschaffenen Welt als Wunschbilder auf eine immanente Trinität zu projizieren? Werden mit solchen Ikonismen nicht dann auch die Grenzen zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität, auf die die Orthodoxe Theologie so viel Wert legt, gesprengt?³⁵

Die zweite Akzentsetzung der eE von Zizioulas hat mit der eschatologischen Wahrnehmung jeder eucharistischen Feier zu tun. Die Eucharistie ist nicht so sehr eine Erinnerung an das Geschehen von Golgatha, bzw. an die Auferstehung, sondern viel mehr eine „Erinnerung“ an die Eschata. In der Liturgie wird die Kirche erlebt und wahrgenommen und in diesem Sinne auch so gefeiert, *wie sie einmal sein wird*. Hier werden die Grenzen zwischen dem Jetzt und dem Noch-nicht des Reiches Gottes sehr dünn. Im Jetzt der eucharistischen Feier wird bereits das Reich Gottes vorweg- und wahrgenommen. Glanz und Herrlichkeit, in der die orthodoxe Tradition ihre Liturgien zu feiern pflegt, erklärt sich durch diese Anagogie im Sinne jener eschatologischen Fülle, in die uns Christus bereits eingeführt hat. Hier begeg-

³³ J. Zizioulas, *Θεία Εὐχαριστία καὶ Ἐκκλησία*, S. 42.

³⁴ J. Zizioulas, *Ὁ συνοδικὸς θεσμός. Ἱστορικά, ἐκκλησιολογικά καὶ κανονικά προβλήματα*, *Theologia* 80 (2009) 4-41, hier S. 32.

³⁵ Die Kritik an die Adresse dieses ekklesiologischen Modells von Zizioulas hat u.a. M. Volf in seiner Habilitation klar formuliert: *Trinität und Gemeinschaft*, Mainz 1996. Der Titel dieses Werkes in englischer Sprache fällt noch pointiert aus: *After our likeness. The Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids 1998. K. Bidwell, *The Church as the Image of the Trinity: A Critical Evaluation of Miroslav Volf's Ecclesial Model*, Eugene 2011, fasst wie folgend den Unterschied zusammen: „Zizioulas and Volf is in their dramatically different constructions of the Trinity. Volf's insistence on egalitarian relations between the Trinitarian persons flattens out Zizioulas's concepts for the monarchy of the Father and an ordered constitution of a communion centered on the Father. This leads Zizioulas to lament that Volf's (and Moltmann's) nonhierarchical church structures represent an aberration from Protestant ecclesiology and a divergence from Western Trinitarian theology by their rejection of the „substantialist approach to God.“ Orthodoxerseits hat N. Loudovikos, *Ἡ ἀποφαιτική Ἐκκλησιολογία*, (insbesondere S. 150-188) eine ernsthafte Anfrage an das Werk von J. Zizioulas gestellt. S. auch N. Loudovikos, *Person instead of Grace and dictated Otherness: John Zizioulas' final theological position*, *The Heythrop Journal* 48 (2009) 1-16. Über den Bischof als Typos Christi s. meinen Beitrag: *Der Bischof als Typos oder Topos Christi? Bischofsamt zwischen Liturgie und Verwaltung*, in: G. Wenz/P. Neuner/T. Nikolaou (Hgg.), *Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes*. Münster-Hamburg-London 2003, S. 79-98. Siehe auch weiter meine Ausführungen in der Anmerkung 36.

nen wir derselben Gefahr auf der Ebene der Eschatologie, die wir bereits auf der Ebene der Triadologie gesehen haben: inwieweit kann die eschatologische Fülle in unserer „gefallenen“ Welt vorweggenommen werden?

Gewiss gilt für Zizioulas besonders, aber auch für Afanassieff, dass nur jene eucharistische Feier Gültigkeit und Fülle beanspruchen kann, die den Glauben und die Lehre unverfälscht und treu tradiert. Die Konsequenzen aus dieser Vorbedingung für das Zusammenkommen der eucharistischen Gemeinschaft „epi to auto“ (1 Kor 11, 20; vgl. Apg 2,1; 2,44.) werden jedoch nicht gezogen. Zizioulas begnügt sich damit zu betonen, dass diese Tradierung des Glaubens wiederum gottesdienstlich bezeugt werden muss, z.B. in der Form des Credo, d.h. jede Artikulierung des Glaubens, als auch des ethischen Lebens, muss ihre Entsprechung und ihren Ausdruck in der Liturgie haben. Es gibt keine abstrakten ethischen Normen, oder eine Ideologie-ähnliche Bezeugung des Glaubens, die von der liturgischen Feier gesondert stattfindet oder sich entfalten kann.

Das Letztere unterstreicht Zizioulas des Öfteren, und mit ihm dann auch eine große Anzahl heutiger orthodoxer Theologen, die in der Verselbstständigung von Formen insbesondere des moralischen Lebens eine Reduktion der Kirche zu einer sozialen Institution mutmaßen. Das Zentrum kirchlichen Lebens ist die Eucharistie: um die Eucharistie zu feiern, versammelt sich und existiert die Kirche. Alles andere scheint nach dieser Wahrnehmung sekundär zu sein und kann erst durch seine Integration im eucharistischen Geschehen seinen Sinn finden.

Die Grundfrage nach den Vorbedingungen für das Zusammenkommen der Gemeinde zur eucharistischen Feier wird jedoch von den Theologen der eucharistischen Ekklesiologie nicht mit aller Konsequenz gestellt: welche Konsequenzen werden z.B. aus der Tatsache der Unterbrechung von eucharistischer Einheit zwischen den christlichen Kirchen gezogen? Welche Voraussetzungen müssen erfüllt werden, damit das Zusammenkommen zur eucharistischen Feier ermöglicht wird oder anders gefragt: was ist das, was christliche Gemeinden voneinander gerade in ihrer eucharistische Versammlung spaltet?

3. Kann die Eucharistie die eschatologische Fülle des Reiches Gottes repräsentieren? Chancen und Unwegsamkeiten der eucharistischen Ekklesiologie vor der ökumenischen Herausforderung

Im 20. Jahrhundert, das Jahrhundert der Ekklesiologie und der Anfänge der ökumenischen Bewegung, hatte die Orthodoxie mit ihrer eE einige wichtige Erfolge verzeichnen können, sowohl in ökumenischer als auch in innerorthodoxer Perspektive. Die eE konnte mit der Betonung der Eucharistie als Zentrum des ekklesialen Lebens, ja als das Sakrament, das die „Kirche macht“, das Interesse für das Leben der Ortskirche, und um so mehr das sakramentale Leben, neu beleben: nicht nur die Orthodoxen, sondern viele christlichen Kirchen haben gelernt, die Orts- bzw. Lokalkirche als konkrete und volle Verwirklichung der Kirche Jesu Christi zu betrachten und nicht bloß als Teil einer universalen Kirche. Die eucharistische Vision von der Kirche konnte auch die ökumenische Bewegung beflügeln: in den vielen ökumenischen und vor allem gottesdienstlichen Begegnungen und Bezeugungen wurde ein Vorgeschmack auf die noch ausstehenden eucharistische Feier erlebt.

Die Orthodoxen konnten mit ihrer eE den Einheit stiftenden Faktor zwischen den einzelnen Autokephalen Kirchen schlechthin neu begründen und bekräftigen. Feierlich wird immer wieder die Einheit der Orthodoxie in den glanzvollen panorthodoxen Liturgien

demonstriert. Die Engpässe mit der Gestaltung der Panorthodoxie, wie die Stagnation in den ökumenischen Dialogen, können aber andererseits nicht verheimlicht werden und fordern nun die Orthodoxe Theologie heraus, die Koordinaten mit ihrer eucharistischen Theologie neu zu justieren. In drei Richtungen würde ich die Gefahren einer Verwechslung der Ebenen sehen, oder auch einer antizipatorischen, symbolischen Vereinnahmung, die aus einem einseitig prämierten Axiom, wie in der Form „die Eucharistie macht die Kirche“, ausgehen:

1. Gefahr einer Abschottung der Katholizität der Kirchen in den eigenen eucharistischen Grenzen durch die Verwechslung der Ebene der Ortskirche mit jener der Katholischen Kirche. Der christliche Glaube kann zwar in jeder eucharistischen Feier einer Orts- bzw. Lokalkirche alle heilsnotwendigen Elemente aufweisen: jede Ortskirche ist eine katholische Kirche, nicht aber die ganze Katholische Kirche. Die Katholizität einer Lokalkirche soll noch in jener der *Gemeinschaft* aller Kirchen integriert und erprobt werden, aus deren Zusammenkommen erst das Reich Gottes erwächst. Was und wer dieser Gemeinschaft schadet kann an der Katholizität der Kirchen keinen Anteil haben. Das Beharren auf die Fülle der Katholizität einer Ortskirche wie auch einer konkreten Kirchenfamilie kann für das Leben der Kirche, gerade in einer globalisierten Welt, wahrlich wenig hilfreich sein, wenn zugleich die *Communio* zwischen den Kirchen, den christlichen Glauben nicht beeinträchtigt³⁶ v.a. in gemeinsamen Formeln/Symbolen zum Ausdruck gebracht werden kann. Gerade diese gemeinsame Bezeugung des Glaubens stellt u.a. besonders die Frage nach den Strukturen der Gestaltung und der Sicherung der Gemeinschaft als eine unabdingbare Voraussetzung ekklesialen Lebens.

2. Gefahr einer Eingrenzung der *Communio* in der Kirche in der Person des Bischofs durch eine Verwechslung der Ebenen der innertrinitarischen mit der eucharistischen und der ekklesialen Gemeinschaft. Der Bischof und der Priester als Vorsteher einer Ortskirche bzw. Pfarrgemeinde bilden in der orthodoxen liturgisch-eucharistischen Feier Christus ab. Dieser ihr eigener symbolischer Ikonismus, notwendig für den Dienst der eucharistischen Feier, sollte aber nicht mit einem hierarchischen Ikonismus der immanenten Trinität (Bischof als Abbild Gottes des Vaters) verwechselt werden und kann auch nicht zu einer Gleichschaltung aller anderen Charismen im Leben der Kirche führen³⁷, weder im sakramentalen Leben noch im übrigen ekklesialen Leben. Wenn es in der Kirche keine ungeweihten Personen gibt, eine These von I. Zizioulas, die enorm zu einer Erneuerung der Wahrnehmung des königlichen Priestertums beitragen kann, dann können die anderen Charismen in der Kirche nicht bei der liturgischen Akklamation das „Amen“ bleiben. Eine neue Gestaltung des charismatischen Lebens, was auch unmittelbare Anwendung in allen ekklesialen Formen, auch der synodalen, finden kann, ist eine dringende Voraussetzung für die Erneuerung sowohl des liturgischen als auch des weiteren vielfältigen kirchlichen Lebens.

3. Gefahr einer Absage an die Geschichte durch einen triumphalistischen Sakramentalismus bei einer Verwechslung der Ebene des Reiches Gottes mit jener der auf der Erde noch weilenden Kirche. Die eschatologische Vorwegnahme des Reiches Gottes in der sakramentalen,

³⁶ In den Göttlichen Liturgien der Orthodoxie bezeugt die Kirche ihren Glauben mit dem Credo als Antwort auf die Einladung des Priesters: „Lasst uns einander lieben, damit wir in Eintracht bekennen“.

³⁷ N. Loudovikos, *Ἡ ἀποφαιτική Ἐκκλησιολογία*, S. 183, bemerkt, dass das „größte ekklesiologische und pastorale Problem in der orthodoxen Ekklesiologie heute vermutlich die Schwächung der Rolle der Laien in der Kirche ist“.

insbesondere eucharistischen Feier wird vielen in der orthodoxen Welt zum Hindernis für die Wahrnehmung der Existenz der Kirche in der Geschichte dieser Welt.³⁸ Es bedeutet jedoch nicht jede Einmischung der Kirche in die Belange der Welt, insbesondere ihr karitativer Dienst, eine Säkularisierung ihres Lebens. Dagegen läuft die Kirche Gefahr, ihre Verkündigung einseitig zu verdunkeln, ja missverständlich zu machen, wenn die Suche nach der „zukünftigen Heimat“ die „bleibende Stadt“ als Ort christlicher Wahrnehmung ignoriert oder noch mehr negiert wird.

Von einer einfachen Identität zwischen Kirche und Eucharistie zu sprechen, ohne jedoch zu zeigen, wie diese Identität zustande kommt und dann vor allem wie diese Identität funktioniert und zu welchen Schlussfolgerungen sie im weiteren Leben der Kirche führt, würde indessen bedeuten, die komplexen Realitäten kirchlichen Lebens zu minimalisieren, und die Tiefe ihrer Wechselwirkung zu ignorieren: die Eucharistie „macht“ nicht bedingungslos die Kirche. Die Kirche vergegenwärtigt in der Feier der Eucharistie das gesamte Heilswerk des Dreieinen Gottes, zugleich aber öffnet sie diese ihre Erfahrung in vielfältiger Weise für das Heil der ganzen Welt, wobei die Vorläufigkeit von irdischen Realitäten nicht außer Acht gelassen werden kann. Ja, die Eucharistie ist das Zentrum des ekklesialen Lebens, denn in ihr wird wieder und abermals für uns alle der Menschensohn, der Logos Gottes dargebracht³⁹, damit der Hunger und der Durst der Menschheit gestillt wird. Das paulinische Bild von der Kirche als Leib Christi will nicht bloß von einer passiven, eschatologisch gefeierten Identität zwischen Kirche und Eucharistie sprechen, wie oft von orthodoxen Ekklesiologen behauptet, wenn sie 1 Kor 10 bis Kap.13 interpretieren; ja, das paulinische Bild will diese Feier ins Zentrum für die Gestaltung kirchlichen Lebens stellen und zwar in einer reziproken Beziehung: *weil* die Vielen an dem einen Leib Christi teilhaben, werden die Vielen *befähigt*, zu einem Leib zu *werden*, ja, sie werden in der Einheit ihrer vielfältigen Charismen *Leib Christi* genannt und zu einem Leib verwandelt; Und weil die Vielen den einen Leib Christi verwirklichen und darstellen sollen, können sie sich unmöglich in vielen gespaltenen Teilen auseinander dividieren. Ansonsten ist ihre Feier belanglos. Weil nun die Vielen aus der Kraft des Geistes leben, der die Gaben des Brotes und des Weines zu einer feiernden Gegenwart Christi verwandelt, werden sie dazu befähigt, in ihrem Leben Gott widerzuspiegeln, und Gott in seiner perichoretischen Communio der Drei Personen nachzuahmen.⁴⁰ Genau dies will m.E. auch das eingangs zitierte Werk von N. Kabasilas betonen, der nicht eine

³⁸ Vgl. N. Loudovikos, Eikon and Mimesis: eucharistic ecclesiology and the ecclesial ontology of dialogical reciprocity, *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011) 123-136, 126: „Without *mimesis* the ‚eikon‘ can even become a dangerous notion, as it can merely reflect passively the Kingdom, which is then, somehow by necessity, imposed upon the world.“

³⁹ In der Chrysostomos-Liturgie betet der Priester vor dem großen Einzug, dass es ihm „dem Unwürdigen gestattet“ wird, diese Gaben darzubringen, „denn Du Christus, unser Gott, bist der Darbringende und der Dargebrachte“.

⁴⁰ Der weit in der Orthodoxie rezipierte Ikonismus der Dreieinigkeit im Leben der Menschen und wohl auch der Kirche ist derjenige zwischen Natur und Person: Wie Gott einer in seiner Natur und drei in seinen Personen ist, so sollte auch die Menschheit ihre Natur nicht zerteilen und eins werden und zugleich die Vielfalt der Personen in einer perichoretischen Einheit führen. Von den persönlichen Eigenschaften der Personen der Trinität können die Gläubigen unmittelbar die Eigenschaft der Sohnschaft in der Person Jesu Christi nachahmen: an der Beziehung der Sohnschaft zum Vater nehmen die Gläubigen sich ein Beispiel, damit sie auch zur Einheit gelangen können (vgl. Joh 17,21), ja damit sie zu Kindern Gottes werden (vgl. Röm 8, 17. 23; Gal 4,5; Eph 1,7).

neue scholastische Definition von der Kirche liefern oder lediglich von einer sakramentalen Verherrlichung der liturgischen Feiern sprechen will, sondern zu einer lebendigen Beziehung aufrufen will, gerade dort, wo die asketischen Anstrengungen ihren berechtigten Platz sowohl vor als auch nach dem Empfang der eucharistischen Gaben finden und wo die symbolhafte Darstellung und Erweiterung kirchlichen Lebens zur Einheit und Verwandlung des gesamten Lebens aufrufen.

Das Axiom „die Eucharistie macht die Kirche“ sollte dann mit einem *die Gemeinschaft (koinonia) macht die Kirche* ergänzt werden. Die Gemeinschaft in der Kirche ist nicht bloß ein soziales menschliches Gebilde, denn erst die Zusammenkunft *im Namen des Herrn* (vgl. Mt 18,20), was eine Wirkung des Hl. Geistes offenbart, dessen personale Eigenschaft die Communio/Gemeinschaft ist,⁴¹ macht eine soziale menschliche Versammlung zur Gemeinschaft der Gläubigen, zum Leib Christi. Gemeinschaft ist aber wiederum keine fertige Größe, sondern ein offener Prozeß, zugleich „Gabe und Berufung“.⁴² Diese Gemeinschaft findet nicht nur zwischen den Mitgliedern oder zwischen Kirchenfamilien statt, sondern zwischen allen Merkmalen, die das kirchliche Leben ausmachen: nach der Apostelgeschichte 2, 42 „hielten“ die ersten Christen, „an der *Lehre* der Apostel fest, und an der *Gemeinschaft* (koinonia), am *Brechen des Brotes* und an den Gebeten“.⁴³ In Entsprechung zu den oben aufgeführten drei Gefahren einer Verwechselung der Ebenen und in Anlehnung an Apg 2,42 würde ich hier für eine Gesamtschau und damit für eine Gemeinschaft von drei Grunddimensionen kirchlichen Lebens plädieren, deren Einheit erst recht zur Fülle und Vervollkommenung ekklesialen Lebens führen kann:

a. *Martyria* der Katholizität in wahrhaftig Communio-Beziehungen zwischen den Kirchen, die zugleich fähig sind, die christliche Verkündigung auf die ganze Welt - die große Ökumene hin zu öffnen, als Aufruf und Einladung: Das Zeugnis des Glaubens ist ein integraler Teil der Katholizität der Kirche, ein konstitutives Element ihrer Existenz, ohne dessen keine eucharistische Gemeinschaft bestehen kann. Dieses Zeugnis kann konsensfähig erst richtig in synodalen Strukturen kommuniziert werden, wo auch die Rolle des Ersten (vgl. 34. apost. Kanon) durch die Konsens-Methode geregelt werden kann.⁴⁴

b. *Leitourgia* der Vergegenwärtigung des erfahrenen Heils in sakramentalen Vollzügen der göttlichen Gnade, allen voran in der Feier der Eucharistie. Die liturgische Wahrnehmung der

⁴¹ Metropolit Zizioulas hat jedenfalls in allen seinen Werken die Rolle des Hl. Geistes für die Gemeinschaft der Kirche unterstrichen und einen großen Beitrag geleistet zu einer fruchtbaren Vermittlung zwischen Christologie und Pneumatologie. S. u.a. in deutscher Sprache seinen Beitrag: Die pneumatologische Dimension der Kirche, *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 2 (1973) 133-147.

⁴² Unter diesem Titel wurde längst in der ökumenischen Bewegung auf den dynamischen Prozess der Wahrnehmung der Einheit hingewiesen: „Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“ - Erklärung von Faith and Order, angenommen von der Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991.

⁴³ (Unterstreichung des biblischen Textes vom Autor). Das Wort Gemeinschaft (Koinonia) verweist hier, nach der überwiegenden Meinung der Exegeten, auf die Agapen, die gemeinsame Mahle was ich dann als Ausdruck der diakonischen Dimension ekklesialen Lebens wahrnehmen und interpretieren will (vgl. auch Apg 6,2).

⁴⁴ Die Konsens-Methode wurde inzwischen nach dem Druck von den Orthodoxen Teilnehmern des ÖRK als Arbeits-Methode für den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) eingeführt. Siehe dazu den Bericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK von 2002.

Charismen erlaubt ihre ikonische Entsprechung zum Amt und zum Dienst Christi in der Kirche, was auch zu einer perichoretischen Fülle aller Dienste führen kann.

c. *Diakonia* der Kirche für die Welt und in der Welt: die diakonische und missionarische Öffnung der Kirche führt zu einer Erweiterung des erfahrenen Heils als der „Liturgie nach der Liturgie“. ⁴⁵ Ohne diese Öffnung der Kirche für die Not der Welt verblasst die Eucharistie-Feier zu einem Sakramentalismus und die Martyria des Glaubens steht leer da, ohne den diakonischen Dienst für die „geringsten Brüder“ (vgl. Mt 25,40) Jesu Christi.

In der Kontingenz dieser Welt wollen die Kirchen ihre *Communio*/Gemeinschaft nicht nur feierlich proklamieren und sakramental feiern, sondern sie zugleich - und vielleicht vorerst - in funktionierenden, lebendigen Beziehungen vor allem wahrnehmen und erleben. Dass diese Beziehungen nicht eine Machtdemonstration von ekklesialen Strukturen, wie bei irdischen Machtapparaten, sein können, versteht sich von selbst, gerade im Sinne einer kirchlichen Realität, die das Werk dessen nachahmen will, der nicht gekommen ist, um bedient zu werden, sondern um zu dienen (vgl. Mk 10, 45). Dass aber gerade in unserer so komplexen und vernetzten Welt ein Einheitsdienst im Leben der Kirchen geradezu ein Gebot der Stunde ist, damit in unserer gespaltenen und doch einheitlich agierenden Welt, ein Dienst für ein geordnetes Leben von Kirchen möglich ist und vom gemeinsamen Glauben Zeugnis ablegt, kann nicht länger unter Berufung auf die eucharistische Ekklesiologie und der Identifikation der Kirche mit der eucharistischen Gemeinschaft abgelehnt werden. ⁴⁶ Denn erst die auf den verschiedensten Ebenen gelebte Gemeinschaft macht die Gläubigen und ihre Kirchen fähig, die eschatologische Erwartung der Fülle und Parusie des Herrn in der eucharistischen Feier sakramental vorwegzunehmen und zu erleben.

⁴⁵ Siehe das Werk von S. Tsompanidis, *Orthodoxie und Ökumene. Gemeinsam auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*, Münster 1999. In dieser Richtung der Verbindung einer „asketischen“, was durchaus zu einer diakonischen Anstrengung korrespondiert, und der Eucharistie s. A. Papanikolaou, *Integrating the ascetical and the eucharistic: current challenges in Orthodox ecclesiology*, *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011) 173-187.

⁴⁶ Dass die Beziehung zwischen Universal- und Ortskirche auch innerhalb der römisch-katholischen Theologie lebhaft und kontrovers diskutiert werden kann, zeugt die lebhafte Debatte zwischen zwei höchsten Repräsentanten dieser Kirche, zwischen Joseph Ratzinger und Walter Kasper (insbesondere in den Jahren 1999-2001 in verschiedenen Texten dokumentiert). S. dazu: P. McPartlan, *The Local and the Universal Church: Zizioulas and the Ratzinger-Kasper Debate*, in: D.H. Knight (Hg.), *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Hampshire 2007, S. 171-182. Ich kann in diesem Aufsatz diese Diskussion nicht aufgreifen. Zum *Cummunio*-Begriff vgl. den sehr interessanten Sammelband: B. J. Hilberath (Hg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, (Quaestiones Disputatae 176), Freiburg – Basel – Wien 1999. Für eine ökumenische Besprechung der eucharistischen Ekklesiologie s. die Beiträge im Sammelband G.E. Thiessen, *Ecumenical Ecclesiology. Unity, Diversity and Otherness in a fragmented World*, NY 2009.

Der west-östliche Weg des Wladimir René-François Guettée

von Peter Huber, Salzburg

1. Einleitung

Blickt man aus heutiger Sicht auf die Verbreitung der Orthodoxen Kirche über den europäischen Kontinent, so erweist sich sehr bald, dass das tradierte und noch immer weit verbreitete Synonym „Ostkirche“ in weiten Bereichen tatsächlich eine nur mehr sehr bedingte Gültigkeit haben kann. Wenngleich auch Dogma, Glaubenspraxis und Leben der Orthodoxie im Wesentlichen nach wie vor als „östlich geprägt“ bezeichnet werden können, steht es jedoch vollkommen außer Frage, dass die Kirche ihre ursprünglichen zivilisatorischen Grenzen in einem nicht unwesentlichen Ausmaß überschreiten konnte und sich im Laufe der letzten Jahrzehnte eben auch einen entscheidenden Platz im „Westen“ zu sichern vermochte. Im klaren Gegensatz dazu war im 19. Jahrhundert die Orthodoxe Kirche in weiten Kreisen tatsächlich eine Art *terra incognita*, deren Erforschung durch die damals herrschenden, sowohl auf politische Umstände zurückzuführenden wie auch durch konfessionelle Begrenzungen bedingten Verhältnisse entsprechend erschwert wurde. Ebenso problematisch mochte aber auch eine Annäherung „von innen her“ erscheinen, wie sie etwa durch die Schrift des russischen Diplomaten Alexander Sturdza angeregt wurde, dessen 1816 in Buchform erschienene Abhandlung *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Eglise Orthodoxe* einen entsprechenden Zugang bieten wollte. Bedenkt man nun, dass in jener Welt eine absolute Gleichsetzung von religiös-kultureller Identität und nationaler Zugehörigkeit vorausgesetzt wurde, so war es klar, dass einzig und alleine der „östlich geprägte Mensch“ (sei er nun Grieche, Russe, Rumäne oder Angehöriger der slawischen Völker des Balkans) als orthodox gelten sollte, wobei man im Rahmen der konfessionellen Polemik seitens „westlicher“ Kreise dann durchaus auch den Eindruck einer gewissen „Primitivität“ erwecken wollte, wie das folgende Zitat anschaulich zeigt: „...der Ritualismus hat auf dem weiten Boden der griechisch-orientalischen Christenheit die geistige Religion nahezu erstickt [...] sie ist auf jene Stufe herabgedrückt, auf der der Satz gilt: Religion ist Kultus, nichts anderes...“¹. Die folgenden Ausführungen sind nun einer Persönlichkeit gewidmet, welcher es in ihrer Suche nach authentischen Überlieferungen gelungen war, diese vorgefassten Begrenzungen auf ihre ganz eigene Weise zu durchbrechen, wobei es in diesem biographischen Versuch in besonderer Weise entscheidend erscheint, die innere, stets gegenwärtige Einheit ihres Lebens und Wirkens deutlich werden zu lassen.

2. Fundamente und Voraussetzungen

Gleichwohl im Laufe der Jahrhunderte der Entfremdung, deren Beginn gewöhnlicherweise mit den Ereignissen des Jahres 1054 und den daraus resultierenden Konsequenzen verbunden wird, bei der Bewertung der Orthodoxie sowohl von römisch-katholischer als auch von protestantischer Seite und umgekehrt durch Vertreter der Orthodoxen Kirche im Hinblick auf die „heterodoxen Abendländer“ immer wieder auf die Unvereinbarkeit der jeweils anderen Positionen mit den eigenen Überlieferungen verwiesen wurde, ereigneten sich doch

¹ N. Thon, Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche, Trier 1983, S. 473.

immer wieder Begegnungen, die zwar nicht unbedingt durch Nachhaltigkeit geprägt waren, andererseits jedoch die Möglichkeit eines Dialogs bieten konnten. In diesem Zusammenhang sei etwa auf die Kontakte reformatorischer Theologen aus Tübingen mit dem Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. in den Jahren 1573 bis 1581 hingewiesen². Ein anderes Ereignis in dieser Hinsicht war eine zwischen 1716 und 1725 geführte Korrespondenz zwischen einer Gruppe anglikanischer Bischöfe und Vertretern des Ökumenischen Patriarchats und der russischen Synode, die im Zusammenhang mit einer letztlich gescheiterten Kirchenunion bezeugt ist.³ Ein besonderer Stellenwert ist dem Kontakt des russischen Universalgelehrten und Laientheologen Aleksej Stepanovič Chomjakov mit dem anglikanischen Diakon William Palmer im Jahrzehnt zwischen 1844 und 1854 zuzumessen. Hinsichtlich möglicher orthodoxer Perspektiven des „Abendlandes“ gelangt Chomjakov zu den folgenden Überlegungen: *„Ein Franzose, ein Deutscher oder ein Engländer wird zu [...] einer jeden Form von Glauben oder Unglauben übertreten – doch zur Orthodoxie wird er nicht kommen. Solange er nicht aus dem Kreis jener Lehren heraustritt, die ihren Ursprung in der westlichen Welt haben, fühlt er sich zuhause [...] Ein Übertritt zur Orthodoxie erscheint tatsächlich als eine Apostasie von seiner Vergangenheit, seiner Wissenschaft, seinem Credo und seinem Leben. Es ist ein stürmischer Eintritt in eine neue Welt, ein beherzter Schritt, den man da tut oder sogar empfiehlt“*⁴. Konkret gesprochen bedeutete dies: selbst wenn ein „westlich-abendländisch“ sozialisierter Mensch aufgrund der Erkenntnis, dass die Orthodoxie das Kontinuum der Überlieferung im Vergleich zu römischem Katholizismus oder Protestantismus authentischer bewahrte, eine Hinwendung zu dieser Kirche ins Auge fassen sollte, wird er sich aufgrund der vorgeblichen Unvereinbarkeit seiner eigenen kulturell-historisch gewachsenen Tradition mit den „östlich-orthodoxen“ Grundprinzipien mit allergrößter Wahrscheinlichkeit gegen eine volle Gemeinschaft mit ihr entscheiden.

Gerade diese Fragen beschäftigten auch einen Zeitgenossen des Abbé Guettée. Der Deutsche Julian Joseph Overbeck (1821-1905)⁵, ursprünglich römisch-katholischer Priester und Theologieprofessor, wurde nach jahrelangen Kontakten zu orthodoxen Kreisen und vehementer Apologie ihrer Standpunkte 1869 in London als Laie in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen. Allerdings betrachtete er diesen Schritt weder als eine auf die eigene Person beschränkte Konversion noch als eine notwendige Integration in die schon apostrophierte *neue Welt*, die dem „Westler“ so fremd erscheinen mochte. Seine Pläne zielten darauf ab, die „abendländische“ Dimension der Orthodoxen Kirche zu betonen und wenn nötig wiederzubeleben. In einem Schreiben, das Overbeck im Namen einer um ihn entstandenen „Initiativgruppe“ verfasst hatte, kam er zu entsprechenden Ergebnisse: *„Da also Einheit nicht Einformigkeit ist, so wenden wir uns an die Heilige Morgenländische Kirche mit der Bitte, uns in ihre Kirchengemeinschaft aufzunehmen, ohne die Forderung an uns zu stellen, dass wir uns zugleich dem Morgenländischen Ritus zu fügen hätten[...] Wir sind Abendländer und müssen Abendländer bleiben [...] Wenn man uns einfach heißt, zur Morgenländischen Kirche überzutre-*

² Dargestellt bei: E. Benz, Wittenberg und Byzanz: Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche, Marburg 1949.

³ Publiziert in: G. Williams, The Orthodox Church of the East in the Eighteenth Century, London-Oxford-Cambridge 1868

⁴ W. Palmer - A. S. Khomyakov, Russia and the English Church During the Last Fifty Years I, London 1895, S. 67.

⁵ Zu seiner Biographie und Wirkungsgeschichte siehe: W. Kahle, Westliche Orthodoxie. Leben und Ziele Julian Joseph Overbecks, Leiden - Köln 1968 (ab hier zitiert: Kahle, Westliche Orthodoxie).

ten und auf unsere Abendländischen Ansprüche zu verzichten, so müssen wir das unveräußerliche Recht geltend machen, Abendländer zu bleiben und müssen hinweisen auf die Pflicht oder vielmehr auf die Ehre der Morgenländischen Kirche, ihre rechtmäßige Schwesterkirche in alle Rechte wieder einzusetzen...“⁶. Overbeck verfolgte also die Absicht, die abendländisch geprägten Menschen in eine „Abendländisch-Orthodoxe Kirche“ zu führen, die es allerdings noch zu errichten galt; letztendlich scheiterte er jedoch mit diesem Vorhaben, das zu seinen Lebzeiten nur auf eine kleine Gruppe Getreuer beschränkt blieb⁷.

Was nun Guettée selbst anbelangte, so war – wie noch ausführlicher zu zeigen sein wird – sein Weg in die Orthodoxe Kirche durch ähnliche Prämissen geprägt. Dennoch wird er in einem zu Ende des 19. Jahrhunderts in Athen erstmals erschienenen – und einige Jahre später ins Deutsche übersetzten – Abriss der orthodoxen Kirchengeschichte ganz eindeutig als „östlich“ wahrgenommen: „Unter die Theologen der russischen Kirche reihte sich in der Neuzeit der Franzose Guettée ein, ein bedeutender Gelehrter, der um seiner freien Anschauungen (...) willen und weil er (...) mit Rom in Konflikt kam, seit 1855 (sic!) den orthodoxen Glauben annahm und von der theologischen Akademie in Petersburg als Lehrer der orthodoxen Theologie berufen wurde“⁸. Diese hier genannten Konflikte kamen indes nicht von ungefähr – immerhin war der zu dieser Zeit an der Spitze des römischen Katholizismus stehende Pius IX. ein ebenso entschlossener wie unerbittlicher Verfechter der päpstlichen Zentralgewalt und Vorherrschaft. Die von ihm erlassene Enzyklika *In suprema Petri* vom 6. Januar 1848⁹ richtete sich gemäß ihrer Widmung an die *Orientalen*, also an die Vertreter der Orthodoxen Kirche und forderte diese unumwunden auf, „nicht zu zögern, in die Gemeinschaft mit dem Heiligen Stuhl des Petrus zu treten, in der das Fundament der wahrhaften Kirche Christi liegt...“¹⁰. Angesichts einer solchen Aussage war es klar, dass eine jegliche von solchen Grundsätzen abweichende Haltung – vor allem wenn sie innerhalb römisch-katholischer Kreise weitere Verbreitung finden würde – unmittelbar entsprechende Konsequenzen nach sich ziehen konnte.

Es sollte in diesem Zusammenhang erwähnt werden, dass sich gerade in Frankreich seit dem späten Mittelalter immer wieder Bestrebungen manifestierten, die zwar grundsätzlich die päpstliche Autorität anerkannten, dabei jedoch gleichzeitig nach einer möglichst großen inneren Autonomie der Lokalkirche strebten. Diese Bewegungen, die gewöhnlicherweise unter dem Schlagwort des *Gallikanismus* zusammengefasst werden, stellten durch die zusätzliche Betonung episkopaler und konziliarer Strukturen ihrem Wesen nach eine unmittelbare Herausforderung – je nach Interpretation sogar eine Bedrohung des römischen Primatsanspruchs – dar. Ein wesentlicher Schritt in dieser Hinsicht war beispielsweise die gemäß den Beschlüssen des 1682 (auf Einberufung durch König Ludwig XIV.) abgehaltenen *Nationalkonzils der gallikanischen Kirche* geforderte Beschränkung der päpstlichen Amtsgewalt durch Konzilien und kirchenrechtliche Maßgaben. In der Epoche der Französischen Revolution und unter der Herrschaft Napoleons I. kamen dann noch weitere, vom gallikanischen Geist getragene Reformversuche zum Tragen. All das war ein wesentlicher Grund für

⁶ W. Kahle, *Westliche Orthodoxie*, S. 58f.

⁷ Tatsächlich entwickelten sich in der Orthodoxie erst im Laufe des 20. Jahrhunderts Strukturen so genannter „Gemeinden abendländischer Tradition“, die heute vor allem in Gemeinschaft mit dem Patriarchat von Antiochia und der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland stehen.

⁸ A. D. Kyriakos, *Geschichte der Orientalischen Kirchen von 1453-1898*, Leipzig 1902, S. 244.

⁹ <http://archive.org/stream/InSupremaPetriApostoliSede/InSupremaFrancais#page/n0/mode/2up> bietet die französische Übersetzung des gesamten Textes.

¹⁰ <http://archive.org/stream/InSupremaPetriApostoliSede/InSupremaFrancais#page/n0/mode/2up>

die im 19. Jahrhundert – zu Zeiten der Restauration – deutlich gewordene Aversion gegen sämtlich mögliche „nationalkirchliche“ Eigenwege. In diesem Zusammenhang kann zu jener Zeit, in der auch Guettée seine Tätigkeit entfaltete, durchaus von einem regelrechten Kampf gegen den Gallikanismus und den damit verbundenen Tendenzen gesprochen werden. Die einzige Option für den französischen Katholizismus sollte es sein, sich dem römischen Papst unterzuordnen und sämtliche Autonomiebestrebungen zu unterlassen. Die beiden Kirchenbilder entwickelten eine eigene Dynamik, die in ihrer spezifischen Ausrichtung auch den Lebensweg des ersten französischstämmigen orthodoxen Priesters der Neuzeit in prägender Weise beeinflussten und ihm zugleich auch wesentliche „Entscheidungshilfen“ im Hinblick auf seinen zukünftigen Weg sein sollte.

3. Grundlegungen eines bewegten Lebens

René-François Guettée wurde am 1. Dezember 1816 in Blois, einer an der Loire gelegenen Stadt (im 15. Jahrhundert als Königsresidenz bekannt) in einer Bürgerfamilie geboren. In seinen Memoiren erwähnt er, seine geistliche Prägung vor allem von Seiten seiner Mutter erhalten zu haben: *„So wie sie war ich immer in aufrichtiger Weise religiös, dabei jedoch ein Feind der Frömmler und ihres scheinheiligen Verhaltens. Gleich ihr war also auch ich seit meiner Kindheit ein Jansenist ohne es aber zu wissen“*¹¹. Der in diesem Kontext erwähnte Begriff des *Jansenismus* geht auf eine seitens des römischen Katholizismus 1653 verurteilte Bewegung zurück, als deren Hauptrepräsentant Bischof Cornelius Jansen (1585-1638) von Ypern gilt und die vor allem im 17. und 18. Jahrhundert weite Verbreitung in Frankreich fand. Die Jansenistische Lehre war wesentlich beeinflusst von der Gnadenlehre des Kirchenvaters Augustinus, die im Mittelpunkt des theologischen Systems stand. Folglich galt dem Jesuitenorden und dessen Positionen besondere Kritik. Ab etwa 1680 und besonders im Zuge der von Rom durch die Bulle *Unigenitus Dei Filius* nochmals verfügten Verurteilung des Jansenismus im Jahre 1713 kam es zu massiven Repressionen, deren Höhepunkt die – auf Befehl Ludwigs XIV erfolgte – Zerstörung des Klosters Port-Royal war, welches dieser Bewegung nahestand. Trotz all dieser Ereignisse bewahrte sich jansenistisches Gedankengut auch noch bis in das 19. Jahrhundert und verband sich dabei mit gallikanischen Tendenzen.

Im Jahre 1829 kam der junge Guettée zunächst zu einem Priester, um Privatunterricht zu erhalten. Bald darauf erfolgte sein Eintritt in das so genannte Kleine Seminar, in dem er insgesamt vier Jahre studierte. Zu dieser Zeit traten bestimmte Züge seines Talents bereits deutlich zutage: In seinen Memoiren berichtet er etwa davon, dass er – sehr zum Erstaunen des Seminarleiters – Hebräisch als Autodidakt erlernt hatte. Sein Wissensdurst steigerte sich noch nach dem Übertritt in das Große Seminar und brachte ihn dazu, die Grenzen des Erlaubten zu überschreiten: *„Dann beging ich also eine große Untat, für die man mir – hätte ich sie gebeicht – die Absolution nicht erteilt hätte. Ich beschaffte mir einige Werke Herders und Kants (...) las sogar auch einige Schriften Voltaires, Diderots und Jean-Jacques Rousseaus (...) Ich übte mich sogar in der Polemik gegen die Feinde des Christentums“*¹². Zweifellos war die Hinwendung zu diesen Denkern für einen Seminaristen der damaligen Zeit ein gewagter Schritt – immerhin standen die meisten Werke der hier genannten Philosophen auf dem so genannten *Index der verbotenen Bücher*, deren Lektüre (geschweige denn Besitz oder gar Weiterverbreitung)

¹¹ R.-F. W. Guettée, *Souvenirs d'un pretre romain devenu pretre orthodoxe*, Paris 1889, S. 8 (ab hier zitiert: Guettée, *Souvenirs*).

¹² Guettée, *Souvenirs*, S. 10f. und 13.

fraglos mit entsprechenden Konsequenzen verbunden war – selbst wenn dies alles letztendlich apologetischen Zwecken gedient hätte. Gerade in diesem Zusammenhang sollte man nicht vergessen, dass die Römisch-katholische Kirche, wie sie sich in Frankreich im Zeitalter der Restauration nach Revolution und Napoleon präsentierte, keineswegs dazu angetan war, ihr Augenmerk auf philosophische Debatten zu richten. Der Schwerpunkt lag vielmehr in einer Veräußerlichung von Glaubensakten, einer auf Oberflächlichkeiten konzentrierten Ritualisierung und vor allem auch in der Bezugnahme auf (im engsten Sinne) moralische Aspekte des Lebens. Darüber hinaus war in kirchenpolitischer Hinsicht der wachsende Einfluss des römischen Zentralismus bei gleichzeitiger Bekämpfung all dessen, was man im weitesten Sinne als des Gallikanismus verdächtig erachten konnte, maßgebend geworden. Besonders die zur damaligen Zeit neu bestellten Vertreter der kirchlichen Hierarchie setzten alles daran, gerade den „mystischen“ Aspekt päpstlicher Primatsforderungen zu betonen und dabei das Prinzip der Unfehlbarkeit besonders hervorzuheben¹³. Die aus diesen Entwicklungen entstehenden Spannungen zwischen Vertretern des Gallikanismus auf der einen und Anhängern des *Ultramontanismus* – jener Richtung innerhalb des Katholizismus, die sich in ausschließlicher Weise jenen Weisungen verpflichtet fühlte, die ihren Ursprung *ultra montes* (*jenseits der Berge* von Norden her gesehen, also in Rom) hatten – waren zu jener Zeit gerade auch in den theologischen Lehranstalten allgegenwärtig und sorgten für mancherlei Auseinandersetzungen. Guettée, der in seinen Erinnerungen an diese Zeit wohl nicht nur zufällig die Bemerkung: „*Ich sage wohl schnell, dass ich damals schon orthodox war*“ einfügte, entdeckte unter dem Einfluss dieser Konflikte im Priesterseminar Strukturen, die zur Bespitzelung der Studenten diemnen sollten. Dabei trat er dann auch als einer der „Aufständischen“ gegen diese Umstände auf und scheute sich nicht, den Bischof von Blois – dieser galt als Sympathisant gallikanischer Ideen – von den Vorgängen zu unterrichten¹⁴. Was nun das hier apostrophierte Bekenntnis zur Orthodoxie anbelangte, so sind diese Worte natürlich aus der Retrospektive gesprochen. Es scheint mehr oder weniger klar zu sein, dass der Seminarist René-François Guettée zu jenem Zeitpunkt eine solche Option noch nicht für sich ins Auge fasste – beziehungsweise nicht fassen konnte. Unbestritten war dagegen sein schon damals deutlich ausgeprägtes Gespür für die Authentizität der Überlieferung aber auch für die Umsetzung glaubwürdiger Kirchlichkeit in ihre unmittelbare Praxis. Sein Widerstand ist in erster Linie als Gewissensentscheid gegen verfälschende Tendenzen zu sehen. In diesem Sinne war das ihn umgebende Milieu ein erster Anlass, sich mit den bestehenden Verhältnissen in kritischem Geist auseinanderzusetzen und auch der entscheidende Impulsgeber, um in entsprechender Weise tätig zu werden.

Während er noch sein Theologiestudium absolvierte, wurde Guettée zum Subdiakon und Diakon geweiht. In dieser Zeit unterhielt er Kontakte zu Angehörigen des Jesuitenordens. An ihnen bewunderte er vor allem deren Neigung zu Studium und Gelehrsamkeit. Mit der Zeit änderte sich seine Haltung und er ging zu diesen Kreisen aufgrund ihrer elitär erscheinenden Selbsteinschätzung auf Distanz. Zugleich erscheint sein Resümee des Seminarlebens und der theologischen Ausbildung eher ernüchternd – entsprechend war dann auch seine eigene Haltung: „*Mein Verhalten dort entsprach immer der Regel, doch vermochte ich es niemals,*

¹³ J.-P. Besse, *Un précurseur – Wladimir Guettée 1816-1892*, Lavardac 1992, S. 67-69 (ab hier zitiert: Besse, *Un précurseur*).

¹⁴ Guettée, *Souvenirs*, S. 16 und 21-23.

mich den Forderungen eines idiotisch-passiven Gehorsams zu beugen“¹⁵. Schließlich empfing er am 21. Dezember 1839, knapp drei Wochen nach Vollendung des 23. Lebensjahres, die Priesterweihe. Die allgemeine Erwartung, der offenkundig begabte Geistliche würde eine Stellung als Lehrer im Priesterseminar oder eine andere herausragende Aufgabe erhalten, erfüllte sich allerdings nicht: „Die Oberen übertrugen ihre Antipathie auf die Generalvikare, daher stand ich in keinem guten Ruf“¹⁶. Daher wurde der junge Priester als Hilfsgeistlicher in einer ländlichen Kleinstadt eingesetzt, wo schon sehr bald der Unterschied zwischen ihm und den meisten seiner Amtsbrüder – sowohl in intellektueller Hinsicht, als auch in der Art der Lebensführung – offenkundig wurde. Nachdem er aufgrund der persönlichen Entscheidung des Bischofs eine Zeit in einer Gemeinde verbracht hatte, deren Seelsorger ihn sowohl durch seine Frömmigkeit als auch durch seinen Intellekt beeindruckte, versetzte man ihn (in erster Linie wohl auf Grundlage der Intervention seiner Gegner) sehr bald schon in das kleine Örtchen Fresnes, das zu dieser Zeit gerade einmal 400 Einwohner zählte und seit der Zeit der Französischen Revolution über keinen eigenen Gemeindepriester mehr verfügte. Der junge Geistliche musste schon sehr bald erkennen, dass vor allem die Kinder und jungen Menschen des Ortes Analphabeten waren. So organisierte er neben dem – eigentlich in seine Kompetenz fallenden – Religionsunterricht eben auch elementare Unterweisungen in Schreiben, Lesen und Rechnen. Hierzu schreibt er in seinen Erinnerungen: „Mein Unterricht war sehr gut besucht. Am Ende des Jahres vermochten alle Kinder und Jugendlichen zu lesen, zu schreiben und die beiden ersten Regeln der Arithmetik anzuwenden. Mehrere junge Leute erlernten den Kirchengesang und bald sang man feierliche Messen in dieser ärmlichen Kirche, in der man seit etwa einem Jahrhundert ab und an nur Stille Messen abgehalten hatte“¹⁷. Neben all diesen Verpflichtungen fand der junge Abbé (so der damals gebräuchliche Titel für „Weltgeistliche“, die ansonsten keine besondere hierarchische Position bekleideten) auch noch Zeit, an seiner eigenen Ausbildung zu arbeiten, um eines Tages eventuell doch selbst als Lehrender im theologisch-akademischen Bereich tätig zu werden.

Das Selbststudium, dem er sich regelmäßig widmete, umfasste zusätzlich zu theologischen Fächern auch Literaturwissenschaft, worin er ein Diplom anstrebte. Zudem entstanden in jener Zeit die ersten Vorarbeiten für eines seiner groß angelegten Werke: der *Histoire de l'Eglise de France*. Dieses Projekt sollte der unerwartet zustande gekommene Kontakt mit dem Generalvikar noch befördern, da Guettée in eine gut organisierte, nahe der Bischofsstadt Blois gelegene Gemeinde versetzt wurde und ihm so mehr Zeit für notwendige Forschungsarbeiten blieb. In gleicher Weise war ihm der seit 1844 amtierende Bischof wohl gesonnen und nachdem er die Talente des jungen Priesters erkannt hatte, entschloss er sich, seine Unterstützung vor allem auf die schon in Arbeit befindliche kirchengeschichtliche Studie auszudehnen. Das Urteil über den ersten Band der *Histoire* fiel nach eingehender Prüfung positiv aus, sodass dieser schließlich im Jahre 1847 veröffentlicht werden konnte. Guettée selbst merkt dazu an: „Als ich die Lesung des Berichts und die Worte des Bischofs hörte, glaube ich zu träumen“¹⁸. Diese Wahrnehmung kam nun nicht von ungefähr – immerhin galt der Geistliche manch einem als eigenwillig und streitbar. Es war also zu erwarten, dass eine Publikation gerade von bischöflicher Seite nicht gerade mit allgemeinen Haltungen konform sein würde. Hinsichtlich der

¹⁵ Guettée, *Souvenirs*, S. 27.

¹⁶ Guettée, *Souvenirs*, S. 30.

¹⁷ Guettée, *Souvenirs*, S. 36.

¹⁸ Guettée, *Souvenirs*, S. 41.

Methode und der Zielsetzung des Gesamtwerks führt er in der Vorrede zu diesem seinem Buch aus: „*Ich trachtete also danach, in dieser Geschichte die Jahrhunderte selbst lebendig werden zu lassen – nicht bloß dieses äußerliche Leben, das in augenscheinlichen Ereignissen zum Ausdruck kommt, sondern dieses verborgene Leben, das sich uns mit tausend Einzelheiten offenbart, die zwar ihrer Erscheinung nach gering sein mögen, doch oftmals nützlicher sind als die Tatsachen selbst, um einer jeden Epoche ihren wahren Charakter zu verleihen. Ich habe nicht nur die Historiker zu Rate gezogen [...] sondern auch die Konzilien und Kirchenlehrer, die Theologen und Philosophen, die Legendenerzähler, die Liturgiewissenschaftler und selbst auch die Dichter. Meine Erzählung gestaltete ich entsprechend den diversen Informationen, die sie mir verschafften und einzig auf diese Tatsachen, die ich studierte und genau schilderte, stützte ich meine ‚Philosophie‘*“¹⁹. Die Reaktionen auf dieses Werk fielen in unterschiedlichster Weise aus: Während es von Seiten zahlreicher Amtsbrüder, Theologen oder Vertretern der kirchlichen Publizistik einmütig lobende Worte gab und das Buch in einigen Klöstern sogar als Tischlektüre Verwendung fand, formierte sich in den Reihen der alten Gegner unter den Seminarlehrern der Widerstand. So mahnte man unter anderem einen „Formfehler“ an, demnach die Publikation ohne das erforderliche *Imprimatur* der kirchlichen Obrigkeit herausgegeben worden wäre. Was nun den Inhalt anbelangte, so gab es in diesen Kreisen unter anderem Forderungen, Guettées *Histoire* aufgrund vorgeblich jansenistischer Tendenzen als häretisch zu beurteilen, jede weitere Verbreitung zu unterbinden und den Autor entsprechend zu disziplinieren. Dennoch konnten die beiden Folgebände innerhalb eines Jahres erscheinen, wobei dem dritten Band dann auch ein Begleitschreiben des Bischofs von Blois beigelegt war, mit dem endlich ein „offiziell-hierarchisches“ Wort der Billigung und Unterstützung gesprochen wurde²⁰.

Im Übrigen zeigte es sich, dass der Bischof trotz aller Intrigen und Attacken, die gegen den jungen Abbé geführt wurden, von diesem eine rückhaltlos gute Meinung hatte – dies äußerte sich unter anderem darin, dass er ihn als Sekretär einer Institution bestätigte, die nach heutigem Verständnis einem Priesterrat der Diözese entsprechen würde. Guettée wurde von seinen Mitbrüdern einstimmig in dieses Amt gewählt. Und dennoch kam er in späteren Jahren – im Rückblick auf seine Tätigkeit als Gemeindepriester – zu dem Schluss: „*Ich muss aber auch sagen, dass der Pfarrdienst nicht nach meinem Geschmack war. Der Beichtstuhl war für mich ein Gegenstand des Schreckens und ich wurde immer dann krank, wenn ich anlässlich großer Feste mehrere Stunden in Folge in ihm verbringen musste. Jedoch ahnte niemand etwas von meiner Antipathie gegenüber jenen Tätigkeiten, die ich nur aus Pflichtbewusstsein erfüllte*“. Andererseits zeigte sich gerade in seiner Tätigkeit für den Priesterrat seine ganz offenkundig wahrhaftige Berufung, die er in den Memoiren mit dem lapidaren, doch nicht ohne gewissen Stolz formulierten Satz „*Ich war zum ersten Theologen der Diözese geworden*“ zum Ausdruck bringt²¹ und die ihm entscheidende Perspektiven für sein zukünftiges Wirken eröffnen sollte. In jenen Jahren kam es auch zu entscheidenden Veränderungen innerhalb der Gesellschaft: Als die europäische Revolution des Jahres 1848 auch Frankreich erfasste, die Monarchie beseitigte und sich in dieser Folge eine (allerdings nur kurzlebige) Republik konstituierte, hatte dies auch auf das Leben der Römisch-katholischen Kirche entsprechende Auswirkungen. Die Bischöfe – zum großen Teil von Ängsten, Unsicherheiten und Misstrauen befangen – suchten

¹⁹ R.-F. Guettée, *Histoire de l'Eglise de France*. Tome I, Paris-Blois 1847, S. 6f. (ab hier zitiert: Guettée, *Histoire* [Tome ...]).

²⁰ Besse, *Un précurseur*, S. 70; Guettée, *Souvenirs*, S. 43f.

²¹ Guettée, *Souvenirs*, S. 44 und 45.

unter den Geistlichen jene, die mit den veränderten Verhältnissen zurecht kommen würden, in der Öffentlichkeit mitarbeiten und so die kirchlichen Interessen verteidigen könnten. Nachdem man also in Blois die Zeitschrift *Le Republicain de Loir-et-Cher* ins Leben gerufen hatte, sich aber niemand aus der diözesanen Führungsschicht bereit gefunden hatte, daran mitzuarbeiten, bestellte der Bischof den Abbé Guettée zum Redakteur und veranlasste dessen Übersiedlung nach Blois, wo er seinen neuen Funktionen mit beachtenswertem Erfolg nachkam – dabei jedoch einen zu engen Kontakt mit dem Bischof vermied. Der Abbé mochte sich wohl bewusst sein, dass sowohl gewisse Kreise der Diözesanverwaltung, als vor allem auch seine ehemaligen Lehrer aus dem Priesterseminar, eine nur allzu wirksame Opposition ihm gegenüber darstellten, die im Falle eines Wechsels an der Spitze der Diözese unter anderem auch gegen ihn aktiv zu werden beabsichtigten. Dessen ungeachtet war schon in dieser frühen Tätigkeitsphase abzusehen, dass er mit Entschiedenheit und Idealismus bereit war, den Weg zu beschreiten, der seinen ureigensten Überzeugungen entsprach – selbst um das Risiko, dafür mit entsprechenden Konsequenzen rechnen zu müssen.

4. Konflikte und Entscheidungen

Unter dem Eindruck der sich anbahnenden Veränderungen und dem damit direkt verbundenen Aufstieg „ultramontaner“ Kräfte erkannte der junge Geistliche sehr schnell, dass ihm ein Wechsel seines Betätigungsfeldes und insbesondere auch des Wirkungsortes von größtem Nutzen sein würde. Das von ihm dabei angestrebte Ziel war eine Philosophieprofessur in einem Pariser kirchlichen Institut. Dies sollte sich dann auch realisieren. In einem kanonischen Sendschreiben, datiert auf den 11. Oktober 1850, heißt es: „*Wir bestätigen, dass sich der Herr Abbé Guettée in der gesamten Zeit der Ausübung seines heiligen Dienstes und während er sich in unserer Diözese aufhielt, stets durch seine Gelehrsamkeit und seine kirchlich geprägten Sitten empfahl*“²². Die Erleichterung über seinen Weggang mochte auf beiden Seiten vorherrschen – einerseits beim Betroffenen selbst, da er nun Aufgaben übernehmen würde, die seinen Vorlieben und Prägungen eher entsprachen; andererseits jedoch bei seinen Gegnern, die wohl erwarteten, dass der in so mancher Hinsicht Unangepasste in der Hauptstadt nicht nur bessere Entfaltungsmöglichkeiten haben würde, sondern eben auch im selben Ausmaß schneller unangenehm auffallen würde. Doch hatte es zunächst nicht unbedingt den Anschein, dass Guettée negativ in Erscheinung trat – so wurde ihm etwa bei einem Zusammentreffen mit herausragenden Vertretern der Hierarchie (unter diesen die Erzbischöfe von Paris und Reims) große Anerkennung für seine *Histoire* zuteil. In diesem Zusammenhang gelangte man sogar zu der Feststellung, sein Werk lege „*solche Beweise der Liebe gegenüber der Heiligen Römischen Kirche, der Mutter und Herrin aller anderen Kirchen ab, dass wir ihn dafür zum Bischof machen werden [...] bald werden wir also einen jungen und gelehrten Bischof haben, auf den wir stolz sein werden*“. Im gleichen Atemzug wurde ihm allerdings auch mitgeteilt, dass seine Arbeit, deren sechster Teilband mittlerweile erschienen war, einer dringenden Überarbeitung bedürfe: „... *denn es ist der Geist des Werks, den es zu korrigieren gilt*“²³. Guettée fand sich also in einer ambivalenten Situation wieder – während man zwar bereit schien, der wissenschaftlichen Leistung durchaus angemessenen Tribut zu zollen, versäumte man es gleichzeitig nicht, auf den „unorthodoxen“, weil eben nicht bedingungslos romtreu-ultramontanen Charakter des Geschriebenen hinzuweisen. Besonders deutlich wurde dies im September 1851 durch ein

²² Guettée, *Souvenirs*, S. 54.

²³ Guettée, *Souvenirs*, S. 63f.

Schreiben des (damals neu eingesetzten und absolut ultramontan gesonnenen) Bischofs von Blois an eine theologische Zeitschrift, in dem er verlautbaren ließ, das Geschichtswerk des Abbé erscheine keineswegs mit seiner Billigung. Im Gegenteil: darin seien eben Stellen zu finden, die verändert und unbedingt einer Verbesserung unterworfen werden müssten.

In der Folgezeit eskalierte die Situation: Nachdem sich der Bischof zeitgleich mit dem erwähntem Schreiben an den ihm ungehorsam erscheinenden Theologen gewandt hatte und dabei diverse Kritikpunkte – darunter vor allem Fragen hinsichtlich des Gallikanismus und des päpstlichen Primats – zur Sprache gebracht hatte, antwortete ihm der massiv kritisierte Autor, der über seine persönliche Haltung zu diesen Themen dann auch nicht den geringsten Zweifel aufkommen ließ, in folgender Weise: *„Sie, Exzellenz, sind ein Ultramontanist und bekennen Lehren zu Kirche und Papsttum, die ich nicht verpflichtet bin, anzunehmen. Wann immer sich ein Papst in der Geschichte zeigt, sprechen sich die Ultramontanisten für ihn auf jeden Fall in absoluter Weise aus. Exzellenz, ich habe das Recht zu glauben, dass ein Papst irren kann (...) Bin ich verpflichtet, den Päpsten die Gabe der Unfehlbarkeit zuzubilligen? (...) Das gestehe ich nur der Katholischen Kirche zu; das ist alles, was ich zu glauben verpflichtet bin und Eure Exzellenz hat nicht das Recht, noch mehr darüber hinaus zu fordern“*²⁴. Eine besondere Brisanz lag in der ekklesiologischen Anmerkung: Das direkte Bekenntnis zur καθολικὴ ἐκκλησία meinte eben nicht die Bezugnahme auf jene Gemeinschaft, die ihre Selbstbezeichnung mit dem Zusatz *römisch* apostrophiert. Das Kirchenbild des Abbé war nicht zufällig von den ekklesiologischen Grundlagen geprägt, die ihren allgemein verbindlichen Ausdruck im nikäno-constantinopolitanischen Glaubenssymbolon fanden. In diesem Zusammenhang war eine Verschärfung der Situation geradezu unausweichlich geworden. Am 22. Januar 1852 erfolgte dann die von der zuständigen römischen Behörde verfügte Verurteilung der *Histoire* und ihre Aufnahme in den *Index der verbotenen Bücher*, wovon der Betroffene selbst erst einen Monat später durch eine Zeitungsnotiz (sic!) in Kenntnis gesetzt wurde. Guettée war sich über sämtliche damit verbundenen Konsequenzen vollkommen im Klaren. In einem Brief, der an den Präfekten der so genannten Indexkongregation gerichtet war, führt er Folgendes aus: *„Als treuer Priester der Kirche musste ich zutiefst darüber betrübt sein (...) mich unter die Schriftsteller gezählt zu sehen, deren Rechtgläubigkeit die Gläubigen auch nur im mindesten für verdächtig halten würden (...) ich sehe in meinem Buch nichts, für das ein vollkommen rechtgläubiger Sinn nicht empfänglich wäre“*²⁵. Zugleich erbat er sich Einsicht in das von der Zensurbehörde erstellte Protokoll, um gegebenenfalls (von der Kongregation selbst angemahnte) Korrekturen an seinem Werk vornehmen zu können – dies wurde ihm allerdings verweigert. In zwei weiteren Schreiben protestiert der Abbé dann gegen diese Umstände, wobei er zunächst auf die offenkundig inkonsequente Haltung der päpstlichen Behörde hinweist: *„Gleichwohl es doch nicht der Gewohnheit entspricht, das Protokoll (...) weiterzugeben, kann das geschehen – und man hat es früher sogar auch schon für einen wohl bekannten französischen Historiker getan“*. Auf dem Hintergrund der Erkenntnis des nicht vorhandenen Dialogwillens Roms ließ er dann rückblickend keinerlei Unklarheiten sowohl an seinen Grundintentionen als auch an seiner persönlichen Haltung zu den Geschehnissen aufkommen: *„...ich hatte nur die Absicht, die Wahrheit zu sagen, verfolgte das einzige Ziel, die wahrhaften katholischen Prinzipien zu verteidigen. Das Dekret (...) hat meine Zukunft zerstört (...) verursachte mir ein nicht wieder gut zu machendes Übel; alles das aber ist nichts im Vergleich zu dem Verdachtsmoment, in das es meine*

²⁴ Guettée, *Souvenirs*, S. 82.

²⁵ Guettée, *Histoire* VIII, S. 5.

*Rechtgläubigkeit brachte*²⁶. Die Tatsache, dass Guettées Geschichtswerk nach seiner eigenen Intention so überaus gut dokumentiert war, erwies sich als Segen und Fluch in gleicher Weise: während für die „Gallikaner“ ein durch entsprechende Dokumente belegter Nachweis für den Bestand einer seit den ersten Jahrhunderten (im besten Sinne) autonomen Ortskirche erbracht wurde, sahen die „Ultramontanisten“ darin einen klaren Aufruf zur Revolte gegen Papst und römischen Zentralismus. Gerade weil sie nun sie große Schwierigkeiten hatten, die Autorität diesbezüglicher historischer Zeugnisse in Abrede zu stellen, erwiesen sie sich bei ihrer Ablehnung dieser Schriften als überaus aggressiv und unversöhnlich.

Für Guettée selbst schien es zu diesem Zeitpunkt nur die Möglichkeit der absoluten Unterwerfung unter das römische Diktat zu geben. Diesen Standpunkt vertraten im Übrigen auch der Erzbischof von Reims und der Bischof von Poitiers, die er um eventuellen Beistand in seiner Angelegenheit gebeten hatte. So standen also im Grunde nur zwei Wege offen: entweder eine vollkommene Revision des beanstandeten Werks, das dann zwar nicht mehr das Seine sein würde, ihm jedoch einen weiteren hierarchischen Aufstieg nicht verwehren könnte oder eben das Verharren in den bisherigen Positionen, verbunden mit dem Risiko einer vollkommenen Isolierung. Über ein sicheres Zeichen einer solchen Entwicklung berichtet der Betroffene in seinen Memoiren. So verweigerte etwa eine in verschiedenen Städten Frankreichs vertretene Buchhandelskette, deren Inhaber dafür später einen päpstlichen Orden erhalten sollte, die von der Indexbehörde beanstandeten Werke zu vertreiben. In gleicher Weise wurden Tageszeitungen und Periodika, die unter ultramontanem Einfluss standen, aktiv. Dies brachte den Abbé schließlich dazu, sich in einem offenen Brief zu der Sache zu äußern: *„Anstelle zu sagen, der erste Band sei (...) gebilligt worden, hätten Sie schreiben sollen, dass die fünf ersten Bände und auch der Teil eines sechsten überprüft wurden (...). Was das Drängen dieser Buchhandlungen betrifft, um von mir gewisse Änderungen zu erhalten, so ignorierte ich diese bis zu dem Augenblick, als ich den Auszug aus der ‚Gazette de Lyon‘ las (...) und selbst wenn diese von jenen Herren verlangt worden wären, so hätte ich sie doch wissen lassen, dass sie über eine zu geringe Kompetenz in Theologie und Kirchengeschichte verfügten. Ich erkenne einzig meinen Oberen das Recht zu, Tadel anzubringen...“*²⁷. Unter den Gegnern des gelehrten Geistlichen fand sich auch Abbé Jacques-Paul Migne, der seinen – bis auf den heutigen Tag bestehenden – Bekanntheitsgrad der von ihm initiierten Sammlung und Edition *Patrologia Latina* und *Patrologia Graeco-Latina* verdankt. In seinen Erinnerungen vermerkt Guettée allerdings auch, dass in diesen Kreisen durchaus nicht wertfrei zu Werke gegangen worden ist – so sei etwa ein griechischer Text, der sich in kritischer Weise über die „Lateiner“ äußerte, nicht in die Sammlung aufgenommen worden. Andererseits erteilte ihm Migne den Rat, sich den Anordnungen Roms zu fügen. Er selbst sei zwar ebenfalls im Grunde seines Herzens gallikanisch gesinnt, doch aus Gründen des Eigeninteresses gebe er sich ultramontan. Mignes Stellungnahme mündete schließlich in der lapidaren Feststellung: *„Auf diesem Weg haben Sie eine Zukunft; auf dem anderen wird man Sie vernichten“*. In der Zwischenzeit hatte sich Guettées Lage auch in den Kreisen der Pariser Diözesanverwaltung, beginnend beim Erzbischof selbst, zu seinen Ungunsten verändert. Das von dieser Stelle an den jungen Geistlichen gerichtete Wort: *„Noch lieber hätte ich es, Sie würden überhaupt*

²⁶ Guettée, Histoire VIII, S. 8 und 10.

²⁷ Guettée, Souvenirs, S. 112.

nichts Neues mehr sagen“²⁸, konnte in der für ihn so kritischen und unsicheren Situation als Warnung und gutgemeinte Empfehlung zugleich verstanden werden.

Eine weitere Eskalation der Zustände war vorprogrammiert, als erste Anzeichen darauf hindeuteten, dass Papst Pius IX. die Verkündung einer dogmatischen Definition hinsichtlich der so genannten *Unbefleckten Empfängnis* der Gottesgebärerin ins Auge fasste. Dieses Vorhaben war nicht nur in jenen Kreisen umstritten, die eine grundsätzlich rom-kritische Haltung einnahmen; auch unter den Rom gegenüber absolut loyalen Vertretern der Hierarchie gab es solche, die von solch einem Schritt Abstand genommen hatten. Zu diesen zählte unter anderem der damals amtierende Pariser Erzbischof, dessen Haltung folgendermaßen beschrieben wird: „*Herr Sibour war wenigstens so aufrichtig zu erklären, die Lehre über die Unbefleckte Empfängnis könne nicht als Dogma definiert werden*“²⁹. Nun war es allerdings auch klar, dass der mittlerweile nicht gerade unbekannte und als streitbar geltende Abbé die römischen Pläne ebenfalls auf das Deutlichste zurückwies, da sie ihm nicht nur als eine Folge des immer deutlicher zum Ausdruck kommenden Ultramontanismus erschienen, sondern sich seiner Auffassung nach auch und in erster Linie als offensichtlicher Widerspruch sowohl zu den biblischen Offenbarungsquellen als auch zu der kirchenväterlich geprägten Traditionskontinuität darstellten. Seine so ablehnende Reaktion war nach aller Wahrscheinlichkeit auch der Grund dafür, dass etwa zur selben Zeit die Person Guettée samt ihrer Schriften zum wiederholten Mal in den Fokus der Hierarchie geriet. Anlässlich einer Bischofsversammlung im Sommer 1853 verfügte man eine erneute Verurteilung der in der *Histoire* angeblich enthaltenen Irrtümer und eine damit verbundene Aufforderung zur Korrektur. In den folgenden Wochen und Monaten kam es dann zu Briefwechseln mit einzelnen Bischöfen, in denen der Angegriffene wieder einmal seine Position verteidigen musste – diesmal allerdings mit einem deutlichen und schärferen Tönen: „*Ich weiß, dass gewisse Personen, die an der Bischofsversammlung (...) teilnahmen, besondere Gründe dafür hatten, mich zu zensieren. Aber muss ich denn dabei auf den Gedanken kommen, eine Versammlung ehrwürdiger Bischöfe wäre unter den geheimen Einfluss einer überzogenen Clique geraten, die die Kirche verderben würde, hätte ihr Jesus Christus nicht die Unsterblichkeit verheißen?*“. In einem anderen Zusammenhang äußerte sich der Abbé dann in folgender Weise: „*...ich hielt mich für verpflichtet, gegen die Lehre aufzutreten, die die Versammlung der Bischöfe (...) mir andgedichtet hatte (...). Für einen katholischen Schriftsteller ist es eine unerbittliche Pflicht, seine Rechtgläubigkeit zu verteidigen und sie dann, wenn sie von einer Versammlung bestehend aus ehrwürdigen Bischöfen, angegriffen wird, erst recht noch energischer zu verteidigen*“³⁰. Das Dilemma wurde offensichtlich: hier stand jemand im Verdacht der Verbreitung von Irrlehren und dies nicht aufgrund „objektiver“ Beweistatsachen, sondern weil er seine eigenen Schlüsse zog, die mit der allgemeinen Lehre/ mit dem allgemeinen Konsens/ Denken offenbar nur schwer oder überhaupt nicht in Einklang zu bringen war.

Zu der Zeit als der ehemals so Umstrittene schon der orthodoxe Erzpriester Wladimir war, publizierte er in seinen Erinnerungen auch den Bericht, der den Bischöfen als Grundlage ihres Urteilsspruchs diente³¹. Interessant in diesem Zusammenhang sind auch die weiteren Überlegungen, die er auf der Grundlage seiner „orthodoxen Existenz“ den Lesern mitteilt

²⁸ Guettée, *Souvenirs*, S. 117f. und 123.

²⁹ Guettée, *Souvenirs*, S. 133.

³⁰ Guettée, *Souvenirs*, S. 140 und 146.

³¹ Dargestellt bei: Guettée, *Souvenirs*, S. 154-178.

und die ihrem Wesen nach sowohl einen Ausdruck seiner damaligen Stimmungslage wiedergeben als auch im Sinne einer geistigen Grundlegung seines zukünftigen Weges zu verstehen sind: *„Zwischen dem Gallikanismus und der Orthodoxie gibt es nur einen Faden (...). Ich war überzeugt, dass sowohl die Gallikaner als auch die Ultramontanen ihre Thesen nur auf falsche Texte stützten, die verändert, verstümmelt und falsch ausgelegt waren und kam zu diesem Schluss: Das Papsttum ist weder auf die Heilige Schrift noch auf die katholische Überlieferung gestützt (...). So kam ich dann zur Orthodoxie noch bevor ich offiziell orthodox geworden war“*

³². Erinnert man sich der oben erwähnten (Fn. 8) Notiz des Kirchengeschichtlers Kyriakos, der davon ausgeht, dass Guettée seit 1855 als orthodox zu bezeichnen wäre, dann scheint diese Feststellung angesichts der Umstände, in denen sich der Abbé in jener Zeit befand, als durchaus nicht weit hergeholt. In genau dem fraglichen Jahr hatte er nämlich seine Schrift veröffentlicht, die sich mit dem neuen römisch-katholischen Dogma auseinandersetzte und gezeigt, dass dieses eben weder mit der Grundlage der biblischen Zeugnisse noch mit der authentischen kirchlichen Überlieferung übereinstimmt. Die Folgen eines solchen Handelns konnten nicht ausbleiben – vor allem, da der Pariser Erzbischof, der ursprünglich selbst nicht unbedingt ein Befürworter dieser neuen Lehre war, alles daran setzte, um sich gegenüber Pius IX. nunmehr als unbedingt gehorsam und konform mit dem vom Papst bestimmten Kurs zu zeigen. In dieser Konsequenz mussten eben dann alle eventuell missliebigen Personen aus der Umgebung des geistlichen Herrn entfernt werden; unter diese fiel – fast möchte man sagen, naturgemäß – auch Abbé Guettée, der zu dieser Zeit die Funktion eines Krankenhausseelsorgers wahrnahm und veranlasst wurde, seinen Posten zu verlassen. Zwar wies ihn das kanonische Sendschreiben als *„uns bestens bekannten, frommen und erfahrenen, durch würdiges, eines Kirchenmannes angemessenen Verhaltens Empfehlenswerten“* aus ³³, doch verminderten sich aufgrund der ständigen Konflikte seine möglichen Perspektiven in zunehmender Weise; es war kaum wahrscheinlich, dass ihm in Zukunft noch Aufgaben, die seinen Qualitäten entsprachen, im kirchlichen Dienst zuteil werden konnten. In seinem Brief, datiert vom 14. April 1856 und direkt an den Erzbischof gerichtet, erfährt nun die seit längerer Zeit schon bestehende innere Distanz des Geistlichen zu seiner Obrigkeit auch einen konkreten Ausdruck: *„Exzellenz! Nach einem einwandfreien, über 17 Jahre dauernden Dienst, nach einem Leben, das einzig den priesterlichen Tätigkeiten und geistlichen Studien gewidmet war und nach eifrigen Nachforschungen, die als hauptsächliches Ergebnis die ‚Histoire de l’Eglise de France‘ hervorbrachten – ohne dabei die anderen Arbeiten zu erwähnen, die von äußerst kompetenter Stelle gelobt wurden – halten Sie mich für unwürdig, die bescheidene Stelle eines Krankenhausseelsorgers zu besetzen! (...) Exzellenz, sagen Sie mir: Haben Sie mich etwa nicht an dem Tag, als Sie mich in Ihren Klerus aufnahmen, wie ein Kind angenommen? Gab es denn an diesem Tag nicht einen stillschweigenden Vertrag zwischen Ihnen und mir, der mich dazu verpflichtete, den mir anvertrauten Dienst in würdiger Weise auszuführen und der Sie in die Pflicht nahm, mich mit Liebe und Gerechtigkeit zu behandeln? (...) Ich blieb dem Vertrag, der uns band, immer treu. Exzellenz, fragen Sie Ihr Gewissen, ob auch Sie immer treu waren (...). Sie werden nicht ewig leben; die Ehren, derer Sie sich erfreuen (...) werden mit Ihnen verschwinden und der Tod wird – genauso wenig wie er die Hütte eines Armen verschont – auch nicht vor Ihrem prächtigen Palais innehalten (...). Was auch immer geschieht – ich werde meinen Überzeugungen treu bleiben und so auch die Wertschätzung selbst derer verdienen, die meine Ansichten über alle*

³² Guettée, Souvenirs, S. 180.

³³ Guettée, Souvenirs, S. 224.

diese Dinge nicht teilen. Exzellenz, heutzutage trifft man selten Menschen, die ihr Mäntelchen nicht in jeden Wind hängen!“³⁴. Die Reaktion auf einen solcherart zum Ausdruck gebrachten Freimut ließ nicht lange auf sich warten; genau zwei Wochen nach seinem Schreiben wurde dem Abbé verboten, auf dem Gebiet der Erzdiözese Paris zu zelebrieren oder anderweitige Tätigkeiten des kirchlichen Dienstes zu verrichten.

Diese hier apostrophierte Überzeugungstreue veranlasste Guettée in unmittelbarer Folge dann auch, seine grundsätzlichen Standpunkte erneut zu präzisieren und in konzentrierter Form zur Darstellung zu bringen; diesem Zweck diente der 1857 erschienene Traktat *Jansénisme et Jésuitisme*, der sich im Wesentlichen mit den beiden Erscheinungsformen des Katholizismus französischer Prägung beschäftigte – hier gallikanisch, dort ultramontan. So existierten also „seit ungefähr zwei Jahrhunderten zwei Schulen im Schoß der katholischen Kirche, die in offenem Krieg zueinander stehen“, wobei die romtreuen Ultramontanisten durch die Jesuiten repräsentiert wurden während sich die gallikanisch-autonomistische Seite in der Bewegung des Jansenismus verkörpert sah. Wenngleich diese nun auch eine in gewissen Aspekten günstigere Bewertung erfahren konnten, zögerte der Abbé dann jedoch nicht, sich auch hiervon entschieden abzugrenzen, indem er die dort auftretende Fehlerscheinung als „blinden Eifer für eine falsche Rechtgläubigkeit“ benennt³⁵. Grundsätzlich geht es in dieser Schrift darum, einen Teilaspekt der jeweiligen Lehrmeinungen näher zu betrachten, der für die im 19. Jahrhundert geführten theologischen Diskussionen von entscheidender Bedeutung war – die Frage nach einer synodal ausgeprägten Ekklesiologie oder eines auf das Papsttum zentrierten absolutistisch orientierten Kirchenbildes mit allen seinen Auswirkungen. Die in dieser Schrift aufgezeigten theologischen Dispute des 17. Jahrhunderts verfolgten in erster Linie die Absicht, den Charakter der *Unfehlbarkeit* der Kirche zu untersuchen, um in dieser Konsequenz Parallelen zur damals gegenwärtigen Situation herstellen zu können. „Was nun den Glauben betrifft, der auf Unfehlbarkeit gegründet ist – der göttliche Glaube – so gehört er einem anderen Bereich, dem Übernatürlichen, an“. Hier wird nun nicht der geringste Zweifel daran gelassen, dass dieses so umstrittene Kriterium seinen einzigen gerechtfertigten Platz in der Verbindung mit Gott finden kann; als „notwendige Grundlage“ dieses erwähnten göttlichen Glaubens ist dann die „Wahrhaftigkeit Gottes“ zu erkennen³⁶. Interessant ist die von Guettée ins Treffen geführte Charakteristik der Ultramontanen, die den römischen Anordnungen widerspruchslos und akribisch folgen, während die gallikanisch-jansenistische Seite mit ihren Einwänden eben den Unfehlbarkeitsanspruch des Papstes und damit zugleich auch der Kirche angreifen würde. Indem er nun auf die im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder (durch Rom auch abgelehnten) Eigenwege der Jesuiten hinweist, kommt er zu dem Schluss: „...ist man Jansenist, wenn man die Unfehlbarkeit der Kirche bei Tatsachen des Dogmas zurückweist, so folgt daraus – die Jesuiten sind Jansenisten“³⁷. Mag dies nun auf den ersten Blick absurd erscheinen, so waren die Konsequenzen aus diesem Wort mehr als klar und entsprachen im vollen Umfang der weiter oben bereits zitierten Einschätzung – so unterschied sich eben auch die gallikanisch-jansenistische Bewegung im Grunde ihres Wesens nur relativ wenig von

³⁴ Guettée, *Souvenirs*, S. 231-233.

³⁵ R.-F. Guettée, *Jansénisme et Jésuitisme ou Examen des accusations de Jansénisme*, Paris 1857, S. 1 und 3 (ab hier zitiert: *Guettée, Jansénisme*).

³⁶ Guettée, *Jansénisme*, S. 58 und 64.

³⁷ Guettée, *Jansénisme*, S. 82.

ihrem ideologischen Gegner und war tatsächlich nur die „andere Seite derselben Medaille“ ohne dabei eine wirkliche Alternative zu den romtreuen Kreisen darzustellen.

5. Der orthodoxe Weg

Mitte des 19. Jahrhunderts hatte der Druck seitens der Ultramontanisten tatsächlich umfangreichste Ausmaße angenommen – neben den (in erster Linie auf kanonisch-dogmatischen Grundlagen gestützte) Forderungen einer vollkommenen Unterordnung unter den römischen Primat erwies sich auch die Tendenz einer absoluten Uniformierung gottesdienstlicher Traditionen und Gebräuche in immer deutlicher Weise. Eine jede Ausprägung lokalkirchlichen Charakters, die in der Bewahrung eigenständiger gottesdienstlicher Überlieferungen ihren (oftmals mehr als bescheidenen) Ausdruck finden würde, sollte nach dem Willen ultramontaner Kreise unterdrückt und schließlich zum Verstummen gebracht werden. In dieser Situation sah sich Abbé Guettée zur Wortmeldung herausgefordert, um der historischen Wahrheit nach besten Kräften Rechnung zu tragen und den Beweis zu erbringen, dass die Vertreter der ultramontan-prorömischen Seite die tatsächlichen Gegebenheiten der in diesem Bereich bestehenden Autonomie entweder ignorierten oder mitunter eben auch vorsätzlich leugneten³⁸. Im Rahmen eines Briefes an einen ultramontanen Liturgiewissenschaftler legte der mittlerweile immer deutlicher auf Distanz zur offiziellen Haltung gehende Geistliche seinen Standpunkt in unzweideutiger Weise dar: *„Sie hätten uns klar beweisen müssen, dass Ihre Überzeugung ein immer und überall gleichförmiges Zeugnis ablegt (...). Sie geben also zu, dass es in der Kirche liturgische Vielfalt gab? In der Tat könnten Sie diesen Umstand kaum leugnen, der in der Kirchengeschichte nicht weniger sichtbar ist als die Sonne in der Natur; doch sehen Sie nicht, wie sehr diese Tatsache das gallikanische System begünstigt?“*³⁹. Die an dieser Stelle deutlich zum Tragen kommende Argumentation zeigte auf, dass es von der Frühzeit der Kirche bis hin zur damaligen Gegenwart immer wieder Bereiche gab, die einer inneren Eigenständigkeit entsprechenden Raum ließen, dabei eine gewisse Weitherzigkeit in Anwendung brachten und damit eben nicht einem absoluten und eng gefassten Konformismus das Wort redeten.

Es erwies sich allerdings, dass der Abbé – so gelehrt er auch sein mochte – sich gegen die herrschenden Verhältnisse letzten Endes nicht würde durchsetzen können. In dieser oben erwähnten Korrespondenz erscheint noch immer der Streit zwischen ultramontaner und gallikanischer Haltung; ganz allmählich wird auf dem Hintergrund der eigenen Entwicklung jedoch auch klar, dass der bisher relevante Schlüsselbegriff *Gallikanismus* tatsächlich durch eine ganz andere, erweiterte Bedeutung abgelöst werden sollte; ein Gleiches sollte im Übrigen auch für das Adjektiv *katholisch* gelten. Guettée war fest entschlossen, entsprechende publizistische Maßnahmen zu ergreifen, um seiner Opposition gegen die Unterwerfung unter das römische Diktat deutlichen Ausdruck zu verleihen; in seinen Erinnerungen schreibt er dazu: *„...ich dachte, es wäre besser, eine Zeitschrift zu veröffentlichen, in der ich die Ultramontanen heftiger bekämpfen könnte. So gründete ich also den ‚Observateur Catholique‘ (...) mit dem Erscheinen der ersten Ausgabe setzte ich ihn Rom auf den Index“*⁴⁰. Dieses Ereignis ist auf das Jahr 1855 zu datieren; zum wiederholten Mal also in jener Zeit, die der Nachwelt dann als entscheidender Moment der Hinwendung des Abbé zur Orthodoxen Kirche gelten sollte.

³⁸ Besse, *Un précurseur*, S. 70f.

³⁹ Guettée, *Souvenirs*, S. 254 und 255.

⁴⁰ Guettée, *Souvenirs*, S. 268; Besse, *Un précurseur*, S. 81.

Interessant ist eben auch die Verwendung des Adjektivs *catholique* im Titel einer Zeitschrift, die sich so vehement gegen jegliche *ultramontanen*, *römisch-katholischen* Bestrebungen zur Wehr setzte, sich dabei jedoch ohne den geringsten Zweifel auf den im ursprünglichen ekklesiologischen Zusammenhang gebrauchten Terminus *καθολικός* bezog. Von dieser Grundvoraussetzung ausgehend war es mehr als augenscheinlich, dass im Rahmen dieses Periodikums der Akzent auf die ursprüngliche Überlieferung der Kirche gesetzt wurde, wie sie in den ersten Jahrhunderten im Osten wie im Westen in kontinuierlich-unveränderter Form bestand. Auf den ersten Blick mögen nun gewisse Aussagen in der Tat als eine rückhaltlose „Kriegserklärung“ an die Adresse der römischen Hierarchie zu werten sein und auch deutliches Zeugnis von Guettées Frustration ablegen: *„Ich war auf den Weg gebracht und eine jede Ausgabe legte den Beweis über die Fortschritte ab, die ich hinsichtlich der wahrhaft katholisch-orthodoxen Lehre machte. Heftig griff ich heterodoxe Hirtenbriefe der Bischöfe und neue Erfindungen an, die als zur Frömmigkeit gehörend ausgegeben wurden (...); ich bekämpfte falsche Lehren, falsche Wunder, falsche Offenbarungen, einen falschen Kult...“*⁴¹; Andererseits darf jedoch auch nicht vergessen werden, dass er keineswegs nur in polemischer Weise zu Werke gehen wollte; sein erklärtes Ziel war vor allem, die Authentizität ursprünglicher Überlieferungen, wie sie durch das Zeugnis der Heiligen Schrift offenbart und durch das Wirken der Kirchenväter und der Ökumenischen Konzilien der ersten Jahrhunderte bestätigt, interpretiert und dekretiert wurden, unverfälscht bewahrt zu sehen. Genau hier setzt dann auch seine Kritik am damals zeitgenössischen römischen Katholizismus auch ein – aus dem Einfluss ultramontaner Strömungen und auf Grundlage eines sich immer deutlicher manifestierenden päpstlichen Zentralismus ergab sich nach seiner festen Überzeugung die offensichtliche Gefahr einer auf einseitigen Interessen beruhenden manipulativen Veränderung des Glaubensgutes.

Dies betraf insbesondere das von Guettée zu verschiedenen Gelegenheiten massiver Kritik unterworfenen Dogma von 1854, mit dem die Lehre über die Unbefleckte Empfängnis der Gottesgebärerin zur absolut verpflichtenden Glaubenswahrheit erhoben wurde. In seiner Zeitschrift richtete sich der Abbé gegen die Tendenz, demnach *„Rom das Christentum durch das Heidentum ersetzte“* und die *„Verehrung der Heiligen Jungfrau zur Mariolatrie wurde“*⁴². So scharf nun diese Kritik auch erscheinen mochte, ist sie doch in erster Linie aus der Perspektive eines Mannes vorgebracht, dem die Berufung auf authentische Quellen und Zeugnisse gerade auch aufgrund seiner Prägung als Historiker von wesentlich entscheidender Bedeutung war. In diesem seinem Bemühen um die Erkenntnis der Wahrheit und des damit unmittelbar verbundenen Kontinuums der Tradition tat der romkritische Geistliche dann einen entscheidenden Schritt, der für seinen zukünftigen Weg von ausschlaggebender Bedeutung sein sollte. Den unmittelbaren Anlass dazu bot ihm eine Festschrift, die gelegentlich der Verkündung des Mariendogmas erschienen war und die gewissermaßen als Apologie der päpstlichen Entscheidung dienen sollte. Der Autor – im Übrigen ein Erzbischof und Kardinal – verstieg sich in seinen Ausführungen in äußerst gewagte Behauptungen: *„Er wagte es, der Ostkirche die päpstliche Lehre über diese Frage zuzuschreiben. Ich bewies, dass davon nichts wahr sei und dass die Gläubigen dieser Kirche, die von mir zu Rate gezogen worden waren, mir den Beweis lieferten, dass sie nicht einmal die Frage verstünden. Sie stellten sich vor, der Papst habe entschieden, Maria sei in dem Sinne unbefleckt, dass sie Jesus Christus ohne das Zutun eines Mannes empfangen habe. Als ich ihnen erklärte, das Dekret des Papstes bedeute, Maria*

⁴¹ Guettée, Souvenirs, S. 268 und 272.

⁴² Guettée, Souvenirs, S. 270.

*selbst sei empfangen worden ohne von der Urschuld betroffen zu sein, bestätigten sie, dass eine solche Lehre für ihre Kirche ketzerisch sei*⁴³. Entsprechend der Darlegung im Rahmen seiner Memoiren wandte sich der französische Abbé aus dem genannten Anlass zum ersten Mal an „orientalische“ Christen, also an Angehörige der Orthodoxen Kirche; aus dieser Begegnung resultierte nun nicht nur die Erweiterung seiner Perspektive – von wesentlich größerer Bedeutung mochte wohl seine Wahrnehmung sein, mit Kreisen in Berührung gekommen zu sein, die in weiten Bereichen vollkommen identische Ansichten vertraten. In diesem Sinne gilt denn auch seine – im Hinblick auf seinen persönlichen Werdegang dann keineswegs überraschende – Aussage: *„Ich wurde orthodox ohne auch nur ein einziges orthodoxes Buch gelesen zu haben und einzig und allein nachdem ich die Kirchenväter, die Dekrete der ersten Ökumenischen Konzilien und die unbestreitbaren Tatsachen der Kirchengeschichte studiert hatte“*⁴⁴. Guettée betonte dieses Faktum nicht ohne Grund – es lag ihm wohl wesentlich daran, in besonderer Weise seine Beweggründe darzulegen, weshalb er sich über Jahrzehnte gegenüber römisch-katholischen Ansprüchen in Opposition hielt.

Vielsagend ist dann allerdings auch die folgende Feststellung: *„Der Observateur Catholique bescherte mir auch andere Feinde mit denen ich nicht rechnete – nämlich jene, die die Jesuiten und ihre Konsorten als Jansenisten bezeichnen (...) von dem Moment an, da sie sahen, dass ich das Papsttum auf seine orthodoxen Dimensionen zurückführte, tadelten sie mich“*⁴⁵. Bei diesen Kritikern handelte es sich um Vertreter der so genannten Altkatholischen Kirche der Niederlande, die aus der jansenistischen Bewegung des 18. Jahrhunderts hervorgegangen war und von denen Guettée eventuell erhoffen mochte, sie würden in der gemeinsamen Ablehnung der ultramontan-römischen Ansprüche und in der Betonung einer den ursprünglich vertretenen Grundsätzen entsprechenden „altkirchlichen“, also rechtgläubigen Ekklesiologie eventuell zueinander finden. Grundsätzlich hatte der Abbé ähnliche Ausgangspunkte – seine Ablehnung der Jesuiten sowie die gallikanische Grundlegung seines Denkens und Handelns. Es zeigte sich allerdings schon bald, dass er diese Positionen im besten Fall als den Weg zu einer umfassenderen und tiefer gehenden Sicht der Dinge verstanden wissen wollte. Diese Vollendung war nach Guettées Ansicht nur in der Gemeinschaft mit der Orthodoxen Kirche in ihrem tatsächlichen Umfang zu verwirklichen; wiederum ging es ihm – sowohl aus historischer wie nun auch in sich immer deutlicher dogmatisch akzentuierten Sichtweise – um die klare Manifestation der καθολικὴ ἐκκλησία⁴⁶. Von diesem Standpunkt aus mussten ihm sowohl Gallikanismus als auch Jansenismus im besten Falle als der „halbe Weg“ erscheinen; wohl standen ihm die entsprechenden Bemühungen um das Wiedererlangen der ursprünglichen Fülle der Kirchlichkeit vor Augen, doch war ihm eben auch klar, dass dieses Bestreben von der jansenistisch-altkatholischen Bewegung nur sehr bedingt in die konkrete Tat umzusetzen war.

Auf diesem Hintergrund und in dieser Konsequenz ergab sich dann der „dritte Weg“, die Annäherung an die „Ostkirche“ – eben gerade jener Schritt, den Chomjakov in dem bereits weiter oben genannten Zitat als für einen „Westler“ nahezu undenkbar und undurchführbar erkannt hatte. Man muss allerdings auch sagen, dass in Guettées Fall das in diesem Zusammenhang apostrophierte Charakteristikum als *stürmischer Eintritt in eine neue Welt*

⁴³ Guettée, Souvenirs, S. 269.

⁴⁴ Guettée, Souvenirs, S. 272.

⁴⁵ Guettée, Souvenirs, S. 282.

⁴⁶ Besse, Un précurseur, S. 103f.

lediglich bedingte Gültigkeit zuzuschreiben war – hatte sich der französische Geistliche doch im Laufe von mehr als einem Jahrzehnt in eben diese Richtung entwickelt. Auf diesem Hintergrund kommt er dann insbesondere auch hinsichtlich seiner publizistischen Tätigkeit – unter Wiederholung seines bereits erwähnten Standpunktes – zu folgendem Resümee: „*Ich verfolgte weiterhin das päpstliche System und kam bei diesem Punkt bei der Orthodoxie an. In der Zwischenzeit hatte ich jedoch keine einzige orthodoxe Arbeit gelesen, doch las ich mit überaus ernsthafter Aufmerksamkeit die Werke der Ultramontanisten und überprüfte die Texte der Väter und der Konzile, die sie zum Nutzen ihres Systems zitierten*“. Diese aufgrund der persönlichen Lektüre und der damit verbundenen Nachforschungen gesammelten Erkenntnisse wurden dann in dem eigenen Periodikum gesammelt und veröffentlicht, sodass Guettée dann schließlich mit Überzeugung und nicht ohne gewissen Stolz festzustellen vermochte: „*Der Observateur Catholique war zu einer richtig orthodoxen Zeitschrift geworden*“⁴⁷. Die unmittelbare Kontaktnahme mit orthodoxen Kreisen – abgesehen von den weiter oben bereits genannten Begegnungen – erfolgte über einen Russen namens Suškov, der nach Paris gekommen war und Kontakt mit Landsleuten hatte, die zum römischen Katholizismus konvertiert waren, das Papsttum vehement verteidigten und ihrerseits versuchten, ihn auf ihre Seite zu bringen. Suškov wiederum wandte sich an den Geistlichen der kaiserlich-russischen Botschaft, Erzpriester Josif Vasilijev, der ihm eine Ausgabe des *Observateur Catholique* zu lesen gab, in der Abbé Guettée gerade diese Fragen behandelte; in weiterer Folge erhielt dann dieser Besuch des Mannes aus Russland, der ihn unbedingt kennenlernen wollte und zugleich als Mittelsmann zu Erzpriester Vasilijev fungierte. Im Zuge der zwischen den beiden Geistlichen in der Folge stattfindenden Begegnungen und entsprechender Gespräche äußerte sich nach Guettées Zeugnis der russische Mitbruder einmal in folgender Weise: „*Hätten Sie Ihre theologischen Studien an der kirchlichen Akademie in Moskau absolviert, wären Sie nicht orthodoxer als Sie es jetzt schon sind*“⁴⁸.

Es versteht sich von selbst, dass der Franzose durch eine solche Aussage in seinem Weg in umfassender Weise Bestätigung erfuhr; eine entscheidende Frucht der Kontaktnahme war die Gründung einer neuen Zeitschrift unter dem Titel *L' Union Chrétienne*, die sich nicht nur in der Nachfolge des *Observateur* sah, sondern ihrer Natur nach zu einer wesentlichen Vertiefung der theologischen Diskussion beitragen sollte und als „*erste orthodoxe Zeitschrift, die im Westen erschien*“⁴⁹ eine besondere Mission zu erfüllen hatte. Die Gründung dieser Publikation fiel in das Jahr 1861, das für Guettées weiteren Weg von außerordentlicher Bedeutung sein sollte: Im September kam der Vikarbischof des Metropoliten von St. Petersburg nach Paris, um die Weihe der neu errichteten russischen Kathedralkirche, gewidmet dem Heiligen Aleksandr' Nevskij, vorzunehmen. Bei dieser Gelegenheit wurde Abbé Guettée dem Hierarchen als ein dem Geiste nach unbestritten orthodoxer Schriftsteller vorgestellt, der im eigentlichen Sinne nicht mehr als dem römischen Katholizismus zugehörig zu betrachten wäre; im Laufe des Gesprächs trug der französische Geistliche dann seine Bitte um Aufnahme in die Gemeinschaft der Orthodoxen Kirche vor. In seinen Erinnerungen beschreibt er diese Begebenheit auf folgende Weise: „*Ich sagte zu Seiner Exzellenz: Mein ganzer Wunsch ist es, der Orthodoxen Kirche Russlands anzugehören, doch spreche ich kein Russisch und werde folglich nicht von Nutzen sein*‘. Exzellenz geruhte mir zu antworten, dass ich – wenn ich in Paris bliebe und fortführe, für die

⁴⁷ Guettée, Souvenirs, S. 353f.

⁴⁸ Guettée, Souvenirs, S. 354f.

⁴⁹ Guettée, Souvenirs, S. 355.

Orthodoxie tätig zu sein – sehr nützlich für die Kirche sein würde“. In dieser Konsequenz wurden dann Anträge erstellt und weitere entsprechende Schritte unternommen, um Guettées Herzenswunsch der Synode der Russischen Orthodoxen Kirche vorzulegen und ihn so bald als möglich zu erfüllen: „...*einige Zeit danach erhielt ich den Erlass, durch den ich aufgenommen und autorisiert wurde, alle Funktionen des priesterlichen Dienstes bei den Orthodoxen auszuüben*“⁵⁰. Mit dem Eintritt in die Orthodoxie ging dann auch eine gewisse persönliche Veränderung einher – aus dem Abbé Guettée wurde Vater Wladimir, der seinen orthodoxen Priesternamen (wie unter anderem aus den in der Folgezeit erschienen Publikationen zu ersehen ist) erstaunlicherweise mit dem im Französischen ansonsten nicht allzu häufig gebrauchten Buchstaben ‚W‘ schrieb. Er gehörte von nun an zu einer Gemeinschaft, die sich in ihrer Eigendefinition zur Zeit der so genannten *Synodalperiode* zwischen 1721 und 1917 als *Russische Griechisch-Katholische Orthodoxe Kirche* begriff und gerade eben durch diese besondere Charakteristik verschiedene Elemente in sich zu vereinigen suchte, die ihrem Wesen nach jedoch alle als „östlich“ zu erkennen waren.

Gerade hier mag nun die Frage gestellt werden, in welcher Weise sich Guettée in dieses System eingebunden sehen mochte, das zu jener Zeit – wir sprechen immerhin von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – im besten Falle über eine Handvoll Gläubige „westlicher“ Herkunft verfügen mochte. Berücksichtigt man nun seine Aufzeichnungen, so scheint für ihn die von Chomjakow zur Diskussion gestellte Unvereinbarkeit von „abendländischer“ Sozialisation und „morgenländischem“ Glaubensbekenntnis in der Tat eine lediglich geringe Bedeutung gehabt zu haben – nach eigener Aussage empfand er keinen wie auch immer gearteten „Bruch“, denn: „...*die Lehre der großen abendländischen Theologen war orthodox und ich war orthodox gemeinsam mit ihnen*“⁵¹. Diese Aussage reflektierte nun vor allem auch ein relativ großes Selbstbewusstsein – ganz offensichtlich sah sich der Franzose nicht als jemand, der aus einer minderen Position in die orthodoxe Gemeinschaft kam. Seiner Überzeugung nach (und in diesem Punkt ist zwischen ihm und seinem Zeitgenossen Overbeck eine klare Parallele auszumachen) waren also im ansonsten der – in erster Linie durch den päpstlichen Zentralismus bedingten – Heterodoxie anheimgefallenen Abendland durchaus noch authentisch-rechtgläubige Strukturen und Denkformen vorhanden. Guettée war ein fraglos kritischer Geist, der sich nicht scheute, die Dinge beim Namen zu nennen und – falls notwendig – eben auch entsprechende Abgrenzungen vorzunehmen; zugleich jedoch verfiel er nicht einer alles in Bausch und Bogen be-, und verurteilenden „Konvertitenmentalität“, die stets ängstlich-besorgt um eine Rechtfertigung ihrer selbst bemüht erscheint.

6. Orthodoxe Tradition contra römische Ansprüche

Wenngleich nun auch der erste französische orthodoxe Geistliche der Neuzeit seit Herbst 1861 im vollen Umfang in die Kirche integriert war, so zeigte sich doch auch in mancherlei Hinsicht, dass er im wahrsten Wortsinne ein „Seiteneinsteiger“ war, der sich um eine Annäherung an gewachsene Traditionen zu bemühen hatte. Ein konkretes Beispiel in diesem Zusammenhang ist etwa die Gottesdienstordnung entsprechend der „byzantinischen“ Überlieferung, die er ganz offensichtlich das erste Mal gelegentlich der bischöflichen Liturgie zur Konsekration der Pariser russisch-orthodoxen Kathedralkirche am 15. September 1861 erlebte und ganz offenkundig davon zutiefst beeindruckt war. Sein Urteil fiel dann auch in

⁵⁰ Guettée, Souvenirs, S. 356.

⁵¹ Guettée, Souvenirs, S. 355.

entsprechender Weise positiv aus: „An diesem Gottesdienst gibt es nichts, das kleinlich, sinnentleert oder neu erfunden wäre. Er wurde so bewahrt, wie er während der ersten Jahrhunderte der Kirche eingerichtet worden war“⁵². Aus diesen Worten spricht nun wieder die Stimme dessen, der sich um eine authentische Grundlegung kirchlicher Traditionen mühte und auf eben dieser seine Vorbehalte gegenüber einer jeden Art von „Neuerungen“ im Laufe der Geschichte des abendländischen Christentums begründete. In dieser Konsequenz vermochte er späterhin festzustellen: „Die römische Kirche bewahrte hinsichtlich des eucharistischen Opfers die selbe dogmatische Lehre wie die Orthodoxe Kirche; allerdings nahm sie im Hinblick auf die Feier Gewohnheiten an, die im Gegensatz zur Alten Kirche stehen“ und erwähnte in diesem Kontext dann auch die Existenz gottesdienstlicher Formen, die außerhalb sowohl des östlichen, als „byzantinisch“ bezeichneten als auch des im Westen verbreiteten „römischen“ Schemas stehen: „In der Orthodoxie ist es eine Grundregel, dass eine jede Kirche das Recht hat, eine besondere Liturgie zu verwenden, die in allgemein verständlicher Sprache gefeiert wird. Vorausgesetzt, dass eine solche Liturgie keinen Irrtum gegen die Lehre beinhaltet und sie alles besitzt, was zum heiligen Opfer notwendig ist, erkennt die Orthodoxe Kirche hier keinen Grund, sie zu verwerfen“⁵³. Diese Überlegungen stehen nun im Kontext von Guettées persönlicher Entwicklung, die zwar ohne jeglichen Vorbehalt die ihm zeitgenössisch-gegenwärtige Orthodoxie in ihrer „östlichen“ Ausprägung anerkannte, dabei jedoch auch ganz offenkundig ihr abendländisches Erbe nicht schmälern oder gar in Abrede stellen wollte. Gerade in seinen kirchengeschichtlichen Abhandlungen – darunter vor allem in seiner *Histoire de l'Eglise de France* – legte er auch ein entscheidendes Augenmerk auf die Entwicklung der gottesdienstlichen Traditionen der jeweiligen Lokalkirche.

Entsprechend dieser Geisteshaltung war es ihm ein Grundanliegen, in seinem Bekenntnis zur Orthodoxie, die sich ihrer Umwelt ausschließlich als „Ostkirche“ darstellte, dann auch auf ihr abendländische Erbe, das sich in der Bezugnahme auf das lateinische Christentum des ersten Jahrtausends manifestierte, zu verweisen. Einzig aus diesem Blickwinkel ist dann auch Guettées Enttäuschung und Verbitterung über gewisse Entwicklungen innerhalb des römischen Katholizismus im Laufe des zweiten christlichen Millenniums zu begreifen; bei all dem sah er sich selbst der ursprünglichen Traditionskontinuität absolut verpflichtet. Gerade in der Konsequenz aus dieser Grundhaltung mochte ihm dann die Bewahrung der lokal-kirchlichen Überlieferungen „westlicher“ Prägung innerhalb der orthodoxen Gemeinschaft ein herausragendes Anliegen sein. Ausgehend von seiner persönlichen Situation war ihm dies nicht zu verdenken – er war wohl bereit, alles daranzusetzen, um seine Entscheidung nicht als den absonderlichen Weg eines überspannten Exoten, sondern als klare und bewusste Hinwendung zum geistlichen Erbe seiner Vorväter deutlich zu machen. Wollte er nun seinen eigenen oben erwähnten, mit entsprechender Deutlichkeit postulierten Prinzipien orthodoxer Kirchlichkeit hinsichtlich der Vielfalt gottesdienstlicher Ausprägungen innerhalb der jeweiligen Ortskirchen treu bleiben, so war es nur zu verständlich, sich um eine Wiederbelebung vergessener oder eben auch gewaltsam verdrängter Traditionen zu bemühen. In diesem Sinne ist nun sein Wirken zur Erstellung eines Liturgieformulars für die Feier des Gottesdienstes nach altgallikanischer Überlieferung (entsprechend einer lokalen Tradition auf den Heiligen Germanus von Paris, + 576 zurückgehend) zu interpretieren, wobei in diesem Fall wohl eher

⁵² Besse, *Un précurseur*, S. 116.

⁵³ Guettée, *Exposition de la doctrine de l'Eglise Catholique-Orthodoxe*, Paris 1866, S. 408 und 459 (ab hier zitiert: *Guettée, Exposition*).

von einer speziellen Rekonstruktion gesprochen werden sollte. Im Rahmen seiner *Exposition de la doctrine de l'Eglise* führte er dazu auch entsprechende Gründe an: „Die altgallikanische Liturgie entspricht eher jener des Orients; man kann sogar sagen, dass sie anfänglich dieselbe war – kamen doch die ersten Apostel Frankreichs aus dem Osten und brachten die Liturgie ihres Landes mit sich. Die überaus seltenen Zeugnisse, die uns von dieser alten Liturgie überliefert sind, verweisen auf ihren östlichen Ursprung“. Guettée konnte in seiner Arbeit immerhin einen konkret-fassbaren Erfolg erzielen: Nach der Approbation des Gottesdienstes durch die russische Synode feierte er dann diese Liturgie im Jahre 1875 im Rahmen seines Russlandaufenthalts in der Kirche der Petersburger Theologischen Akademie. Leider ist aber auch zu sagen, dass diese seine „Initiative“ ein damals einmaliges Ereignis ohne weiter reichende Auswirkungen blieb⁵⁴. Es ist in diesem konkreten Zusammenhang sehr schwierig, Vermutungen darüber anzustellen, in welcher Weise Guettée auf dieser Basis die Möglichkeit der eigenständigen Entwicklung einer autochthonen westeuropäisch geprägten Orthodoxie für die weitere Zukunft gedacht hatte.

Ein immerhin deutliches Zeichen für diese seine Absichten ist die Weiterverfolgung der „gallikanischen Idee“ im orthodoxen Kontext; so stammte ausgerechnet aus Guettées Feder eine an Kaiser Napoleon III. gerichtete Petition, in der er die Wiedererrichtung der gallikanischen Kirche anregte. In seinen Memoiren schreibt er dazu Folgendes: „Alle Arbeiten, die ich veröffentlichte, erregten Aufmerksamkeit. Sie bescherten mir viele Feinde unter den Ultramontanisten, doch eine große Anzahl gebildeter Priester empfand für mich überaus große Wertschätzung (...). Priester der kaiserlichen Kapelle ersuchten (...) mich, für Kaiser Napoleon eine Denkschrift zur Wiedererrichtung der gallikanischen Kirche zu verfassen“. Wenn man voraussetzt, dass dieses Ereignis in jedem Fall vor der Publikation seines dogmatisch-katechetischen Werks *Exposition de la doctrine de l'Eglise Catholique-Orthodoxe* anzusetzen ist, dann kann man für seine diesbezüglichen Aktivitäten ungefähr die Zeit um 1860 oder 1861 annehmen. An der Reaktion des Geistlichen zeigt sich indessen, dass er zu diesem Zeitpunkt die von ihm in früheren Jahrzehnten vertretenen Positionen in wesentlichen Dimensionen relativierte: „Ich zögerte, da ich glaubte, mein Wirken bliebe ohne Resultat. Schlussendlich gab ich nach – allerdings unter der Bedingung, dass meine Arbeit anonym bliebe. Diese Bedingung wurde angenommen. Binnen weniger Tage wurde sie erstellt und als Luxusausgabe gedruckt. Der Kaiser las sie, billigte sie und sagte zu, sie in Betracht zu ziehen“⁵⁵. Angesichts dieser seiner Reaktion ist es mehr als augenscheinlich, dass Guettée die einzige Option einer von Rom unabhängigen Kirchengemeinschaft in der Orthodoxie erkannte und deshalb eventuellen Plänen einer „gallikanischen Renaissance“ mit entsprechender Skepsis begegnete. Andererseits ist jedoch sein Bemühen nicht aus den Augen zu verlieren, der Orthodoxen Kirche innerhalb „abendländisch-lateinisch“ geprägter Strukturen der Gesellschaft einen entsprechenden Platz zu verschaffen. Von seinem eigenen Beispiel ausgehend mochte der Geistliche eben auch Zukunftsvisionen haben, die denen des russischen Gelehrten Chomjakov um nichts nachstanden – immerhin war dieser überzeugt, die Orthodoxie würde früher oder später einen angestammten Platz im „Westen“ finden. Umso überraschender mochten Guettée dann die Worte erscheinen, die derselbe Chomjakov in einem Artikel schrieb, den er (noch bevor der Franzose „offiziell“ orthodox geworden war) für *L'Union Chrétienne* konzipiert hatte: „Es scheint mir, dass Sie mit Ihrer Schrift den Versuch unternehmen, für die Kirche bürgerliche Rechte

⁵⁴ http://www.religioscope.com/info/articles/013_orthocci_6.htm; Guettée, *Exposition*, S. 430.

⁵⁵ Guettée, *Souvenirs*, S. 373f.

und Gleichberechtigung unter den verschiedenen Religionen Europas zu erlangen – ein Recht, das ihr die abendländischen Sekten verweigern und meiner Ansicht nach verweigern sie ihr das in berechtigter Weise. Damit kann die Kirche gut leben (...) möge die Kirche doch den traurigen Massen in der Abgeschiedenheit ihrer Größe und majestätischen Erhabenheit fernbleiben...“⁵⁶. In der Tat mochte der Versuch, die Orthodoxe Kirche innerhalb einer Monarchie, die sich unter anderem auf die Unterstützung durch römisch-katholische Kreise verlassen würde, zu entsprechender Geltung zu bringen, a priori zum Scheitern verurteilt sein. Chomjakovs „Tadel“ richtet sich nun eben gegen die von ihm ganz offensichtlich befürchtete Gefahr möglicher Zugeständnisse, zu denen die Repräsentanten der Orthodoxen Kirche im Falle einer Anerkennung durch „heterodoxe“ Gesellschaften möglicherweise hätten genötigt werden können.

Einer Herausforderung noch komplexerer Art galt es sich angesichts des von Papst Pius IX. unter dem Datum vom 13. September 1868 veröffentlichten Schreiben *Iam vos omnes* zu stellen, das gemäß seiner Widmung „an alle Protestanten und andere Nichtkatholiken“ gerichtet war und anlässlich der zweieinhalb Monate zuvor verkündeten Einberufung des Ersten Vatikanischen Konzils diese genannten Gemeinschaften zur „Rückkehr“ zum römischen Katholizismus aufrief⁵⁷. Die Absicht dieser Versammlung war klar – es galt die in der Praxis mindestens seit dem 15. Jahrhundert verbreitete Auffassung über den Unfehlbarkeitsanspruch der römischen Kathedra in den Rang einer absoluten Glaubenswahrheit zu erheben.

Guettée, der nach eigenen Worten „das Pseudokonzil und sein vorgebliches Dogma heftig angriff“⁵⁸, mochte sich wohl in der Retrospektive in seiner Haltung gegenüber den Ultramontanisten in deutlichster Weise bestätigt sehen; die zu dieser Gelegenheit im selben Jahr 1868 geschriebene Abhandlung *Lettre à M. Dupanloup, eveque d'Orléans* ist ihrer Natur nach eine Abrechnung mit den ultramontanen Bestrebungen. Rückblickend und aller Wahrscheinlichkeit der eigenen Entwicklung Rechnung tragend kommt er zu der Feststellung, dass „ein Gallikaner heutzutage nicht mehr möglich ist (...) es ist notwendig geworden, ein Anhänger des Papstes im höchsten Grade zu werden oder eben vollkommen auf den Papst zu verzichten“. Diese Positionierung ist dem orthodoxen Geistlichen die logische Konsequenz einer Entwicklung, dessen „Opfer“ er letztendlich selbst geworden war. Besonders absurd erscheinen ihm dabei die seiner Ansicht nach offenkundigen Gegensätze zwischen den Ansprüchen der römisch-katholischen Papstkirche und der tatsächlichen, in der orthodoxen Ekklesiologie zu einem Schlüsselbegriff gewordenen Dimension der καθολική ἐκκλησία: „Der Begriff ‚Katholizität‘ (...) bedeutete nichts anderes als die ständige Zeugenschaft aller Kirchen zugunsten der offenbarten Lehre. Beständigkeit und Einmütigkeit bedeuteten den Kirchenvätern Katholizität und Einheit. Für Sie Exzellenz bedeuten diese Worte die auf Äußerlichkeiten bezogene Union der unter Rom stehenden Bischöfe mit dem Bischof von Rom, der ‚Papst‘ genannt ist“. Diese Ausführungen spitzen sich schließlich in der folgenden Feststellung noch weiter zu: „Gemäß den alten Theologen ist die wahre Kirche jene, in der die wahrhaftige Lehre ohne Veränderung, Abzüge oder Hinzufügungen bewahrt ist und die das apostolische Dienstat in ununterbrochener

⁵⁶ A. S. Khomiakoff, *L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne-Vevay 1872, S. 312f. (ab hier zitiert: Khomiakoff, *L'Eglise*).

⁵⁷ Lateinischer Text mit englischer Übersetzung bei http://www.archive.org/stream/theinvitationhex00stonuoft/theinvitationhex00stonuoft_djvu.txt

⁵⁸ Guettée, *Souvenirs*, S. 375.

Folge seit den Aposteln aufrecht erhielt“⁵⁹. Hier zeigt nun Guettée den letztlich entscheidenden Grund auf, dass er eine Gleichstellung zwischen römischem Katholizismus und ursprünglicher Kirche nicht zu akzeptieren bereit ist – er liegt in der Anmaßung des Repräsentanten einer einzelnen lokalen Kirchengemeinschaft, sich als unfehlbar gelten wollendes Oberhaupt über alle anderen zu erheben. Aus diesem Grunde auch seine als nachdrücklicher Appell formulierte Feststellung: *„Exzellenz, lesen Sie die Kirchenväter und Sie werden erfahren, dass der Fels von dem Jesus Christus spricht, nichts anderes als Seine Göttlichkeit ist – der wahrhaftige Grundstein der Kirche, den die Apostel bekannten; dort werden Sie auch lernen, dass der Apostel Petrus mit seinen Mitbrüdern hinsichtlich der Amtsgewalt und der Ehre auf gleicher Stufe steht...“*

⁶⁰. Ungleiches Weise setzt sich der französische Geistliche kritisch mit den Ansprüchen Roms auseinander, das geplante Konzil als *ökumenisch* zu deklarieren; hier greift er den (von römisch-katholischer Seite in die Diskussion eingebrachten) Umstand auf, demnach eine solchermaßen definierte Kirchenversammlung ihre besondere Geltung als *Vertreterin der universellen Kirche* zum Ausdruck bringe und setzt auf dem Hintergrund der damals jüngsten Entwicklungen dementsprechend hinzu: *„Wenn die Kirche eine absolute Monarchie ist, ist dann nicht der Papst der alleinige Vertreter? (...) Das Konzil ist ganz und gar nicht die Darstellung der Kirche – die Bischöfe können sich nur als Staffage um den Papst versammeln (...) er alleine ist die Kirche“*. Diese Kritik erfährt mit den folgenden Ausführungen noch eine mehr als deutliche Zuspitzung: *„Würden Sie ein wahrhaft ökumenisches Konzil bilden, dann zeigte mir der Glaube weder den Petrus noch den Sitz der Einheit sondern Jesus Christus, das einzige Haupt Seiner Kirche, der Seinen Vertretern vorsteht und sie in Seiner Wahrheit eint...“*

⁶¹. Die Verbitterung Guettées über die Entwicklung innerhalb des damals zeitgenössischen römischen Katholizismus ist offenkundig – bemühte er sich doch seit den Anfängen seines Wirkens, auf die „Brüche“ hinzuweisen, wodurch sich die „Papstkirche“ im Laufe der Geschichte von den Grundprinzipien gemeinschaftlicher apostolischer Ekklesiologie trennte.

Besonders schmerzlich musste er indessen die Tatsache empfinden, dass die römische Kirche, die entsprechend den kanonischen Vorgaben der Ökumenischen Konzilien zwar als Patriarchalkirche geachtet war und dennoch nur einen regionalen Aspekt repräsentierte, mit aller zu Gebote stehenden Vehemenz den Alleinvertretungsanspruch der gesamten Christenheit erhob und dabei gerade gegenüber den „Kirchen des Ostens“ eine mehr als problematische Haltung einnahm. *„Der Papst wird seine Bischöfe aus dem Orient kommen lassen, doch wird er dabei nicht die wahren und legitimen Bischöfe haben, deren Sukzession in ununterbrochener Folge auf die Apostel zurückgeht. Die Bischöfe, die Pius IX. kommen lässt, sind die Nachfolger jener Eindringlinge, die Innozenz III. dorthin schickte – ihr Ursprung ist päpstlicher und nicht apostolischer Natur (...); sie repräsentieren nicht die alte Christenheit des Orients, die von ihren Bischöfen, den legitimen Nachfolgern der Apostel, geführt wurde. Diese wahren Vertreter der alten Christenheit des Orients wurden vom Papst überhaupt nicht zu seinem Konzil eingeladen, da sie doch den alten Glauben seinen neuen Dogmen gegenüberstellen...“*⁶². In diesen seinen Ausführungen nimmt Guettée unter anderem auf die Auswirkungen des Vierten Kreuzzugs von 1204 Bezug, da infolge der Eroberung Konstantinopels durch

⁵⁹ R.-F. W. Guettée, Lettre à M. Dupanloup, eveque d' Orléans à propos de sa pastorale, Paris 1868, S. 4 und 5f. (ab hier zitiert: Guettée, Lettre).

⁶⁰ Guettée, Lettre, S. 11.

⁶¹ Guettée, Lettre, S. 17f. und 30.

⁶² Guettée, Lettre, S. 33 und 34.

„fränkisch-lateinische“ Kreuzfahrer dort ein sogenanntes „Lateinisches Patriarchat“ errichtet wurde, das noch bis zu seiner Aufhebung im Jahre 1964 seinen (zumindest nominellen) Bestand haben sollte. Zugleich verweist er auch auf die sogenannten „griechisch-katholischen“ oder auch „Unierte“ genannte Gemeinschaften, deren Existenz bis auf den heutigen Tag ein belastetes Kapitel im Verhältnis zwischen Orthodoxie und römischem Katholizismus darstellt. Bezüglich dieser bestehen nun ebenso wenig Zweifel, dass auch deren Kontinuität der Sukzession in Frage zu stellen ist. Hinsichtlich der Frage, welche kirchliche Gemeinschaft denn nun das Kriterium der Authentizität erfüllen würde, kann er aufgrund der bekannten historischen Gegebenheiten entsprechend seinem Standpunkt indessen nur zu der einen möglichen Antwort gelangen: *„Die Christenheit des Orients, die Sie als ‚getrennt‘ und andere weniger höflich als ‚schismatisch‘ bezeichnen, hat sich niemals von der Einheit abgetrennt (...) Rom hat sich getrennt und das gesamte Abendland hinter sich nachgezogen...“*⁶³. Genau hier erkennt Guettée also den entscheidenden Ansatz für eine gerechte Bewertung der orthodoxen Haltung – der „Ostkirche“ gelang es trotz aller im Laufe der Geschichte deutlich gewordenen Widrigkeiten, das Kontinuum der apostolischen Überlieferung unbeschadet zu erhalten und so zum einzig legitimen Repräsentanten der Einheit und einzig legitimen Kirchlichkeit zu werden. Diese *Einheit des alten Glaubens* findet sich entsprechend seiner Einschätzungen im krassen Widerspruch zu den Entwicklungen der „Papstkirche“, die durch ihre Abhängigkeit von dieser unverzichtbar scheinenden Führungspersonlichkeit allzu oft entscheidenden Veränderungen ausgesetzt war und so jenen Anspruch der Kontinuität nicht aufrechterhalten konnte:

Diese seine Haltung kommt nun in besonderer Weise hinsichtlich seiner Einschätzung des Verhältnisses zwischen den Vertretern der Orthodoxen Kirche und „heterodoxen“ Kreisen zum Ausdruck: *„Das Unglück der orientalischen Christenheit hat seinen Grund nicht darin, dass sich Rom von ihr trennte (...) Doch diese Trennung ermöglichte ihnen auch etwas Gutes – sie bewahrten die reine christliche Lehre (...) denken Sie etwa, dass sich alle diese getrennten Brüder schuldig und als verlorene Kinder fühlen und Sie anklagen, das väterliche Erbe verwässert und verdorben zu haben...?“*⁶⁴. Aus diesen Worten erweist sich einmal mehr, dass es Guettées vordringlichstes Anliegen war, orthodoxe Standpunkte mit entsprechender Deutlichkeit und Selbstbewusstsein vorzutragen. Bei alledem mochte er zweifellos auch von der absoluten Notwendigkeit überzeugt sein, seiner Kirche innerhalb der „abendländischen“ Gesellschaften einen ihr gebührenden Platz einzuräumen; sein Hang zur Streitbarkeit ist in diesem Sinne eben gerade auch als ein Ringen um Anerkennung zu interpretieren. In jedem Fall liegt es klar auf der Hand, dass er eine von „isolationistischer“ Gesinnung geprägte Haltung ablehnte und die Relevanz des orthodoxen Beitrags in den theologischen Debatten seiner Zeit für unverzichtbar hielt.

7. Zwischen Polemik und Dialog

Gleichwohl nach dem deutsch-französischen Krieg 1870/71 die Monarchie an ihr definitives Ende gekommen war, blieben doch in der wieder erstandenen Republik zahlreiche ehemals vertretene Ideen weiterhin im Umlauf; dies galt unter anderem auch für die ultramontanistische Ideologie, die vor allem auch durch den damaligen Staatspräsidenten Mac-Mahon wesentlich gefördert und unterstützt wurde. Auch für Erzpriester Wladimir

⁶³ Guettée, Lettre, S. 34f.

⁶⁴ Guettée, Lettre, S. 36 und 40.

Guettée sollten entsprechende Auswirkungen spürbar werden; der unmittelbare Anlass dafür war der in seiner Zeitschrift *L'Unité Chrétienne* ausgetragene Disput mit einem italienischen römisch-katholischen Geistlichen, der den Beweis zu erbringen beabsichtigte, dass in diversen Werken der orthodoxen theologischen Literatur die Idee eines Primats des Petrus gegenüber den anderen Aposteln vertreten werde. Nachdem nun Guettée dieses Ansinnen widerlegt und zurückgewiesen hatte, versuchte der genannte Geistliche über persönliche Kontakte mit dem Ehepaar Mac-Mahon die Einfuhr und den Vertrieb der zu dieser Zeit in Brüssel gedruckten theologischen Zeitschrift zu unterbinden. Gleichwohl es zu einer entsprechenden Weisung gekommen war und sich daraus in der Folgezeit diverse Schwierigkeiten im Vertrieb des Periodikums ergaben, blieb die präsidiale Intervention auf lange Sicht schlussendlich ohne die beabsichtigte Wirkung – dank einer Liberalisierung der Politik fand *L'Union Chrétienne* dann doch den Weg zu ihrer Leserschaft. Eine weiterer Grund für Auseinandersetzungen resultierte aus der zu jener Zeit in den diversen französischen ultramontanen Publikationen verbreitete und offenkundig gegen die Orthodoxe Kirche gerichtete Ansicht, der russische Zar sei zugleich Oberhaupt dieser „Landeskirche“. Der Erzpriester wehrte sich in seiner Zeitschrift durch Abfassung wohldokumentierter Beiträge mit aller Deutlichkeit gegen eine so grundfalsche Behauptung: „*In den Zeilen der L'Union Chrétienne wurde die Frage auf eine solche Art und Weise vertieft, sodass eben ernstzunehmende Männer und selbst auch übereifrige Journalisten die Wahrheit dessen erkannten, was wir darlegten*“⁶⁵. Es mag in diesem Zusammenhang auch darauf hingewiesen sein, dass der schon mehrmals erwähnte Gelehrte Chomjakov etwa zwei Jahrzehnte zuvor ebenfalls mit einem Vertreter ultramontaner, in Frankreich beheimateter Kreise einen Disput ausfocht, der genau denselben Problembereich berührte⁶⁶.

Doch blieb Guettée keineswegs auf der Ebene schierer Polemik; viel entscheidender erschien ihm die eigene ekklesiologische Positionierung, die er unter anderem durch Betonung folgender Aspekte zum Ausdruck brachte: „*Die Einheit der Kirchen muss die Einheit der Lehre als Grundlage haben. Unter ‚Einheit der Lehre‘ versteht man ausschließlich die offenbarte Lehre und nicht Meinungen, die man zu vertreten das Recht hat solange man nicht an eine offenbarte Lehre anstößt. Die Freiheit der Meinungen ist ebenso heilig wie der Glaube an eine offenbarte Lehre. Diese ist eine offenbarte Lehre, die durch Christus und die Apostel gelehrt wurde und unausgesetzt in den apostolischen Kirchen bezeugt ist. Dieses Zeugnis resultiert aus den apostolischen Schriften, die in den ersten Jahrhunderten von allen Kirchen angenommen wurden, aus den Schriften der Kirchenväter, die als Ausleger der Lehre von ihrer Zeit anerkannt wurden und aus den Entscheidungen der Konzilien – vor allem der Ökumenischen Konzilien – die ein Echo des Glaubens ihrer Epoche sind.*

Aus diesen Grundlagen ist das Folgende abzuleiten: Die ist die wahre Kirche, die die überlieferte apostolische Lehre verbreitete – ohne etwas hinzuzufügen oder wegzulassen. Eine jede Kirche, die eine beliebige Lehre aus dem ursprünglichen Symbolon des Glaubens wegließ oder hinzufügte, ist eine falsche Kirche“⁶⁷.

Das Bewusstsein für solcherart gegebene Unterschiede manifestierte sich bei Guettée bereits vor seinem Eintritt in die Gemeinschaft der Orthodoxen Kirche äußerst deutlich – man mag sich hierbei nur an die oben erwähnten Konflikte mit der römisch-katholischen

⁶⁵ Guettée, *Souvenirs*, S. 364ff.

⁶⁶ Siehe *Khomiakoff*, *L'Eglise*, S.15.

⁶⁷ Guettée, *Souvenirs*, S. 366f.

Hierarchie erinnern. In seinem Bemühen, den orthodoxen Standpunkt darzulegen, konnte es allerdings nicht ausbleiben, dass er sich mit grundsätzlich wesenhaften, den Nerv seiner Kontrahenten allerdings empfindlich berührenden Themenbereichen auseinandersetzte und hierzu dann in eindeutiger Weise Stellung bezog. In besonderem Ausmaß betraf dies das Verhältnis der Orthodoxie zu den christlichen Bekenntnissen des „Abendlandes“; wobei zu jener Zeit – wir sprechen von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – mit wenigen Ausnahmen (hierzu zählen Chomjakov oder eben auch Overbeck) diese Fragen im Allgemeinen von der einen wie auch der anderen Seite kaum erörtert, geschweige denn vertieft wurden. Gerade unter solchen Bedingungen mochte eine Auseinandersetzung mit den entsprechenden Gegebenheiten nun nötiger denn je sein; hier ist dann wohl auch die entscheidende Motivation zu folgenden Feststellungen zu finden: *„Die christliche Kirche ist zutiefst gespalten. Wollte man die im Inneren schwelenden Konflikte, die alle christlichen Gesellschaften bewegen sowie die einander widersprechenden Lehren der Sekten darlegen, die sich gegen die Mutter Kirche auflehnten, so würde man ein trauriges Bild erstellen. Dennoch haben die Kämpfe und die Häresien ihren Daseinsgrund (...) Über allen diesen Teilungen steht jedoch eine viel schwerer wiegende, die aufgrund der Wichtigkeit der Tatsachen, die sie hervorbrachten, immer die Aufmerksamkeit auf sich ziehen sollte – dabei handelt es sich um jene Trennung, die zwischen der östlich-katholischen und der römisch-katholischen Kirche besteht (...) Wer trägt die Verantwortung für dieses große religiöse und gesellschaftliche Vergehen? Das ist eine der schwierigsten Fragen, mit denen sich ein Theologe auseinandersetzen kann; er vermag sie jedoch nicht zu lösen, ohne einer der Kirchen den Prozess zu machen, ohne sie anzuklagen, das Wort Jesu Christi, das die Einheit zu einer Wesensbedingung der kirchlichen Existenz macht, missachtet zu haben“*⁶⁸.

Genau in der Klärung jener Frage findet sich jedoch der wesentliche Ausgangspunkt für eine jede weitere Diskussion, die auf ihre ganz spezifische Weise in zwei von Guettée in einem Abstand von einem Jahrzehnt publizierten Werken fortgeführt wurde – *La papauté schismatique* (1863) und *La papauté hérétique* (1874). Beide Schriften sind vor allem auf dem damals zeitgenössischen Hintergrund der Unfehlbarkeitsdebatte zu verstehen und verfolgen die Absicht, durch eine historisch-theologische Analyse auf das Papsttum fokussierter und in früheren Jahrhunderten stattgefundener dogmengeschichtlicher „Brüche“ sämtliche von Pius IX. eingeforderte Ansprüche als gegen die ursprüngliche Überlieferung der Kirche gerichtet zu sehen und in dieser Konsequenz dann eben klar zurückzuweisen. In seinen Darlegungen gelangt er schließlich zu den folgenden Feststellungen: *„Diese beklagenswerten Anschuldigungen eines Schismas, die gegen jene Kirchen vorgebracht werden, die die offenbarte Lehre in ihrer ursprünglichen Reinheit erhielten und den apostolischen Dienst bewahrten, mögen fern von uns sein! Das Papsttum nennt sie ‚Schismatiker‘, da sie es ablehnten, seine Anmaßungen anzuerkennen. Es ist höchste Zeit, mit einem solchen oder ähnlichen Missverständnis aufzuräumen.*

Wir werden beweisen, dass sich das Papsttum selbst an einem Schisma schuldig gemacht hat; nachdem es die Trennung verursacht hatte, setzte es sie fort und befestigte sie schließlich durch seine Neuerungen – dies ließ es in den Zustand des Schisma übergehen.

Unter diesen Gegebenheiten werden wir berechtigt sein, zum Schluss zu gelangen, dass jene, die aufgrund ihrer ablehnenden Haltung gegenüber seiner Autokratie vom Papsttum als

⁶⁸ R.-F. W. Guettée, *La papauté schismatique ou Rome dans ses rapports avec l'Eglise orientale*, Paris 1863, S. 1 und 2 (ab hier zitiert: *Guettée, La papauté*).

„Schismatiker“ betrachtet werden, tatsächlich die wahren Katholiken sind, währenddessen es sich selbst von der Kirche getrennt hat...“⁶⁹.

Auf den ersten Blick mögen nun Guettées Aussagen durchaus als Zeugnis eines unveröhnlichen Charakters erscheinen; fraglos reflektieren sie in nicht unwesentlichem Ausmaß auch seine Enttäuschung über gewisse, im Laufe der Zeit immer offenkundiger gewordenen Entwicklungen innerhalb des römischen Katholizismus, die schließlich in der Proklamation des Dogmas der Unfehlbarkeit des römischen Papstes im Jahre 1870 gipfelten. Während nun die Apologeten dieser Doktrin darin die Vollendung der Einheit erblickten, konnten und mussten von orthodoxer Seite dagegen vehemente Einsprüche geltend gemacht werden, die vor allem auf Unterschieden ekklesiologischer Natur Bezug nahmen. Etwa zur selben Zeit, da sich der zukünftige Vater Wladimir mit der Gegnerschaft ultramontaner Kreise auseinanderzusetzen hatte, erkannte der russische orthodoxe Publizist Murav'ev: „Die Römer werfen daher der Kirche des Ostens vergeblich Teilung oder fehlende Einheit vor. Die wesenhafte Einheit des Glaubens, der Dogmen und der Riten bleibt unberührt (...). Der Unterschied zwischen dieser Einheit und der römischen Einheit besteht nun darin: In Rom gibt es die Unterwerfung der Glieder unter das Haupt – ein neues System; im Osten ist es die brüderliche Gleichheit, die ursprüngliche Ordnung“⁷⁰. Die im besagten Dogma konkretisierten Ansprüche des römischen Stuhls riefen jedoch nicht nur in der Orthodoxen Kirche deutliche Ablehnung hervor; auch im „innerkatholischen“ Bereich – selbst unter den Teilnehmern des Vatikanischen Konzils von 1869/70 – gab es erklärte Gegner dieser neuen Lehre.

In der unmittelbaren Konsequenz dieser Ablehnung formierte sich in Deutschland, Österreich und der Schweiz die Bewegung der *Altkatholiken* (Selbstbezeichnung im Hinblick auf die Abgrenzung zu den Neuerungen des römischen Katholizismus), die ab etwa 1873 zur Gründung eigener Gemeinden übergang. Neben diesen damals neu entstandenen Strukturen bestand bereits seit dem Jahre 1723 die aus dem Jansenismus hervorgegangene, so genannte *Altkatholische Kirche der Niederlande*; deren erklärter Anspruch Rom gegenüber war, als authentischer Repräsentant katholischer Kirchlichkeit zu gelten. In orthodoxen Kreisen – besonders von Seiten der russischen Synode – gab es nun vereinzelte Überlegungen, in der durch die entsprechenden Entwicklungen neuen Situation in den Dialog mit diversen Vertretern der „nachkonziliar-alkatholischen“ Bewegung in Kontakt zu kommen, um auf diese Weise die Möglichkeit der Herstellung einer kirchlichen Einheit mit diesen Gruppierungen zu prüfen. Was nun die Bemühungen und das Zeugnis des deutschen orthodoxen Theologen Overbeck in dieser Hinsicht anbelangten, so scheiterten sämtliche Gespräche auf den zwischen den beiden Gemeinschaften abgehaltenen Unionskonferenzen von Bonn 1875 definitiv. Hauptgründe dafür waren wohl die im Zuge der Verhandlungen deutlich gewordene Polemik, die Debatten über die *filioque*-Frage, die Erkenntnis, dass die altkatholische Seite Interessen verfolgte, die sich nur bedingt mit orthodoxen Grundlagen vereinbaren lassen würden sowie die offenbar gewordenen Ressentiments einiger altkatholischer Vertreter gegenüber Russland⁷¹.

Was nun Guettées Haltung zu dieser durchaus komplexen Thematik anbelangte, so hatte er sich ja schon in einem relativ frühen Entwicklungsstadium noch als römisch-katholischer

⁶⁹ Guettée, La papauté, S. XIII/XIV.

⁷⁰ A. M. Murav'ev, Question religieuse d'Orient et d'Occident. Parole de l'Orthodoxie catholique au Catholicisme romain, Paris 1853, S. 37.

⁷¹ hierzu ausführlich Kahle, Westliche Orthodoxie, S. 124-157.

Geistlicher ebenso ernsthaft wie auch ausführlich mit der Frage eines „Katholizismus außerhalb Roms“ auseinandergesetzt; hierbei erwies sich dann eine Beschäftigung mit jansenistischem Gedankengut und der historischen Entwicklung dieser Bewegung als schlechthin unausweichlich. Es ist bei alledem eben auch eine unbestrittene Tatsache, dass er für jene „Streiter gegen die römische Bevormundung“ zu gewissen Zeiten durchaus auch Gefühle der Bewunderung und Sympathien hegte. Umso paradoxer mussten ihm dann jene Gegebenheiten erscheinen, über die er in seinen Memoiren berichtet – dazu gehörte in erster Linie auch der bereits weiter oben erwähnte Tadel, den er von jansenistisch-alkatholischer Seite für seine nachdrückliche Verteidigung orthodoxer Positionen erhielt. In diesem Zusammenhang erwähnt der französische Erzpriester auch die vergeblichen Versuche der niederländischen Altkatholiken, mit Rom schlussendlich doch einen Ausgleich zu erzielen: *„Sie wandten sich an das Konzil, um gegenüber dem Papsttum gerechtfertigt zu werden, doch das Konzil antwortete ihnen nicht einmal (...). Für die Jansenisten gibt es nur ein einziges Mittel, um aus der widrigen Lage, in der sie sich befanden, herauszukommen – die Rückkehr zum orthodoxen Verständnis des Papsttums“*⁷². Diese Worte waren nun schon zum damaligen Zeitpunkt als sie niedergeschrieben wurden, einzig aus der Retrospektive zu interpretieren; sie werden umso verständlicher, wenn man bedenkt, dass jener, der sie schrieb, sich zu diesem Zeitpunkt schon nahezu drei Jahrzehnte in Gemeinschaft der Orthodoxen Kirche befand. Zweifellos stand Guettée in einer „Übergangsphase“ einzelnen gallikanisch-jansenistischen Positionen nahe, möglicherweise hätte er sogar seinen weiteren Weg in diesem Rahmen finden können – allein, die zu dieser Zeit begonnene Auseinandersetzung mit ekklesiologischen Positionen der Orthodoxie (und hier insbesondere durch Chomjakovs Gedankengut beeinflusst) führte ihn schließlich dazu, die „alkatholische Option“ für sich definitiv auszuschließen. Dennoch hielt er auch als Orthodoxer den Kontakt mit den niederländischen Jansenisten eine Zeitlang weiter aufrecht; als ein damit verbundenes wesentliches Ziel mögen seine Bemühungen genannt sein, den „alten“ wie auch den „neuen“, infolge des römischen Dogmas von 1870 konstituierten Altkatholiken die authentische Fülle der Katholizität durch den Eintritt in die Gemeinschaft der Orthodoxen Kirche zu vermitteln⁷³.

Für Guettée lag es indessen auf der Hand, dass die niederländisch-alkatholische Gemeinschaft *„nur einen einzigen Schritt in der Wahrheit zu tun hätte, um sich in der Gemeinschaft der ehrwürdigen und apostolischen Katholisch-Orthodoxen Kirche des Ostens zu finden. Sie wäre im Westen ein Zentrum der Orthodoxie geworden, um die über die heterodoxen Unternehmungen des Papsttums verärgerten Katholiken sowie die Protestanten, die noch Christen geblieben sind, um sich zu scharen. Sie hätte der großen Katholisch-Orthodoxen Kirche des Ostens die Hand gereicht...“*⁷⁴. Es wäre nun jedoch von vornherein vollkommen falsch, würde man hier annehmen, dass diese Aussage dem Umstand das Wort redete, eine sowohl orthodoxe als auch abendländisch geprägte Lokalkirche ins Leben rufen zu wollen, die ihrer Grundlegung nach lediglich aus einem „Reservoir der Unzufriedenen“ gespeist worden wäre. Das genannte Zitat erweist im Gegenteil die in absolut deutlicher und unbezweifelbarer Weise vorgetragenen Grundintentionen Guettées, unbedingt das Kontinuum der Orthodoxen Kirche im Kontext des „christlichen Abendlandes“ wahrzunehmen und wieder lebendig werden zu lassen. In diesem Sinne besaßen dann auch im Falle des französischen Geistlichen die folgenden

⁷² Guettée, Souvenirs, S. 283f.

⁷³ Besse, Un précurseur, S. 103f.

⁷⁴ Guettée, Souvenirs, S. 285.

Ausführungen seines Zeitgenossen Overbeck ihre umfassende Berechtigung: „*Hat aber nun der Orient auch den reinen katholischen Glauben bewahrt, so hat die abendländische Kirche doch ihr eigentümliches Gepräge beizubehalten (...) Nun ist es unsere Aufgabe, die reine, unpäpstliche abendländische Kirche auf der gemeinschaftlichen katholischen Lehre, wie das Morgenland sie unversehrt bewahrt hat, wieder aufzubauen*“⁷⁵. Ein wesentliches Problem der Beziehungen zu den Altkatholiken lag unter anderem auch darin, dass eine nicht geringe Anzahl ihrer Amtsträger und Theologen ekklesiologische Konzepte vertraten, die nicht unähnlich der (im 19. Jahrhundert vor allem von anglikanischen Kreisen gestützten) *branch theory* erschienen. Der hierbei vertretene Grundgedanke basierte auf der Wahrnehmung, dass Protestantismus, römischer Katholizismus und Orthodoxie als drei gleichberechtigte „Verzweigungen“ eines gemeinsamen „Stammes“ gelten sollten. Ein solches Konzept hatte nun jedoch auch die unmittelbare Folge, dass eine jede dieser „kirchlichen Gemeinschaften“ für sich selbst als unvollkommen begriffen wurde; vom orthodoxen Standpunkt aus gesehen konnte eine solche „Theorie“ freilich nur verworfen werden. So mochte es dann eben auch nicht erstaunen, dass Guettée im Rahmen seiner Zeitschrift *L'Unité Chrétienne* dazu kam, mit Ignaz von Döllinger, einem der herausragenden Theologen der „neuen“ Altkatholiken, polemische Debatten zu führen. Angesichts dieser Auseinandersetzungen erkannte der französische Geistliche jedoch, dass trotz aller positiven Ansätze, die ein Dialog mit sich bringen konnte, die Positionen zwischen altkatholischer Bewegung und Orthodoxer Kirche mehr als eindeutig festgelegt waren. Ein entscheidender Kritikpunkt lag jedoch in seiner Wahrnehmung, dass die Altkatholiken in ihrer Haltung gegenüber Rom die sprichwörtliche „Quadratur des Kreises“ zu suchen schienen – dies galt ja in besonderem Ausmaß schon für die Kirche der Niederlande: „*Ist es nicht komisch, die durch das Papsttum verurteilten Jansenisten (...) als Verteidiger des Papsttums zu finden? Sie wollten absolut, dass das Papsttum vermittelt göttlichen Rechts das Zentrum kirchlicher Einheit wäre; dabei verurteilten sie jedoch die Taten des Papsttums und das Papsttum verurteilte wiederum sie*“. Als Grund für diese Spannungen erkannte Guettée sehr wohl den Umstand, dass in den jansenistischen Kreisen gewisse „orthodoxe Überbleibsel“ (vor allem in Fragen der Ekklesiologie) bewahrt schienen; doch war andererseits zu fragen, ob denn diese Einzelelemente ausreichen würden, das Mysterium rechtgläubiger Kirchlichkeit bewahrt zu wissen. Der für ihn einzig gangbare und empfehlenswerte Weg für alle Altkatholiken – sei es nun, dass ihre Ursprünge im 17. oder im 19. Jahrhundert lagen – war es, jegliche Experimente im Hinblick auf eine eigene „Identitätsfindung“ zu unterlassen und dafür ein Gespür für die *authentische Katholizität* zu entwickeln, die für ihn einzig in der Gemeinschaft der Orthodoxen Kirche konkrete und umfassende Wirklichkeit war⁷⁶. In dieser Konsequenz mochte ihm dann die Weiterführung eines Dialoges, der letzten Endes fruchtlos bleiben und in einer Sackgasse enden musste, gleichsam als sinnentleert erscheinen, da doch eine wie auch immer geartete Kompromisslösung a priori auszuschließen war.

8. „Apostel der Orthodoxie“

Ein Blick auf die Themen und den Umfang der publizistischen Tätigkeit des französischen Erzpriesters, der sich in diesem Zusammenhang nach wie vor als *Abbé Guettée* bezeichnete, lässt erahnen, in welcher Weise er präsent zu sein versuchte, um die Interessen der Orthodoxen

⁷⁵ J. J. Overbeck, Die orthodoxe katholische Anschauung im Gegensatz zum Papstthum und Jesuitismus, sowie zum Protestantismus, Halle 1865, S. V.

⁷⁶ Guettée, Souvenirs, S. 285; Besse, Un précurseur, S. 111.

Kirche nachdrücklich verteidigen zu können. In erster Linie war er dabei natürlich mit der russischen Synode und den damals herausragenden Vertretern der Kirche verbunden – an erster Stelle ist hier Metropolit Philaret von Moskau ⁷⁷ zu nennen; dieser Hierarch spielte unter anderem auch in der Auseinandersetzung mit den Ansprüchen Papst Pius IX. gegenüber orthodoxen Kreisen eine nicht unwesentliche Rolle. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Tatsache hinzuweisen, dass in den mittel-, und westeuropäischen Gebieten gerade Gemeinden russischer Tradition zu hauptsächlichen Vertretern der Orthodoxen Kirche wurden. Hierbei denke man vor allem auch an die diversen Kirchenbauten, die man im Laufe des 19. Jahrhunderts seitens der russischen Orthodoxie gründete: Noch zu Guettées Lebzeiten wurden in Frankreich neben der Pariser Kathedrale 6 weitere Gotteshäuser errichtet, in Deutschland waren es insgesamt 9, in der Schweiz 2; schließlich erbaute man im Laufe der in Frage kommenden Jahrzehnte in Belgien, den Niederlanden, Italien und Dänemark jeweils eine Kirche ⁷⁸. Gelegentlich der Weihe der Kreuzerhöhungskirche in Genf im Jahre 1866 konnte Vater Wladimir dann auch feststellen: „Der Westen ist mit einer neuen orthodoxen Kirche beschenkt. Das ist wieder ein Schritt vorwärts. Der christliche Osten dringt allmählich zu den westlichen Kirchen vor...“ ⁷⁹. Nun stand gerade zu jener Zeit bei „westlichen“ Kreisen die Orthodoxe Kirche in dem Ruf, „ihre Vitalität und Kraft zur Glaubensverkündung“ verloren zu haben ⁸⁰; was die zu jener Zeit deutlicher gewordene orthodoxe Präsenz in Westeuropa anbelangte, schien man es – teils aus Unwissenheit, teils aufgrund diverser „taktischer Erwägungen“ – zu bevorzugen, diese zu marginalisieren. Bei allen seinen Wahrnehmungen und trotz des eifrigen Bemühens um eine „Wiederverwurzelung“ der Orthodoxen Kirche im Abendland lag es nun doch auch auf der Hand, dass Guettée selbst einer jeglichen Form des Proselytismus gegenüber absolut negativ eingestellt war. Für ihn galt nun hinsichtlich dieser Frage ganz offenkundig und einzig das folgende, in seinen Memoiren niedergeschriebene Prinzip eigener Erfahrung und tiefer Überzeugung: „Alle meine Studien, die mich zur Orthodoxie führten, bestätigten mich in den wahrhaft katholischen Grundlagen und ich fand diese in ihrer ganzen Reinheit im Schoß der Orthodoxen Kirche“ ⁸¹. Davon ausgehend mochte der vor allem als Kirchenhistoriker zu Bekanntheit gelangte Geistliche diesen seinen Weg nun als umfassenden Erkenntnisprozess begreifen, der eben nicht nur die Frage zu beantworten versuchte, wer aus historischer Perspektive nun im Recht sein sollte, sondern vor allem auch die Tatsache unterstrich, dass für einen jeden Christen – ungeachtet seines ethnischen Hintergrundes – die Gemeinschaft in und mit der Orthodoxie gleichsam als natürliche Gegebenheit gelten konnte.

⁷⁷ Philaret (Drozdov, 1782-1867), seit 1821 Bischof von Moskau, ab 1826 Metropolit; bekannt vor allem durch seine Schriften und Predigten, die unter anderem durch ihren dogmatischen, katechetischen und exegetischen Inhalt von wegweisender Bedeutung für die „Erneuerung aus dem Geist der Väter“ in der russischen Orthodoxie des 19. Jahrhunderts waren; im Jahre 1995 erfolgte seine Kanonisation.

⁷⁸ nach <http://institut-est-ouest.ens-lyon.fr/spip.php?article352&lang=fr#T011>

⁷⁹ Besse, Un précurseur, S. 121, hier nach *L'Union Chrétienne* 7 (oct. 1866) 391.

⁸⁰ J. M. Neale/A. N. Mouravieff, *Voices From the East. Documents on the Present State and Working of the Oriental Church*, London 1859, S. 44 – diese Aussage zeugt eindeutig von Ignoranz gegenüber der damaligen Tätigkeit der Orthodoxie russischer Prägung in Asien (China, Japan, späterhin auch Korea) und in Nordamerika.

⁸¹ Guettée, *Souvenirs*, S. 356.

Trotz der Betonung einer grundsätzlichen Unterschiedslosigkeit im rechtgläubigen Bekenntnis der einzelnen autokephalen und autonomen Kirchen ist jedoch auch festzustellen, dass Guettée in besonderer Weise mit der Orthodoxen Kirche Russlands verbunden war. Die Gründe dafür lagen auf der Hand – immerhin hatte er in ihrem Schoß seinen Weg und seine endgültige Berufung gefunden. In dieser – fraglos auch emotionell begründeten Anbindung – mochte nun auch der wesentliche Grund dafür zu finden sein, dass der französische Erzpriester (der bis auf einige wenige „Brocken“ niemals die russische Sprache erlernte), eben nicht nur als Apologet orthodox-theologischer Lehren in Erscheinung trat, sondern sich bei entsprechendem Bedarf auch nicht scheute, gewisse Interessen Russlands in einer „westlich-abendländisch“ geprägten Gesellschaft zu unterstützen. Bedenkt man nun, dass der papsttreue und der Gegenaufklärung verpflichtete Philosoph Joseph de Maistre schon eine Generation zuvor zu folgendem abschätzigen Urteil gelangt war: „*Das beklagenswerte Schisma der Griechen und der Tatareneinfall hinderten die Russen, an der großen Bewegung der europäischen und rechtmäßigen Zivilisation teilzunehmen, die von Rom ausging*“⁸², so wird die Guettée eigene Wachsamkeit hinsichtlich der Stellung orthodox geprägter Völker in der damaligen Welt umso deutlicher. Noch klarer musste sich dies angesichts der Veröffentlichung eines Buches zeigen, das unter dem Titel *La Russie, sera-t-elle catholique?* im Jahre 1856 erschienen war; Autor dieser Schrift war der russischstämmige Jesuit Ivan Gagarin⁸³. Die Thesen dieses Werks lassen sich in folgenden Aspekten zusammenfassen: 1. Im Gegensatz zur aufblühenden römischen Kirche ist der „christliche Osten“ – vor allem die vier „alten“ Patriarchate – in vollkommenem Verfall begriffen, 2. die gegenwärtige Orthodoxie existiert in einem „nationalkirchlichen Provinzialismus“, wovon insbesondere auch die Kirche Russlands betroffen ist und 3. sowohl der intellektuelle als auch der moralische Stand der russischen Orthodoxie ist auf so niedrigem Niveau, dass deren Rettung einzig in der „Vereinigung“ mit dem römischen Katholizismus bestehen kann. Es lag auf der Hand, dass Guettée zu diesen und ähnlichen Überlegungen nicht schweigen konnte oder wollte; seine Zeitschrift *L'Union Chrétienne* diente ihm in diesem Zusammenhang als ein entsprechendes Medium zur Abwehr solcher Ideen und zur Darlegung eigener Positionen. In seinen Erinnerungen stellt er zu diesen Geschehnissen – durchaus nicht ohne polemische Akzentuierung – fest: „...*ich begegnete der Sekte der Pseudorussen, die die Orthodoxie zugunsten des Papismus verlassen hatten. An ihrer Spitze fand sich der ehemalige Fürst Gagarin (...) Ich ertrug den Kampf ohne große Probleme. Meine ‚Briefe an Pater Gagarin‘ ließen sie wissen, dass es unklug wäre, mich anzugreifen und sie erkannten, dass es für sie Zeit wäre, vom Kampf abzulassen und sich auf ihr gewohntes System arglistiger Verleumdungen zurückzuziehen, das bei ihren Anhängern verbreitet war. Unter diesen Anhängern war ein Fürst Nicolas Galitzin (...) diese Person kannte mich nicht; ohne jeden Zweifel hatte er mich niemals persönlich erlebt. Die russisch-jesuitische Sekte machte ihn zu ihrem Sprecher. Er übernahm die Abfassung übler Schmähschriften, deren hauptsächliches*

⁸² J. de Maistre, Du Pape, Paris 1867, S. 323.

⁸³ (1814-1882); aus altem Moskauer Adel stammend war er zunächst im diplomatischen Dienst tätig. Während seiner Tätigkeit als Botschaftsattaché in Paris verkehrte er im Salon einer zum römischen Katholizismus konvertierten russischen Aristokratin, die ihn dazu brachte, im Jahre 1842 denselben Schritt zu tun. Ab 1843 gehörte er dem Jesuitenorden an; für die nächsten vier Jahrzehnte lagen seine Wirkungsbereiche in Frankreich, Belgien und in der Schweiz. Seit etwa 1855 widmete er sich (gerade auch durch die Abfassung zahlreicher polemischer Schriften) ausführlich der Apologie römisch-katholischer Standpunkte, wobei er in besonderer Weise die „Bekehrung“ Russlands ins Auge fasste.

*Verdienst es war, mich zu diffamieren und zu beleidigen“*⁸⁴. Trotz aller relativ ungünstigen Ausgangsbedingungen, unter denen der französische Geistliche sich veranlasst sah, sein Wirken zu organisieren und nicht wenige seiner Standpunkte wiederholt und nachdrücklich zu verteidigen, schienen diese Kreise dann doch seine Autorität zu fürchten, die er – wie schon zu früheren Zeiten – vor allem seiner gewissenhaften Arbeit und den daraus resultierenden fundierten Studien verdankte.

Diese Tatsache erkannte man zu jener Zeit auch in Russland, wo Guettée (ungeachtet des Umstands, dass er in erster Linie als „Konvertit“ angesehen hätte werden müssen) in den entsprechenden Kreisen durchaus den Ruf eines hervorragenden Theologen und Wissenschaftlers genoss. Die daraus resultierende Verbindung erfuhr durch den Besuch des französischen Erzpriesters in Moskau und St. Petersburg im Jahre 1865 eine zusätzliche Bestätigung und weitere Vertiefung; in der Retrospektive fasste er seine diesbezüglichen Eindrücke – insbesondere auch im Hinblick auf die in Paris tätigen Kreise um Gagarin – dann auf folgende Weise zusammen: *„Wenngleich es auch die Pseudorussen (...) unternahmen, mich anzuschwärzen, erhielt ich doch von den wahren Russen zahlreiche Ermutigungen und Sympathiebekundungen“*⁸⁵. Dieser erste Russlandaufenthalt brachte ihn nicht nur in unmittelbaren Kontakt mit den herausragenden Persönlichkeiten der Orthodoxen Kirche, sondern auch mit dem zu dieser Zeit regierenden Monarchen, Zar Alexander II.; in seinen Memoiren schreibt Guettée dazu unter anderem: *„Der (...) Kaiser ließ mich Platz nehmen und bot mir eine Zigarette an (...) Dann behandelte das Gespräch religiöse Fragen, darunter meinen Eintritt in die Orthodoxe Kirche (...) Die Audienz dauerte länger als eine halbe Stunde (...) In der gesamten russischen Hofgesellschaft beglückwünschte man mich, eine so lange Audienz erhalten zu haben und man betrachtete mich als bei Hofe in gutem Ruf stehend“*. In der Tat hatte der Zar von Erzpriester Wladimir wohl einen positiven Eindruck gewonnen; dies fand unter anderem in späteren Jahren durch die Verleihung des Sankt-Anna-Ordens eine sichtbare Bestätigung – Guettée merkt hierzu lapidar an: *„Diese Auszeichnung, mit der ich geehrt wurde, versetzte meine Gegner in Wut“*⁸⁶.

Um die Stellung des Erzpriesters in seinem eigenen Lande zu illustrieren, mag man auf die Tatsache dieser Ordensverleihung hinweisen, die ihm nicht geringe Probleme bereiten sollte: Aus dem Jahre 1873 ist eine – in seinen Memoiren zitierte – Korrespondenz erhalten, die von entsprechenden Schwierigkeiten berichtet, die russische Auszeichnung mit dem Orden der französischen Ehrenlegion gleichstellen zu lassen und von eben dieser Ehrenlegion die Erlaubnis zu erhalten, den Sankt-Anna-Orden in der Öffentlichkeit tragen zu dürfen. In diesem Zusammenhang wird für Guettée die Problematik der eigenen Person im Frankreich des ultramontan gesinnten Präsidenten Mac-Mahon offenkundig, die sich vor allem auch durch die Intervention des Kultusministeriums noch verschärfte. Die Reaktion des Erzpriesters, der in mancherlei Hinsicht durchaus als „Heißsporn“ zu bezeichnen ist, spricht für sich; in diversen Schreiben, die entweder an den Kultusminister oder an den Großkanzler der Ehrenlegion gerichtet waren, ist diese Vehemenz dann deutlich zu spüren, wie das folgende Beispiel illustriert: *„Hier gibt es eine Ungesetzlichkeit: Herr Batbie, der Kultusminister, hat sich nicht mit mir zu beschäftigen, denn ich gehöre zu keinem vom Staat anerkannten Bekenntnis. Es stimmt, dass ich den priesterlichen Dienst in der römischen Kirche ausübte; doch seit dem*

⁸⁴ Guettée, Souvenirs, S. 359f.

⁸⁵ Guettée, Souvenirs, S. 377f.

⁸⁶ Guettée, Souvenirs, S. 378-380.

Jahre 1857 gehöre ich weder dieser Kirche noch ihrem Klerus an. Ich habe sie damals aus freien Stücken verlassen, da für mich die Religion eine sehr ernste Angelegenheit ist und mein Gewissen es mir nicht erlaubte, dem Papst und den französischen Bischöfen durch ihre Entwicklungen hinsichtlich der kirchlichen Lehre zu folgen. Ich bin erstaunt, dass ein Minister – ein Professor der Rechte – nicht begriffen hat, dass er in meinem Fall nicht zuständig ist...“. Der Ehrenlegion gegenüber sah sich der orthodoxe Geistliche zu folgenden Klarstellungen veranlasst: *„Man hätte mir schon vor langer Zeit sogar einen höheren Rang in der Ehrenlegion verleihen können (...) doch habe ich niemals auch nur irgendetwas verlangt und ich will auch nicht, dass man glaubt, ich hätte eine Gunst erbeten als ich um die Erlaubnis ansuchte, die Insignien eines Ordens zu tragen, die mir durch Seine Majestät den Kaiser von ganz Russland huldvoll gewährt wurden. Ich bin frei gegenüber der gegenwärtigen Regierung des armen Frankreich, die sich schwieriger als dieser große und großherzige Herrscher zeigt; frei bin ich aber auch mir selbst gegenüber, um zu erklären, dass ich von ihm weder Gnaden noch Gefallen erbat“*⁸⁷. Alle diese Ausführungen weisen nun (zumindest indirekt) darauf hin, dass Guettée bei diesen Konflikten wohl zur der Wahrnehmung gelangen musste, er sei zu einem „Fremden im eigenen Land“ geworden.

Wie sehr sich der französische Geistliche dagegen in Russland angenommen fühlen konnte, erweist das folgende Zitat aus der Korrespondenz mit seinem in Paris tätigen Amtsbruder Vasilijev; hier heißt es dann unter anderem: *„In Russland herrscht die größtmögliche Toleranz gegenüber allen Bekenntnissen. Sogar in Moskau haben alle Bekenntnisse ihre Kirche; die römischen Katholiken genießen hier vollkommene Freiheit und im Besonderen hat auch die französische Kolonie ihren Klerus und ihre Kirche (...) Gestatten Sie mir, über die Toleranz in Russland eine kurze Überlegung anzustellen – so gibt es doch Staaten, die viel über Toleranz sprechen, aber weit weniger als das, was in Russland geschieht, in die Tat umsetzen“*. An anderer Stelle fügt er dann Reflexionen über die Situation im eigenen Land ein: *„Angesichts so vieler Dinge, die mich hier erstaunen und erbauen, stelle ich (...) einigermaßen traurige Überlegungen über mein liebes Frankreich an, das so sanft und so gut ist und es wohl verdienen würde, die Wahrheit zu erfahren (...) Wenn sich doch die Orthodoxe Kirche in Frankreich nur besser kennenlernen ließe! Wenn sie sich doch nur klar äußern könnte, dann würden in ihr alle die Kirche ihrer Väter wiederfinden...“*⁸⁸. Bedenkt man nun, dass Guettée 1875 bei einem weiteren Aufenthalt in Russland die russische Staatsbürgerschaft annahm und in späteren Jahren sogar den (schlussendlich allerdings nicht zur Erfüllung gelangten) Wunsch äußerte, seine sterblichen Überreste dorthin zu überführen, so könnte bei all dem – oberflächlich gesehen – der Eindruck einer bei ihm tatsächlich existierenden und eben als „naturegegeben“ empfundenen Gleichsetzung von Volkszugehörigkeit und religiösem Bekenntnis entstehen. Abgesehen davon, dass ihn eine solche Auffassung letzten Endes auf direktem Weg in die Häresie des Phyletismus geführt hätte, lag es nun keineswegs in seiner Absicht, solchen und ähnlichen Vorstellungen Raum zu geben. Von allem Anfang seiner Tätigkeit lag sein Interesse vielmehr darin, die Orthodoxie im eigenen Land aus ihrer (zur damaligen Zeit so endgültig erscheinenden) Isolation herauszuholen und in weiterer Folge dann zu versuchen, ihr einen in der Gesellschaft zukommenden und wohl respektierten Platz zu verschaffen.

In diesem Sinne ist durchaus von den diversen, im weitesten Sinne, missionarischen Aktivitäten des Geistlichen zu sprechen; ausgehend von der Tatsache, dass er mehr als *Mann des Wortes* zu charakterisieren war, lag der entsprechende Schwerpunkt seines Wirkens dann

⁸⁷ Guettée, Souvenirs, S. 384 und 391.

⁸⁸ Guettée, La papauté, S. 318 und 316f.

vor allem anderen im publizistischen Bereich. Was nun seine Schriften anbelangt, so sind an erster Stelle auf die mehrbändigen Geschichtswerke hinzuweisen; zu diesen zählt die in dieser Abhandlung bereits mehrfach erwähnte *Histoire de l'Eglise de France*, die zwischen 1847 und 1856 in 12 Bänden erschien. Ein weiteres Oeuvre stellt die ab 1869 veröffentlichte, der allgemeinen Kirchengeschichte gewidmete *Histoire de l'Eglise* dar, die auf insgesamt 10 Bände konzipiert war, von denen letztendlich bis zu Guettées Tod dann 7 erscheinen konnten, und den Geschichtsverlauf bis zum Jahre 1204 nachzeichneten. Insbesondere mit diesem Werk verfolgte er die Absicht, den „Abendländern“ die historischen Ereignisse aus orthodoxer Sichtweise nahezubringen; wie es seine grundsätzliche Methode war, kam auch hier eine unmittelbare Bezugnahme auf Quellenschriften zur Anwendung. Die Auseinandersetzung mit dem römischen Katholizismus – sei es vor oder nach seinem Eintritt in die Orthodoxe Kirche – nimmt im Werk des französischen Erzpriesters einen nicht geringen Stellenwert ein: Neben den beiden weiter oben erwähnten umfangreicheren Arbeiten über das Papsttum und einer Studie über das römische Dogma der Unbefleckten Empfängnis sind etwa ein Dutzend Traktate und Artikel überliefert, die in durchaus polemischer Weise Entwicklungen innerhalb des römischen Katholizismus (nicht zuletzt seine eigenen Angelegenheiten betreffend) thematisierten. Schließlich ist natürlich auch auf jene ausschließlich orthodoxen Themen gewidmeten Schriften hinzuweisen – unter diesen tritt vor allem das Werk *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique orthodoxe* hervor, das der Geistliche auch in griechischer Übersetzung herausgab. Die Gesamtzahl seiner Publikationen, die in einem Zeitraum von fünf Jahrzehnten erschienen (wobei mehrbändige Schriften als ein Werk gezählt sind), beläuft sich auf 45, was auf den ersten Blick nicht allzu zahlreich erscheinen mag – hier ist dann jedoch unter anderem zu berücksichtigen, dass gerade jene Werke, die sich historischen und theologisch-dogmatischen Themen widmen, zum Teil aus Einzelbänden bestehen, die jeweils mehrere hundert Seiten umfassen. Nicht zu vergessen sind auch die von Guettée gegründeten Zeitschriften – *L'Observateur Catholique*, erschienen zwischen 1855 und 1866 in 12 Bänden und *L'Union Chrétienne*, herausgegeben zwischen 1859 und 1891 in 25 Bänden; von beiden Periodika wurden jährlich jeweils mehrere Einzelnummern gedruckt, die dann in Konvolute zusammengefasst wurden.

Der Guettée von der Nachwelt verliehene Beiname *Apostel der Orthodoxie* ist ohne jeden Zweifel für seine Bemühungen um die Verbreitung orthodox-kirchlichen Gedankengutes in Gesellschaften zu verstehen, die einem solchen Zugang im Grunde fern standen. Aus der Sicht all jener zeitgenössischen „Ultraorthodoxen“, die heute mehr als ein Jahrhundert nach dem Erzpriester leben, dabei selbst Zeugen einer Entfaltung der Orthodoxen Kirche auf dem ursprünglich nahezu ein Jahrtausend so verstandenen „heterodoxen Terrain“ Westeuropas werden und daher leicht der Gefahr der Illusion erliegen, genau die Kriterien absolut-korrektur Rechtgläubigkeit zu kennen, mag nun Wladimir Guettée retrospektiv durchaus nicht orthodox im heute geläufigen Sinne erscheinen. Unter anderem erwächst dabei a posteriori der Vorwurf, dass so manches, was zum Glaubensgut der Orthodoxen Kirche gehöre, bei ihm in sehr selektiver Weise zur Kenntnis genommen worden sei. So seien ihm beispielsweise die Kirchenväter Symeon der Neue Theologe oder Gregor Palamas nicht einmal mit Namen bekannt gewesen; auch von den damals zeitgenössischen Starcken von Optina und der mit ihnen verbundenen hesychastisch-monastischen Tradition wusste er angeblich nichts. Dagegen sei vor allem der Einfluss des Augustinismus bei Guettée in nahezu übermächtiger Weise zu spüren; eine solche Feststellung mündet dann nicht selten in die Aussage, Aurelius Augustinus (der im Übrigen als orthodoxer Heiliger oder Seliger verehrt wird) sei eigentlich

der „Urvater der abendländischen Häresien“ in der Spannweite von der Erbsündenlehre bis hin zum *filioque* gewesen, was dann auch bei all jenen seinen Niederschlag finden sollte, die ihn ihm eine Orientierungshilfe sahen. Den Vertretern einer solchen doch mitunter sehr einseitig erscheinenden *orthodox correctness* entgeht dabei auch nicht, dass die Guettée zeitgenössische „akademische Theologie“ Russlands nicht selten von abendländischer (also „heterodoxer“) Terminologie und den damit verbundenen Denkmustern Gebrauch machte⁸⁹. Es steht außer Frage, dass der Franzose trotz seiner großen Sympathien, die er gerade gegenüber dem russischen Volk empfand, in so mancher entscheidenden Hinsicht nach kultureller Prägung und Denkweise ganz eindeutig ein „Westler“ blieb. In diesem Sinne hatte er auch nicht die geringsten Schwierigkeiten, den Geist der Orthodoxie unabhängig von ansonsten gewohnten kulturellen oder zivilisatorischen Rahmenbedingungen „byzantinisch-östlicher“ Prägung wahrzunehmen und hier das Kontinuum wahrer Kirchlichkeit zu erkennen.

Was nun Guettées direkte Ambitionen im Hinblick auf eine „abendländische Mission“ anbelangte, so machte er dazu folgende Ausführungen: *„Seit wir in die Heilige Orthodoxe Kirche aufgenommen wurden, beschäftigten wir uns nur mit einem einzigen Gedanken – sie dem Westen bekannt zu machen (...). Unser Weg war also schon vorgezeichnet – unser Leben zur Gänze der Aufgabe zu widmen, zugunsten der Orthodoxie zu schreiben (...). Mehrere orthodoxe Zeitschriften gaben vor einiger Zeit bekannt, wir hätten die Absicht, in Paris eine Kirchengemeinde französischer Sprache zu gründen, um dafür das zurückgezogene und der geistigen Arbeit gewidmete Leben eines kirchlichen Schriftstellers für das aktive Leben im Kirchendienst aufzugeben (...) Wir wären glücklich gewesen, wenn wir dem Wunsch unserer verehrten Freunde hätten entsprechen können, mussten ihnen aber antworten, dass wir uns gemäß unserer Veranlagung für ein aktives Leben, das zur Verwirklichung eines solchen Projektes erforderlich ist, nicht geeignet fühlen und es besser ist, wenn eine Französische Orthodoxe Kirche seitens eines Vereins von Orthodoxen errichtet würde (...) es mag auch sein, dass nach der Erkenntnis der Vorsehung die Zeit noch nicht gekommen ist, in Paris eine orthodoxe Kirche zu gründen, die in französischer Sprache Gottesdienste feiert (...) wir haben nur unserer Hauptaufgabe zu folgen, die unseren Neigungen am meisten entspricht – durch unsere Schriften fundiert-überzeugte Orthodoxe heranzubilden, die später die ersten Mitglieder einer französischen Kirche sein werden“*⁹⁰. Es ist durchaus bemerkenswert, dass Guettée gerade vor der unmittelbar-praktischen Umsetzung des kirchlichen Lebens zurückzusehen schien; er, der nach eigener Aussage in seiner Zeit als römisch-katholischer Priester keine allzu große Neigung und Befähigung zum Pfarrdienst verspürte, wollte wohl auch im orthodoxen Kontext ein direktes Engagement vermeiden. Vielleicht aber wäre der Zeitpunkt, um in dieser Weise aktiv zu werden, tatsächlich verfrüht gewesen: Aus der Geschichte der Orthodoxie in Frankreich ist bekannt, dass man erst im Jahre 1927 – zwei Generationen nach den hier zur Darstellung gebrachten Ereignissen – in Paris die erste französischsprachige Gemeinde gründete, dies jedoch zum damaligen Zeitpunkt keineswegs mit ungeteilter Begeisterung aufgenommen wurde. Gerade der Hinweis auf den „geistlichen Bildungsauftrag“ ist seiner Bedeutung nach durchaus nicht zu marginalisieren: Guettée war sich wohl bewusst, mit einer eventuellen Gründung einer Gemeinde orthodoxer Franzosen zweifache Kritik auf sich zu ziehen – zunächst seitens der französischen Gesellschaft, die ihm dann „Proselytenmacherei“ vorwerfen konnte, dann aber auch von orthodoxer Seite, die einer Verbreitung des Glaubens unter den „Westlern“ (gerade auch aufgrund der bekannten diver-

⁸⁹ hierzu P. Ranson, Guettée ou le retour à l'Orthodoxie; in Guettée, La papauté, S. 29-32.

⁹⁰ Guettée, La papauté, S. 322f.

sen historisch-kulturellen Unterschiede) durchaus ambivalent gegenüberstand. Von da her mochte es tatsächlich sein großes Anliegen sein, in erster Linie seinen Beitrag zur Verbreitung „theoretischer Grundlagen“ der Orthodoxie zu leisten; er ging vermutlich davon aus, dass (analog zu seinem eigenen Fall) die Erkenntnis der Wahrheit authentischer Überlieferung die Menschen in die Kirche führen würde.

9. Der umstritten-verkannte Pionier

Betrachtet man die chronologische Entwicklung der Orthodoxen Kirche in Frankreich in der Zeitspanne von 1727 – für dieses Jahr ist die Anwesenheit eines orthodoxen Geistlichen bei der Gesandtschaft des russischen Kaiserreichs in Paris erstmals bezeugt – bis in die Gegenwart, hat es zuweilen den Anschein, Leben und Wirken des Wladimir René-François Guettée stellten so etwas wie eine „Übergangsphase“ in diesem Prozess dar. So sind zu seiner Zeit an verschiedenen Orten einerseits zwar schon Kirchengebäude und fallweise auch Gemeindegründungen bezeugt, andererseits ist man jedoch noch weit von den Entwicklungen des 20. Jahrhunderts entfernt, da aufgrund von Migrationsbewegungen von Menschen orthodoxen Glaubens, die entweder aus politischen oder aus sozialen Beweggründen erfolgten, eine umfassendere Verwurzelung und Konsolidierung des kirchlichen Lebens erfolgen konnte. Gerade der Weg dieses „Zwischenstadiums“, auf dem sich Guettées Wirksamkeit entfaltete, war jedoch in so mancher Hinsicht mit Stolpersteinen versehen; während die orthodoxe Seite den französischen Geistlichen nachgerade ohne das geringste Zaudern annahm, waren im Gegenzug dazu manche Vertreter des römischen Katholizismus selbst noch nach Jahrzehnten zu einer *damnatio memoriae* bereit – so hieß es da beispielsweise: „Dieser unglückliche Apostat, den die Heilige Synode unterstützte, wurde von einem halboffiziellen Clan der russischen kirchlichen Presse gefeiert. Solov'ev sollte ihn bald besser kennenlernen und feststellen, wie ‚großmütig‘ seine Einstellung war; so schienen im Besonderen sein Hass gegen die römische Kirche und seine Ressentiments gegen den katholischen Klerus durchaus legitim (...) bald würde Guettée seine Verwünschungen auch gegen den ‚Jesuitismus‘ dieses Russen schleudern, der ‚päpstlicher als Bellarmin‘ geworden sei“⁹¹. Die hier zitierte Textstelle bezieht sich auf den im Jahre 1880 in der französischen Hauptstadt stattgefundenen Besuch des russischen Gelehrten Vladimir Solov'ev, der als Gründer und einer der Hauptrepräsentanten der All-Einheits-Philosophie gilt. Das von ihm vertretene universalistische System umfasste unter anderem auch Pläne zu einer Vereinigung von Orthodoxie und römischem Katholizismus – in diesem konkreten Zusammenhang forderte Solov'ev unter anderem den russischen Zaren dazu auf, sich dem Papst unmittelbar zu unterwerfen. Es lag nun auf der Hand, dass die Wahrnehmung solcher und ähnlicher Ideen seitens des französischen Geistlichen, der damals bereits mehr als zwei Jahrzehnte für die Interessen der Orthodoxen Kirche nach besten Kräften tätig war (und gleichwohl es niemals zu einer persönlichen Begegnung der beiden geistigen Kontrahenten kommen sollte), zu einer Auseinandersetzung führen musste und Guettée allen diesen Konzepten unter Berufung auf die kirchliche Überlieferung eine ebenso klare wie auch energische Absage erteilte.

Ein wesentlicher Schlüssel zum Verständnis von Person und Werk des Wladimir Guettée scheint sich auf den letzten Seiten seiner Memoiren zu finden – hier bezeichnet er sich in einem Nebensatz selbst als „ein schlichter Priester; seinem Ursprung nach ein Römer, nach

⁹¹ M. D Herbigny, Un Newman russe – Vladimir Soloviev (1853-1900), Paris (3. éd) 1911, S. 159f.

Überzeugung und Gefühl jedoch ein Orthodoxer und ein Russe“⁹². Erweist sich hier eine Geisteshaltung, die bis auf den heutigen Tag für allzu viele „abendländische“ Konvertiten ein existentielles Problem darstellt, wenn sie sich durch ihren Eintritt in die „östlich“ geprägte Orthodoxe Kirche veranlasst sehen, gleichzeitig auch ihre eigene geschichtliche und kulturelle Identität in Frage zu stellen und dabei dann nach einer vollkommenen „Assimilation“ streben? Von seinem schon mehrmals erwähnten Zeitgenossen Overbeck ist bekannt, dass dieser bewusst und ohne dabei die geringsten Kompromisse zu machen ausschließlich als „westlicher Orthodoxer“ gelten wollte; ist nun die Annahme gerechtfertigt, dass sich der Erzpriester in dieser Hinsicht wesentlich unterschied? Im unmittelbaren Vergleich und im Bezug auf den Erfolg der Unternehmungen des Deutschen Overbeck gegenüber dem Wirken des Franzosen Guettée zeigt sich, dass der zuletzt Genannte einen nicht zu leugnenden Vorteil hatte – gerade weil er seine Tätigkeit im Rahmen bereits bestehender Strukturen entfalten konnte. Wenn sich der Geistliche nun in der oben erwähnten Weise als *Orthodoxer und Russe* selbst definiert, so geschieht dies nicht aus Gründen einer (wie auch immer zu begründenden) „Selbstfindungskrise“, sondern ganz offenkundig aus tiefempfundener Dankbarkeit darüber, als Gleicher unter Gleichen aufgenommen und dann mit entsprechendem Respekt behandelt worden zu sein: *„Ich vermochte also, da ich die göttliche Lehre bekannte, glaubte und mich den ehrwürdigen Gesetzen der Kirche der ersten Zeiten unterwarf, in aller Freiheit zu schreiben (...) ohne dafür seitens meiner ehrwürdigen Väter – der orthodoxen Bischöfe – in geringster Weise getadelt zu werden. Diese große Orthodoxe Kirche Russlands ist schön und ehrwürdig (...) sie respektiert den Geist, den Gott dem Menschen gab, um ihn in allen Bereichen, die zur Welt gehören, in Anwendung zu bringen (...) sie überlässt der Welt die Diskussionen über menschliche Dinge und ist damit zufrieden, unveränderliche Bewahrerin des apostolischen Erbes zu sein (...) Dank dem Einverständnis, das den Grundlagen der Orthodoxie selbst entspringt, bildet Russland jenen christlichen Staat, den man anderswo vergeblich sucht und der nur in den orthodoxen Staaten jemals Bestand haben wird“*⁹³. Hierin lag also der wesentliche Grund für Guettée, sich als „naturalisierter Russe“ zu fühlen und in dieser Konsequenz dann eben auch soweit zu gehen, die russische Staatsbürgerschaft anzunehmen. Zweifellos empfand er alle diese so ungewöhnlich erscheinenden Umstände als wesentlichen Rückhalt für sein Wirken: Denn gleichwohl er zu jener Zeit als Orthodoxer westeuropäischer Provenienz eine singuläre Erscheinung war, brauchte er sich dennoch nicht isoliert zu fühlen. Immerhin gehörte er doch einer großen Gemeinschaft an, von der er die Sicherheit hatte, dass er von ihr Unterstützung erfahren würde.

In Frankreich selbst blieb jener Mann, der für seine Schriften von der Moskauer Theologischen Akademie mit dem Doktorgrad geehrt wurde, im wahrsten Sinne des Wortes *persona non grata* – sämtliche seiner Aktivitäten wurden als klare Provokation nicht nur römisch-katholischer Kreise sondern mithin der gesamten Gesellschaft verstanden. Im Hintergrund stand dabei immer wieder der Begriff *Apostat*, der Guettée zunächst und vor allem als vom wahren Glauben abgefallen und in diesem Sinne als fragwürdige Existenz zu stigmatisieren versuchte. Angesichts der offen zur Schau getragenen Sympathie des französischen Priesters für Russland sollte man die im 19. Jahrhundert zum Tragen gekommenen historischen Hintergründe in den Beziehungen der beiden Länder und die Belastungen durch militärisch-politische Konflikte nicht aus den Augen lassen: Hierzu zählt zunächst der

⁹² Guettée, *Souvenirs*, S. 411.

⁹³ Guettée, *Souvenirs*, S. 410f.

1812 stattgefundenen Feldzug Napoleons und seiner Grande Armée, sodann der Krimkrieg der Jahre zwischen 1853 und 1856, dessen Auswirkungen ebenfalls von maßgeblich negativer Bedeutung für die gegenseitige Wahrnehmung waren. Wenngleich es auch im Laufe der folgenden Jahrzehnte zu einer deutlich ausgeprägten Verbesserung und Konsolidierung des Verhältnisses kam, blieben doch gerade in der Epoche, in der Erzpriester Wladimir seine Wirkung entfaltete, entscheidende Vorbehalte aufrecht. Ein maßgebliches Problem, mit er sich gerade in seiner Heimat konfrontiert sah, lag wohl auch in dem Umstand, dass einige seiner Werke – darunter seine *Exposition de la doctrine de l'Eglise orthodoxe*, Teile seiner *Histoire de l'Eglise* und auch seine Memoiren in der damaligen orthodoxen Welt relativ weite Verbreitung fanden und dabei auf großen Anklang trafen. Auf diese Weise mochte es wohl auch den größten Zweiflern klar geworden sein, welcher Stellenwert Guettée von seinen zeitgenössischen Glaubensgeschwistern beigemessen wurde; andererseits ist auf Basis seines eigenen Zeugnisses zu ermessen, für wie wichtig er selbst den Kontakt mit einer vom orthodoxen Ethos geprägten Gesellschaft im Hinblick auf seine eigene geistliche Entwicklung hielt: „Je mehr ich die Orthodoxe Kirche in ihrem Leben sehe, desto besser verstehe ich, dass sie es ist, der die Zukunft gehört. Ich kannte sie ‚aus der Theorie‘; ich wusste, dass ihre Lehre, ihre Gesetze und ihre Liturgie zur Kirche des Ursprungs gehören – doch heute, wenn ich sie unter meinen Augen leben und wirken sehe, begreife ich sie noch besser“⁹⁴.

Der zeitgenössische orthodoxe Beobachter mag nun in diesen Ausführungen eine (möglicherweise doch entscheidende) Schwachstelle im „System Guettée“ entdecken – so scheint es, dass ihm allzu lange das für die Manifestation der rechtgläubigen Haltung so wesensentscheidende direkte Verhältnis von *orthodoxia* und *orthopraxia* entweder nicht bewusst oder sogar gänzlich unbekannt war. Aus dieser Perspektive erscheint dann etwa der Umstand, dass der französische Erzpriester seine Tätigkeiten in nahezu ausschließlicher Weise im publizistischen Bereich entfaltete und im Gegensatz dazu keinerlei (im engeren Sinne) pastorale Aufgaben wahrnahm, mehr als befremdlich. Andererseits darf eben auch nicht die schon erwähnte Nachhaltigkeit dieser seiner Aktivitäten übersehen werden, die besonders auch durch die Übertragung eines Teils von Guettées Schriften in die Sprachen jener Völker, die der Tradition nach als orthodox geprägt gelten konnten, zum Ausdruck kam. So wurde dann also beispielsweise seine *Exposition* in griechischer, russischer und bulgarischer Sprache veröffentlicht; seine Schrift *La papauté schismatique* erlebte eine Übersetzung ins Rumänische. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass das zuletzt genannte Werk seitens des zu jener Zeit amtierenden und zur Episkopalkirche – dem in Amerika ansässigen Zweig der Anglikaner – gehörenden Bischofs von New York unter dem Titel *The Papacy* auch ins Englische übersetzt wurde. Einige Texte des französischen Geistlichen übertrug man sogar ins Arabische – einerseits ein deutliches Zeichen für die Wertschätzung, andererseits der klare Beweis für die Universalität seiner Bedeutung innerhalb der von der Orthodoxie geprägten Zivilisationen, denen ein derartiges, von einem „Westler“ verfasstes Schrifttum, das orthodoxe Positionen vehement vertrat, bis dahin absolut unbekannt war. Gerade diese Umstände führten Guettée im Zusammenhang mit einem seiner Russlandaufenthalte zu folgenden Überlegungen: „...in Russland gibt es eine geistliche Literatur, die sowohl reichhaltig als eben auch verschiedenartig ist und die der Westen vollkommen ignoriert. Man muss sie vor allem den römischen Theologen bekannt machen, die so viele Dünkel hegen (...) Ich werde mich mit Hilfe

⁹⁴ Guettée, *La papauté*, S. 317.

*einiger Freunde diesem Werk widmen...*⁹⁵. Diese Worte, geschrieben im Jahre 1865, skizzierten ein Vorhaben, das er vor allem im Rahmen seiner Zeitschriften umzusetzen versuchte und so gerade auch dem nichtorthodoxen Leserpublikum einen Eindruck orthodox-kirchlichen Lebens und Denkens in seiner Vielfalt zu vermitteln trachtete.

Das hauptsächliche Problem dieses Unterfangens lag allerdings in dem Umstand, dass (wie unter anderem auch bei Julian Joseph Overbeck) die dem Geist der Orthodoxie gewidmete publizistische Tätigkeit in jener Epoche das Terrain in der Spannung zwischen Apologetik und Polemik nur allzu selten verlassen konnte, und es in dieser Konsequenz dann eigentlich nahezu unmöglich war, ungehindert eigene Standpunkte – gestützt auf die genannten Quellen – darzulegen. Diese Aufgabe erwies sich besonders in Guettées letzten Lebensjahren gerade aufgrund der gesellschaftlich-politischen Situation als außerordentlich schwierig: Die Entwicklungen in Frankreich, in deren Zuge in der nach 1870 konstituierten *Dritten Republik* gerade auch die von ihm zugleich gefürchteten wie eben auch verachteten ultramontanen Kreise in den diversen Bereichen des öffentlichen Lebens zunehmend an Einfluss gewannen, waren ein ausschlaggebender Faktor für seine Entscheidung, die russische Staatsbürgerschaft anzunehmen: „...*ich werde das edle Land segnen, das mich unter seine Bürger aufnahm...*“⁹⁶. Es steht zu vermuten, dass sich Guettée zu diesem Schritt einerseits tatsächlich aus Überzeugung und Herzensbedürfnis (eventuell auch aus dem Gefühl der Dankbarkeit) entschloss, andererseits mochte er durchaus auch die mit Russland traditionell verbundene Rolle als Schutzmacht aller Orthodoxen im Auge gehabt haben und dabei die Hoffnung hegen, dass auch er selbst im Augenblick der Bedrängnis dieser Unterstützung teilhaftig würde. Indessen kam es zu einer vollkommen anderen Entwicklung: Der mittlerweile von Alter und Krankheit geschwächte und dennoch nach wie vor von großem Arbeitseifer getriebene Erzpriester Wladimir verließ nach Fertigstellung und Veröffentlichung seiner Memoiren im Jahre 1889 wohl auch aus einer gewissen Furcht vor möglichen Repressionen (sowohl gegen seine Person als auch gegen sein Werk) Paris – nicht jedoch, um nach Russland zu emigrieren, sondern um sich in einem kleinen luxemburgischen Dorf niederzulassen. Aus Gründen eines (für den zeitgenössischen Betrachter nicht unbedingt nachvollziehbaren) Bedürfnisses nach Geheimhaltung seiner Identität als orthodoxer Priester ging er, der zeitlebens zölibatär gelebt hatte, mit der Frau, bei der er Quartier genommen hatte, eine Zivilehe ein. Seine in dieser Landgemeinde isolierte Lage hinderte Guettée nicht daran, sich sowohl um die Herausgabe der *L'Union Chrétienne* zu kümmern als auch die Arbeiten an seiner Kirchengeschichte – buchstäblich bis zu seinem letzten Atemzug – weiterzuführen. Als er schließlich am 22. März 1892 starb, wies ihn der Totenschein als „*Rentner und Schriftsteller*“ aus⁹⁷; seine sterblichen Überreste überführte man nach Paris, wo er genau einen Monat später entsprechend den Traditionen der Orthodoxen Kirche zu Grabe getragen wurde.

Nähert man sich nun Leben und Werk dieser in mehrerer Hinsicht ungewöhnlichen Persönlichkeit aus der zeitlichen Distanz von fast eineinviertel Jahrhunderten, so mag man zunächst überrascht sein, dass er, der mit vollem Recht als *Pionier der Orthodoxie* in seiner Heimat (und auch darüber hinaus) zu bezeichnen ist, über allzu lange Zeit wenn schon nicht vollends in Vergessenheit geraten war, in keinem Fall mit der ihm eigentlich gebührenden Achtung gewürdigt wurde. Im allgemeinen Bewusstsein – auch in orthodoxen Kreisen – ist

⁹⁵ Besse, *Un précurseur*, S. 139; Guettée, *La papauté*, S. 319.

⁹⁶ Guettée, *Souvenirs*, S. 411.

⁹⁷ Besse, *Un précurseur*, S. 149.

die historische Entwicklung der Orthodoxen Kirche im frankophonen Bereich des westlichen Europa heutzutage vor allem durch die „russische Emigration“ der Jahre nach dem Ersten Weltkrieg gekennzeichnet. Es ist nun eine feststehende Tatsache, dass insbesondere ab dieser Zeit eine allmähliche Verwurzelung orthodoxen Lebens in diesen Gesellschaften festzustellen war – sichtbare Resultate dieser bereits in der ersten Phase deutlich gewordenen Entfaltung sind etwa die intensiviertere Gründung kirchlicher Strukturen oder die Einrichtung des Institut St. Serge, der ersten orthodoxen theologischen Hochschule in Westeuropa. Eingedenk des Umstandes, dass alle diese genannten Ereignisse zumindest drei Jahrzehnte nach Guettées Ableben stattfanden, ist er trotzdem im besten Sinne des Wortes und mit voller Berechtigung tatsächlich als *Vorläufer* späterer Entwicklungen zu bezeichnen⁹⁸. Diese seine Rolle in einem „Zwischenstadium“ der Entwicklung orthodoxen Lebens im westeuropäischen Bereich ist aus heutiger Sicht allerdings durchaus auch der Gefahr einer Marginalisierung ausgesetzt: So mag man zwar einräumen, der französische Geistliche wäre doch *„zu seiner Zeit ein Gegenstand des Anstoßes (als erster katholischer Priester, der im Frankreich des 19. Jahrhunderts orthodox wurde), ein Anlass zur der Reflexion (...) ein Gegenstand nationalreligiösen Stolz für die Orthodoxe Kirche“* gewesen⁹⁹, allerdings könnte man einwenden, dass es ihm letztendlich niemals gelungen ist, aus seinen (relativ eng gefassten) Kreisen hervorzutreten, um dann eine entsprechend nachhaltige Breitenwirkung – wie etwa durch entsprechende Aktivitäten in der Hinsicht auf Gemeindegründungen – zu entfalten.

Andererseits schien sich der Erzpriester gegen Ende seines Lebens durchaus seiner spezifischen Pionierrolle in vollem Umfang bewusst gewesen zu sein – so schrieb er beispielsweise im Vorwort zu seinen Memoiren: *„Ich bilde mir nicht ein, einer von jenen außerordentlichen Menschen zu sein, deren Ansehen im Laufe der Jahrhunderte zunimmt. Dennoch sprach und spricht man viel über mich. Ich kann daher nicht glauben, dass man nach meinem Tod über mich Schweigen bewahren wird. Zahlreiche meiner Werke werden mich überleben.“*¹⁰⁰ Dieses Überzeugung mochte Guettée vor allem aus der Tatsache gewinnen, dass er von einem Großteil der ihm zeitgenössischen französischen Öffentlichkeit als *agent provocateur* entweder einer fremden Macht oder einer als „schismatisch“ qualifizierten Glaubensgemeinschaft – und damit eben auch als potentielle Bedrohung – wahrgenommen wurde. Im Hinblick auf die Reaktionen seitens der Vertreter von der Orthodoxie geprägter Gesellschaften mochte er möglicherweise eine etwas anders geartete Haltung einnehmen: Gleichwohl er natürlich aufgrund seiner für die damalige orthodoxe Welt „exotisch“ anmutenden persönlichen Umstände als durchaus nicht alltäglicher Sonderfall erscheinen mochte, konnte er nicht damit rechnen, dort denselben, ganz offensichtlich ungeteilten Grad an Aufmerksamkeit zu erhalten. Die aus heutiger Sicht für das kirchliche Bewusstsein im Vordergrund stehende Bedeutung des Wladimir René-François Guettée liegt – ausgehend von seinen persönlichen Erfahrungen und Erkenntnissen – in erster Linie in seinem Bemühen, die Tatsache deutlich zu machen und ihr Rechnung zu tragen, dass die Fülle der Orthodoxen Kirche tatsächlich völker-, und kulturübergreifend Bestand hat. Durch seine eigene Hinwendung erbrachte er den Beweis eines Kontinuums, das bei den von diversen „abendländisch sozialisierten“ und von den daraus resultierenden geistesgeschichtlichen Grundlagen beeinflussten Menschen über einen allzu langen Zeitraum zwar in Vergessenheit geraten war, jedoch niemals definitiv

⁹⁸ Entsprechend dem von J.-P. Besse gewählten Titel seiner Guettée-Biographie

⁹⁹ <http://sereinadesportroyal.blogspot.com/2008/01/un-jansniste-devenu-orthodoxe.html>

¹⁰⁰ Guettée, Souvenirs, S. 5.

verloren ging. Bemerkenswert und beispielgebend ist auch seine daraus unmittelbar entspringende Suche nach Quellen; wenngleich man heute – eineinhalb Jahrhunderte nach diesen Geschehnissen – bei einem solchen Unterfangen mit allergrößter Wahrscheinlichkeit einen weniger polemischen Ton anklingen lassen würde, so sind doch die von Guettée dabei zum deutlichen Ausdruck gekommenen grundsätzlichen Intentionen, verbunden mit kritischer Auseinandersetzung und dem notwendigen Streben nach der *Unterscheidung der Geister*, nach wie vor von ungebrochener Aktualität und Bedeutung.

Die Liturgie des christlichen Ostens – die ewige und immer dauerhafte Einladung des Menschen zur Teilnahme an der vollkommenen Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit

von Ciprian Streza, Sibiu (Rumänien)

Die der Orthodoxie eigene Ausdruckskraft ihres Gottesdienstes zeigt sich in allen liturgischen Handlungen, in der *Architektur und Bildausstattung des Kultraumes*, in der *Schönheit des Gesangs*, in der *Tiefe des Symbols* und in der *spirituellen Erfahrung der Gegenwart Christi im liturgischen Tun der Kirche*. Das Zentrum der orthodoxen Frömmigkeit ist die Göttliche Liturgie. Wörtlich übersetzt heißt Λειτουργία *Werk des Volkes* oder *Werk für das Volk* und im östlichen Christentum wurde dieser Begriff für alle gottesdienstlichen Feiern verwendet, analog zu dem bei den lateinischen Vätern gebrauchten Begriff *sacramentum*¹. In der Orthodoxen Kirche wurde *Liturgie* als Oberbegriff für alle gottesdienstlichen Feiern verwendet und erst später engte sich sein Sprachgebrauch auf die Feier der Eucharistie ein.² Für das östliche Christentum ist die Liturgie nicht der *Dienst des Menschen an Gott*, sondern das Werk Gottes, der durch Christus im Heiligen Geist in der Welt das Heil wirkt³.

Das Wesen der Liturgie

Für die griechische Patristik ist die innertrinitarische Liebe Gottes *die ewige himmlische Liturgie*, an der auch die Schöpfung durch die sichtbaren Riten der Eucharistiefeier teilnehmen kann. Nur die *Dreipersonalität Gottes* macht die Teilhabe der Schöpfung an seiner innertrinitarischen Beziehung, an dem urewigen Fest der himmlischen Liturgie, möglich. Die Liebe Gottes regt die Liebe der Schöpfung an und somit ist die Liturgie ihrem Wesen nach der *Dialog der Liebe zwischen Gott und Mensch*. Da dieser Dialog durch die Sünde Adams geschwächt worden war, trat Gott zu seinen Geschöpfen in der Fleischwerdung seines Sohnes heraus, um die menschliche Natur mit seiner göttlichen Liebe zu erfüllen. Der Heilige Geist bringt diese Liebe des menschengewordenen Sohnes Gottes in die Herzen der Menschen, um sie innerlich zu bewegen und mit dem Vater zu vereinigen⁴.

Die ganze Schöpfung befindet sich zusammen mit dem Menschen auf dem Weg zur vollkommenen Liebe und diese Bewegung wird in der Orthodoxie als Liturgie bezeichnet. Sie ist, als eine ewige und immer dauerhafte Einladung zur Teilnahme am göttlichen Leben, das Werk des dreifaltigen Gottes, und als Annahme dieser Einladung das Werk der Kirche. Die Eucharistie ist dafür nicht eines der sieben Sakramente, sondern das Sakrament schlechthin, indem sich die vergöttlichende Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung ereignet und sich auf die

¹ A. Jungmann, Liturgie und „pia exercitia“, *Liturgisches Jahrbuch* 9 (1959) 83.

² Dieser Sprachgebrauch wird auch in diesem Aufsatz benutzt. „Liturgie“ bezeichnet hier nur die „Göttliche Liturgie“ so wie sie heute in der Orthodoxen Kirche zelebriert wird und nicht alle Gottesdienste oder „Akolouthiai“.

³ M. Kunzler, Die Liturgie der Kirche, (AMATECA Band X), Paderborn 1995, S. 36.

⁴ D. Stăniloae, Orthodoxe Dogmatik, Bd. I, (Ökumenische Theologie 12), Zürich, Einsiedeln, Köln, Gütersloh 1985, S. 255.

gesamte Schau der Welt auswirkt⁵. Die Feier der Eucharistie ist nicht nur *die Realpräsenz Gottes zwischen den Menschen*, sondern auch die reale Vergegenwärtigung der göttlichen Handlungen durch menschliche Abbildhandlungen in einem bestimmten kirchlichen Raum durch bestimmte geweihte Personen zu bestimmten liturgischen Zeiten. Die raumzeitliche Parousie Gottes in der Kultgemeinde ermöglicht und erschließt die wirkliche Teilhabe der Christen am Heilswerke Jesu Christi und es ist nicht der Mensch, der diese Gegenwart Gottes und sein Heilshandeln herstellt, sondern Gott ist derjenige, der durch die Akte des Kultes handelt, um den Menschen und die ganze Kreatur zur Heiligung zu bringen.

In der Liturgie nimmt die Kultgemeinde an der eschatologischen Welt teil. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind im Kult in der ewigen Gegenwart der Liebe Gottes zusammen geschmolzen.

Die Liturgie ist der *Dialog der Liebe zwischen Gott und Mensch*, in welchem der göttliche Herabstieg den menschlichen Aufstieg durch Lobpreis, Bitte, Symbol und Feier ermöglicht. Beide Aspekte, Katabasis-Herabstieg und Anabasis-Aufstieg sind die zwei Sichtweisen ein und derselben Wirklichkeit: die Mitteilung der göttlichen Liebe an den Menschen und dessen Einbeziehung in die göttlichen Lebensfülle durch den Kult. Die Orthodoxie sieht ihren Gottesdienst als eine theozentrische und eine theandrische Handlung der Kirche, d.h. dass dieser Dialog der Liebe von Gott eröffnet wird und dessen Herabstieg den Aufstieg und Lobpreis des Menschens durch Synergia (Zusammenarbeit) ermöglicht.

Das östliche Christentum sieht in der irdischen die himmlische Liturgie verborgen, weil der Heilsbringer Christus selbst der Ersthandelnde allen liturgischen Tuns ist und somit stellen alle sichtbaren Handlungen des Priesters eine den Sinnen zugängliche Entsprechung der unsichtbaren himmlischen Wirklichkeit dar. Besonders in der griechischen Patristik wird diese Einheit vertreten: Chrysostomos⁶ lehrt diese Entsprechung ebenso wie Pseudo-Dionysios⁷ und Maximos der Bekenner⁸. Die irdische Liturgie ist ein Abbild der himmlischen Liturgie; die irdische Feier gehört als Wesensbild der himmlischen, dem göttlichen Bereich an und sie ist Einübung in die himmlische, eschatologische Realität des Reiches Gottes.

Die Gegenwart der himmlischen Liturgie in der irdischen macht diese immer schon zum Fest, weil die Freude der drei göttlichen Personen aneinander ereignishaft in Raum und Zeit auf die Schöpfung ausgeweitet wird und diese je neu ihre außergewöhnliche, d.h. festliche

⁵ J. D. Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*, *Una Sancta* 25 (1970) 342-349.

⁶ In Mt. Hom. 50, 3: PG 58, 507; Hom. de beato Philogono 6: PG 48, 753; Vgl. H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, (Sophia 5), Freiburg i. Br. 1964, S. 36-39 (ab hier zitiert: H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie*).

⁷ M. de Gandillac, *G. Heil (Hgg.)*, *La Hiérarchie céleste*, (Sources chrétiennes 58), Paris 1958; Vgl. R. Roques, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon Pseudo-Denys*, Paris 1954; Vgl. H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie*, S. 51-55.

⁸ *Mystagogia*: PG 91, 657-718; Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961, S. 366-407; M.-L. Charpin-Ploix, *Maxime le Confesseur, La Mystagogie*, Introduction, traduction, notes glossaires et index de Marie-Lucie Charpin-Ploix, Paris 2005; Christian Boudignon, *La Mystagogie, ou traité sur les symboles de la Liturgie de Maxime le Confesseur*, Edition, traduction, commentaire, Paris 2000; Ch. Sotiropoulos, *La Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur*, Introduction, texte critique, traduction française et grecque par Charalambos Sotiropoulos, Athens 2001; R. Cantarella (ed.), *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, Testi Cristiani, Florence 1931, S. 122-214.

Daseinsbestätigung erfährt. Der Dreifaltige tritt mit seiner Schöpfung in Beziehung, mit ihr feiert er das Fest, das er in sich selbst stets feiert, um sie vergöttlichend in das vorewige Fest der himmlischen Liturgie hineinzunehmen. Er tut es in jener heilsökonomischen Ordnung, mit der besonders die vornikaenische Theologie das Wirken der Dreifaltigkeit in der Welt betrachtete: *aus dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist*. Durch Christus gelangt die himmlische Liturgie auf die Erde. Nur Christus ist der hohepriesterliche Mittler, durch den das sichtbare Tun der Kirche auf Erden mit der unsichtbaren Wirklichkeit des Himmels verbunden wird. In diesem Sinn besteht die Einheit zwischen himmlischer und irdischer Liturgie in der Identität des Liturgen, der „unter der Hülle von Symbolen die himmlische Liturgie, die er beim Vater vollzieht, auch unter uns zelebriert“⁹.

Die geschichtliche Entwicklung der Liturgie

Ihrer Form nach ist die Eucharistiefeier nicht eine „*creatio ex nihilo*“, sondern sie ist das Resultat einer langen Entwicklung und Kristallisierung der kirchlichen Tradition. Ihre Geschichte ist tief mit dem Ursprung des Christentums verbunden und ihre Wurzeln kommen aus dem alttestamentlichen Kult. Unser Herr Jesus Christus hat in einer jüdischen Mahlzeit das wichtigste Sakrament der Kirche gegründet¹⁰. Schematisch kann man sagen, dass die beiden Teile der Liturgie viele Elemente aufbewahrt haben, die aus dem jüdischen Gottesdienst stammen¹¹. Die Liturgie kannte in ihren wichtigsten Teilen *eine stufenweise Entwicklung*. Sie ist eine „*cosa cipollata*“ wie sie Robert Taft nennt¹². Am Anfang des Christentums wurde die Liturgie gemäß einem bestimmten Gebetsschema, welches seinen Ursprung in der apostolischen Gebetspraxis hatte, improvisiert. Vom Schlichten und Einfachen entwickelten sich langsam neue Riten und je komplizierter sie wurden, desto mehr bedurften sie der Erklärung. Vier große Etappen lassen sich in der Entwicklung der Liturgie identifizieren:

1. Die Trennung der Eucharistie von den Agape-Mahlzeiten. In dieser Etappe wird der erste, der einleitende Teil der Liturgie eingefügt, der später *Liturgie des Wortes* genannt wird.

2. Das Erscheinen von Kirchenordnungen. Die zweite Etappe kennzeichnet sich durch die *Verschriftlichung der mündlichen Tradition*, durch das Aufhören der Improvisation im Kult und durch das Auftreten der schriftlichen liturgischen Texte. Es gab aber kein Urformular der Liturgie, sondern eine Vielfalt von eucharistischen Formularen abhängig von den verschiedenen geographischen Regionen, in welchen sich das Christentum verbreitet hat.

⁹ M. Kunzler, Die Liturgie der Kirche, (AMATECA Band X), Paderborn 1995, S. 45.

¹⁰ E. Braniște, Liturgica Specială, București 1980, S.167. Referitor la cadrele cultive iudaice în care a apărut anafora creștină, a se vedea: L. Bouyer, La première Eucharistie dans la dernière cene, *Maison Dieu* 18 (1949) 34-47; L. Ligier, De la Cene de Jesus a l'anaphore de l'Eglise, *Maison Dieu* 87 (1966) 7-51; F. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870.

¹¹ Vgl: H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie, (Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Berlin 1955; Gr. Dix, The Shape of Liturgy, London 1970; L. Bouyer, Eucharistie. Théologie et spiritualité de la priere eucharistique, Tournai 1968; A. Bouley, From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts, (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 21), Washington 1981; L. Ligier, Les origines de la priere eucharistique: de la Cène du Seigneur a l'Eucharistie, *Questions liturgiques* 53 (1972) 181-202; H. J. Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief, Münster 1981.

¹² R. Taft, Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results, *Ecclesia Orans* 11 (1994) 355.

3. Die Entwicklung des Kultes nach dem Mailänder Edikt von 313. Die dritte Etappe kennzeichnet sich durch einen gewaltigen Aufschwung des christlichen Kultes in der Zeit Kaisers Konstantin des Großen und dessen Nachfolgern. Durch eine zunehmende Präzision in der Theologie und durch eine Gruppierung der lokalen Kirchen in „Föderationen“ rings um die wichtigsten Metropolen stieg die Verantwortung der Bischöfe großer Städte für Eucharistiefiern sehr stark an, was auch die Standardisierung und Vereinheitlichung der liturgischen Praxis und der liturgischen Gebetsformulare zur Folge hatte.

4. In der letzten Etappe haben sich die liturgischen „Familien“ der wichtigsten Hauptstädte, die sogenannten Riten, weiterentwickelt und differenziert, so dass sie selbständig und sehr verschieden wurden. Nebenbei hat die Entwicklung des theologischen Denkens die Interpretation der einzelnen liturgischen Handlungen beeinflusst. Die neu eingefügten liturgischen Akte der Eucharistiefier erschienen im Glanze des eigentlichen Mysteriengeschehens erstmals als ehrfurchtgebietend und „schauervoll“, ohne dass ihnen jedoch zunächst eine selbständige heilsgeschichtliche oder himmlisch-eschatologische Symbolik, analog zum sakramentalen Geschehen der Eucharistiefier, zugeschrieben wurde. Auf einer weiteren Stufe der Entwicklung aber wurden diese Handlungen zu eigenen Symbolen, die bildhaft aufs Neue darstellten, was die Eucharistiefier sakramental bewirkte. Erwähnenswert ist die Tatsache, dass sich sehr früh in der Patristik zwei große Tendenzen in der Interpretation der Liturgie herauskristallisiert haben: die eine, spezifisch für die alexandrinische Schule, sah in der Liturgie *das Bild einer himmlischen Realität*, die andere, der antiochenischen Schule nahe, bezog alle liturgischen Handlungen auf die *Ereignisse des Lebens Jesu*. In beiden Fällen wurde das Symbol als Ausdrucksweise benutzt. Im ersten Fall diente es der Analogie, im zweiten Fall der historisch-typologischen Deutung der Riten¹³.

Der byzantinische Ritus ist die „liturgische Familie“, die rings um die Hauptstadt Konstantinopel entstanden ist und die kultische Tradition des christlichen Ostens stark beeinflusst hat. Die Orthodoxe Kirche unserer Zeit feiert den byzantinischen Ritus mit seinen Hauptliturgien, nämlich die des hl. Johannes Chrysostomos und die des hl. Basilius, mit deren liturgischem Jahr, das einen mobilen Zyklus und ein Zyklus der Feste umfasst, mit seinem Typikon, d.h. mit der Regel der Zelebration aller liturgischen Handlungen, und mit seiner Symbolgestalt, die den Symbolismus der liturgischen Handlungen, die Schönheit der Ikonen und die Originalität der theologischen Deutung der Liturgie umfasst¹⁴. Die byzantinische Liturgie lebt im christlichen Osten durch den konstantinopolitanischen Ritus weiter, der von jedem orthodoxen Volk übernommen und eigens ausgestaltet, so dass, wie in Byzanz, *überall in der Orthodoxie die Liturgie Zentrum der Frömmigkeit geblieben ist*, weil durch sie die Lehre, die Praxis, die Symbolik, die Wirklichkeit, die Geschichte, die Gegenwart, der Mensch und Gott vereinigt sind. In diesem Mysterium der Einheit sieht die Orthodoxe Kirche die Zusammenfassung ihres eigenen gesamten Lebens¹⁵.

Die mystisch-theologische Deutung der Liturgie

Die Entwicklung des theologischen Denkens hat die Geschichte der Liturgie beeinflusst, aber auch die Deutung der einzelnen liturgischen Handlungen.

¹³ R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle*, Paris 1966, S. 49.

¹⁴ Vgl. H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie*, S. 32.

¹⁵ S. Zankov, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin 1928, S. 104.

Als *symbolisches Mystereingesehen* erscheint die Liturgie bei Johannes Chrysostomos. Die ganze Feier ist bei ihm sowohl *Anamnese des Heilswerkes* als auch *Offenbarung himmlischer Wirklichkeit*: „Glaubet – so fordert Chrysostomos seine Zuhörer auf –, daß auch jetzt jenes Mahl (Jesu Abschiedsmahl) ist, an dem Er selber teilnahm. Denn in nichts unterscheidet sich jenes von diesem. Denn keineswegs bereitet dieses nur ein Mensch, jenes aber er selber, vielmehr bereitet dieses wie jenes nur Er. Wenn du also siehst, wie der Priester dir die Kommunion reicht, dann meine nicht, der Priester sei es, der dies tut, sondern Christi Hand ist es, die sich dir entgegenstreckt“¹⁶. Auch die *Vergegenwärtigung der Inkarnation* ist die Eucharistie: „Wenn wir mit gläubigem Herzen hinzutreten, so werden wir ohne Zweifel den Herrn schauen, in der Krippe liegend. Denn der Abendmahlstisch vertritt die Stelle der Krippe. Auch hier wird der Leib des Herrn liegen, nicht in Windeln eingewickelt wie damals, sondern von allen Seiten vom Heiligen Geiste umgeben“¹⁷. Es ist offensichtlich, dass schon für Chrysostomos das Symbol eine zweifache Funktion erfüllt: die heiligen Riten verweisen sowohl auf die historische Realität des Lebens Jesu, weil alle Handlungen der Liturgie ein „Bild“ des Heilswerkes Christi darstellen, als auch auf die eschatologische-himmlische Wirklichkeit der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie.

Mehr als Johannes Chrysostomos richtet Theodor von Mopsuestia in seinen Homiletischen Katechesen¹⁸ die Aufmerksamkeit auf die Eigenbedeutung der äußeren Liturgiegestalt. Auch nach Theodor handelt wirklich Christus in der Eucharistie, aber er handelt mittels des sichtbaren Priesters. Dessen Tun vermittelt und vergegenwärtigt Christi Tun. In diesem Sinne sagt Theodor: „Was unser Herr Christus wirklich vollbracht hat und noch vollbringen wird, das vollbringen nach unserem Glauben die von der göttlichen Gnade erwählten Priester des Neuen Bundes durch die Sakramente“¹⁹. Wie der Priester *Eikon* Christi ist, so müssen auch die liturgischen Handlungen zu Bildern des geschichtlichen Erlösungswerkes, insbesondere auch der Auferstehung werden. Stärker als Chrysostomos betont also Theodor, dass die Liturgie *Anamnese des geschichtlichen Heilswerkes* einschließlich der Auferstehung ist, und dass die Verwirklichung dieser Anamnese kraft der liturgischen Handlungen geschieht, die näherhin als wirklichkeitsvermittelnde Bilder, Typen und Symbole bezeichnet und gedeutet werden²⁰.

So wird es verständlich, wenn Theodor von Mopsuestia nun erstmals in der Geschichte der Liturgie den einzelnen Riten die Darstellung der verschiedenen Phasen des Erlösungswerkes Christi eine Erklärung zuschreibt. Dabei werden die wichtigsten Abschnitte der Liturgie (Gabenübertragung, Anaphora mit Einsetzungsworten – Epiklese – Brechung und Mischung mit Kommunion) mit den Stadien des Lebens Christi von seinem Gang zum Opfertod bis zur Auferstehung gleichsam synchronisiert. Wichtig ist, dass bei Theodor von Mopsuestia genau wie bei Chrysostomos die *heilsgeschichtliche Symbolik der Liturgie* mit der *himmlisch-eschatologischen Deutung* eng verbunden ist: Theodor von Mopsuestia spricht von der wahren und eschatologischen Gegenwart Christi in der Liturgie und sieht die Gegenwart der Engel durch die Diakone gekennzeichnet, wobei nicht nur die liturgische Funktion, sondern sogar die äußere Gewandung der Diakone dabei von Bedeutung ist.

¹⁶ In Mt. Hom. 50, 3: PG 58, 507.

¹⁷ Hom. de beato Philogono 6: PG 48, 753.

¹⁸ R. Tonneau, R. Devreesse, (Hgg.), Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste, (Studi a Testi 145), Città del Vaticano 1949.

¹⁹ Hom. cat. 15, 19. R. Tonneau, R. Devreesse, a.a.O., S. 495.

²⁰ H. J. Schulz, Die byzantinische Liturgie, S. 40.

In der Zeit eines Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia wurde Konstantinopel in engem theologischem wie liturgischem Austausch mit Antiochien bewertet. Das ist sichtbar im symbolisch-typologischen Akzent der Deutung der Liturgie. Im 5. und 6. Jh. aber, steigt die Rolle Alexandriens und wie H. J. Schulz behauptet: „Im Neuchalkedonismus des 6. Jahrhunderts wird sogar die Mehrzahl der Orthodoxen alexandrinischen Denker und die Terminologie Kyrills innerhalb des chalkedonischen Systems so weit möglich zur Geltung bringen, ja man wird diesem Anliegen sogar die bis dahin für rechtgläubig gehaltenen Antiochener Theodoret und Theodor opfern... Auch in der byzantinischen Liturgie spiegeln sich diese Wandlungen und Auseinandersetzungen wider: Das Aufkommen und die Verwendung des Trishagion in der byzantinischen Liturgie bezeichnet die Kampfstellung gegen den Monophysitismus; das für die byzantinische Auffassung der Liturgie hochbedeutungsvolle Werk des Areopagiten am Ende des Jahrhunderts ist Zeichen einer beiden Fronten verbindenden Geisteshaltung. Die neuen liturgischen Texte des 6. Jh., vor allem der *Hymnus Monogenes* und der *Cherubshymnus* werden das Einschwenken der byzantinischen Theologie in eine orthodox-alexandrinische Richtung erkennen lassen...“²¹.

Das gilt auch für die die Liturgie ausdeutenden Kommentare dieser Epoche. Für Dionysios Areopagites²² haben alle Handlungen der Liturgie einen streng geistigen Sinn und werden gedeutet als Symbole der himmlischen Realität, durch welche die göttliche Erleuchtung über die einzelnen Stufen der Engelwelt und der priesterlichen Weiheordnung dem gläubigen Volk vermittelt wird, um so zur Erkenntnis Gottes empor zu führen. Die Mitteilung dieser Erleuchtung, „die sich in der Sphäre der Engelwelt auf rein geistige Weise abspielt, wiederholt sich in der Kirche in Symbolen, Sakramenten und Bildern, in halb geistigen, halb sichtbaren Formen, die die geistigen Vorgänge der oberen Sphäre zugleich abbilden und verhüllen“²³.

Bei Dionysios haben *Bild* und *Symbol* eine anagogische Funktion, denn die Bedeutung eines Ritus ergibt sich immer nur aus der „höheren“ eschatologischen, niemals einer „anderen“, abseitigen historischen Wirklichkeit. Die Perspektive auf das überzeitliche Heilshandeln Gottes und den Dienst der Engel am göttlichen Tun bleibt stets gewahrt. In der Konsequenz liegt dieser Ausrichtung freilich die Gefahr zugrunde, dass das geschichtliche Erlösungswerk zu wenig berücksichtigt wird.

Eine Materialisierung dieser himmlisch-eschatologischen Perspektive der Deutung der Liturgie zeigt sich im geschaffenen Werk der Hagia Sophia. In der Großen Kirche der Göttlichen Weisheit zu Konstantinopel wird erstmals in der Kirchen- und Liturgiegeschichte ein Kultraum geschaffen, der in so vollendeter Weise die geistige Macht seiner Epoche zum Ausdruck bringt und durch seine Architektur so bildhaft die in ihm vollzogene Liturgie als *himmlisches Geschehen* in Erscheinung treten lässt²⁴. In der Hagia Sophia wurde die Liturgie und deren Deutung mit dem theologischen Denken zusammen mit der Kunst in Harmonie gebracht.

Die justinianische Sophienkirche beeinflusste die Liturgieentwicklung, weil in ihr neue Riten erschienen und praktiziert wurden. Der Große Einzug selbst wird zu einem Höhepunkt

²¹ H. J. Schulz, a. a. O., S. 46.

²² M. de Gandillac, G. Heil (Hgg.), La Hiérarchie céleste, (Sources chrétiennes 58), Paris 1958.

²³ Vgl. E. v. Ivanka, Dionysius Areopagita. Von den Namen zum Unnennbaren, (Sigilium 7), Einsiedeln 1957, S.13; R. Roques, L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon Pseudo-Denys, Paris 1954, S. 171-174.

²⁴ H. J. Schulz, Die byzantinische Liturgie, S. 62.

der Liturgie. Ein Ausdruck der Gabensymbolik ist auch der Gebrauch des *Zeon*, ein Ritus, der ebenso unverkennbar nur der byzantinischen Liturgie eigen ist.

Kultraum und Liturgie der justinianischen Epoche finden ihre umfassende Deutung in der *Mystagogie* des hl. Maximus des Bekenners²⁵. In der Weise der symbolischen Deutung weicht Maximus erheblich von Dionysios ab, weil er im ersten Teil der *Mystagogie* das Verhältnis des Kirchenraums zu den bezeichneten Wirklichkeiten Weltall, Mensch, Heilige Schrift beschreibt und die Charakterisierung dieses Verhältnisses durch die Worte „Bild“, „Gleichnis“, „Ähnlichkeit“ zeigen, dass Maximus nicht wie Dionysios darum bemüht war, einer stufenweise eindeutig aufsteigenden Symbolik sakramentaler oder quas sakramentaler Art von der kirchlichen zur himmlischen Wirklichkeit zu folgen. Seine Absicht erkennt man vielmehr aus der steten Betonung einer „himmlisch-irdischen“ Zweipoligkeit innerhalb der genannten Wirklichkeiten Kirche, Weltall, Mensch, insofern sie sich wechselseitig versinnbildlichen²⁶.

Maximos sah in der Kirche eine christologische Struktur, und in der hypostatischen Union die Sinnmitte der Welt. Die Art und Weise in welcher in der Person Christi die menschliche und die göttliche Natur vereinigt sind, ist die *Axis Mundi*, der Sinn und die Möglichkeit der Symbolisierung und der bildlichen Darstellung im Kult.

Im Zeitalter des Ikonoklasmus hat der Kampf um die heiligen Ikonen derartige theologische Anstrengungen und dogmatische Auseinandersetzungen bewirkt, dass davon der ganze Byzantinische Ritus beeinflusst wurde. Der repräsentative Kirchenbau der Friedenszeit, die von Photios eingeweihte „Neue Kirche“, die als *Nea* in der Kunstgeschichte bekannt ist, gilt als direkter Ausdruck der Bilderlehre und als erstes Beispiel der mittelbyzantinischen Ausschmückung, das in seiner ausgeprägtesten Form die Kirchen des 11. und 12. Jh. kennzeichnet, aber auch die ganze spätere byzantinische Ikonographie weitgehend bestimmt. Ebenso nachhaltig wie auf die Ikonographie wirkten die gestaltenden Kräfte dieser Zeit auf die Entwicklung der Liturgie, indem sie zur Entfaltung brachten, was schon in justinianischer Zeit grundgelegt war. So prägte sich der Bildcharakter der Liturgie durch neue ausdrucksstarke Handlungen an den Gaben weiter aus. Hatte die justinianische Zeit die Übertragung der Gaben besonders intensiv gestaltet, so ging es nun vor allem um deren Bereitung. So entstand die Proskomidie. Das Prinzip der Auswahl der Ikonen in der Nea Kirche nach dem Maße ihrer Vergegenwärtigungsmöglichkeit (es wurden nur portraitgleiche Ikonen ausgewählt, und nicht historische Fakten in Szenen dargestellt) bedingte eine ebenso strenge hierarchische Anordnung der Bilder im Kirchenraum.

Ebenso wie der Kirchenraum in seiner Bildausstattung ist auch die Entwicklung und Deutung der Liturgie in dieser Zeit von der Bilderlehre her zu verstehen, denn so berufen sich die Apologeten der Bilderverehrung auf die Liturgie, und die Deuter der Liturgie beschreiben diese wie einen Zyklus von Bildern. Theodor von Studion nennt solche „Bilder“ des liturgischen Gebrauchs, deren Bedeutung er für unbestritten hält, um mit ihrer Anerkennung zugleich auch die Verehrung der Ikonen zu sichern: „Meinst du nicht, daß das göttliche Myron als Typos Christi anzusehen ist, der göttliche Tisch aber als sein lebenspendendes Grab, das Linnen als jenes, in das eingehüllt er bestattet wurde, die priesterliche Lanze als die, mit der seine Seite durchbohrt wurde, der Schwamm als der, durch den er mit Essig getränkt

²⁵ R. Cantarella (Hg.), S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti, Testi Cristiani, Florence 1931, S. 122-214.

²⁶ H. J. Schulz, Die byzantinische Liturgie, S. 83.

wurde? – Beseitige dies alles, wenn dann noch etwas übrig bleibt, wodurch die göttlichen Geheimnisse vergegenwärtigt werden!“²⁷.

Dementsprechend bildete die Liturgie möglichst viele neue bildhafte Formen aus und weil innerhalb der bestehenden Ordnung der Liturgie dieses nur in beschränktem Maße möglich war, so zeigte sich die Entwicklung vor allem in der Proskomidie, die sich, nachdem sie auf den Anfang der Liturgie vorverlegt wurde, als eigener Vorbereitungsteil ungehemmt entfalten konnte. Die gesamte liturgische Entwicklung des Zeitalters wie auch ihr Zusammenhang mit der kirchlichen Bildauffassung spiegelt sich im *Liturgiekommentar* von Patriarch Germanos (†733)²⁸, der zu Beginn des Ikonoklasmus (730) wegen seines offenen Eintretens für die Bilder abgesetzt wurde, wider. In dieser *Liturgiedeutung* wird erneut das historisch-typologische Symbol genutzt, da die liturgischen Formen und Symbole auf Grund rein äußerer Ähnlichkeit zu Bildern heilsgeschichtlicher und himmlischer Wirklichkeiten umgedeutet werden. Eine Parallele zur gleichzeitigen Entwicklung der Ikonographie, besonders des Christusbildes, ist dabei unverkennbar. An die Stelle symbolhafter Darstellung tritt das Portraitbild, in dem die höhere Wirklichkeit der direkten Schau zugänglich wird.

Somit gibt Germanos weit mehr als Maximos und Dionysios der Leben-Jesu-Symbolik Raum, und er geht darin auch über Theodor von Mopsuestia hinaus, indem er eine Fülle liturgischer Einzelheiten auf äußerlich ähnliche Gegebenheiten des Lebens Jesu bezieht, ohne damit jedoch ein einheitliches Deutungsprinzip konsequent zur Anwendung zu bringen, wie Theodor von Mopsuestia dies getan hatte²⁹. Im 11. Jh. wird aber Theodor von Andida mit Erfolg versuchen, die vielfältigen Deutungsmotive des Germanos in eine Ordnung zu bringen, indem er die ganze Liturgie von der Proskomidie bis zur Kommunion mit dem Leben Jesu gleichsam synchronisiert.

Nach dem Triumph der heiligen Bilder und ihrer Theologie erscheint die Liturgie immer mehr als Nachbildung des gesamten Erlösungswerkes, in der Richtung der Deutung der antiochenischen Schule. Durch den Zyklus der Mysterienbilder, der sich im 11. Jh. voll entfaltet, kommt dies auch im kirchlichen Bildprogramm zum Ausdruck. Während die Proskomidie bisher nur den Tod des Herrn und die Öffnung seiner lebenspendenden Seite direkt versinnbildlicht hatte, wird nun durch eine neue Symbolhandlung die Setzung des Asteriskos über die Gaben zum Gedächtnis der Geburt und des Sterns von Bethlehem der Beginn der Liturgie zum Sinnbild der Menschwerdung und Geburt. Damit wird für alle übrigen Teile der Liturgie eine Deutung der späteren Phasen des Lebens Jesu angeregt. Was Theodor von Mopsuestia einst begonnen hatte, entfaltet Theodor von Andida weiter indem er in seinem Liturgiekommentar davon ausgeht, dass jede Phase des Lebens Jesu von der Menschwerdung bis zur Himmelfahrt in der Eucharistiefeier dargestellt sein müsse. Den Bildschmuck der Kirche versteht Theodor dabei als ausdrückliche Bestätigung durch die Wiedereinführung der szenischen Ikonen.

Theodor von Andida wollte in seinem Kommentar³⁰ nicht eine theologisch differenzierte Wertung der einzelnen liturgischen Worte und Handlungen nach dem Maß ihrer Wirkursächlichkeit geben, sondern versteht die ganze Liturgie nach Art einer Ikone bzw. eines Bilderzyklus des Lebens Christi. Die für ihn augenscheinliche Ähnlichkeit des litur-

²⁷ Theodor Studites, *Adversus Iconomachos capita septem*: PG 99, 489B.

²⁸ S. *Germani Patriarchae*, *Rerum Ecclesiast. Contemplatio*: PG 98, 383-454.

²⁹ H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie*, S. 130.

³⁰ *Brevis commentatio de Divina Liturgiae symbolis ac mysteriis*: PG, 140, 417-468.

gischen Geschehens mit dem urbildlichen Geschehen des Lebens Christi, oder besser seine Transparenz auf dieses hin, schließt von selbst jede Unvollständigkeit der Darstellung aus. Hatten schon die Väter der Synode in Trullo in jeder Christusikone eine *Anamnese des ganzen Erlösungswerkes* gesehen, um wieviel mehr musste solches für die Liturgie gelten, die keine gewöhnliche Ikone ist, sondern die Wirklichkeit Christi selbst enthält³¹. Deshalb – so fasst Theodor von Andida zusammen – „muß jeder Gläubige wissen, daß (sic!) die gesamte Feier der Göttlichen Liturgie jene ganze Oikonomia des heilbringenden Herniedersteigens unseres wahren Gottes und Erlösers Jesus Christus durch die in ihr vollzogenen Mysterien symbolisch offenbart“³².

Im 13. und 14. Jh. wurden die Hauptriten der Liturgie von Patriarch Philoteos Kokkinos schriftlich fixiert. War die liturgische Entwicklung selbst im Wesentlichen abgeschlossen, so kam den Liturgiekommentaren um so größere Autorität zu. Tatsächlich erlangen die liturgischen Schriften des Laientheologen und Mystikers Nikolaos Kabasilas (1363) und des Metropolitens Symeon von Thessalonike (1429), die in dieser Zeit erschienen, ein Ansehen, das innerhalb der Orthodoxie bis heute unübertroffen ist. Der neuen Blüte der Liturgiedeutung entspricht *eine neue liturgische Ikonographie*. Das mittelbyzantinische System der Ausschmückung hatte mit der Ausbildung des Festbildzyklus seine höchste Vollendung erreicht. Die Mysterienbilder des Lebens Christi waren Ausdruck der liturgischen Anamnesis, und die Darstellung des von Engeln umgebenen Pantokrators in der Kuppel offenbarte die Liturgie als himmlisches Geschehen. Als ikonographische Vergegenwärtigung des Dargestellten waren diese Bilder selbst Teil der Liturgie, und mit der *Kanonisierung der liturgischen Ordnung* wurde auch die Vollständigkeit dieses Bildprogramms erreicht. Ähnlich wie die schöpferischen Kräfte sich nicht mehr ungehemmt in der liturgischen Gestaltung, sondern eher in der Deutung der Liturgie entfalten konnten, so erhalten nun auch die neuen liturgischen Themen der Ikonographie *einen reflektierenden Zug*. Außer dem Inhalt der Liturgie, dem Christusmysterium, beziehen sie nun auch die liturgische Form der kirchlichen Riten in ihre Darstellung mit ein. Ihre geistige Perspektive ist somit nicht mehr die der ursprünglichen Texte, sondern von nun an die der Liturgiekommentare und gewisser liturgischer Hymnen, wie des *Cherubikon Hymnus*³³.

Jetzt begann man in den Kirchen drei neue Szenen zu malen: die Apostelkommunion, die Liturgie der Kirchenväter und die himmlische Liturgie, die diesen reflektierenden Zug der Ikone in den Vordergrund stellten. Eine neue synthetische Perspektive zeigt sich auch in den Liturgiekommentaren dieser Zeit. Der Heilige Symeon von Thessalonike folgte in seiner Deutung³⁴ in Grundzügen der *Mystagogie* des Maximos, die er jedoch durch die sehr konkreten Deutungsmotive des Germanos erweiterte. Symeon versuchte in seinem Kommentar die Deutungstendenzen Alexandriens und Antiochiens zu vereinigen, indem er sowohl ein historisch-typologisches, als auch ein himmlisch-eschatologisches Symbol benutzte. Ähnlich wie in der Deutung des Großen Einzugs bei Maximos versucht Symeon das geschichtliche Heilswerk aus himmlischer Perspektive in seiner überzeitlichen, ewigen Seinsweise zu betrachten. Indem er aber in das äußere Deutungsschema des Maximos die ganze bildhaft konkrete Liturgiesymbolik des Germanos und des Theodor von Andida miteinbezieht, sprengt er es

³¹ H. J. Schulz, Die byzantinische Liturgie, S. 151.

³² PG: 140, 421AB.

³³ H. J. Schulz, Die byzantinische Liturgie, S. 166.

³⁴ De Divina Liturgia: PG 155, 253-304.

und kommt doch nicht über das Deutungsschema des Germanos und Theodor hinaus, deren Gleichsetzung von Symbol und Wirklichkeit so noch deutlicher in Erscheinung tritt und für den ganzen Ablauf der Liturgie nun auch die himmlische Wirklichkeit miteinschließt³⁵. Die Deutung des Symeon ist das erste vollkommene literarische Gegenstück zur *Ikönographie der Himmlischen Liturgie*. Auch erschienen beide Werke beinahe zur gleichen Zeit.

Die Fülle der Deutungsmotive bei Symeon und die Verschiedenheit sowie Vielzahl seiner Quellen zeigt, dass der Verfasser tatsächlich, in äußerster Treue zur ihm bekannten Tradition, alles gesammelt hat, was zur Erklärung der Liturgie dienen konnte. Eine Sonderstellung unter den byzantinischen Liturgiekommentaren nimmt die *Erklärung der Göttlichen Liturgie*³⁶ des Nikolaos Kabasilas ein. Sie ist ein geistig selbständiges, wohl-durchdachtes Werk, das die Bedeutung der vielfältigen liturgischen Symbolik immer wieder auf das eigentlich sakramentale Geschehen der Eucharistiefeyer zurückführt, das er in seinem Werk auch dogmatisch umfassend behandelt. Nikolaos Kabasilas versucht die Beziehung zwischen Symbol und Ikone in der Liturgie als korellative Ausdrucksarten desselben Christusmysteriums darzulegen: „Die Wirkung der heiligen Mysterienfeier ist die Verwandlung (μεταβολή) der Gaben in den göttlichen Leib und das Blut. Das Ziel aber ist die Heiligung der Gläubigen, die Vergebung der Sünden und die Erbschaft des Himmelreiches. Vorbereitung und Beitrag zu dieser Wirkung und diesem Ziel sind die Gebete, Gesänge, Schriftlesungen und alles, was vor und nach der Heiligung der Gaben in heiliger Weise geschieht und gesprochen wird. Obgleich nämlich Gott alle heiligen Gaben umsonst gibt und wir im voraus ihm nichts dazu beisteuern können, sondern es wirkliche Gnaden sind, so fordert er doch notwendigerweise von uns, daß wir bereit sind, sie zu empfangen und zu bewahren“³⁷.

Das aber geschieht auf zweifache Weise: „...erstens, insofern uns die Gebete, Psalmen, Schriftlesungen und Handlungen der Liturgie zu Gott emporrichten; zweitens aber werden wir durch sie geheiligt, insofern wir durch sie Christus dargestellt sehen und das, was er für uns getan und gelitten hat. Denn in den Psalmen und Lesungen und allem, was von den Priestern die ganze Liturgie hindurch getan wird, wird das Heilswerk unseres Erlösers bezeichnet, und zwar, was in diesem zuerst geschah, auch durch das, was in der Liturgie zuerst offenbar wird, was an zweiter Stelle geschah, durch das Folgende (in der Liturgie) und was zuletzt geschah, durch das Ende. Und wer sieht, was jetzt geschieht, dem ist es möglich, auch jenes alles vor Augen zu haben. Denn die Heiligung der Gaben, das Opfer selbst, verkündet seinen Tod, die Auferstehung und die Himmelfahrt, weil diese ehrwürdigen Gaben in den Herrenleib verwandelt werden, der dies alles auf sich genommen hat: daß er gekreuzigt worden, auferstanden und in den Himmel aufgefahren ist. Was aber vor dem Opfer geschieht, verkündet das, was vor dem Tode war: seine Ankunft, sein Erscheinen und seine endgültige Offenbarung, was aber nach dem Opfer geschieht, verkündet: die Verheißung des Vaters, wie er selbst sagte, nämlich die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Apostel und die durch die Apostel gewirkte Bekehrung und Gottesgemeinschaft der Heiden. So ist die ganze Feier der Geheimnisse wie eine Ikone des Öffentlichen Lebens des Erlösers“³⁸.

³⁵ H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie*, S. 194.

³⁶ *De Divina Liturgia*: PG 155, 368-492.

³⁷ A.a.O.: PG 155, 368D-369A.

³⁸ A.a.O.: PG 155, 369D-372B.

Auch Nikolaos Kabasilas versucht eine Synthese der Motive und Themen der wichtigsten Liturgiekommentare zu erstellen. Die Bezugnahme auf das Leben Jesu in den einzelnen Teilen der Liturgie, wie sie seit Theodor von Mopsuestia üblich ist, wird freilich auch von ihm beibehalten. Nikolaos legt dabei Wert auf die chronologisch gleiche Abfolge der Ereignisse im Leben Jesu und der Liturgie. Dies verbindet ihn vor allem mit Theodor von Andida, aber auch mit Theodor von Mopsuestia, der sich jedoch noch mit der Darstellung des Lebens Jesu vom Gang zur Passion bis zu den Erscheinungen des Auferstandenen begnügte. Während Symeon die zeitliche Abfolge weniger genau nimmt, machten Maximos und Germanos die Leben-Jesu-Symbolik nur für einzelne Abschnitte der Liturgie geltend. An Theodor von Andida erinnert auch die Bezeichnung der Liturgie als Ikone des öffentlichen Lebens des Herrn. Gerade im Vergleich mit Theodor von Andida zeigt sich die Eigenständigkeit des Kabasilas. Seine Deutung beschränkt sich bewußt auf das Erlösungswerk und eine Symbolisierung der Wunder wird im Gegensatz zu Theodor ausdrücklich ausgeschlossen³⁹.

Die Symbolik des Lebens Jesu gipfelt bei Nikolaos Kabasilas eindeutig in der sakramentalen Anamnesis des Todes Christi bei der Konsekration. Die Fülle des Symbols zeigt sich für Kabasilas im Kommen des Herren in der Eucharistie nach der Konsekration: „Sodann fällt er (der Priester) nieder und betet und fleht, daß, nachdem er jene göttlichen Worte des eingeborenen Sohnes, unseres Erlösers, auch auf die vor ihm liegenden Gaben angewandt hat, diese durch die Aufnahme des allheiligen und allvermögenden Geistes verwandelt werden: das Brot in Christi heiligen und ehrwürdigen Leib, der Wein aber in sein makellostes heiliges Blut. Wenn er dieses gesprochen hat, ist das Ganze der Heiligen Handlung bewirkt und vollbracht; die Gaben sind geheiligt und das Opfer vollendet, und die große heilige Opfergabe, die für das Leben der Welt dargebracht wurde, sieht man auf dem Altar. Denn das Brot ist nun nicht länger Typos und nicht Gabe, die ein Bild der wahren Opfergabe oder eine Aufzeichnung des erlösenden Leidens wie eine Tafel trägt, sondern die wahre Opfergabe, der Leib des Herrn, der all dies wahrhaft auf sich genommen hat, „der gekreuzigt und getötet wurde, der vor Pontius Pilatus Zeugnis abgelegt hat, der geschlagen, geschmäht und angespien wurde und Essig gekostet hat. Desgleichen ist auch der Wein eben dieses Blut, das dem hingeopferten Leib entströmte, eben dieser Leib und dieses Blut: aus dem Heiligen Geiste gebildet, aus der heiligen Jungfrau geboren, begraben, auferstanden am dritten Tage, aufgefahren in den Himmel, sitzend zur Rechten des Vaters“⁴⁰.

Erwähnenswert ist auch die Tatsache, dass Nikolaos Kabasilas eindeutig *vor- und nach-anaphorische Symbolik* je nach Intensität ihrer Symbolisierung unterscheidet. Die eigentliche sakramentale Vergegenwärtigung des Todes auf dem Kreuze durch die Realpräsenz des Leibes Christi ist für Kabasilas nicht mehr Bild und Aufzeichnung wie auf einer Tafel, sondern reine Wirklichkeit. Die liturgische Symbolik ist hauptsächlich bei Kabasilas weniger Verbildlichung als vielmehr Versinnbildung. Damit findet Nikolaos zurück zu einem ursprünglicheren Symbolverständnis, wie es zuletzt bei Maximos und Dionysios zu finden war. Dies zeigt sich besonders in der Deutung der Einzüge, deren Symbolcharakter nicht so sehr in einer äußeren Ähnlichkeit mit dem Erscheinen Christi liegt, als vielmehr in der bedeutungsmäßigen Ähnlichkeit, die zwischen der Eröffnung des Wort- bzw. Opfergottesdienstes und dem Beginn der öffentlichen Lehrtätigkeit bzw. des Leidensweges

³⁹ H. J. Schulz, Die byzantinische Liturgie, S. 204.

⁴⁰ PG 155, 425BD.

besteht⁴¹. Auf diese Weise kann Nikolaos den Ablauf der Liturgie mit den Phasen des geschichtlichen Heilswerkes koordinieren, ohne die formale Struktur der liturgischen Feier außer Acht zu lassen.

Schlussfolgerungen

1. Die Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit ist für die griechische Patristik die eigentliche und ewige Liturgie an der auch die Schöpfung durch die sichtbaren Riten der Eucharistiefeier teilnehmen kann. Das östliche Christentum sieht in der irdischen die himmlische Liturgie verborgen, weil der Heilsbringer Christus selbst der Ersthandelnde allen liturgischen Tuns ist und somit alle sichtbaren Handlungen des Priesters eine den Sinnen zugängliche Entsprechung der unsichtbaren himmlischen Wirklichkeit darstellen. Die irdische Liturgie ist also ein Abbild der himmlischen Liturgie. Die irdische Feier gehört als Wesensbild des himmlischen, dem göttlichen Bereich an und sie ist Einübung in die himmlische, eschatologische Realität des Reiches Gottes. Die Feier der Eucharistie ist nicht nur die Realpräsenz Gottes zwischen den Menschen, sondern sie besteht auch in der realen Vergegenwärtigung der göttlichen Handlungen durch menschliche Abbildhandlungen, in einem bestimmten kirchlichen Raum, durch bestimmte geweihte Personen, zu bestimmten liturgischen Momenten. Durch die Liturgie nimmt die Kultgemeinde an der eschatologischen Welt teil: Vergangenheit, Zukunft und Präsens sind in der Liturgie zum ewigen Präsens der Liebe Gottes verschmolzen.

2. Die göttliche Liturgie ist in ihrem Wesen ein Gegebenes, welches im Laufe der Zeit unverändert geblieben ist; ihrer Form nach jedoch ist die Liturgie ein Gewordenes, weil ihre Ausdruckformen sich vom schlichten und einfachen hin zu einem stärker reflektierten theologischen Charakter entwickelt haben. Zu Beginn des Christentums wurde die Liturgie improvisiert, gemäß eines bestimmten Gebetsschemas, welches seinen Ursprung in der apostolischen Gebetspraxis hatte. Aus dem Schlichten und Einfachen entwickelten sich langsam neue Riten und je komplizierter sie wurden, desto mehr bedurften sie der Erklärung.

3. Die sichtbaren Riten und Handlungen der Göttlichen Liturgie wurden im christlichen Osten als „Ikonen“ der Oikonomia Christi, aber auch als „Ikonen“ der kommenden Welt, des Reiches Gottes gedeutet. Wie bei den Ikonen, ist auch die Hauptfunktion der Riten und ihres Symbolismus nicht „Regungen“ zu erzeugen, sondern Ankunft und Gegenwart Gottes zu bezeugen. Beide, sowohl Ikonen, als auch Riten vermitteln die gnadenhafte Begegnung mit dem Dargestellten nicht durch das subjektive Betrachten, sondern durch die objektive Gegenwart Gottes.

4. Für die griechische Patristik sind die Riten der Eucharistiefeier Symbole, die bildhaft aufs Neue darstellen, was die Eucharistiefeier sakramental bewirkt. Zwei große Interpretationstendenzen der Liturgie haben sich kristallisiert: die eine, die alexandrinische Schule, sah in der Liturgie das Bild einer himmlischen Realität, die andere, die antiochenische Schule bezog alle liturgischen Handlungen auf die Ereignisse des Lebens Jesu. In beiden Fällen wurde das Symbol genutzt, im ersten Fall diente es der Anagogie, im zweiten Fall der historisch-typologischen Deutung der Riten.

⁴¹ H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie*, S. 210.

Dokumente

A. Epistle of the Serbian Orthodox Church on the 1700th Anniversary of the Edict of Milan

The Spirit of the Edict is still with us!

Behold, the year of the Lord's goodness which has given us a rare and true celebration: it has been given us to celebrate 1700 years since the day when the Providence of God spoke through the holy Emperor Constantine and freedom and power was given to the Christian faith. This is truly a special year and a special jubilee! For the holy Emperor Constantine was no ordinary Roman emperor, like the others. For his victory was not a victory like others. For his Edict was no ordinary royal decree by which someone, through royal power, is forced to obey authority. On the contrary: it was all special and blessed, it was all so significant and great that we today celebrate the light which shone forth with the Edict of Milan in 313 and with the great deed of the glorious Constantine. Even though the entire Christian world is celebrating, we Orthodox Christians, particularly the faithful people of our holy local Church, are celebrating it with greater joy, for we are honoring the convener of the First Ecumenical Council, our fellow countryman, a man who was raised by our rivers and our valleys, warmed by our sun and fed by our lands. Thus we say to all Orthodox Christians, as well as to all Christians and to our friends from other faiths who grasp the significance of the Edict of Milan: may this spiritual joy and celebration multiply!

Our Church rightfully boasts of the holy Emperor Constantine. She does not boast only because he was born here, in the ancient city of Naissus, modern day Nis, but because of all that he saw and accomplished. The Nis of that time was not some village tucked away, neither was it mighty Rome, nor ancient Athens, nor wealthy Corinth, nor cosmopolitan Alexandria. Nevertheless, God's Providence, which always works ineffably and glorifies the small in great ways, has granted that a man and an emperor, who would grasp in such a way the greatness of Christ and His teaching as did Constantine of Nis, would come from none of these cities. Not being conceited by his descent, he was glorified for his great deeds - as emperor and statesman, but first as liberator, and giver of freedom and follower of the Cross and Christ. That was exactly why he was not driven by the pride of Roman origin, nor the pride of ancient philosophy, nor the arrogance of the Corinthians, nor the indifference of the Alexandrians. Rather, we was enlightened by the Light of Christ's Resurrection and His victory over death, so that through Christ's Cross he became greater, more glorious, spiritually more wealthy and a greater cosmopolitan than all of his predecessors.

True greatness is seen in the ability to see further and deeper, that beneath the blurred surface we see the clear interior. Such was Emperor Constantine and such was his celebrated Edict which we honor. Seeing the Gladsome Light of the Holy Glory of the eternal heavenly Father, he saw further and clearer than any of his predecessors on the Roman throne. We know today and can freely say that he saw at least 1700 years in the future. For immediately before the glow of the Edict of Milan the Church and Empire were shaken by the Diocletian persecutions, the bloodiest and most perfidious ever. Those persecutions adorned the Church with a multitude of martyrs, but they gave the end of antiquity an unseen cruelty: in an era

that boasted of philosophy, culture and civilization, they persecuted, by fire and sword, people whose only crime was that they did not believe in a multitude of gods, but in the One and Only God - the Lord Jesus Christ; only because they did not want to participate in the cult of the rulers but preached love for all men. And just when it seemed that antiquity would ingloriously finish its glorious course in the blood of the Christian martyrs, Constantine came, and also Christ's victory. There is coming the return to itself of the cultural universe of that time in the revelation of the lasting Christian values, which become lasting values of, above all, Christian culture, and then of every civilization. And all of that was possible only because of the divine foresight of our fellow countryman - Constantine the Great and Glorious.

„Recognizing for some time that the freedom of religion should not be denied anyone,“ says this celebrated man at the beginning of the Edict of Milan. Never did any emperor before him, and rarely any after him, raise the knowledge of God and the knowledge of man to such a level. For - freedom is the foundation of the existence of all mankind inasmuch as mankind needs to achieve its calling. Man is free because he is godlike, for he is created in the image and likeness of God. It is true that man already abused that freedom with the ancestral sin; it is true that man abuses it all too often in various ways, oftentimes threatening others through his own freedom. But without that freedom he is nothing, he does not feel like a man, for in freedom he is given the awareness of his calling towards a free communion with God. This is related all the more to the freedom of religion. For man is *homo religiosus* by nature, a religious being, a being that seeks in religion the meaning of his existence. Faith, as the most elevated human activity by which man enters into communion with the living God - therefore, as sacred faith - specifically requires a sacred freedom. For faith gives birth to hope, hope to love, and love does not exist where force reigns. Thus, freedom of religion is the foundation of all other values, of all civilizations and cultures which consider valuable respect for the human person and which live by it. We seek today nothing more nor less than that which the Roman emperor, and later saint, made clear 1700 years ago. But it is a basic fact that man needs to be free to believe and confess as his heart desires and his conscience dictates, hindered by no one. It was not so long ago that this was not possible. There are places not too far from us where this is possible, but many are leaving the faith, not asking themselves at all about the meaning of life in societies that offer them a so-called better life. The holy Emperor Constantine of Nis, Orthodox and European, knew that both of these temptations threaten to destroy not only faith but also society, for a society without basic values is only slightly better controlled than a pack of wolves. The holy Emperor knew and saw that force neither helps one to believe or not believe simply because someone so decreed it. He knew that no society would survive unless it allows every citizen that which is basic - faith, sincerity and freedom.

In his Edict which we celebrate today, Saint Constantine was „more modern“ and more noble than many of the rulers who came after him, or who govern today, when millions of Christians suffer throughout the world. Having the freedom of a child of God, he knew the values on which it is possible to build a city. Having started out in Nis, at the intersection of East and West, he knew well the good points of both. So he built his capital city in the light of the New Zion, and he gave this capital city the noble ideal on which society can be truly ennobled - the ideal of symphonia or harmony of the Church and the state. The Holy Emperor knew from his own personal experience that neither military power nor the strength of force avails anything unless everything is overshadowed by the Cross of Christ and becomes Christ-bearing. His vision-the vision of victory in the sign of the Cross-became the program for the existence of the Roman Empire after him and of the „Byzantine Commonwealth,“

as well as for all of us who share his conviction that Christ always and unfailingly conquers. His vision convinced him of that by which the Byzantine emperors lived continuously for over a thousand years after him, as did the Serbian kings and emperors: that every city and every kingdom must be founded on Christ's sacrifice and on His Resurrection, but first and foremost-on the expectation of Christ's second Coming. And we today know that the exclamation „by this sign conquer“ is constantly sent out not only to him, but to all. We know that it is only in the sign of the All-Victorious that any kind of victory is possible. Constantine's looking to the East is the same way we look every day as we await the appearance of our Lord. That is what we see in the Holy Eucharist. It is not incidental that by his Edict of Milan Constantine the Great returned to the Church all the temples and liturgical places. The pagan emperors, in their desire to harm the Church, confiscated the places where the Holy Eucharist was offered, knowing that without the Eucharist there are no Christians, that this was for them their necessary and daily Bread, more necessary for life than anything else. So he allowed the Church to offer the greatest of all sacrifices and the greatest of all offerings-the bloodless Sacrifice of the Eucharist, the Offering above all offerings. This is why the true celebration of the Edict of Milan will always be a liturgical celebration, the liturgical remembrance of the history of our salvation in Christ, as well as of His glorious Second Coming.

Having this greatness of our fellow-countryman before our eyes and in our hearts, dear spiritual children, let us strive to be worthy of him, and not merely take pride in having been born in the same city or country as the greatest of the Roman kings. He is known for his true value, his faith, love and freedom-let us be worthy of that faith, that love and that freedom! He was „modern“ because he was the first to openly recognize freedom of religious belief to be a fundamental human right-let us use and protect that right, let us give our children education in the pious faith and in church life. If we celebrate our greatest fellow-countryman, let us teach our children what he himself taught his royal subjects, and that is the beauty of the Christian faith. Behold, Constantine was aware of the value and unity of East and West-just as were Saints Simeon and Sava after him, as were Saints Nikolai of Zicha and Justin of Celije, as were all those Holy Fathers of the Church who told us not to choose imposed options and proposed illusions, but the royal path „above East and West. Above all, let us understand that which is at the foundation of the Edict of Milan, and that is the essential, spiritual unity of the a nation and society as the basis of its all-encompassing progress. The Holy Emperor knew Christ's words that „Every kingdom divided against itself is brought to desolation, and every city or house divided against itself will not stand.“ (Matthew 12:25) We cannot enter the Kingdom of God alone; rather we enter it in the Community, in the Church, loving each other. Therefore this lesson for us is at the same time a calling for all of us as citizens of this society and this old European country: to be, like the Great Constantine, peacemakers, for we shall be called sons of God.

Celebrating today's commemoration of the Holy Equal-to-the-Apostles Emperor Constantine and his holy mother, the Empress Helen, and rejoicing in the freedom of religion, evangelization, building of churches, confession of Faith and living according to the Christian Faith which is their everlasting contribution, we prayerfully, but with pain and tears, remember our brothers and sisters, Orthodox Serbs in Kosovo and Metohija, the occupied holy Serbian land, as well as the Serbs from the Krajina, who were exiled from there in 1995! Let us also remember, prayerfully and co-suffering with them, all those who suffer in Syria and throughout the Middle-East! Let us also remember all victims of cruel „transitions“, soulless privatization and social injustice in all its manifestations!

All of us need to look up to Holy Emperor Constantine in his care for poor, widows, hungry and weak, as well as the remarkable philanthropic and charitable work of the Church in those first centuries.

All of you, our dear spiritual children, receive readily and joyously, as did Saint Constantine the Great, Christ's Holy Gospel! Hear the voice: By this you will conquer! - conquer by the Cross of Christ, through which joy has come into all the world! May every human heart be enlightened with the honorable and life-giving Cross of the Lord! It has transfigured and has brought meaning to the cosmos and history. It is the eternal symbol of Christ's victory over evil, sin and death. The Resurrection is not possible without the Cross, and whoever worships the Cross of Christ and lives by it, partakes in the Resurrection of Christ, in His victory over „the ruler of this world“ (St. John 12:31), over his darkness, deceits and injustices.

May this celebration of the completion of seventeen centuries from the day when the truth of the Christian faith began to shine like Sun be to all of us cause to comprehend the greatness of the event we celebrate! The fruit of that miraculous event is the fulfillment of the apostolic mission of the Church in the world. Join us, dear spiritual children, in this celebration! May each day of ours be a new celebration of Christ the Lord, and in Him a celebration of this event! Let us be co-workers of Christ in the work of the salvation of the world! Let us be, at least in some small measure, witnesses of Christ's love and unity in Christ our Lord, and in all-victorious power of His life-giving Cross! Amen.

Given in Nis, the city of Constantine, on the feast day of Holy Emperor Constantine and Empress Helen, May 21/June 3, 2013.

Archbishop of Pec,

Metropolitan of Belgrade-Karlovci and

Serbian Patriarch IRINEJ

Metropolitan of Zagreb and Ljubljana JOVAN

Metropolitan of Montenegro and the Coastlands AMPHILOHIJE

Metropolitan of Dabro-Bosna NIKOLAJ

Bishop of Sabac LAVRENTIJE

Bishop of Srem VASILIJE

Bishop of Banja Luka JEFREM

Bishop of Budim LUKIJAN

Bishop of Canada GEORGIJE

Bishop of Banat NIKANOR

Bishop of New Gracanica - Midwestern America LONGIN

Bishop of Eastern America MITROPHAN

Bishop of Backa IRINEJ

Bishop of Great Britain and Scandinavia DOSITEJ

Bishop of Bihac and Petrovac CHRYSOSTOM

Bishop of Osijek and Baranja LUKIJAN

Bishop of Western Europe LUKA

Bishop of Timok JUSTIN

Bishop of Vranje PAHOMIJE

Bishop of Sumadija JOVAN

Bishop of Slavonia SAVA

Bishop of Branicevo IGNATIJE

Bishop of Milesevo FILARET
 Bishop of Dalmatia FOTIJE
 Bishop of Budimlje and Niksic JOANIKIJE
 Bishop of Zahumlje and Hercegovina GRIGORIJE
 Bishop of Valjevo MILUTIN
 Bishop of Raska-Prizren TEODOSIJE
 Bishop of Nis JOVAN
 Bishop of Western America MAXIM
 Bishop of Gornji Karlovac GERASIM
 Bishop of Australia and New Zealand IRINEJ
 Bishop of Krusevac DAVID
 Retired Bishop of Zvornik-Tuzla VASILIJE
 Retired Bishop of Zahumlje and Hercegovina ATANASIJE
 Retired Bishop of Central Europe CONSTANTINE
 Vicar Bishop of Hvastno ATANASIJE
 Vicar Bishop of Jegar PORFIRIJE
 Vicar Bishop of Moravica ANTONIJE
 Vicar Bishop of Lipljan JOVAN
 Vicar Bishop of Remezijan ANDREJ

THE ARCHDIOCESE OF OCHRID

Archbishop of Ochrid and Metropolitan of Skoplje JOVAN
 Bishop of Polos and Kumanovo JOAKIM
 Bishop of Bregal and locum tenens of the Diocese of Bitolj MARKO
 Vicar Bishop of Stobija DAVID

(Serbische Orthodoxe Kirche - www.spc.rs - 11.06.13)

B. Communiqué des 8. Theologischen Gesprächs zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der Russischen Orthodoxen Kirche (6. bis 10. Oktober 2013 in Magdeburg)

Das 8. Theologische Gespräch zwischen Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und der Russischen Orthodoxen Kirche fand vom 6. bis 10. Oktober 2013 in Magdeburg statt. Auf Einladung des Magdeburger Bischofs Dr. Gerhard Feige kamen die Teilnehmer in den Räumen des Roncalli-Hauses zusammen, dem nach dem bürgerlichen Namen von Papst Johannes XXIII. benannten Tagungszentrum der Diözese Magdeburg. In seiner Begrüßung übermittelte Bischof Dr. Gerhard Feige, Leiter der deutschen Delegation und Vorsitzender der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, die Grüße des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Erzbischof Dr. Robert Zollitsch. Er erinnerte an die Ursprünge der Diözese Magdeburg im 10. Jahrhundert und verwies auf verschiedene historische

Kontakte Magdeburgs zur Kiewer Rus'. Zugleich erläuterte er die heutige Situation in der Diözese, in der die Katholiken in einer weithin entkirchlichten Gesellschaft leben. Der Leiter der russischen Delegation, Erzbischof Feofan von Berlin und Deutschland, begrüßte die Teilnehmer im Namen des Patriarchen von Moskau und ganz Russland Kirill und hob seinerseits hervor, dass neben dem theologischen Dialog auch das Kennenlernen des kirchlichen Lebens vor Ort ein wichtiger Aspekt der Gespräche mit der Deutschen Bischofskonferenz sei.

Die Deutsche Bischofskonferenz wurde bei den Gesprächen vertreten durch Bischof Dr. Gerhard Feige (Magdeburg), Weihbischof Dr. Nikolaus Schwerdtfeger (Hildesheim), Weihbischof Dr. Thomas Löhr (Limburg), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Josef Freitag (Erfurt), Prof. Dr. Karl Gabriel (Münster), Prof. Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven (Hamburg) und Direktor Dr. Johannes Oeldemann (Paderborn).

Zur Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche gehörten Erzbischof Feofan von Berlin und Deutschland; Metropolit Filipp von Poltava und Mirgorod (Ukraine); Bischof Serafim von Bobrujsk und Bychov (Weißrussland); Erzpriester Dimitrij Sizonenko, Sekretär für zwischenchristliche Beziehungen im Kirchlichen Außenamt des Moskauer Patriarchats; Priester Alexej Dikarev und Priester Alexander Vasjutin, Mitarbeiter des Kirchlichen Außenamtes; Erzpriester Stefan Vanejan und Dr. Evgeny Pilipenko, Dozenten der Kyrill- und Method- Postgraduierten- und Doktorandenschule des Moskauer Patriarchats. Als Gäste nahmen auch Erzbischof Longin von Klin, Ständiger Vertreter des Moskauer Patriarchats in Deutschland, und Erzpriester Boris Ustimenko, Dekan und Pfarrer der russischen Gemeinden in Magdeburg und Halberstadt, an den Gesprächen teil.

Das 8. Theologische Gespräch zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der Russischen Orthodoxen Kirche war dem Thema „Werteverfall – Mythos oder Realität? Christliche Werte in der modernen Gesellschaft“ gewidmet. Damit wurde die Gesprächsreihe zur christlichen Anthropologie fortgeführt, die mit den beiden vorhergehenden Gesprächsrunden über das christliche Menschenbild (Kloster Weltenburg, 2009) und das Verständnis der Menschenrechte (Moskau, 2011) begonnen worden war. Die Frage, welche Rolle Werte im Allgemeinen und christliche Werte im Besonderen in der heutigen Gesellschaft spielen, wurde aus verschiedenen Perspektiven dargestellt und diskutiert.

Einen soziologischen Zugang zur Thematik ermöglichten die Vorträge von Professor Gabriel und Metropolit Filipp, die sich mit dem Phänomen des Wertewandels in der deutschen und in den postsowjetischen Gesellschaften befassten. Karl Gabriel betonte in seinem Vortrag, dass man aus soziologischer Sicht weniger von einem Werteverfall als vielmehr von einem Wertewandel sprechen müsse. Dieser zeige sich vor allem in einem Rückgang der Pflichtwerte (Leistung, Gehorsam, etc.) zugunsten der Selbstentfaltungswerte (Mitbestimmung, Partizipation). Als Ursachen für diesen Wertewandel identifizierte er die funktionale Differenzierung der Gesellschaft, die zunehmende Individualisierung der Lebenswelten und der Lebensführung sowie die Pluralisierung im Bereich des Religiösen. Vor diesem Hintergrund sei eine neue Deutung der eigenen Werte im Licht der Werte anderer erforderlich, die von einer Haltung der Empathie geprägt sein müsse. Metropolit Filipp betonte in seinem Vortrag die großen Herausforderungen, vor denen die Kirche in den postsowjetischen Gesellschaften steht, nachdem drei Generationen unter den Bedingungen eines militanten Atheismus aufgewachsen waren. Das Verlangen nach Spiritualität war so groß, dass praktisch alles Religiöse aufgesogen wurde, was zu einem religiösen Synkretismus und in der Folge zum Indifferentismus führte. Dennoch spielen traditionelle Werte wie die Familie und der christliche Glaube nach wie vor eine große Rolle. Heute führe die

rasante Virtualisierung der Lebenswelten zur Flucht in eine irrealen Wirklichkeit. Vor diesem Hintergrund müsse die Kirche sich vor allem als „Kirche für andere“ (D. Bonhoeffer) zeigen, um das Licht des christlichen Glaubens in der Welt erneut aufleuchten zu lassen. In der Diskussion wurde deutlich, dass die gesellschaftlichen Kontexte in Deutschland und den von der russischen Orthodoxie geprägten Ländern zwar aus historischen Gründen deutliche Unterschiede aufweisen, aber dennoch die Nähe der Menschen zum christlichen Glauben jeweils wesentlich von persönlichen Erfahrungen mit der Kirche und ihren Seelsorgern abhängt. Die Gesprächsteilnehmer waren sich einig, dass christliche Werte heute nicht mehr nur aus dem familiären und sozialen Umfeld übernommen werden, sondern persönlich angeeignet werden müssen. Jesus Christus selbst hat den Menschen seiner Zeit das Evangelium so verkündigt, dass sie es aus freiem Entschluss angenommen haben. So setzt Wertbindung immer Freiwilligkeit voraus. Die christlichen Ideale müssen so vermittelt werden, dass die Menschen ihren Wert von sich aus erkennen und damit christliche Werte anerkennen.

Aus anthropologischer und ethischer Perspektive erörterten Erzpriester Vanejan und Professor Bormann in ihren Vorträgen die Thematik. Stefan Vanejan unterstrich aus der Sicht des Kunstwissenschaftlers die Bedeutung von bildender Kunst und Architektur als wesentliche Ausdrucksmittel und zugleich Objekte der Kritik und der Demythologisierung der traditionellen ästhetischen und ethischen Vorstellungen (in erster Linie im Blick auf die Geschichte der orthodoxen sakralen Bildlichkeit). Franz-Josef Bormann erinnerte aus Sicht des Moralthologen daran, dass der Wertbegriff in der ethischen Debatte der letzten Jahrzehnte kaum eine Rolle gespielt hat. Er konstatierte, dass es reale, aber begrenzte Erosionsprozesse im Bereich der Werte gebe, zugleich aber auch neue Werte entdeckt und angeeignet würden. Exemplarisch verdeutlichte er dies an vier Feldern: dem Lebensschutz, den Familienwerten, der Ökologie und der Gerechtigkeit. In allen vier Bereichen stelle sich die Situation ambivalent dar: einem schleichenden Werteverfall korrespondiere die Entdeckung und Anerkennung neuer Werte. Daher sei es für die Kirchen wichtig, den gesellschaftlichen Wertediskurs sowohl kritisch als auch konstruktiv zu begleiten. In der Aussprache wurde betont, dass Werte nicht „an sich“ existieren, sondern Ergebnis der menschlichen Reflexion über die notwendigen Bedingungen gelingenden und sinnhaften Lebens sind. Viele Wertvorstellungen, die als „christlich“ apostrophiert werden, lassen sich auch als allgemeine humanitäre Werte begründen. Die Frage nach spezifisch christlichen Werten lässt sich nur beantworten, wenn man Jesus Christus zum Ausgangspunkt der Reflexion nimmt: In ihm ist Gott Mensch geworden, damit alle Menschen wahrhaft menschlich leben und Gott entsprechen können. Der Kern der christlichen Ethik besteht daher in der Nachfolge Christi. Dieses Fundament der christlichen Werte auch innerhalb einer religiös pluralen Gesellschaft zu vermitteln, ist eine Herausforderung, vor der Katholiken und Orthodoxe heute gemeinsam stehen.

Die ekklesiologische Perspektive brachten Prof. Freitag und Dr. Pilipenko mit ihren Vorträgen in das Gespräch ein. Josef Freitag erinnerte an grundlegende Aussagen der Konzilskonstitution „*Gaudium et spes*“, in der die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils das Verhältnis von Kirche und Welt im Sinne einer unverzichtbaren Gegenseitigkeit dieser beiden Größen beschrieben haben: Kirche gibt es nie ohne Welt, als rein abstrakte Größe, sondern immer nur in der Welt. Kirche und Welt kommen in den konkreten Menschen zusammen, die zugleich Glieder der Kirche und des politischen Gemeinwesens sind. Heute, 50 Jahre nach dem Konzil, betrifft das Miteinander von Kirche und Welt vor allem die Gesellschaft, die Medien und die öffentliche Meinung. In diesem Zusammenhang kommt den Laien eine wachsende Bedeutung zu, einerseits als Experten für verschiedene weltliche

Bereiche, andererseits in der innerkirchlichen Kommunikation und Mitbestimmung. Evgeny Pilipenko ging in seinem Vortrag der Frage nach, inwiefern die neuzeitliche „Wende zum Subjekt“ und der Gedanke der Autonomie des Menschen auch aus Sicht der orthodoxen Ekklesiologie nachvollzogen werden könne. Dabei sah er Anknüpfungspunkte im christologischen Dogma, dem zufolge auch der menschliche Wille eine soteriologische Relevanz hat. Die Anerkennung der menschlichen Autonomie sei im Gedanken der Synergie, der Mitwirkung des Menschen mit Gott, grundgelegt. Für die orthodoxe Ekklesiologie ist der Gedanke einer Einheit in Vielfalt, wie sie in der Trinität und der Einigung des menschlichen und göttlichen Willens Christi grundgelegt ist, prägend. Die Gemeinschaft (Koinonia) umfasse ausdrücklich unterschiedliche Ausprägungen ein und desselben Glaubens. Daher habe auch die orthodoxe Ekklesiologie das Potenzial zum Dialog mit der Moderne. In der Diskussion wurde deutlich, dass die unterschiedlichen Ansätze zur Begründung der Autonomie in Ost und West komplementär sind. Kritisch wird von orthodoxer Seite der Anthropozentrismus gesehen. Die orthodoxe Theologie verfolgt eher einen kosmologischen Ansatz, dem zufolge die ganze Schöpfung auf Gott hin geschaffen ist. Beide Seiten stimmten darin überein, dass der Dialog zwischen Kirche und Welt ein Prozess ist, bei dem beide Partner sich verändern: Die Kirche trägt nicht nur ihre Botschaft in die Welt hinein, sondern sie empfängt auch etwas von ihr. Die in Kirche und Welt gegebene Pluralität kann als gegenseitige Bereicherung und Korrektur erfahren werden, solange eine grundlegende Einheit nicht gesprengt wird.

Insgesamt verdeutlichten die Gespräche, dass sowohl die orthodoxe als auch die katholische Kirche in einem ständigen Austausch mit der Gesellschaft stehen, die sie einerseits mit christlichem Denken zu durchdringen versuchen, der aber andererseits auch Rückwirkungen auf das Selbstverständnis der Kirche hat. Der Wertewandel in der Gesellschaft führt nicht unbedingt zu einer tieferen christlichen Prägung, sondern entfremdet den modernen Menschen in manchen Bereichen von der Kirche, während er in anderen Bereichen ein neues Verstehen ermöglicht. Dies stellt Katholiken und Orthodoxe vor die Herausforderung gemeinsam deutlich zu machen, dass die spezifisch christlichen Werte kein religiöses Sondergut sind, sondern letztlich zum Ziel haben, das authentische Menschsein zu stärken und zur Entfaltung zu bringen. Auf diese Weise können sie verdeutlichen, dass die Botschaft Jesu Christi auch für den heutigen Menschen relevant ist.

Im Rahmen des 8. Theologischen Gesprächs besuchten die Teilnehmer auch den Magdeburger Dom sowie Dom und Domschatz in Halberstadt. Beim Besuch des Magdeburger Doms wurden die Teilnehmer von der Landesbischöfin der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, Ilse Junkermann, begrüßt. Bei einem Empfang der beiden Delegationen in der Staatskanzlei betonte der Ministerpräsident des Landes Sachsen-Anhalt, Dr. Reiner Haselhoff, die wertstiftende Bedeutung der Kirchen für die Gesellschaft. Die gemeinsamen geistlichen Grundlagen wurden bei der Feier der Vesper in der russischen orthodoxen Gemeinde in Magdeburg und im Benediktinerkloster Huysburg sowie bei einem Pontifikalamt in der Magdeburger Kathedrale erfahrbar.

Zum Abschluss sprachen sich die Teilnehmer mit Nachdruck dafür aus, die Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Deutschen Bischofskonferenz fortzuführen. Die nächste Gesprächsrunde wird im Juni 2015 in Russland stattfinden.

(Pressedienst des Kirchlichen Außenamts der Russischen Kirche
www.mospat.ru [russisch]; deutsch: www.dbk.de)

C. Inter-Orthodox Pre-Assembly Consultation for the 10th Assembly in Busan, Korea, 2013

„God of life, lead us to justice and peace“
(Kos, Greece, 11-17 October 2012)

COMMUNIQUÉ

1. At the initiative of the World Council of Churches (WCC) and under invitation of H.A.H. the Ecumenical Patriarch Bartholomew and with the gracious auspices of H. E. Metropolitan Nathanael of Kos and Nisyros, representatives of Eastern and Oriental Orthodox Churches met on the island of Kos, Greece to reflect on the theme of the 10th WCC Assembly, to prepare themselves for the Assembly in Busan, and to provide their theological contribution to the next WCC Assembly in 2013. The co-moderation of the consultation was ensured by H. E. Metropolitan Prof Dr. Gennadios of Sassima on behalf of the Eastern Orthodox Church and H. E. Metropolitan Mor Eustathius Matta Roham on behalf of the Oriental Orthodox Church.

2. It has been a custom for the last thirty years in the World Council of Churches to convene an Inter-Orthodox consultation prior to its Assemblies. The main purpose of the meeting was to study, discuss, and reflect on the main theme and the sub-themes of the next Assembly from an Orthodox perspective in order to serve as a preparation for all participants in Busan and to express their expectations of the next WCC Assembly and beyond. Thirty-seven hierarchs, priests, university professors, lay men and women and youth were warmly welcomed by H. E. Metropolitan Nathanael of Kos and Nisyros at the opening session with the inauguration of a new chapel in which all delegates participated, as well as local clergy, lay and local authorities. After an introduction about the aim of the consultation and the presentation of activity reports reflecting Orthodox contributions to the WCC and the WCC responses to the Orthodox, the consultation concentrated on theological reflection about the Assembly theme. Keynote speeches by participants developed the theme from various perspectives.

3. In Orthodox theology, the “God of Life” is understood in a Trinitarian way. The Triune God is the God of Life for all creation because He created the world, and maintains and protects it as an expression of His love. The supreme act of God’s love is the economy of salvation, which is understood as the re-creation and restoration of humanity. The call for unity, justice and peace remains our calling today, as our incarnate Lord prayed for these before His passion (Jn. 17). As Orthodox, we are committed to cooperate with all Christians for the sake of justice, peace and unity on the basis of Christ’s message and God’s love for humanity and for all creation. While working together for justice and peace in this world, however, we are aware that complete justice and peace will be reached only in the eschaton where Christ will “fill all in all” (Eph. 1:22).

4. The consultation included also study of the Unity Statement that resulted in proposals for improving the document, as well as a detailed presentation of the Assembly venue and an introduction to the program, structure, and expected outcomes of the Assembly. Each day started with a prayer in the newly inaugurated chapel. Biblical reflections focusing on the Assembly theme were offered every morning. H. G. Bishop Hovakim Manoogian

(Armenian Apostolic Church, Mother See of Holy Etchmiadzin) led a special moment of prayer on Saturday, October 13, at the announcement of the passing away of the Armenian Patriarch of Jerusalem, His Beatitude Archbishop Torgom Manoogian.

5. The fact that the meeting took place in Greece gave participants the opportunity to have direct contact with the Greek people who are facing a deep economic crisis. The participants prayed for Greece and expressed their hope that the economic crisis will soon be overcome. The consultation in Kos offered the occasion for the delegates to visit several local parishes, to worship with them, and to be informed about daily life in Kos.

6. Members of the consultation coming from the Middle East informed the group about new developments in the region. The participants, expressing their deep concern for the escalation of violence in the region, especially in Syria, prayed for peace in the Middle East, expressing their hope that God of life will lead the region and the entire world to peace and justice.

7. The participants in the consultation approved a report of the consultation that will be shared with all participants in the Assembly as an Orthodox contribution on behalf of all Orthodox member churches.

(The Greek Orthodox Theological Review 57 [2012] 382-385)

Rezensionen

Erzpr. Constantin Coman, Ἡ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι ἐρμηνεία τῶν Γραφῶν, Hl. Kloster von Vatopedi, Berg Athos: Chrysos Typos 2012, 361 S. (ISBN: 978-960-7735-62-1)

Im heute mehr denn je stets notwendiger gewordenen Dialog zwischen der östlichen und westlichen Bibelhermeneutik erweisen sich solche Publikationen wie das zu besprechende Buch als ein wertvoller Beitrag zur gegenseitigen Annäherung. In diesem Zusammenhang sollte eine doppelt positive Bemerkung gemacht werden: Zum einen entwickelt sich in den letzten Jahren die panorthodoxe Bibelwissenschaft eindrucksvoll – in unserem Fall schreibt ein rumänischer Theologe ein griechisches Buch nieder – und zum anderen bietet sie dem Westen breite Dialogfelder an. Tatsächlich könnte man das vorliegende Buch als eine orthodoxe Aufforderung zum Dialog in einem Bereich der Auslegung der Heiligen Schrift sehen, in dem sich zwei voneinander abweichende Wissenschaftsverständnisse entwickelt haben. In der westlichen Kirche hat sich die strenge geschichtliche Betrachtung mit passendem exegetischem Handwerkszeug, der historisch-kritischen Methode, durchgesetzt. Im Osten sieht die traditionelle patristische Hermeneutik der Orthodoxie das Mysterium von der rationalen Erforschung nicht gern getrennt.

Constantin Coman, ein rumänischer orthodoxer Erzpriester und zugleich sehr bekannter Neutestamentler an der Theologischen Fakultät der Universität Bukarest, bietet in seinem vierzehn Studien umfassenden Buch tiefe Einblicke in die patristische Gnoseologie und Bibelhermeneutik der Ostkirche. Vom Titel des ganzen Buches her ergibt sich allerdings der Schwerpunkt dieser gnoseologischen Betrachtung, nämlich die zentrale Bedeutung des Heiligen Geistes für den Interpreten, der sich diesem Geist, „der die biblischen Autoren inspiriert hat, bis zu einem Grad anzunähern“ hat (S. 10). Vorweg sei auf das besonders starke Merkmal des Buches hingewiesen, dass sich nämlich der Vf. auf die gesamte patristische Hermeneutik bezieht, aus der er längere originale Texte zitiert. Daraufhin beruft er sich auf die empirischen Beiträge der Kirchenväter, die er alle ausnahmsweise in die spirituell ununterbrochene „neptische bzw. philokalische“ (νηπτικὸν ἢ φιλοκαλικὸν πατέρες) Tradition des Ostens einreicht (S. 242).

Der erste Beitrag dieses Sammelbandes trägt den interessanten Titel „Die hermeneutische Rolle des Heiligen Geistes. Kommentar zu Joh. 14-16“ (S. 13-54). Anhand der drei johanneischen Kapitel vom erzpriesterlichen Gebet Jesu wird die lehrhafte Rolle der dritten Person der Hl. Trinität besonders hervorgehoben, da „die Orthodoxe Theologie den Hl. Geist in der Regel auf seine heiligende und sakramentale Dimension beschränkte und von seiner hermeneutischen Dimension fast gänzlich absah“ (S. 51). Als zweite Studie bietet uns der Vf. einen Text über „Zentrale hermeneutische Thesen des Hl. Johannes Chrysostomos in seinen Kommentaren zu den Briefen des Apostels Paulus“ (S. 55-84). Die vorgestellten hermeneutischen Prinzipien dieses großen Hierarchen „beziehen sich nicht nur auf die biblische Hermeneutik, sondern auch auf die theologische Hermeneutik und Gnoseologie“ (S. 83 f.). Der dritte Beitrag der Reihe fokussiert auf „Die pneumatische Erfahrung als Grundlage der theologischen Autorität der heiligen Väter“ (S. 85-124). Darin wird gezeigt, dass „die Väter der Kirche eine theologische Autorität und Quelle für alle theologischen Disziplinen bilden ... speziell für die biblische und patristische Theologie“ (S. 86).

Mit dem vierten Artikel seines Sammelbandes unter dem Titel „Die Hl. Schrift in den Werken des Hl. Gregor Palamas“ (S. 125-158) hebt der Vf. immer intensiver den Schwerpunkt dieses Buches hervor: die hermeneutischen Beiträge der spirituellen „philokalischen“ bzw. „neptischen“ Patristik. In diesem Text brandmarkt der Vf. eine „Ungerechtigkeit“, weil „die biblische Forschung in ihrer Gesamtheit – d.h. auch die orthodoxe – den Beitrag jener großen Kirchenväter ignoriert, die nicht zu den reinen Interpreten gehören, nämlich zu jener Kategorie von Vätern, die Kommentare zu den Büchern des Alten und des Neuen Testaments hinterlassen haben“ (S. 127). Als einen der repräsentativsten Beiträge des Buches könnten wir den fünften Text mit dem Titel „Denn, siehe, das Reich Gottes ist in Euch“ (Lk 17,21) als eine philokalische Auslegung“ bezeichnen (S. 159-179). Darin wird die vielumstrittene lukianische Stelle mittels der spirituellen Hermeneutik der hesychastischen Väter der Ostkirche in einem anderen interpretatorischen Licht präsentiert. „Die philokalische Auslegung der biblischen Texte zeigt sich in der modernen Welt als eine ernste Herausforderung, da sie sich von der sogenannten akademischen Auslegung manchmal radikal differenziert“ (S. 159). Auch der sechste Aufsatz dieser Publikation mit dem Titel „Die Briefe des Apostels Paulus an die Thessalonicher in der Auslegung der neptischen Väter“ (S. 181-194) bewegt sich in dieselbe interpretatorische Richtung. Anhand der zwei paulinischen Texte unterstreicht der Vf. jenes Verhältnis zwischen den spirituellen philokalischen Vätertexten und der biblischen Literatur, „dessen Verdeutlichung und Verständnis der biblischen Hermeneutik – insbesondere zum Erlangen einer ekklesialen pneumatischen Dimension – enorm verhelfen können“ (S. 181 f.).

Kennzeichnend für den gesamten Geist der Publikation ist weiterhin der siebte Beitrag mit der Überschrift „Der ‚pneumatische‘ und der ‚psychische‘ Mensch: Paulinische Betrachtung der Anthropologie der modernen europäischen Kultur“ (S. 195-224). Der Vf. hebt anhand trefflicher Stellen besonders des 1. Korinther- und des Römerbriefes die theologisch umrahmte paulinische Anthropologie hervor. Fazit: „Die moderne europäische Kultur, zu der auch wir gehören, scheint, auf die paulinische Anthropologie seit langem verzichtet zu haben ... Verantwortlich für diese Situation ist eine säkularisierte Theologie, eine ‚psychische‘ Theologie“ (S. 222 f.). Treu zu seiner gesamten Linie behandelt der Vf. in seinem achten Aufsatz das Thema „Hass und Liebe zu der Welt. Philokalische Annäherung an die ökologische Frage“ (S. 225-240). Darin lässt der Vf. bekannte Väter wie Makarios von Ägypten, Symeon den Neuen Theologen, Niketas Stethatos oder Petros Damaskenos zu Wort kommen, welche durch das Verhältnis des Menschen zur Schöpfung die theologische Dimension des ökologischen Problems klarmachen. Zu dieser großen spirituellen Einheit des Sammelbandes gehört auch der neunte Aufsatz mit dem Thema „Die Gottesgebärerin und das Mysterium der inkarnatorischen Ökonomie in der Auslegung der neptischen Väter“ (S. 241-259). Darin beruft sich der Vf. auf große Väter, wie Gregor Palamas oder Siluan, und zeigt, dass „es keinen Zweifel gibt, dass wir in der neptischen Theologie – die repräsentativ für die orthodoxe Theologie ist – eine ziemlich entwickelte Lehre über die Gottesgebärerin finden“ (S. 257 f.).

Der zehnte Aufsatz dieses Sammelbuches trägt den Titel „Der hesychastische Geist des Geron Joseph des Hesychasten und der Hesychasmus in Rumänien heute“ (S. 261-278) und gibt der Wirbelsäule des Bandes, nämlich der väterlich-monastischen Dimension der Orthodoxen Theologie, christlichen Ethik und Hermeneutik einen weiteren intensiven Schub. In diesem eher theoretischen und nicht hermeneutisch orientierten Text kommt der Vf. anhand des rumänischen Beispiels zu der Konklusion, dass „die wissenschaftliche

Theologie einen sehr wichtigen Schritt macht, indem sie die geistliche Erfahrung der zeitgenössischen Väter der Kirche als wissenschaftliche Basis und Quelle anerkennt ... Unsere Zeit erweist sich als Zeit einer starken hesychastischen Renaissance“ (S. 262 f.). Das rumänische Spezifikum zeigt sich weiterhin im nächsten elften Beitrag mit dem Titel „Der Theologe der göttlichen Liebe: Hermeneutische Annäherung an das Leben und Werk von Vr. Dumitru Stăniloae“ (S. 279-304). Auch dieser Text verstärkt die theoretische Grundlage des ganzen Bandes, da der Vf. durch Präsentation der Theologie Stăniloaes über „die Vereinigung jedes Menschen mit Gott“ (S. 288) praktisch eine Vertiefung in die Bedeutung der „Philokalie“ vornimmt.

Die beiden nächsten Texte bestätigen die bereits angesprochene Öffnung des Vf. an die weitere christliche Welt und die Bereitschaft der Orthodoxie zum Dialog. Der zwölfte Beitrag des Bandes hat als Thema „Die Verweltlichung der biblischen Sprache. Orthodoxe Kritik einer neuprotestantischen rumänischen Übersetzung des Neuen Testaments“ (S. 305-316). Anhand mehrerer neutestamentlicher Stellen stellt der Vf. fest, dass im Vergleich zum orthodoxen Text die neuprotestantische Übersetzung „eine billige und laienhaft säkulare Sprache“ aufweist, was automatisch auf unterschiedliche hermeneutische Annäherungen hinweist, „die sich durch unterschiedliche, breite theologische Perspektiven bestimmen lassen“ (S. 312). Auf der rein theoretischen Ebene bewegt sich auch der 13. Aufsatz des Buches mit dem Titel „Die Einheit der Christen und der Ökumenismus“ (S. 317-332). Dabei wird ersichtlich, dass die ökumenische Bewegung aufgrund konkreter theologisch-hermeneutischer Differenzen eine klare Krise durchläuft (besonders S. 319 ff.). Der 14. Aufsatz könnte tatsächlich als der würdige Abschluss und der Höhepunkt des gesamten Sammelbandes bezeichnet werden, da er unter der Überschrift „Der Philipperbrief in der philokalischen Auslegung. Die neptische Eschatologie als Herausforderung für die zeitgenössische Theologie“ (S. 333-361) alle zentralen Gedanken des Autors über einen besonderen hermeneutischen Beitrag der Ostkirche zusammenfasst. In diesem Text zeigt der Vf., wie wichtig der paulinische Philipperbrief in der Auslegung und der eschatologischen Theologie der monchischen Spiritualität ist. „Die neptische (sc. hesychastische) Eschatologie, die sich in der philokalisch-neptischen Tradition und Literatur befindet, [...] hat ihre Wurzeln im Neuen Testament und in den paulinischen Briefen. Der Apostel Paulus ist wesentlich der erste philokalisch-neptische Theologe“ (S. 360).

Hierbei sollten manche technische Errata der Publikation, die selbstverständlich die enorme theologisch-hermeneutische Bedeutung des Werkes nicht mindern können, angemerkt werden. In allen Beiträgen werden aneinandergereihte biblische Stellen derselben Schrift in einer ungewöhnlichen, manchmal missverständlichen Weise mit Punkt anstatt griechischem Semikolon getrennt (vgl. S. 14, 205, 307, 323, 340 etc.). Das auf S. 15 stehende Beispiel (Iw. 14,16.26. 15,26. 16,7) sollte besser Iw. 14,16.26· 15,26· 16,7 geschrieben werden. Außerdem werden nicht gängige Abkürzungen biblischer Schriften verwendet, wie z.B. Φιλπ. (S. 336, 341) anstatt Φιλ. Korrigiert werden sollte auch der Titel des falsch angegebenen Werkes „Πρὸς Γαλάτας ἐπιστολὴν“ von Johannes Chrysostomos in „Εἰς τὴν πρὸς Γαλάτας ἐπιστολὴν“ (S. 56, Anm. 2). An anderen Stellen werden mangelhafte Angaben eines Werkes gegeben, wie z.B. „Interpreter's One-Volume Commentary“ (S. 74, Anm. 25) oder bezüglich des Philipperkommentars von I. Karavidopoulos (S. 337: Anm., S. 342: Anm. 22, S. 343: Anm. 25). Zu korrigieren wäre auch die Tatsache, dass manche Textfragmente aus verschiedenen Werken desselben Kirchenvaters unter denselben Anführungszeichen praktisch vereinheitlicht werden (vgl. S. 57, 59, 76 f., 82). Sehr auffällig sind zuletzt die zahlreichen

orthographischen Fehler, wie z.B. εἰπών anstatt εἰπών (S. 74), Αποστόλου anstatt Ἀποστόλου (S. 83), πνευματικῶς anstatt πνευματικῶς (S. 93), ἐνεργειῶν anstatt ἐνεργειῶν (S. 96), Συναΐτης anstatt Σιναΐτης (S. 149), λειτουργεῖ anstatt λειτουργεῖ (S. 178), ἐπανέρχονται anstatt ἐπανέρχονται (S. 182), ἐκκοσμιευμένα anstatt ἐκκοσμιευμένα (S. 327).

Nichtsdestotrotz handelt es sich insgesamt um ein besonderes Werk des rumänischen Kollegen Coman, der auf eine schier beachtenswerte Dimension der orthodoxen biblischen Hermeneutik hinweist, jene nämlich, die sich aus der spirituellen Erfahrung der hesychastischen (ἡσυχία = innere Ruhe des Betenden) bzw. neptischen (νήψις = geistige Nüchternheit des Betenden) Tradition der Ostkirche ergibt. Deswegen empfiehlt sich dieser Sammelband bedenkenlos jedem – östlichen oder westlichen – an der ostkirchlichen Spiritualität und Hermeneutik Interessierten.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Christos P. Baloglou (Hg.), Πρακτικὰ Διεθνoῦς Συνεδρίου «Ἡ συμβολὴ τοῦ Sir Steven Runciman στὴν ἀνάδειξη τοῦ Βυζαντινοῦ Πολιτισμοῦ» / Proceedings of the International Congress „Sir Steven Runciman's Contribution to the Promotion of the Byzantine Civilization“, Mystras, 27 & 28 May 2001, Athen und Mystras: Koinopheles Idryma Byzantinon kai Metabyzantinon Spoudon 2005, 240 S. (ISBN 960-88862-0-1)

Zu den herausragenden britischen Historikern des 20. Jahrhunderts gehört Sir Steven Runciman, der sich vor allem als Byzantinist einen Namen machte. Die gemeinnützige Paraschos-und-Aristea-Spentzas-Stiftung zur Förderung byzantinischer und postbyzantinischer Studien in Mystras beschloss, nach Runcimans Tod im November 2000 den großen Forscher und sein Werk mit einer internationalen Tagung zu ehren, die im Mai 2001 in Mystras stattfand. Die 15 Vorträge verschiedener Fachgelehrter wurden von Christos Baloglou im vorliegenden Band veröffentlicht. Einleitend finden wir ein Vorwort von S. P. Spentzas, auf Griechisch (S. 9-12) und Englisch (S. 13-16), das Programm der Tagung (S. 17 f.), eine Liste der Organisatoren und Teilnehmer (S. 19-21) sowie Grußworte von Ch. P. Spentzas (S. 23 f.) und N. Konomis (S. 25 f.).

Paulos Tzermias gibt in seinem Einführungsvortrag einen Überblick über Steven Runcimans Beitrag zu den hellenischen Studien (Ἡ συμβολὴ τοῦ Runciman στὶς ἐλληνικὲς σπουδές, S. 27-33). Auch wenn Runciman vielen in erster Linie als Koryphäe der Byzantinistik bekannt ist, so hat er sich doch mit der gesamten griechischen Geschichte beschäftigt und war sich ihrer Kontinuität im Wandel stets bewusst. Als wahrer Polyglott beherrschte er sowohl das Alt- als auch das Neugriechische, so dass er nicht nur seine Quellen im Original lesen konnte, sondern auch die neugriechische Forschungsliteratur für seine Arbeiten berücksichtigte – für einen westeuropäischen Historiker seiner Zeit alles andere als eine Selbstverständlichkeit! Runcimans historische Werke sind keine staubtrockenen wissenschaftlichen Abhandlungen, sie genügen höchsten literarischen Ansprüchen und zeugen stets von seiner Liebe zu Griechenland.

Runcimans Nichte, *Ann Shukman*, referiert einige autobiographische Aufzeichnungen ihres Onkels, die sie nach seinem Tod im November 2000 fand (Footnotes to a Long Life. Steven Runciman's memoirs, S. 35-43). Es handelt sich um eine interessante Ergänzung zu

dem 1991 von Runciman selbst veröffentlichten autobiographischen Buch (*A Travellers's Alphabet: Partial Memoirs*, London 1991). In dem hier vorliegenden Text geht es schwerpunktmäßig um seine Familie, seine Kindheit und die frühe Zeit in Cambridge. So erfahren wir z.B. wie seine Gouvernante, Miss Forbes, in dem noch nicht siebenjährigen Steven die Liebe zu den Alten Sprachen, und zwar besonders zum Griechischen, entfachte. Doch führte sein Weg ihn schließlich nicht zur Althilologie, sondern zur Geschichtswissenschaft. Auch wenn der Auslöser für sein vorrangiges Interesse an Byzanz uns leider unbekannt bleibt, ist es doch spannend zu erfahren, unter welch unkonventionellen Umständen er in Cambridge unter Anleitung von J. B. Bury seine erste Forschungsarbeit über Romanos Lakapenos begann.

Mystras auf der Peloponnes, in der Nähe des antiken Sparta, ist einer der Lieblingsorte Runcimans in Griechenland, dem er ein Buch widmete, das erstmals 1980 in englischer Sprache erschien (*Lost Capital of Byzantium. The History of Mistra and the Peloponnese*). *Celia Nikolaidou* entführt uns mit Hilfe dieses Buches in die Geschichte der mittelalterlichen Stadt (Ἀτενίζοντας τὸν Μυστρά μὲ τὴ γράφῃ τοῦ Steven Runciman, S. 45-71). Nach einem Blick auf das antike Sparta geht es um die Ankunft der Franken und die Gründung von Mystras im 13. Jahrhundert, die Herrschaft der byzantinischen Despoten und die Entwicklung Mystras zu einem kulturellen und intellektuellen Zentrum im spätbyzantinischen Reich. Runciman erzählt die komplette Geschichte von Mystras, bis zum langen und traurigen Niedergang, doch zeigt er auch, wie der wunderbare Ort bis heute bezaubern und inspirieren kann, indem er ihm vor dem geistigen Auge des Lesers wieder Leben einhaucht.

T. K. Loungis beschäftigt sich in seinem Beitrag (Ἱστορία τῶν σταυροφοριῶν τοῦ Sir Steven Runciman καὶ ἡ ἱστοριογραφικὴ παράδοση τῆς γαλλικῆς σχολῆς, S. 73-82) mit Runcimans wohl bekanntestem Werk, der Geschichte der Kreuzzüge (*A History of the Crusades*, erschienen in drei Bänden von 1951 bis 1954). Als Runcimans epochemachendes Werk Anfang der 1950er Jahre erschien, war die französische Geschichtsschreibung („französische Schule“), basierend auf den Werken von Joseph-Francois Michaud und René Grousset, die vorherrschende Richtung in der Literatur zu den Kreuzzügen. Haben wir es hier teilweise mit sehr einseitigen und parteiischen Betrachtungen sowie mit einer Heldenstilisierung der Kreuzfahrer zu tun, bietet Runciman einen neuen und differenzierteren Blick auf jene Epoche. Gottfried von Bouillon war vielleicht ein mutiger, bescheidener und glaubensstarker Mensch, jedoch nicht der starke und weise Herrscher, zu dem ihn die Tradition oft machen wollte. Die Einnahme Jerusalems im Jahr 1099 war ein blutiger Beweis für religiösen Fanatismus und die Eroberung Konstantinopels 1204 stellt nach Runcimans Ansicht das größte Verbrechen gegen die Menschlichkeit dar, das die Geschichte kennt. Überhaupt ist die Berücksichtigung der byzantinischen Perspektive und das Verständnis für Notwendigkeiten der byzantinischen Politik ein hervorstechendes Charakteristikum seiner Darstellung. Glaube ohne Weisheit ist gefährlich und führte im Zeitalter der Kreuzzüge zu religiöser Gewalt und Intoleranz im Namen Gottes.

Cordula Scholz stellt uns Auszüge aus Büchern vor, die Runciman, Karl Krumbacher und Zachariae von Lingenthal über Aufenthalte in Griechenland geschrieben haben (*Three Byzantines traveling in „Byzantium“*: Sir Steven Runciman, Zachariae von Lingenthal and Karl Krumbacher on the way, S. 83-91). Karl Krumbacher, der Begründer der Byzantinistik in Deutschland, hat sein Buch (*Griechische Reise. Blätter aus dem Tagebuch einer Reise in Griechenland und in der Türkei*, Berlin 1886, Neudruck Athen 1979) nicht in erster Linie für seine Fachkollegen geschrieben, sondern vermittelt ein lebendiges und realistisches

Bild von den Eindrücken seiner Reise. Anekdoten und liebevoll erzählte Details machen das Buch zu einer lohnenden Lektüre für jeden, der Griechenland liebt. Die Schrift des Rechtsgelehrten Zachariae von Lingenthal (Zachariä's Reise in den Orient in den Jahren 1837 und 1838, Nachdruck Frankfurt am Main 1985) ist im Ton sachlicher und insgesamt weniger enthusiastisch. Er interessierte sich vor allem für juristische Texte und byzantinische Urkunden. Runciman hat sein bereits erwähntes, autobiographisch geprägtes Reisebuch (A Traveller's Alphabet. Partial Memoirs, London 1991) alphabetisch nach Ländern und Orten geordnet, die er besucht hat. Somit haben wir weder ein Geschichtswerk noch einen systematischen Reiseführer, sondern ein Büchlein, das alltägliche Situationen von allgemeinem menschlichem Interesse referiert und einiges über das Leben seines Autors verrät. Unter dem Buchstaben „M“ erzählt er von Morea, Monemvasia und Mystras, wo man 1976 während einer feierlichen Zeremonie eine Straße nach ihm benannte.

Richard Witt untersucht die Beziehung Runcimans zu Südosteuropa (O Runciman και ἡ νοτιοανατολικὴ Εὐρώπη, S. 93-100). Runciman kannte sich aus mit den Ländern im Bereich des ehemaligen byzantinischen Reiches, Serbien, Albanien, vor allem aber Bulgarien, Rumänien und natürlich Griechenland. Somit verband er seine historischen Forschungen mit seiner Gegenwart, Geschichte mit Zeitgeschichte. Runciman war zwar kein aktiver Politiker im engeren Sinne, doch er war Zeitzeuge wichtiger historischer Ereignisse, konnte die politischen Verhältnisse auf dem Balkan gut einschätzen und hatte Kontakt zu führenden Persönlichkeiten aus Politik und Kultur in der Region. Aus diesem Grunde sieht Witt auch Gemeinsamkeiten zwischen Runciman und dem byzantinischen Geschichtsschreiber Georgios Sphrantzes.

V. A. Kyrkos geht in seinem Beitrag (Ξαναδιαβάζοντας τὸ βιβλίο: Ἡ τελευταία βυζαντινὴ Αναγέννηση (1980) τοῦ Sir Steven Runciman. Σκέψεις καὶ διαλογισμοί, S. 101-119) von Runcimans Buch über die byzantinische Spätzeit (The Last Byzantine Renaissance, Cambridge 1970) aus und hinterfragt die gängige Verwendung des Begriffes „Renaissance“ in der byzantinischen Kulturgeschichte. Häufig werden in der Forschung drei „Renaissancen“ in Byzanz unterschieden: 1) im 9. Jahrhundert, verbunden mit den Namen Photios und Arethas, 2) im 10. und 11. Jahrhundert und 3) vom 13. bis zum 15. Jahrhundert. In der Tat zeichnen sich die genannten Epochen durch ein verstärktes Interesse an der antiken Literatur und Bildung aus, doch hält Kyrkos hier lediglich eine metaphorische Verwendung des Begriffs „Renaissance“ für möglich, die sich grundlegend von der italienischen Renaissance als weltgeschichtlicher Kulturepoche unterscheidet. Hinzu kommt, dass die byzantinischen Gelehrten bei der Beschäftigung mit antiker Philosophie in der Regel nicht die Offenbarungswahrheiten des Christentums anzweifeln. Diese Spannung zwischen antiker heidnischer Philosophie und orthodoxer Theologie spielt nach Kyrkos' Ansicht eine wichtige Rolle bei der griechischen nationalen Identitätsfindung, nicht nur in der Spätzeit des byzantinischen Reiches, sondern auch während der Zeit der Türkenherrschaft und in der neueren griechischen Geschichte. Die Problematik dieser Rückbesinnung auf die kulturelle Vergangenheit zeigt sich z.B. auch beim Gebrauchswandel der Begriffe „Hellene“ und „hellenisch“.

Maria P. Spentza beschäftigt sich in ihrem Beitrag (Οἱ αἰσθητικὲς ἀναφορὲς τοῦ Sir Steven Runciman, S. 121-125) mit Einschätzungen Runcimans zur byzantinischen Kunst, die wir in seinen Werken „Byzanz“ und „Mystras“ finden. Schwerpunktmäßig geht es hier um Mosaiken, Fresken und seine Bemerkungen zur sakralen Architektur in Mystras. In der byzantinischen Kunst, die verschiedene nationale Einflüsse zu einer glänzenden Einheit verschmolz, sieht Runciman das prachvollste und dauerhafteste Erbe des byzantinischen Reiches.

Runcimans erste wissenschaftliche Publikation über den byzantinischen Kaiser Romanos Lakapenos (*The Emperor Romanos Lecapenus and his Reign*, Cambridge 1929, Neudruck 1963) wird uns von *Aikaterini Christophilopoulou* vorgestellt (Steven Runciman, Τὸ ξέκίνημα, S. 127-132). Dem damals 25-jährigen Forscher fehlten spezielle wirtschaftliche und juristische Kenntnisse und zudem standen ihm spätere Standardwerke der Byzantinistik über Staat und Verwaltung noch nicht zur Verfügung. So ist es verständlich, dass dieses Buch auch inhaltliche Schwächen hat, z.B. beschäftigt Runciman sich kaum mit der Grundbesitzreform und der Heeresorganisation, zwei dringenden Problemfeldern zur Zeit des Romanos I. Doch dieses Werk zeigt auch, wie der junge Autor Pionierarbeit leistet, welchen Wert er auf die Quellenarbeit legt und wie kritisch und selbstständig er mit den Auffassungen seiner Vorgänger (Gibbon, Finlay) umgeht.

In diesem Buch über Romanos Lakapenos verwendete Runciman auch Heiligenviten. Hagiographische Texte sind historische Quellen von unschätzbarem Wert und informieren uns über das Leben des Volkes, die Gesellschaftsorganisation und die Kultur im Allgemeinen. *Kalliopi A. Bourdara* vergleicht in ihrem Beitrag (Νομικὴ θεώρηση τῶν Βίων τῶν Ἁγίων τῆς ἐποχῆς τοῦ Ρωμανοῦ Λακαπηνοῦ, S. 133-144) elf Heiligenviten aus der Zeit des Romanos Lakapenos in rechtshistorischer Perspektive und zeigt, dass sich hinsichtlich einiger Themen (Diebstahl, Sakrilegien, Erbrecht, Ehe und Mönchtum, Bestattung von Heiligen) interessante Informationen finden lassen.

Konstantinos G. Pitsakis wirft in seinem Beitrag noch einmal die Frage nach der Krönung Konstantins XI. Palaiologos auf (Καὶ πάλι γιὰ τὴν «Στέψη» τοῦ Κωνσταντίνου ΙΑ΄ Παλαιολόγου, S. 145-165). Steven Runciman und viele andere Historiker haben das Faktum einer Krönung in Mystras nie angezweifelt, doch Pitsakis zeigt, in Auseinandersetzung mit den Quellen und der einschlägigen Forschungsliteratur, dass es sich dabei um ein sehr unwahrscheinliches Szenario handelt. Konstantin wurde in Mystras zum Kaiser ausgerufen und hatte damit auch die gesamte kaiserliche Macht inne. Eine zusätzliche Krönungsfeier wäre nicht nur unnötig, sondern auch politisch unklug gewesen. Sie hätte der byzantinischen Tradition und dem Krönungsprivileg des ökumenischen Patriarchen widersprochen und wäre somit anfechtbar gewesen.

Andriette Stathi-Schoorel befasst sich mit Runcimans Buch "The Great Church in Captivity" und zwar insbesondere mit dem Kapitel: „The Church and the Churches: The Calvinist Patriarch“ (*The Calvinist Patriarch Kyrillos Loukaris and his relations with the Dutch seen through the eyes of Sir Steven Runciman*, S. 167-174). Hier geht es um die interessante Persönlichkeit des Kyrillos Loukaris (1572-1638), der ab 1620, in einer Zeit großer religiöser Streitigkeiten, Patriarch von Konstantinopel war. Loukaris interessierte sich als griechischer Theologe für die Reformation und den Calvinismus. So nahm er in einem von ihm verfassten Glaubensbekenntnis z.B. eine kritische Stellung gegenüber der Bilderverehrung und der Anrufung der Heiligen ein. Er hatte eine sehr gute Beziehung zu dem holländischen Botschafter Cornelis Haga, der ihn bei Problemen stets tatkräftig, auch finanziell, unterstützte.

Runcimans Hauptwerk über die Kreuzzüge ist auch Gegenstand von *S. P. Spentzas'* umfassendem Beitrag über Wirtschaft, Gesellschaft und Staatsfinanzen der Kreuzfahrerstaaten, die nach dem ersten Kreuzzug im nahen Osten gegründet wurden (Ἡ πρώτη σταυροφορία καὶ τὰ σταυροφορικὰ κρατίδια. Οἱ πληροφορίες τοῦ Sir Steven Runciman γιὰ τὸ οἰκονομικὸ, κοινωνικὸ καὶ δημοσιονομικὸ τοὺς περιβάλλον, S. 175-205). Eine wichtige Frage ist, weshalb es überhaupt zur Gründung der Kreuzfahrerstaaten kam, wenn doch die Hauptgründe für den ersten

Kreuzzug angeblich die Befreiung der heiligen Stätten und Hilfe für die Christen im Osten waren. Unter dem Deckmäntelchen religiöser Beweggründe spielten anscheinend auch rein weltliche Antriebe eine wichtige Rolle, wie z.B. wirtschaftliche Interessen der Kreuzfahrer oder die Ausweitung päpstlicher Macht. Alexios I. Komnenos hatte nicht um Kreuzfahrer gebeten, sondern um gut ausgebildete Söldner, die er dem byzantinischen Heer im Kampf gegen die Seldschuken unterstellen wollte. Für Byzanz jedenfalls gab es weitaus größeren Schaden durch die Kreuzzüge als für den Islam, zumal mit dem ersten Kreuzzug eine Entwicklung in Gang gesetzt wurde, die letztlich auch zum katastrophalen vierten Kreuzzug führte.

Ausgehend von Runcimans Frage, weshalb Menschen sieben, Katzen hingegen neun Leben haben, schreibt *Anthony Bryer* über Runcimans Interesse am Geheimnisvollen, über seine Freundschaft mit Dionysios Zakythinios sowie über seine Einstellung zur Theologie (Steven Runciman. How many lives?, S. 207-209).

K. Karras beschreibt Steven Runciman als konservativen Revolutionär (Μερικὰ ἐπιπλέον λόγια εἰς μνήμην τοῦ Στῆβεν Ράνσιμαν, S. 211-213). Konservativ war er, weil er verwurzelt war in seiner schottischen Heimat, der liberalen britischen Kultur und in moralischen Werten wie Redlichkeit und Freundschaft. Revolutionär war er, weil er die Tradition, aus der stammte, von außen betrachten konnte. Als unabhängiger Geist konnte er so z.B. die Bewertung der Kreuzzüge in der westeuropäischen Geschichtsschreibung revolutionieren und ein genuines Verständnis für die griechische Orthodoxie entwickeln.

Am Ende des Bandes findet man noch den Antrag von S. P. Spentzas an die Stadt Athen, Steven Runciman die goldene Ehrenmedaille der Stadt zu verleihen, sowie einen Anhang mit Aufsätzen Spentzas' über Runcimans Leben und Werk (Ὁ Σὲρ Στῆβεν Ράνσιμαν καὶ οἱ βυζαντινὲς σπουδές, S. 221-226; Τὸ μεγαλεῖο τοῦ Βυζαντίου καὶ ἡ ἀσιατικὴ ἀπειλή, S. 227-230; Ὁ Σὲρ Στῆβεν Ράνσιμαν καὶ ἡ προσφορά του, S. 231-233; Ὁ Sir Steven Runciman καὶ τὸ ἐπίτευγμά του, S. 234-238).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Band einen guten Überblick über das Leben, die Interessen und die Werke von Sir Steven Runciman bietet. Wer sich für griechische Kultur und Geschichte interessiert, wird seine Freude an dem Band haben. Schade ist allerdings, dass den griechischen Beiträgen keine englischen oder deutschen Zusammenfassungen beigelegt sind, so dass Leser ohne Kenntnis des Neugriechischen sich auf die englischsprachigen Beiträge beschränken müssen. Gelegentliche Druckfehler im Text entstellen nicht den Sinn und stören nicht den Lesefluss.

Thomas Backes, Bonn

Christoph Böttigheimer - Johannes Hofmann (Hgg.), Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten, Frankfurt a.M.: Verlag Otto Lembeck 2008, 377 S. (ISBN 978-3-87476-570-1)

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen auf ein Symposium zurück, welches die Herausgeber vom 14.-16. November 2007 an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt veranstalteten. Den thematischen Hintergrund bildete der internationale Dialog zwischen den Orthodoxen Kirchen und der Römisch-katholischen Kirche, konkret

die unmittelbar vorausgehenden Vollversammlungen der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche insgesamt von Belgrad (2006) und Ravenna (2007). Beide Treffen waren den Fragen der kirchlichen Autorität, der Synodalität (Konziliarität) und der kirchlichen *communio* gewidmet. Dabei war eine der zentralen Fragen jene nach dem *protos*, nicht nur auf der Ebene der Teilkirche bzw. Eparchie, sondern auch auf jener der Metropole bzw. des Patriarchats und auf universaler Ebene. „Interdisziplinär“ ist der Sammelband insofern, als die Biblische Theologie, die Dogmatik, die Kirchengeschichte und das Kirchenrecht berücksichtigt werden, „interkonfessionell“, insofern die Fragen aus orthodoxer, evangelischer und katholischer Perspektive behandelt werden. Auf diese Weise soll ein wissenschaftlicher Beitrag zur Rezeption der Dialogergebnisse sowie zum Einigungsprozess selbst geleistet werden (vgl. Vorwort, S. 9).

Die insgesamt 16 Beiträge verteilen sich auf drei Themengruppen: Autorität; Synodalität; Autorität und Synodalität.

Im ersten dieser Abschnitte schreibt der katholische Fundamentaltheologe *Christoph Böttigheimer* über „Kirchliche Autorität im ökumenischen Dialog. Konziliare, episkopale und primatiale Autoritätsausübung: Gemeinsamkeiten und Divergenzen“ (S. 23-47), wobei er nicht nur Gemeinsamkeiten und Divergenzen herausarbeitet, sondern bei letzteren auch Wege zu einer möglichen Lösung vorschlägt.

Aus der Sicht der Patristik nähert sich *Theresia Hainthaler* dem Ravenna-Dokument: „Autorität und Autoritäten in der Alten Kirche. Patristische Anmerkungen zum Ravenna-Dokument“ (S. 49-77), wobei unter anderem der überaus wichtige can. 34 der *Canones Apostolorum* sowie der Patriarchentitel in patristischer Zeit zur Sprache kommen. Der Kirchenhistoriker *Johannes Hofmann* untersucht die Frage: „Communio – Prüfstein personaler und synodaler Autorität im Kontext kirchlich rezipierter Synoden der ersten fünf Jahrhunderte“ (S. 79-107) und zeichnet dabei die Entwicklungslinien vertikaler und horizontaler, personaler und synodaler *communio* im angegebenen Zeitraum nach. Die „Lehrautorität nach lutherischem Verständnis“ erläutert *Ulrich Kühn* (S. 109-125). Drei Formen des Lehrens kennt die lutherische Tradition: Verkündigung des Evangeliums, Lehraufsicht der Bischöfe, Konsens der Gemeinden. Doch der Verbindlichkeitsanspruch steht unter einem – bereits im katholisch-lutherischen Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ (1994) genannten – „Verbindlichkeitsvorbehalt“, welcher mit der Irrtumsfähigkeit und Sündhaftigkeit der Kirche zusammenhängt. Der Kirchenhistoriker *Konstantin Maier* geht dem Synodalwesen in der nach-tridentinischen Epoche nach: „'Unter der Bischöflichen Autorität'. Zur Bedeutung des Synodalwesens in der Reichskirche in der frühen Neuzeit. Eine Problemskizze“ (S. 127-145). Dem Verhältnis von Autorität und Authentizität im Lehren der Kirche sowie der Frage, wie die Orthodoxie verbindliche Aussagen treffen kann, widmet sich aus der Perspektive der Orthodoxen Kirchen *Athanasios Vletsis* unter dem Titel „Autorität oder Authentizität? Das Ringen der orthodoxen Theologie um die Erkenntnis und die Träger der kirchlichen Lehre vor den Herausforderungen des dritten Millenniums“ (S. 147-167). Der katholische Neutestamentler *Lothar Wehr* thematisiert „Das Verhältnis von Leitungs- und Gemeindeautorität in den heidenchristlichen Gemeinden des Paulus und in der judenchristlich geprägten Gemeinde des Matthäus-Evangelisten“ (S. 169-187). Darin werden die verschiedenen Gemeindemodelle und die in ihnen bestehende Autorität vorgestellt. Bei allen Unterschieden ist ihnen „ein Miteinander von führender Autorität, die teilweise kollegial ausgeübt wird, und Gemeindeautorität“ gemeinsam (S. 184).

Die zweite Gruppe von Beiträgen ist dem Thema der „Synodalität“ gewidmet:

Walter Dietz entfaltet die „Synodalität nach evangelischem Verständnis“ (S. 191-219) und spannt dabei den Bogen von Luthers Zentralgedanken eines „allgemeinen Priestertums“ bis zum Kirchenregiment im Protestantismus nach 1945, wo die „synodale Konzeption“ herausragende Bedeutung erlangte (S. 216). *Vladimir Ivanov*, Professor für Praktische Theologie, beleuchtet aus orthodoxer Perspektive „Die ekklesiologische Dimension der Konzilienikonographie“ (S. 221-236). Im Mittelpunkt steht die Entwicklung hin zur „symbolisch-didaktischen Ikonographie“ im 15. und 16. Jh. „Neutestamentliche Wurzeln der Synodalität“ erschließt *Konstantin Nikolakopoulos* (S. 237-251), der zahlreiche Spuren synodaler Struktur in den ersten Gemeinden entdeckt und „ein wesenhaftes Verhältnis zwischen dem liturgischen Leben und einer Art Konziliarität“ konstatiert (S. 249). Das sog. Apostelkonzil (Apg 15) ist diesbezüglich ein Höhepunkt im Urchristentum. *Oleh Turij*, Kirchenhistoriker an der Ukrainischen Katholischen Universität Lemberg (Lviv), untersucht das synodale Element in der mit Konstantinopel verbundenen Kiewer Metropole an einem für die Ukrainische Kirche neuralgischen Zeitpunkt: „Autorität der Tradition und traditionelle Autoritäten: Das Synodalwesen der Kiewer Kirche bei der Vorbereitung und beim Abschluss der Union von Brest“ (S. 253-272).

Dem Verhältnis von „Autorität und Synodalität“ ist die dritte Gruppe von Beiträgen gewidmet, in der ekklesiologische, vor allem aber kirchenrechtliche Elemente und Aspekte die Thematik beherrschen. *Anargyros Anapliotis* untersucht das Verhältnis von „Primus und Synode in den Statuten der Orthodoxen Kirche am Beispiel des Ökumenischen und des Moskauer Patriarchates“ (S. 257-295). Der Vorsteher einer autokephalen Kirche besitzt in dieser nicht die höchste Gewalt (welche vielmehr bei einem Synodalorgan liegt), sondern ist „*primus inter pares*“. Seine Rechte und Pflichten, und somit auch sein Verhältnis zur Synode, sind in den Statuten der jeweiligen autokephalen Kirche (unterschiedlich) geregelt. *Stephan Haering* erläutert das Verhältnis von „Autorität und Synodalität im Gesetzbuch der lateinischen Kirche“ (S. 297-320). Es sind Synoden im eigentlichen Sinn (Träger von Autorität, überwiegend aus Bischöfen zusammengesetzt) von synodenähnlichen Beteiligungsorganen (mit beratender Funktion) zu unterscheiden. Autorität und Synodalität sind nicht Gegensätze, sondern sind „aufeinander bezogen“ und hängen vielfach zusammen (S. 312). Synoden im eigentlichen Sinn sind immer überdiözesan und es kommt „als Bezugspunkt der Wahrung der kirchlichen Einheit immer nur der Papst in Betracht“ (S. 313). Aus dem Blickwinkel der Systematischen Theologie untersucht *Peter Hünemann* „Autorität und Synodalität – eine Grundfrage der Ekklesiologie“ (S. 321-348). Die Analyse, die auch die kirchliche Rechtstradition kritisch beleuchtet, wendet sich im Ergebnis gegen ein Verständnis von Synode als reinem Instrument des Kirchenregiments und stellt ihren theologischen und liturgischen Charakter mit den sich daraus ergebenden Konsequenzen heraus (vgl. S. 347). *Harding Meyer* zeigt in seinem Beitrag „Autorität und Synodalität nach evangelischem Verständnis“ (S. 349-360), dass und wie alle kirchliche Autorität und jede kirchliche Verbindlichkeit an der Heilsbotschaft partizipiert und deshalb in ihr Grund und Grenze hat; der Verbindlichkeitsanspruch steht unter einem Verbindlichkeitsvorbehalt (vgl. S. 359). *Andreas Weiß* erörtert „Die Zuordnung von Autorität und Synodalität im CCEO“ (S. 361-377). Die Synodalität hat im CCEO „eine breitere institutionelle Verwirklichung erfahren als im CIC“. Dennoch wird ein weiterer Ausbau dieses Prinzips angedacht, in Richtung einer stärkeren synodalen Mitverantwortung aller Gläubigen (vgl. S. 372 f.).

Wertvoll ist das jedem Beitrag angehängte Quellen- und Literaturverzeichnis.

Trotz Interdisziplinarität und Interkonfessionalität der Inhalte dieses Bandes ist den Herausgebern zu bescheinigen, dass es ihnen gelungen ist, das überaus komplexe Problemspektrum des Verhältnisses von Autorität und Synodalität zu einer thematisch abgerundeten Einheit zusammenzuführen. Angesichts der zentralen Stellung ekklesiologischer Fragen im Prozess der Ökumene ist vorliegendes inhalts- und perspektivenreiches Werk bestens geeignet, zum besseren gegenseitigen Verständnis beizutragen und dem Einigungsprozess der Kirchen nicht zuletzt auf der unverzichtbaren wissenschaftlichen Ebene wertvolle Dienste zu leisten. Das Werk ist uneingeschränkt zu empfehlen, nicht nur den in Fragen der Ökumene direkt Involvierten.

Helmuth Pree, München

Veronica Futterknecht - Michaela Noseck-Licul - Manfred Kremser (Hgg.), Heilung in den Religionen. Religiöse, spirituelle und leibliche Dimensionen (Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft 5), Münster: Lit-Verlag 2013, 509 S., kt., 39,90 € (ISBN: 3-643-50443-2)

Dieses Buch dokumentiert die Beiträge, die auf dem Forschungstag der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft präsentiert wurden, der 2007 an der Universität Wien zum Thema „Heilung in den Religionen“ stattfand. Neben den Vorträgen der Tagung wurden noch zahlreiche weitere Beiträge mitaufgenommen, denn es war das Bemühen der HerausgeberInnen, sich der Fragestellung in einer möglichst zahlreiche Facetten umfassenden Perspektive anzunähern.

Der Inhalt des Buches ist in drei Teile gegliedert: Im ersten Teil wird unter der Überschrift „Heilung in den Weltreligionen“ das Thema im Hinblick auf die „abrahamitischen Religionen“ entfaltet (Judentum, Christentum und Islam), sowie im Kontext von Buddhismus und Sikhismus (der Hinduismus als bevölkerungsreiche Weltreligion ist hier nicht vertreten). Der zweite Teil beschäftigt sich mit den „ethnischen Religionen“, wobei hier naturgemäß kein umfassender Überblick möglich ist, sondern aus der unüberschaubaren Fülle von Kulturen einzelne exemplarisch dargestellt werden (z. B. der Igiwara-Kult der Tarahumara in Nordwest-Mexiko, der Bori-Kult der Hausa in Nigeria und Niger, der Kaminchu-Kult in Japan u. a. m.). Im dritten Teil schließlich werden „transkulturelle und transreligiöse Perspektiven“ diskutiert, etwa in dem Artikel „Werde, der / die du bist. (Post)moderne Spiritualität und Heilung“. Allerdings ist nicht immer ersichtlich, wie sich der dritte Teil dieses Buches von den anderen beiden Teilen unterscheidet, weil auch hier verschiedene konkrete Beispiele behandelt werden (wie das Thema „Heilung im Sufismus“, welches sich inhaltlich vielleicht besser in den ersten Teil eingefügt hätte). Auch ist kritisch zu vermerken, dass die Vielzahl der in diesem Buch angesprochenen Aspekte eine inhaltliche Fokussierung erschwert. Auffällig ist auch, dass die verschiedenen Beiträge nicht unbedingt von eingeführten VertreterInnen des jeweiligen Fachgebietes stammen, sondern zum Teil von NachwuchswissenschaftlerInnen, die zum Zeitpunkt der Tagung noch Studierende waren. Insgesamt machen jedoch alle Beiträge den Eindruck, dass sie solide recherchiert und formuliert sind und dem wissenschaftlichen Anspruch durchaus gerecht werden. Erstaunlich ist, dass der Initiator der Tagung und (Mit-)Herausgeber dieses Buches, Prof. Manfred Kremser

aus Wien, sich weder im Vorwort noch mit einem fachwissenschaftlichen Beitrag zu Wort meldet und somit seinen KollegInnen viel Verantwortung überlassen hat.

Was ist aus der Perspektive der orthodoxen Theologie aus diesem Buch zu lernen? Zunächst gibt es hier keine expliziten Bezüge zur orthodoxen Theologie – überhaupt kommt die christliche Theologie (mit *allen* ihren Konfessionen) ja nur im ersten Beitrag unter der Überschrift „Heilung in den abrahamitischen Religionen“ vor. Anknüpfungspunkte zum Thema „Heilung und Religion“, die in der orthodoxen Tradition durchaus gegeben wären (wie z. B. die Rede von der Eucharistie als *φάρμακον ἀθανασίας*, als „Medikament der Unsterblichkeit“ bei Ignatios von Antiochien in seinem Brief an die Epheser 20, 2) werden nicht erwähnt. An anderer Stelle (im Kontext von „Heilung und Engeln“ wird behauptet, dass es in der Kirche keine ausgeführte Angelologie gäbe, in der die Engel und ihre Hierarchien beschrieben würden (S. 77) – was angesichts des Werkes von (Pseudo-)Dionysios Areopagita nicht zutreffend ist. Trotz solcher Mängel im Detail ist dieses Buch aber auch für orthodoxe TheologInnen durchaus lesenswert, denn das *Thema*, mit dem es sich beschäftigt, ist von grundlegender Bedeutung: Die Beziehung zwischen dem *Heil*, welches uns durch den christlichen Glauben vermittelt wird, und der *Heilung*, nach der sich die Menschen innerhalb ebenso wie außerhalb der Kirche sehnen. Das Wissen darum, dass Heil(ung) in umfassender Perspektive zu verstehen ist, nämlich so, dass Leib und Seele darin als Ganzheit umfasst werden, ist in der biblischen Tradition angelegt und kommt den Menschen heute wieder zunehmend zu Bewusstsein (vgl. S. 335 f.), so dass sich hier zahlreiche Anknüpfungspunkte ergeben. In den Naturreligionen (die einen gewissen Schwerpunkt in diesem Buch bilden), ist dieser Zusammenhang ebenfalls sehr präsent, und fast alle Krankheiten werden von traditionellen HeilerInnen nach einem psycho-somatischen (bzw. *psycho-somatisch-spirituellen*) Ansatz behandelt (was z. T. auf der Grundlage eines ganzheitlichen Weltbildes geschieht, z. T. auch aufgrund der Tatsache, dass die westliche Geräte-Medizin, die zu einer einseitigen Konzentration auf die körperliche Dimension der Krankheit und die technischen Möglichkeiten ihrer Behandlung verleitet, dort kaum verfügbar ist). So weit, so gut. Allerdings ist es so, dass in zahlreichen Naturreligionen neben der körperlichen, seelischen und spirituellen Dimension der Heilung die angewandten Praktiken auch einen bedeutenden magischen Anteil enthalten. Die Fallbeispiele in diesem Buch legen hiervon ein beredtes Zeugnis ab – und auch von den problematischen Aspekten, die damit verbunden sind, z. B. das Verabreichen von wirkungslosen, ekelerregenden oder gesundheitsschädlichen Substanzen, traumatisierende Behandlungsweisen wie Isolation und Schocktherapie usw. Solche Verfahren werden aus christlicher Sicht traditionell als Aberglaube oder – schlimmer noch – als Götzendienst gewertet und in der Bibel strikt abgelehnt (vgl. S. 308). Deshalb wäre es wünschenswert gewesen, hier in eine theologische Diskussion einzusteigen, welche die damit verbundenen gravierenden Probleme beim Namen nennt. Dies würde freilich über den mit dieser Publikation gegebenen Rahmen hinausgehen, denn in diesem Buch wird die Thematik aus religionswissenschaftlicher Perspektive behandelt, und damit vom Ansatz her wertfrei bzw. ohne spezifische Berücksichtigung der christlichen Tradition. Aber vielleicht kann die Lektüre ja christliche TheologInnen dazu anregen, aus ihrer Position heraus Stellung zu den angesprochenen Fragen zu nehmen.

Jutta Koslowski, Hünfelden

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Erster gesamtorthodoxer Priestertag in Süddeutschland

Am 30. Mai 2013 fand in Stuttgart der erste Orthodoxe Priestertag der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland statt. 35 Priester aus fast allen süddeutschen orthodoxen Diözesen nahmen an diesem von Erzpriester **Radu Constantin Miron** vorbereiteten Treffen teil. Nach der Feier der Göttlichen Liturgie, welcher Bischof **Vasilios von Aristi**, Vikarbischof der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, vorstand, betonte der Vorsitzende der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, Metropolit **Augoustinos**, die Bedeutung der gesamtorthodoxen Zusammenarbeit in allen deutschen Diözesen. Weitere Programmpunkte des Tages waren unter anderem ein geistliches Wort vom russischen Weihbischof **Agapit** von Stuttgart sowie ein Schlusswort des Generalsekretärs der OBKD, **Hypodiakon Nikolaj Thon**, der zur Gründung örtlicher Pfarrkonferenzen ermutigte. (*Orthodoxie Aktuell* 6 [2013] 13)

Feierlichkeiten anlässlich des 1700-Jubiläums des Mailänder Edikts

Am 7. Oktober 2013 wurden anlässlich des 1700-Jubiläums des Mailänder Edikts im montenegrinischen Podgorica die orthodoxen Feierlichkeiten mit einem Gottesdienst fortgesetzt. Bereits am Sonntag zuvor hatte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** zusammen mit mehr als 15.000 Gläubigen in einem feierlichen Gottesdienst in der Kathedrale des Heiligen Konstantin und der Heiligen Helena der im Jahre 313 getroffenen Mailänder Vereinbarung gedacht. Darin hatte Kaiser Konstantin und sein Mitkaiser Licinius den Christen im Römischen Reich erstmals die ungehinderte Ausübung ihrer Religion gewährt. An der Liturgie nahmen unter anderem auch der serbische Patriarch **Irinej**, der russische Patriarch **Kyryll** und der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland, **Hieronimos** teil. Ebenso waren auch Patriarch **Theophilos III.** von Jerusalem, Erzbischof **Chrysostomos II.** von Zypern sowie Metropolit **Simeon** von Tschechien und der Slowakei gekommen. Kardinal **Jozef Tomko** führte die vatikanische Delegation an. Weiter waren Vertreter der Anglikanischen Kirche, der Evangelisch-lutherischen Kirche, der Reformierten Kirche, der islamischen und der jüdischen Gemeinden anwesend. Der serbische Präsident **Tomislav Nikolic** würdigte die Bedeutung des Festes. (<http://www.kipa-apic.ch/index.php?na=0,0,0,0,d&ki=247450> [13.12.1013]; *Ekklesia* 90 [2013] 704)

Orthodoxe Christen nehmen an Wallfahrt nach Trier teil

Am 12. Oktober 1013 nahmen mehr als 700 orthodoxe Christen aus ganz Deutschland an einer Wallfahrt nach Trier teil. Nach einem Gottesdienst in der evangelischen Konstantinbasilika zogen die Teilnehmer zu dem Trierer Dom, um dort in der Athanasiuskapelle zu beten. Dompropst **Rössel** wertete das Ereignis als Zeugnis eines gemeinsamen ökumenischen Wegs. Anlass der Wallfahrt war das vor 1700 Jahren von den römischen Kaisern Konstantin und Licinius erlassene Mailänder Edikt, das Religionsfreiheit im ganzen Römischen Reich gewährte. Der griechisch-orthodoxe Metropolit **Augoustinos**

bedankte sich für den freundlichen Empfang und die Möglichkeit, im Dom die Reliquie der heiligen Helena zu verehren. (*Ökumenische Information* 43 [22.10.2013] 3)

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Der Ökumenische Patriarch zu Ehren des Heiligen Konstantin in Mailand

Am 16. Mai 2013 hat der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** seinen zweitägigen Mailandbesuch abgeschlossen, während dessen er den Erzbischof von Mailand Kardinal **Angelo Scola** traf. Im Rahmen dieses Besuchs lud er Kardinal Scola zum Patriarchat nach Phanar ein.

Anlass für den Besuch des Patriarchen war das 1700-jährige Jubiläum des Ediktes von Mailand durch Kaiser Konstantin. Der Patriarch wohnte auch der Liturgie in der Kirche Santa Maria Pondone bei, welche kürzlich durch die Römisch-katholische Kirche der griechischen orthodoxen Gemeinde übergeben wurde. Sowohl der Patriarch als auch der Kardinal hielten Festvorträge im ehemaligen Königspalast von Mailand, in denen sich beide auf die Bedeutung der Religionsfreiheit bezogen. (*Ekklesia* 90 [2013] 383; *Episepsis* 750 [2013] 16–29)

Zelebrationsverbot für den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. in der Erzengelkirche

Für den 29. September 2013 wurde der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** mit einem Zelebrationsverbot in der Erzengelkirche an der Ägäis-Küste von Seiten der türkischen Regierung belegt. Beobachter halten dies für ein weiteres Indiz einer verhärteten Religionspolitik Ankaras gegenüber Christen. Nachdem 2011 und 2012 Rückführungen von „Museumskirchen“ in Moscheen erfolgten, hatte sich die Lage in der Folgezeit zunächst entspannt. Das Zelebrationsverbot mehrt nun Befürchtungen, dass die Regierung **Erdogans** den Ton gegenüber allen orthodoxen Kirchen weiter verschärfen könnte. (*Ökumenische Information* 41 [08.10.2013] 6)

Erstmalige Verleihung einer Ehrendoktorwürde durch eine türkische Universität an den Ökumenischen Patriarchen

Den Entschluss der Bosphorusuniversität, dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** die Ehrendoktorwürde zu verleihen, teilte am 12. November 2013 die Dekanin **Gülay Barbarosoglu** in Begleitung von Dr. **Dilek Çalgan**, Generalsekretärin des Universitätssensats, dem Präsidenten des Instituts für Umweltschutz Dr. **Orhan Yenigün** und dem griechischen Hilfsprofessor in der Abteilung für Geschichte der Universität **Evangelos Kechriotis** mit.

Als Grund für die Verleihung der Ehrendoktorwürde nannten die Dekanin und die Professoren Respekt vor der Person des Patriarchen Bartholomaios I., welchen sie für eine Persönlichkeit mit internationaler Reichweite, mit bedeutender Handlung und Hingabe für die ganze Menschheit und besonders für Themen der Umwelt halten. Es ist anzumerken, dass dies ein historischer Moment ist, da noch nie zuvor, zudem einstimmig, von einer türkischen universitären Institution ein Patriarch zum Ehrendoktor gewählt wurde. Die offizielle Verleihung fand am 19. Dezember 2013 im Veranstaltungssaal der Universität statt. (<http://www.amen.gr/article15908>)

Patriarch Bartholomaios zu Besuch in Österreich

Vom 23. bis 25. November 2013 feierte die griechisch-orthodoxe Diözese von Österreich ihr 50-jähriges Jubiläum im Beisein des Patriarchen von Konstantinopel, Oberhaupt der Weltorthodoxie, **Bartholomaios I.** Am 24. November feierte der Patriarch in der griechisch-orthodoxen Kathedrale zur Heiligen Dreifaltigkeit in Wien das Morgengebet und die Göttliche Liturgie. Im Anschluss weihte er die Büros der Metropolis von Austria, sowie die neu renovierten Räume der Griechischen Nationalschule ein. Am Abend zuvor hatte Bartholomaios I. ein klassisches Klavierkonzert zu seinen Ehren in der Dreifaltigkeitskathedrale besucht. Während des Besuches fanden auch Treffen mit verschiedenen Vertretern aus Kirche und Politik statt. (<http://www.katholisch.at/site/home/aktuelles/article/105581.html> [06.11.2013])

2. Patriarchat von Alexandrien

Patriarch Theodoros II. ruft zur Einheit in Vielfalt auf

Am 30. September 2013 fand in der Basilika Santa Maria in Trastevere, Rom, eine Tagung zum Thema „Christian Brotherhood and Unity“ statt. Seine Heiligkeit **Theodoros II.**, Papst und Patriarch von Alexandrien und ganz Afrika, rief die Gläubigen verschiedener religiöser Traditionen dazu auf, den gemeinsamen Dialog zu suchen. In seiner Rede appellierte er an die christlichen Kirchen in der globalen Welt, selbst ein Beispiel für „Einheit in der Vielfalt“ zu sein. Neben der Bewahrung der Wahrheit in der Kirche, der eigenen Tradition und Identität seien auch der Respekt und der wertschätzende Blick auf Unterschiede ein Gebot des Glaubens in der heutigen Zeit, so Theodoros II. (www.patriarchateofalexandria.com [01.10.2013])

Patriarch von Alexandrien trifft Papst Franziskus in Rom

Am 30. September 2013 fand im Vatikan ein Treffen des Patriarchen von Alexandrien und ganz Afrika **Theodoros II.**, des Metropoliten von Zimbabwe und Angola **Seraphim** und des Metropoliten von Guinea **Georg** mit Papst **Franziskus** statt. Hauptthema der Gespräche war die Notwendigkeit, das Recht auf freie Religionsausübung im Nahen Osten und Afrika zu schützen. Patriarch Theodoros II. betonte außerdem den gemeinsamen Ursprung der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche und verließ seiner Hoffnung auf einen guten Dialog und die Wiederherstellung der Einheit aller Christen Ausdruck. (www.patriarchateofalexandria.com [01.10.2013])

3. Patriarchat von Antiochien

Appell zur Freilassung der syrisch-orthodoxen Erzbischöfe

126 Parlamentarier der CDU/CSU Fraktion forderten in einem eindringlichen Appell die sofortige Freilassung der beiden syrisch-orthodoxen Metropoliten. Am 22. April 2013 wurden zwei Metropoliten, Metropolit **Paulos** von Aleppo, der Bruder des griechisch-orthodoxen Patriarchen **Youhanna X.** von Antiochien, und sein syrisch-orthodoxer Amtsbruder Metropolit **Youhanna Ibrahim** entführt und ihr Fahrer getötet. Beide waren im Rahmen humanitärer Dienste für die Bevölkerung von Kfour Dael, nahe der syrisch-türkischen Grenze, unterwegs. In dem Schreiben der Parlamentarier wird auch beklagt, dass die Religion gezielt von den Bürgerkriegsparteien dazu benutzt werde, den Hass zwischen den Menschen weiter anzustacheln. Den Appell unterzeichneten unter anderem **Volker Kauder**, **Gerda**

Hasselfeldt, Ilse Aigner, Norbert Lammert und Erika Steinbach. (*Orthodoxie Aktuell* 6 [2013] 14)

Finanzielle Hilfe aus der russisch-orthodoxen Kirche

Anfang August 2013 übermittelte die Abteilung Spenden und Soziales des Moskauer Patriarchats 1.320.407 \$ an das Patriarchat von Antiochien. Das Geld wurde mit dem Segen von Patriarch **Kyrill** von Moskau und ganz Russland von Diözesen, Pfarreien, Klöstern und Privatpersonen des Moskauer Patriarchats gesammelt, um den Menschen in dem vom militärischen Konflikt geplagten Syrien zu helfen. Patriarch **Johannes X.** von Antiochien und dem ganzen Osten bedankte sich herzlich. (DECR Communication Service, www.mospat.ru [07.08.2013], *NÖK* 32/13 [15.08.2013])

Bürgerkrieg erreicht Christenort Maalula

Seit Anfang September 2013 ist einer der ältesten christlichen Orte der Welt, das 50 Kilometer nördlich von Damaskus gelegene Maalula verlassen. Dieser 5000-Einwohner-Ort ist die Heimat einer der ältesten christlichen Gemeinden der Welt, wo das Aramäische bis heute gepflegt wird. Monatelang war Maalula noch Zufluchtsort für Syrer aus anderen umkämpften Gegenden. Seit einem Selbstmordattentat vor einem Armeeposten strömten die Rebellen in die Stadt. Die Mönche und die meisten Einwohner der Stadt sind längst geflohen. Seitdem ist die Lage unübersichtlich. Einige Quellen sprechen von Rebellen und Dschihadisten, die Häuser und Kirchen zerstört, Ikonen und Kreuze verbrannt haben. Andere wiederum machen das Regime verantwortlich. Seit Jahrhunderten hatten Christen und muslimische Araber als Nachbarn friedlich zusammengelebt. (*SZ* [12.09.2013])

4. Patriarchat von Jerusalem

Offizieller Besuch des Patriarchen Jerusalems zur Kirche Russlands

Am 23. Mai 2013 ereignete sich der offizielle Besuch des Patriarchen **Theophilos** von Jerusalem zur Kirche Russlands. Diese Reise ist eine Erwidern des Besuches des Patriarchen **Kyrill** von Moskau vom November 2012. Begleitet wurde Patriarch Theophilos vom Metropolit **Kyriakos** von Nazareth, den Erzbischöfen **Aristarchos** von Constantine und **Theophylaktos** von Jordan, dem Archimandriten **Galaktion** und Erzdiakon **Athanasios**. Empfangen wurden die Gäste von den Metropolit **Juvenal** von Krutizy und Kolomna und **Hilarion** von Wolokolamsk. Ebenfalls anwesend waren die Botschafterinnen Griechenlands **Danae Magdalini Koumanakou** und Israels **Dorit Golender** wie auch der Vertreter der palästinensischen Autonomiegebiete **Fayed Mustafa**. Im Anschluss folgte die Fahrt zum Patriarchat von Moskau, wo der Jerusalemer Patriarch von Patriarch **Kyrill** zusammen mit weiteren Geistlichen empfangen wurde.

Am 24. Mai fand eine Göttliche Liturgie in der Kirche Mariä Entschlafen im Kreml statt. Im Anschluss folgte eine Prozession über eine Hauptstraße Moskaus, die unter anderem zur Allerheiligenkirche des Patriarchates Alexandria führte, wo die Oberhäupter der Kirchen von Metropolit **Athanasios** von Kyrene empfangen wurden.

Am 25. Mai fand eine Zeremonie zu Ehren des Heiligen Patriarchen Hermogenus von Moskau statt, welcher vor 400 Jahren das Martyrium erlitt und vor 100 Jahren heiliggesprochen wurde.

Am 26. Mai besuchte der Patriarch von Jerusalem die Lawra des Heiligen Sergius von Radonesch, wo er von Erzbischof **Theognost** von Lawra des Sergej und Possad empfangen wurde.

Am 27. Mai fand ein Treffen des Patriarchen Theophilos mit dem russischen Präsidenten **Vladimir Putin** in der Stadt Sotschi statt, bei welchem Patriarch Kyrill nicht anwesend war. Im Anschluss daran flogen der Patriarch und seine Gefolgschaft von Sotschi nach Sankt Petersburg, wo sie vom Metropoliten **Vladimir** von Sankt Petersburg empfangen wurden.

Am 28. Mai fand die Einweihungszeremonie der Kirche des Heiligen Nikolaus in Kronstadt statt, folgend von einem Besuch im Kloster Walaam, wo sie vom Vorsteher des Klosters Erzbischof **Pankratius** von Troizki empfangen wurden. Am 30. Mai folgten Besuche in diversen Kirchen und Klöstern Sankt Petersburgs und im Anschluss die Rückreise nach Tel Aviv. (*Episkepsis* 750 [2013] 40–47)

5. Patriarchat von Russland

Moldawische Regierung exkommuniziert

Die Heilige Synode der orthodoxen Kirche von Moldawien exkommunizierte Anfang Juli 2013 die Regierung von Moldawien. Metropolit **Vladimir** von Chisinau und Moldawien nannte als Grund das neue Antirassismus-Gesetz der Regierung, nach dem Homosexuelle mit rassistisch Verfolgten, besonders Juden, gleichgestellt werden. Dies entweihe das Andenken an die jüdischen Opfer des Holocausts, der gerade in Moldawien zwischen 1941 und 1944 „grausige Dimensionen“ angenommen hatte, so der Metropolit. Die moldawische orthodoxe Kirche nimmt bezüglich Homosexualität eine kompromisslose Haltung ein. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2013] 15)

Aufruf zur Spendenaktion für Syrische Christen

Die russische orthodoxe Kirche startete im Juni 2013 einen Spendenaufruf um dem vom Krieg gebeutelten syrischen Volk zu helfen. In dem Aufruf des Patriarchen heißt es, dass es nun darum geht, „Christus zu folgen und dem Nächsten zu helfen“. Das gesammelte Geld wird nach Abschluss der Aktion an das Patriarchat von Antiochien weitergeleitet. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2013] 15–16)

Pressekonferenz mit syrischen Bischöfen in Moskau

Am 11. Oktober 2013 fand in der Nachrichtenagentur RIA Novosti eine Pressekonferenz zum Thema der syrischen Christen im Bürgerkrieg statt. Teilnehmer waren unter anderem Bischof **Isaak von Apameia**, der Vikar-Bischof von Damaskus, Erzbischof **Mor Silwanos Butros al-Ni' meh**. Die beiden Hierarchen berichteten von den im Zuge des Bürgerkriegs verübten Grausamkeiten in ihrer Heimat und dankten der russischen orthodoxen Kirche und dem russischen Staat für die Hilfeleistungen. (DECR Communication Service, www.mospat-ru [11.10.2013]; *NÖK* 41/13 [17.10.2013])

Gründung fünf neuer Eparchien in Russland beschlossen

Die Heilige Synode des orthodoxen Moskauer Patriarchats beschloss die Gründung fünf neuer Eparchien in Russland. Laut der russischen Nachrichtenagentur RIA Novosti existieren damit weltweit 260 Eparchien. Am 1. Februar 2009, dem Tag der Inthronisierung von Patriarch **Kyrill**, seien es noch 159 gewesen. (*Ökumenische Information* 41 [08.10.2013] 6)

Ukraine begeht erstmals das Marienfest als einen nationalen und religiösen Feiertag

Den 14. Oktober 2013 beging die Ukraine erstmals als einen nationalen und religiösen Feiertag zu Ehren der immerwährenden Jungfrau und heiligsten Gottesmutter Maria. Dabei wurde ihr besonderer Schutz und Fürbitte erfleht. Die Ursprünge dieses Festes gehen auf die schützende Hilfe Mariens über Konstantinopel zurück. Die ukrainische Widerstandsbewegung hatte das Fest bereits 1947 zu einem Feiertag erklärt. (Religious Information Service of Ukraine, www.risu.org.ua [14.10.2013]; NÖK 41/13 [17.10.2013])

Umfrage über religiöse Zugehörigkeit des Präsidenten

Laut einer am 11. November 2013 in Moskau durch das Meinungsforschungsinstitut VTsIOM veröffentlichten Umfrage sind 50% der Befragten der Meinung, dass der Präsident Russlands sich zu keiner weiteren Religion als der orthodoxen bekennen müsse. 14% waren der Meinung, er könne dies tun, für 29% spielte diese Frage keine Rolle. **Valery Fyodorov**, Generaldirektor des Instituts, führte weiter aus, dass 28% der Befragten nichts gegen die Idee der Wiedereinführung der Monarchie einzuwenden hätten. In einer im März 2013 durchgeführten Umfrage hatten sich 70% der Teilnehmer gegen eine solche Wiedereinführung ausgesprochen oder dies für unmöglich gehalten. Weiter hielten nur 11% die Monarchie als angemessene Regierungsform für den heutigen russischen Staat, während sich 82% für das aktuelle Regierungssystem aussprachen. (www.interfax-religion.com [11.11.13], NÖK 45/13 [11.11.13])

6. Patriarchat von Serbien

Ikonen und Fresken in der Kirche des hl. Demetrius beginnen zu leuchten

Am 8. April 2012 begannen die Ikonen und Fresken der Kirche des hl. Demetrius in Skopje zu leuchten. Eine Erklärung hierfür konnte zunächst nicht gefunden werden. Der Erzbischof von Ochrid, Primus der sogenannten makedonisch-orthodoxen Kirche, **Stefan** (Velianovski), weigerte sich, dieses als übernatürlich bezeichnete Phänomen zu kommentieren. Seitdem bewunderten hunderte Gläubige dieses Ereignis. Begonnen hatte es damit, dass am Sonntag, den 7. April, das Gold im zentralen Teil der Ikonostase stark sichtbar wurde. Laut dem verantwortlichen Priester, der das Phänomen konsequent beobachtete, erscheint zuerst eine rote Farbe, die dann in eine goldene übergeht, und die Ikonen und Fresken beginnen somit in besonderer Weise zu leuchten. (http://www.shareinternational-de.org/hefte_2012/1204_zeichen.htm; *Irénikon* 95 [2012] 463)

Internationale Kommission für Anglikanisch-Orthodoxen Dialog in Novi Sad

Am 07. September 2013 besuchten Teilnehmer der Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Anglikanischen und Orthodoxen Kirche die Sehenswürdigkeiten der Stadt Novi Sad. Bestandteil dieses Besuchs war auch die Teilnahme an der Liturgie im Kovilj Kloster, welcher Metropolit **Seraphim** von Simbabwe und Angola in Konzelebration mit weiteren Bischöfen, wie Bischof **Elia** von Philomelyon, Bischof **Irinej** von Backa und Bischof **David** von Krusevac, vorstand. (NÖK 37/13 [19.09.2013])

Patriarch von Serbien besucht Erzbischof von Mailand

Anlässlich des 1700-jährigen Jubiläums des Edikts von Mailand besuchte der Patriarch von Serbien **Irinej** den Erzbischof von Mailand **Angelo Kardinal Scola**. Begleitet wurde der Patriarch von dem belgrader Erzbischof **Stanislav Hocevar**. (www.spc.rs [20.09.13]; NÖK 38/13 [26.09.13]).

Treffen des Leiters der EU Delegation und des Patriarchen von Serbien

Am 12. November 2013 empfing in Belgrad seine Heiligkeit **Irinej**, Patriarch von Serbien, den Leiter der EU Delegation in Serbien, **Michael Davenport**. Dessen Mitarbeiter und der Weihbischof von Remesiana, **Andrej**, nahmen ebenfalls an dem Treffen teil. (NÖK 46/13 [21.11.2013])

7. Patriarchat von Rumänien

Dialog zwischen jungen Rumänen und Deutschen

Vom 06. bis 12. August 2013 fand im Sozial-Pastoralen Zentrum vom Heiligen Kreuz im rumänischen Caraiman-Kloster das 18. Treffen rumänisch-orthodoxer und evangelischer Jugendlicher statt. Beide Delegationen erhielten zu Beginn des Treffens den Segen von Patriarch **Daniel**. Den Vorsitz dieses Dialoges führt der Vikarbischof des Patriarchen, **Varlaam Ploiesteanul**. Dieser Dialog soll insbesondere dazu dienen, dass sich die beiden Kirchen in ihrem theologischen, liturgischen, pastoralen und missionarischen Leben begegnen. (Basilica News Agenca www.basilica.ro/en [08.08.2013]; NÖK 32/13 [15.08.2013])

Rumänischer Metropolit Serafim von Deutschland wird 65 Jahre

Am 4. September 2013 feierte der rumänische Metropolit von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, **Serafim** seinen 65. Geburtstag. Serafim wurde 1948 in Boholt (Rumänien) geboren. In seinem Heimatland studierte er nach dem Abitur an einer von den Kommunisten genehmigten Hochschule Theologie. Später lehrte er am Orthodoxen Theologischen Institut St. Serge in Paris „Die Geschichte ökumenischer Konzilien 325-787“ und „Geschichte der orthodoxen Kirchen“. Kurz vor der Wende 1989 kehrte er nach Rumänien zurück, wo er als wissenschaftlicher Assistent an der theologischen Fakultät in Sibiu tätig war. 1990 empfing er die Mönchs- und Bischofsweihe und wurde Weihbischof von Hermannstadt. Seit 1994 ist er Diasporametropolit für die rumänisch-orthodoxen Christen in Deutschland, Österreich, Luxemburg, Schweden, Norwegen, Dänemark und Finnland. 2001 hatte er in dieser Funktion den Bau des Metropolitenzentrums mit Kathedrale in Nürnberg, sowie die Errichtung des Suffraganbistums für Schweden, Dänemark, Norwegen und Finnland (Suffraganbistum Nordeuropa) erreicht. Auch die Anerkennung seiner Metropolie als Körperschaft öffentlichen Rechts in manchen deutschen Bundesländern ist seinem Wirken zu verdanken. Bei der Feierlichkeit zu seinem Geburtstag würdigte Metropolit **Augoustinos** von Deutschland Metropolit Serafim mit den Worten: „Sie [...] sind wie der Prophet (Jona) in ein fremdes Land gekommen. Auch Sie sind zum Verkünder der Botschaft Gottes in diesem geworden. [...] Ihr panorthodoxes Engagement hat uns bereichert und wird uns auch in Zukunft bereichern.“ (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2013] 9)

Patriarch Daniel in Zalau und Jibou

Vom 13. bis 15. September 2013 besuchte Patriarch **Daniel** von Rumänien Zalau und das benachbarte Jibou. Am 14. September, dem Fest der Kreuzerhöhung, stand der Patriarch der Göttlichen Liturgie in Zalau vor. Am 15. September weihte er, in Anwesenheit einer großen Zahl an Bischöfen, Priestern und Diakonen, die „Kirche des Heiligen Propheten Daniel“ in Jibou ein, anschließend stand er der Liturgie vor. (NÖK 37/13 [19.09.2013])

Zusammenarbeit zwischen dem rumänischen Patriarchat und dem rumänischen Fernsehen

Gemeinsam wollen sich das rumänische Patriarchat und das rumänische Fernsehen für die Förderung der spirituellen und kulturellen Werte Rumäniens einsetzen. Hierzu unter-

zeichneten der rumänische Patriarch **Daniel** und der Generaldirektor des rumänischen Fernsehens **Claudiu Saftoiu** am 26. September 2013 ein Dokument zur gegenseitigen Zusammenarbeit. **Constantin Stoica**, Sprecher des rumänischen Patriarchats, erklärte: „Es werden humanitäre Programme entwickelt werden, die den Zweck haben, insbesondere in den ländlichen Gebieten und der rumänischen Diaspora den sozialen Zusammenhalt und die Solidarität zu fördern und zu stärken. Die Zusammenarbeit soll über den Austausch von Dokumentationen zu den Kirchen, Klöstern und anderen historischen Denkmälern im ganzen Land stattfinden. Des Weiteren wird das rumänische Fernsehen die göttliche Liturgie und andere Veranstaltungen aus der Kathedrale des Patriarchats übertragen.“ In erster Linie sei das Dokument für das Publikum, nicht so sehr für die Institutionen, betont **Andrei Victor Dochia**, Fernsehproduzent. (www.basilica.ro/en [26.09.13] 2013)

Rumänische Metropole von Deutschland wird auch in Saarland Körperschaft des öffentlichen Rechts

Die „Rumänische Orthodoxe Metropole von Deutschland und Zentraleuropa“ ist im Saarland als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt. Dem Metropoliten von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, **Serafim Joanta**, überreichte der saarländische Kultusminister **Ulrich Commercon** entsprechende Urkunde. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [2013] 18)

Delegation der Kirche von Griechenland reist nach Rumänien

Vom 24. bis 29. Oktober 2013 reiste eine Delegation der Kirche von Griechenland unter der Führung seiner Eminenz **Dionysios**, Metropolit von Korinth, nach Bukarest. Die Delegation führte eine Ikone der Heiligen Kaisermutter Helena sowie eine Ikone des Heiligen Kaisers Konstantin mit sich und nahm an den Feierlichkeiten teil. Am 26. Oktober beging die Orthodoxe Kirche die Feier des Heiligen Großen Märtyrers Dimitrios. Der 27. Oktober war dem Heiligen Pious Dimitrios des Neuen, Patron von Bukarest gewidmet. Am 28. Oktober wurde eine feierliche Sitzung der Heiligen Synode unter dem Vorsitz des Patriarchen der rumänisch-orthodoxen Kirche abgehalten, auf der unter anderem auch die Person Konstantin des Großen in den Mittelpunkt gerückt wurde. Am 29. Oktober beendete dann die Delegation der orthodoxen Kirche Griechenlands ihren Besuch des rumänischen Patriarchats. (www.basilica.ro/en [24.-29.10.2013]; *NÖK* 8-14 [31.10.2013])

8. Patriarchat von Bulgarien

Zensus in Bulgarien

In Bulgarien sind 76% der Gläubigen (ca. 4,4 Millionen Menschen) orthodox. Dies ergab der Zensus von 2011. 577.000 Bulgaren sind Muslime, 64.000 Protestanten, 49.000 Katholiken, 5.000 Juden. Lediglich 272.000 Einwohner des Landes definieren sich als Atheisten. Allerdings haben 21,8% der Bevölkerung die Frage ihrer Religion im Zensus nicht beantwortet. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2013] 16)

Neuer bulgarischer Metropolit von West- und Mitteleuropa gewählt

Am 27. Oktober 2013 wählte die Heilige Synode der bulgarischen orthodoxen Kirche Metropolit **Antonij** (Mihalev) zum neuen Metropoliten von West- und Mitteleuropa. Metropolit Antonij war bisher Vikarbischof der Metropole.

Geboren wurde er am 17. Januar 1978 in Stara Zagora. Nach der Schule trat er in das Geistliche Seminar der Heiligen Kyrillos und Methodios in Plovdiv ein. 2002 trat er

in das Kloster von Klisura bei Vrsec ein und empfing die Mönchstonsur. Ein Jahr später wurde er Diakon, empfing die Priesterweihe und wirkte als Lehrer am Geistlichen Seminar von Plovdiv. 2007 wurde er Generalvikar der Metropole Plovdiv und 2010 Vikarbischof der Metropole von West- und Mitteleuropa. Am 3. November 2013 wurde er in Berlin als Metropolit im Beisein seines Vorgängers, Metropolit **Simeon**, und des Zaren **Simeon II.** von Bulgarien inthronisiert. Erzbischof **Feofan** von Berlin und Deutschland (Moskauer Patriarchat) und Erzbischof **Mark** von Berlin und Deutschland (Russisch Orthodoxe Kirche im Ausland) vertraten die Orthodoxe Bischofskonferenz. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2013] 11)

9. Patriarchat von Georgien

Der georgische Patriarch zu Besuch in Konstantinopel

Am 17. Mai 2013 kam der Erzbischof von Mzcheta-Tiflis und Patriarch Georgiens **Ilia II.** in Begleitung vom Metropoliten **Daniel** von Tschatura und Satschchere, Metropolit **Anania** von Manglissi und Zalka, Metropolit **Dimitri** von Batumi und Lasiti, Metropolit **Gerasime** von Sugdidi und Tsaishi und Metropolit **Andria** von Samtawissi und Gori am Flughafen von Istanbul an, um an der Veranstaltung des 1700-jährigen Jubiläums des Mailänder Ediktes teilzunehmen, welche der ökumenische Patriarch organisiert hat. Empfangen wurden sie in Stellvertretung für den ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** von Metropolit **Apostolos** von Derkoi, wie auch von Mönchsdiakon **Andreas** und dem Priester **Wissarion** im Empfangssaal des Istanbul Flughafens.

Es folgten für den georgischen Patriarchen und seine Gefolgschaft Reisen zu Pilgerstätten und zum Patriarchat von Konstantinopel, wo sie auch zur Patriarchatskirche gingen. Am 21. Mai 2013 reiste der Patriarch von Georgien zusammen mit den Metropoliten zurück nach Georgien. (*Episkepsis* 750 [2013] 30f.)

10. Kirche von Zypern

Akt der Heimkehr 173 religiöser Schätze in München

Siebzehn Jahre nach der Beschlagnahmung aus dem Landgut des Antiquitätenschwarzhändlers **A. Dikmen** und nach neun Jahren Rechtsstreit wurden von den deutschen Behörden 173 religiöse Schätze an die zypriotische und an die maronitische Kirche übergeben. An den Übergabefeierlichkeiten bei der Münchner Polizei am 16.07.2013 nahmen die bayerische Justizministerin **Beate Merk**, der Münchner Polizeipräsident **Peter Dathe** und Vertreter der Staatsanwaltschaft teil. Von Seiten der Kirche Zyperns nahm Bischof **Porfyrios** von Neapolis, die Konsulin Zyperns in Berlin **Eleni Papanikolaou**, der Honorarkonsul Zyperns in München **Christian Horn**, der Anwalt **Enno Engbers** und die Direktorin der Abteilung für Antikes **Despo Pilidou** teil. Justizministerin Merk und Bischof **Porfyrios** hielten Reden. Einige der Schätze gehören der maronitischen Gemeinschaft in Zypern und ein Schatz dem Patriarchat Jerusalems. (*Ekklesia* 90 [2013] 605f.)

11. Kirche von Griechenland

Der Erzbischof von Athen zu Besuch im Phanar

Erzbischof **Hieronimos II.** von Athen und Bischof **Gabriel** von Diauleia sind am Abend des 4. April 2013 am Flughafen in Istanbul angekommen und wurden, stellvertretend für

den Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.**, von Metropolit **Theoliptos** von Ikonien und vom Priester **Wissarion** empfangen. Am Folgetag zelebrierte der Erzbischof gemeinsam mit dem Patriarchen einen Gottesdienst in der Blachernen-Kirche, an welchem auch die Metropoliten **Ioannis** von Pergamon und **Athinagoras** von Kydonien und der griechische Generalkonsul in Istanbul **Nikolaos Matthioudakis** anwesend waren, wie auch mehrere griechische Schülerverbände. Nach dem Gottesdienst hielten **Nikolaos Kalamaris**, Präsident des kirchlichen Ausschusses, der Patriarch und der Erzbischof von Athen Reden. Am selben Abend tritt der Erzbischof mit seiner Gefolgschaft die Rückreise an. (*Episkepsis* 749 [2013] 2f.)

Das Kloster Phaneromeni in Salamina erscheint im Werk einer Japanerin

Am 11. November 2013 haben das byzantinische und christliche Museum von Athen und das erste Überwachungsamt byzantinischen Altertums eine Veranstaltung zur Vorstellung des Programms zur Erhaltung und Wiederherstellung der Fresken der Katholikon-Kirche des Klosters Phaneromeni in Salamina organisiert. Das Programm wurde von der japanischen Regierung mitfinanziert. Während dieser Veranstaltung unter Schirmherrschaft des Staatssekretärs des Auswärtigen Amtes, **Kyriakos Gerontopoulos**, verlieh der Bürgermeister der Stadt Salamina, **Giannis Tsavaris**, den Titel der Ehrenbürgerin an **Masako Kido**, welche das Fach Geschichte der byzantinischen Kunst an der Universität Kyoritsu in Tokio lehrt und das Programm zu Erhaltung der Fresken des Katholikons leitet. (synodoiporia.blogspot.gr/2013/11/blog-post_7656)

12. Kirche von Albanien

Diözesanversammlung in Albanien protestiert gegen Kirchenkampf

In Albanien wird der Kirchenkampf zur Rückwandlung von Kirchen in „Volkskulturrhäuser“ auch unter dem neuen Ministerpräsidenten **Edi Rama** unvermindert fortgeführt. Das Vorgehen gegen die wiedererstandene katholische und orthodoxe Kirche in Albanien sowie gegen junge evangelische Gemeinschaften steht dabei aber nicht mehr unter dem Zeichen eines kämpferischen Atheismus, sondern wird von einer ultranationalen Einstellung getragen. In einer Resolution Ende September 2013 prangerte die orthodoxe Kirche Südalbanien dieses „Klima des Psychoterrors, der Gewalt und Einschüchterung“ an. Die Diözesanversammlung forderte von der neuen Regierung die Rückgabe geschlossener Kirchen und Kulturgegenstände, ebenso ein entschlossenes Handeln gegen jene Form des neuen Terrors, der gegen albanische Christen geführt wird. (*Ökumenische Information* 40 [01.10.2013] 11)

III. Nachrichten aus den orthodoxen autonomen Kirchen

Kirche von Estland

29% der Esten bezeichnen sich als gläubig

Aus den Ergebnissen einer im Jahr 2013 erfolgten Volkszählung für Estland geht hervor, dass sich 29% der Esten als gläubig bezeichnen. 16% der mehrheitlich christlichen Bevölkerung sind Orthodoxe und 10% Lutheraner. Die meisten orthodoxen Esten gehören der autonomen Kirche des Patriarchates von Konstantinopel an, während die russische Bevölkerung dem Patriarchat von Moskau angehört. In der Altersgruppe der 15- bis 19-jäh-

rigen bezeichnen sich nur 3% als lutherisch, während 8% der Jugendlichen sich als orthodox bezeichneten. (*Orthodoxie Aktuell* 6 [2013] 16)

Besuch des Ökumenischen Patriarchen in Estland

Anfang September 2013 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** Estland anlässlich der Feier des 90-jährigen Bestehens der autonomen estnischen orthodoxen Kirche. 1923 entstand eine eigene estnisch orthodoxe Kirche als autonomer Bestandteil des Ökumenischen Patriarchats und löste sich damit von der russischen orthodoxen Kirche. Dies führte zu Streitigkeiten zwischen dem Konstantinopler und Moskauer Patriarchat. Nun gelang es Bartholomaios, eine Annäherung zwischen der eigenständigen estnischen Orthodoxie und den russischen Orthodoxen in Estland zu erreichen. Befürchtungen, der Besuch von Bartholomaios würde zu neuen Spannungen führen, wurden widerlegt.

Begleitet wurde der Patriarch beim Besuch von den Metropolit **Athanasios** von Chalcedon und **Methodios** von Boston, dem Mönchsdiakon **Theodoros** und dem Archimandriten **Makarios Griniezakis**. Empfangen wurden die Gäste von Metropolit **Stephanos** von Tallinn und ganz Estland, jedoch waren auch weitere politische Persönlichkeiten anwesend. Am 5. September besuchte der Patriarch den Präsidenten **Toomas Hendrik Ilves**, die Parlamentspräsidentin **Ene Ergma** und den Außenminister **Urmas Paet**. Es folgte ein Treffen mit dem Premierminister **Andrus Ansip**. Am 6. September traf der Patriarch den Erzbischof der lutherischen Kirche Estlands **Andres Pöder** und im Anschluss daran den Bürgermeister Tallinns **Edgar Savissar**. Am 8. September fuhren der Patriarch und seine Begleitung zum Bistum Pärnu und Saare zur Salvatorkathedrale in Pärnu, wo sie von Bischof **Alexandros** empfangen wurden und im Anschluss die Göttliche Liturgie zelebrierten, an welcher auch Erzbischof **Leon** von Karelien und ganz Finnland teilnahm. Nach der Liturgie verlieh er den Orden des Patriarchates an den Musiker **Arvo Pärt**, welcher ein gläubiges Mitglied der estnischen orthodoxen Gemeinschaft ist, an **Viljo Vettik**, einem der Wohltäter der autonomen Kirche und an **Tönis Joarand**. Am Abend fand ein offizielles Abendessen statt, in dessen Verlauf der Bürgermeister von Pärnu dem Patriarchen den Stadtschlüssel überreichte.

Nach dem Besuch einer Kirche und kultureller Sehenswürdigkeiten, besuchte der Patriarch eine Klinik, derer Patienten er beistand und seinen Segen aussprach. Am Abend folgte in Tallinn ein Abschiedsessen für den Patriarchen, während dem der Patriarch eine Erinnerungsmedaille zum 90-jährigen Bestehen der Autonomie überreicht bekam. (*Episkepsis* 754 [2013] 6–31; *Der christliche Osten* 68 [2013] 251)

Patriarch Bartholomaios in Finnland

Im Anschluss seiner Reise nach Estland reiste der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** am 11. September 2013 mit dem Schiff von Tallinn zum finnischen Helsinki, wo die Feierlichkeiten zum 90-jährigen Bestehen der autonomen Kirche Finnlands stattfanden. Direkt nach der Ankunft folgte ein Besuch in der Dreifaltigkeitskirche in Helsinki, wo auch die Botschafter **Christos Kontovounisios** von Griechenland und **Filippos Kritiotis** von Zypern anwesend waren. Begrüßt wurde der Patriarch durch den Erzbischof von Karelien und ganz Finnland **Leon**. Am Nachmittag desselben Tages folgte die Weiterreise nach Espoo, wo ein ökumenisches Treffen stattfand, für das Priester **Heikki Huttunen** Sorge trug, während dem der Patriarch eine Rede hielt.

Am 12. September fanden die Feierlichkeiten zum 90-jährigen Bestehen der autonomen Kirche Finnlands und die Göttliche Liturgie in der Uspenski-Kathedrale statt. Außer christlichem Klerus waren auch der Mufti von Helsinki **Ramil Beliaiev** und der Präsident des Rates

der jüdischen Gemeinden Finnlands **Gideon Bolotowsky** anwesend. Im Anschluss besuchte der Patriarch das orthodoxe Altenheim „Haus des Heiligen Stephanos“. Am Abend folgten weitere Feierlichkeiten in der Uspenski-Kathedrale, in welcher der Patriarch eine Rede hielt.

Am 13. September traf der Patriarch den finnischen Präsidenten **Sauli Niinistö** in dessen Residenz Mäntyniemi, wo der Patriarch eine Rede hielt. Es folgte ein Austausch von Geschenken zwischen dem Patriarchen und dem Präsidenten. Anschließend besuchte der Patriarch die türkische Botschaft und traf den Botschafter **Hüseyin Selah Korutürk**. Danach brach der Patriarch zusammen mit seiner Gefolgschaft zur Reise zurück nach Istanbul auf. (*Episkepsis* 754 [2013] 31–53)

B. Altorientalische Kirchen

Besuch des koptischen Papstes Tawadros II. in Österreich

Seine zweite Auslandsreise führte den Papst der koptisch-orthodoxen Kirche, **Tawadros II.**, vom 24. Mai bis 9. Juni 2013 nach Österreich. Er hat unter anderem drei koptische Kirchen geweiht und traf mit dem Bundespräsidenten **Heinz Fischer** und Kardinal **Christoph Schönborn** zusammen, der dem koptischen Kirchenoberhaupt die Würde eines „Protektors“ der Stiftung PRO ORIENTE verlieh. (*Pro Oriente* [Mai 2013] 1; *Der christliche Osten* 68 [2013] 180)

Türkisches Außenministerium bestellt päpstlichen Nuntius ein

Der päpstliche Nuntius in Ankara wurde vom türkischen Außenministerium einbestellt. Grund dafür war eine Äußerung von Papst **Franziskus** anlässlich einer Zusammenkunft mit dem unierten armenisch-katholischen Patriarchen **Nerses Bedros XIX. Tarmouni** im Vatikan. Franziskus hatte die vom türkischen Staat ab 1915 angeordneten Gräueltaten am armenischen Volk als „ersten Genozid des 20. Jahrhunderts“ verurteilt. Das türkische Außenministerium kritisierte diese Äußerung daraufhin als „inakzeptabel“. (*Orthodoxie Aktuell* 6 [2013] 20)

Der äthiopische Erzbischof von Jerusalem zu Besuch im Patriarchat

Am 30. August 2013 besuchte der neue Erzbischof der Äthiopischen Kirche Jerusalems **Daniel Ilma**, das Patriarchat von Jerusalem, nachdem sein Vorgänger **Anba Mattias** zum äthiopischen Patriarchen gewählt wurde. In Empfang genommen wurde er durch den Patriarchen von Jerusalem **Theophilos**. Es folgte eine Unterhaltung über die Beziehung des äthiopischen und des griechischen Volkes, sowie der Äthiopischen und der Orthodoxen Kirche. (*Episkepsis* 753 [2013] 11f.)

Heiligsprechung von Genozid-Opfern in der Armenisch-apostolischen Kirche

Die Armenisch-apostolische Kirche bereitet die Heiligsprechung von rund 1,5 Millionen Opfern des Völkermordes an den Armeniern im Osmanischen Reich vor, die 2015 erfolgen soll. Eine entsprechende Prüfung wurde in der letzten Tagung der Bischofssynode beschlossen. Es war die erste armenische Bischofssynode seit 1651. Auf ihr nahmen 62 Erzbischöfe und Bischöfe aus aller Welt teil; den Vorsitz hatten der Katholikos aller Armenier, **Karekin II.**, und der Katholikos von Kilikien, **Aram I.**, inne. Türkische Medien zeigten sich sehr kritisch gegenüber dem Beschluss der Synode. (*Ökumenische Information* 42 [15.10.2013] 12)

Die türkische Regierung gibt Ländereien an das Kloster Mor Gabriel zurück

Die Türkei erstattet offiziell an das aramäische Kloster Mor Gabriel Ländereien zurück, die dieses nach einem verlorenen Rechtsstreit an das Schatzamt hatte abtreten müssen. Ministerpräsident **Erdogan** hatte die Rückgabe im Zuge eines Reformpakets zur Demokratisierung des Landes angekündigt. Der Leiter des Klosters, Bischof **Timotheus**, sprach der Regierung für die Rückgabe der 2008 entzogenen Ländereien seinen Dank aus. (*Ökumenische Information* 42 [15.10.2013] 11)

C. Orthodoxie und Ökumene

Trauer um Archimandrit Irenäus Totzke

Am 14. Mai 2013 verstarb Archimandrit **Irenäus Totzke** OSB in Niederaltaich an Herzversagen. Archimandrit Irenäus war langjähriger Leiter der ostkirchlichen Sektion des Ökumenischen Instituts und Chores der byzantinischen Kirche in Niederaltaich. (*Der christliche Osten* 68 [2013] 154)

Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen in Budapest

Vom 3. bis 8. Juli 2013 fand in Budapest unter dem Motto „Nun, was zögerst du?“ die Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) statt. Dabei wurde eine neue Verfassung verabschiedet, die für mehr Effizienz und straffere Strukturen sorgen soll, ebenso wurde beschlossen, die Zentrale des Kirchenbundes von Genf nach Brüssel zu verlegen. Beide Maßnahmen dienen der Stärkung der Rolle der KEK in Europa. Dem ökumenischen Dachverband gehören anglikanische, orthodoxe und protestantische Kirchen an, nicht jedoch die Römisch-katholische Kirche. Die russische orthodoxe Kirche lässt seit fünf Jahren ihre Mitgliedschaft in der regionalen Ökumene-Organisation ruhen. (*Ökumenische Rundschau* 4 [2013] 603)

Syrien: Politische Lösung als einziger Weg zum Frieden

Am 18. September 2013 fand im Ökumenischen Institut Bossey (Schweiz) ein Treffen statt, das vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) organisiert wurde und der Rolle der Kirchen im Friedensprozess in Syrien gewidmet war. Leitende Kirchenvertreter aus Syrien, Russland, den USA und europäischen Ländern brachten zum Ausdruck, dass es nur eine politische Lösung auf den Weg zum Frieden in Syrien geben kann. (*Ökumenische Rundschau* 4 [2013] 602)

Katholisch-orthodoxe Gespräche zum Thema Werte

Am 7. Oktober 2013 kamen die Deutsche Bischofskonferenz und die orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats zu gemeinsamen Gesprächen in Magdeburg zusammen. Im Mittelpunkt des Treffens stand das Thema „Werteverfall – Mythos oder Realität? Christliche Werte in der modernen Gesellschaft“. Gespräche in dieser Form finden bereits seit 1986 statt, seit 2009 alle zwei Jahre. Neben der besagten Diskussion standen auch eine liturgische Feier und eine Begegnung mit dem Ministerpräsidenten des Landes Sachsen-Anhalt auf dem Programm. (*Ökumenische Information* 41 [08.10.2013] 2)

10. Vollversammlung des ÖRK in Busan (Südkorea)

Vom 30. Oktober bis 8. November 2013 fand in Busan in Republik Korea die 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen statt. Alle Orthodoxen Kirchen nah-

men daran teil mit Ausnahme von Bulgarien und Georgien, die keine Mitglieder des ÖRK mehr sind. Die Fülle der Themen, die in Busan behandelt wurden, ist fast unüberschaubar. Zwei Wochen lang wurde in zahlreichen Sitzungen, Ökumenischen Gesprächen, Workshops und gemeinsamen Treffen sowie Bibelgesprächen und zahllosen persönlichen Begegnungen diskutiert, und Erfahrungen wurden ausgetauscht. Zentrale Themen waren unter anderem die Klimagerechtigkeit, Beiträge zu einer gerechteren und friedlicheren Welt und die Flüchtlingspolitik in Europa. Im ökumenischen Dialog standen vor allem Grundsatzfragen und praktische Probleme im Mittelpunkt.

Am 4. November 2013 wählte die Vollversammlung acht neue Präsidenten. Deren zentrale Aufgabe ist es, die Ökumene zu fördern und die Arbeit des ÖKR in den verschiedenen Kontinenten darzustellen und zu vermitteln. Die Präsidenten sind Mitglieder des Zentralausschusses, bei dem es sich um das höchste Entscheidungsgremium des Weltkirchenrates in den Perioden zwischen den Vollversammlungen handelt und der alle 12-18 Monate tagt. Ebenso wurde am 6. November 2013 ein neuer Zentralausschuss von der Vollversammlung gewählt. 150 Mitglieder gehören dem Rat an, darunter 6 Vertreter aus Deutschland. 39% der Gewählten sind Frauen, 61% Männer. Weiter sind 68% der Delegierten Ordinierte, 32% Laien. Darüber hinaus wurde auch ein neuer 25-köpfiger Exekutivausschuss per Wahl bestimmt. Mit einem gemeinsamen Abschlussgottesdienst ging am 8. November 2013 die 10. Vollversammlung zu Ende. (<http://www.oikoumene.org/del/press-centre/news> [06.11.2013])

Generalsekretär des ÖRK fordert eine Lösung für Flüchtlinge in Europa

Am 8. November 2013 forderte in Busan (Südkorea) der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, **Olav Fykse Tveit**, in einer Pressekonferenz die internationale Politik dazu auf, sich stärker dieses Themas anzunehmen. Laut Tveit reichen die Beweggründe, aus denen heraus Menschen versuchen nach Europa zu gelangen, vom Klimawandel bis zu politischen Gründen. Diese Probleme könne man nur auf internationaler Ebene nachhaltig lösen, so Tveit. Auch die Kirchen seien dazu aufgerufen, ihren Beitrag in dieser Angelegenheit zu leisten. (<http://www.oikoumene.org/del/press-centre/news> [08.11.2013])

Treffen zwischen Papst Franziskus und Wladimir Putin

Am 25. November 2013 empfing in Rom erstmals Papst **Franziskus** den russischen Präsidenten **Wladimir Putin** in einer Privataudienz. Im Zentrum des Gesprächs stand der Konflikt in Syrien und die Lage christlicher Minderheiten in der Welt, teilte der Vatikan mit. In diesem Zusammenhang sprachen sich beide für ein Ende der Gewalt in Syrien aus. Putin überreichte dem Papst als Begrüßungsgeschenk eine Marien-Ikone und Grüße des Moskauer Patriarchen **Kyrill**. Die russische orthodoxe Kirche hatte im Vorfeld der Audienz mitgeteilt, dass sie auf neue Impulse in der Beziehung zum Vatikan hoffe und ebenso die Anerkennung ihrer Führungsrolle in Russland. Putin bedankte sich zudem bei Papst Franziskus dafür, im September bei den Teilnehmern des G20-Gipfels für Frieden gewonnen zu haben. (<http://www.spiegel.de/panorama/erstes-treffen-zwischen-papst-franziskus-und-russlands-praesident-putin-a-935612.html> [25.11.2013])

D. Sonstiges

Besorgter Blick auf den Syrien-Konflikt

Am 29. und 30. Mai 2013 trafen sich Vertreter der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Altorientalischen Kirchen in Halle (Saale) und Wittenberg, um die aktuelle Situation der Christen im Nahen Osten zu erörtern. Bei einem abschließenden ökumenischen Friedensgebet in der Marktkirche von Wittenberg wurden besonders auch die beiden verschleppten Bischöfe von Aleppo in das Fürbittgebet eingeschlossen. (*Ökumenische Rundschau* 3 [2013] 439)

Anglikanische Kirche entschuldigt sich bei Missbrauchsopfern

Die Kirche von England hat sich nun offiziell bei den Opfern des Missbrauchs durch anglikanische Geistliche entschuldigt. Bei der Generalsynode im nordenglischen York unterstützten alle 360 Teilnehmer das Erstellen eines Berichtes und einer Entschuldigung für Fälle, die sich in den 70er und 80er Jahren in der Diözese Chichester zugetragen hätten. **Justin Welby**, der neue Erzbischof von Canterbury, sagte, eine komplette Änderung in Kultur und Verhalten innerhalb der Kirche sei notwendig. In dem Bericht wurde eine „abgründige, nicht hilfreiche und negative Kultur“ beschrieben, die zu einem entsetzlichen Umgang mit Meldungen über Missbrauch in der Kirche führe. (*SZ* [09.07.2013] 8)

Mehr Christen in Deutschland als erwartet

Mit 66,7% sind in Deutschland mehr Menschen Christen, als ursprünglich erwartet. Grund dafür ist zum einen die geschrumpfte Gesamtbevölkerungszahl, zum anderen aber auch die Anzahl der orthodoxen Christen, die wider Erwarten 5% der Bevölkerung ausmachen. Sachsen-Anhalt ist das Bundesland mit der geringsten Anzahl an Christen (21%). Die Zahl für Juden, Muslime und andere Religionsgemeinschaften waren nicht aussagekräftig. Insgesamt gaben 10,5% an, keiner Religion oder Weltanschauung anzuhängen. (*Herder Korrespondenz* 67 [2013] 378)

Petition: Frauen ins Kardinalskollegium

In einer Petition, die auf eine Initiative der Baseler Theologin **Helen Schüngel-Straumann** zurückgeht, fordert eine Reihe von Theologen und Theologinnen aus Europa und den USA den Papst dazu auf, eine „angemessene Zahl“ von Frauen in das Kardinalskollegium aufzunehmen. Diesem Anliegen stehen – so das Dokument – weder Schrift noch Tradition im Wege. Bis ins 19. Jahrhundert war es üblich, auch Nicht-Geweihte ins Kardinalskollegium aufzunehmen. (*Herder Korrespondenz* 67 [2013] 540)

Frauen als Bischöfe in der anglikanischen Kirche von Wales

Mitte September 2013 haben die Mitglieder der Kirchenleitung der anglikanischen Kirche von Wales entschieden, dass prinzipiell auch Frauen das Bischofsamt erlangen können. Vor fünf Jahren war ein ähnlicher Antrag noch gescheitert. In der schottischen Episkopalkirche und in der Kirche von Irland sind bereits länger Bischöfinnen möglich, bis heute wurde aber keine Frau geweiht. (*Herder Korrespondenz* 67 [2013] 540)

Anerkennung der Taufe wird ausgeweitet

Laut der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen der Schweiz (AGCK) werden am Ostermontag 2014 die Anglikanische Kirche sowie der Bund der Evangelisch-Lutherischen Kirchen in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein die gegenseitige Anerkennung der

Taufe unterzeichnen. Als Rahmen wurde ein Festakt im Tessin gewählt. Die Grundlage hierfür ist ein Gutachten über die Taufanerkennung unter den 10 Mitgliedskirchen des AGCK von Seiten des emeritierten christkatholischen Professors **Urs von Arx**. 1973 hatten bereits die römisch-katholische Bischofskonferenz der Schweiz, der Schweizerische Evangelische Kirchenbund und die Christkatholische Kirche der Schweiz die gegenseitige Anerkennung der Taufe beschlossen. (*Christen heute* 57 [Dezember 2013] 266)

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

Anhang zur Chronik

Alice im Wunderland – 50 Jahre Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland Vortrag beim Festakt am 12. Juli 2013 in München

von Erzpriester Constantin Miron, Brühl

Nichts ist schrecklicher, verehrte Festversammlung, als bei einer derartigen Gelegenheit wie heute, eine jener Festreden zu halten bzw. zu hören, die ich in einem Ordner mit der Aufschrift „Wikipedia-Reden“ abheften würde. Der Festredner sammelt eine Menge von Daten, z.B. aus der besagten Online-Enzyklopädie, die er dann seinem Auditorium vorträgt, dessen eine Hälfte mit den betreffenden Fakten besser vertraut ist als der Redner selbst, während die andere Hälfte von der Fülle der Informationen und Jahreszahlen erschlagen und überfordert ist.

Da ich wusste, dass heute Nachmittag beide Hälften im Auditorium anwesend sein würden, jene, welche die Geschichte unserer Metropole geschrieben und gestaltet haben, und jene, die sich viel bequemer im Internet oder anderswo über Zahlen, Daten, Namen und Fakten der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland informieren können, als dies durch einen Vortrag möglich ist, war ich auf der Suche nach einem Konzept, wie ich gewissermaßen einen Sachstandsbericht nach den 50 Jahren unserer jungen Kirchengeschichte vorlegen könnte, ohne eine Litanei von Zahlen oder Namen vorzutragen und doch von Anfang an anzufangen.

Wie könnte man jenes – wie ich meine – doch gottgewollte Überraschungsmoment beschreiben, mit dem die Mitglieder – Geistliche und Laien – der Metropole seinerzeit konfrontiert waren, als sie sich in einem ganz anderen Land – national, konfessionell und atmosphärisch gesagt – wiederfanden. Gibt es nicht irgendein Bild, mit dem man dieses geradezu wundersame Erwachen in dem neuen Land beschreiben könnte? Wundersam? Neues Land? Wunder-Land? Alice im Wunderland! Das war es! Die kleine Alice landet unerwartet in einer anderen Welt, die ihr zunächst sehr fremd erscheint...

„Alice stand mitten in einem langen, niedrigen Saal, der von einer Reihe von Hängelampen erleuchtet war. Der Saal hatte ringsum lauter Türen, aber sie waren alle versperrt.“¹

Beschreibt das nicht auch jene die Orientierungslosigkeit der griechischen Migranten seinerzeit? Waren sie nicht auf ähnliche Weise in diesem Land gelandet – oder muss ich sagen: gestrandet? – ohne recht zu wissen, wo?

Begannen sie nicht ebenso wie Alice, sich dann langsam zurechtzufinden, versperrte Türen zu öffnen, Antworten auf ihre Fragen zu finden – manchmal sicherlich auch mit überraschendem Ergebnis: *„Hierzulande musst du so schnell rennen wie du kannst, wenn du*

¹ Lewis Carroll, Alice im Wunderland. Übersetzt von Christian Enzensberger (Insel Taschenbuch 42). Berlin 1973, S.14f. Dieser Ausgabe sind auch alle folgenden Zitate entnommen (ab hier wird als Carroll, Alice zitiert).

*am gleichen Fleck bleiben willst*² heißt es in „Alice hinter den Spiegeln“, dem zweiten der Alice-Bücher Lewis Carrolls.

Dies will uns sagen: Hier, in diesem Land, herrschen andere Regeln, im Umgang miteinander, die es zu erlernen und zu beherrschen gilt. Haben die orthodoxen Griechen nun die Spielregeln dieses Landes gelernt? Wo stehen wir heute? Versuchen wir also eine Bestandsaufnahme:

Die Zeiten, in denen der Bahnhof der Treffpunkt der Griechen hierzulande war, jener authentische Ort, wo man Griechen wahrnehmen konnte, so als wären sie in diesem Augenblick erst angekommen, oder als wollten sie sich selbst noch einmal vergewissern, auf welchem Gleis der Akropolis-Express abfährt, der sie wieder nach Hause bringt,

die Zeiten, in denen Bücher etwa mit dem Titel „Na, immer noch hier?“ erscheinen konnten, nein, erscheinen mussten, um die deutsche Wohnbevölkerung für die Fragen von Arbeitsmigration zu sensibilisieren,

die Zeiten, in denen die Menschen, die man in der Diktion jener Zeit als „Gastarbeiter“ bezeichnete, nach diversen Kategorien aufgeteilt, unterschiedlichen Wohlfahrtsverbänden zugeteilt wurden, damit sie „betreut“ würden,

die Zeiten, in denen es politisch höchst unkorrekt, ja verdächtig klang, von Deutschland als „Einwanderungsland“ zu sprechen, sind vorbei.

Diese Zeiten sind vorbei und die Griechen sind in der Mitte der Gesellschaft angekommen, es fehlt lediglich der Nachweis eines griechischstämmigen Kanzlerkandidaten oder zumindest eines entsprechenden Parteivorsitzenden, letzteres gibt es ja bekanntlich bereits aus dem Kreise der ostägäischen Nachbarn. (Immerhin ist es vor einigen Jahren ja gelungen, den schönen griechisch-phanariotischen Familiennamen Ypsilanti in der deutschen Politik zu etablieren – durch den so genannten Ypsilanti -Effekt und das Ypsilanti-Syndrom – selbst wenn seine Namensträgerin nicht Griechin ist und auch der Vorgang als solcher nicht sehr schmeichelhaft ist. Auch ansonsten sind die griechischen Namen in der deutschen Politik derzeit nicht unbedingt positiv besetzt. So müssen wir uns schließlich – immer noch – mit den Klatschspalten der bunten Blätter begnügen und führen die ewige Vicky Leandros oder Linda Zervakis als Zeugen für gelungene Integration an...)

Wenn wir gerade bei Syndromen sind: Selbst in die Medizin ist der Name des Romans eingegangen: Das Alice-im-Wunderland-Syndrom bezeichnet – laut Wikipedia (!) – eine Erkrankung, bei der Patienten sich selbst oder ihre Umgebung in veränderter Weise, oft verkleinert oder vergrößert, wahrnehmen.

Hat es diese verfremdete Wahrnehmung nicht auch gegeben? Ich meine hier nicht den vielfach zitierten Irrglauben, dass die Arbeitsmigration – etwa der Griechen nach Deutschland – eine vorübergehende Erscheinung war, die nach ein paar Jahren Geschichte geworden wäre. Sie wissen schon: die Juden sagen seit 2000 Jahren „nächstes Jahr in Jerusalem!“ und die Griechen in Deutschland sagten vor 50 Jahren „in zwei Jahren sind wir zurück in Griechenland!“ Heute sagen sie es nicht mehr... Diese Zeiten sind vorbei...

Nein, ich meine nicht die Fremdwahrnehmung der Migranten, sondern ihre Selbstwahrnehmung. Ich zitiere noch einmal Alice, wie sie mit einem Vogel, dem Marabu, spricht: *„Ja, es kam sogar zu einem längeren Wortwechsel zwischen ihr und dem Marabu, der*

² Carroll, Alice, S. 136.

*schließlich mürrisch wurde und nichts mehr anderes sagte als: „Ich bin älter als du und muß es also besser wissen.“*³

Kommt Ihnen das nicht bekannt vor? Hören Sie da, verehrte Damen und Herren, nicht auch einen gewissen, auch in orthodoxen Kreisen durchaus möglichen Dünkel heraus. Jedes Mal, wenn ich – wie heute auch – durch die Sicherheitskontrollen am Flughafen gehe, meine ich in den Mienen der Kontrolleure das Grübeln, welcher der großen monotheistischen Religionen ich wohl angehöre, wenn ich so aussehe, wie ich aussehe, zu entdecken. Ich denke dann immer an die Szene, als ein – unlängst verstorbener – ehemaliger Metropolit von Deutschland an einem dieser Kontrollpunkte zu seinem damaligen Vikarbischof sagte: „Sag Ihnen, ich bin der Metropolit“, was wohl heißen sollte, ‚mich braucht man nicht zu kontrollieren‘. Die Antwort, die der Beamte dem gehorsamen Vikarbischof gab, der das Ansinnen des Metropoliten weiterleitete, ist auch überliefert: „Und ich bin der Kaiser von China!“ Ich erinnere mich aber auch an die große Kennerin und bekennende Liebhabern der Orthodoxie, Fairy von Lilienfeld, Theologieprofessorin an der Evangelischen Fakultät in Erlangen, die mir einmal sagte: „Ich hörte den Ausführungen eines jungen Archimandriten aus Griechenland zu, der seit zwei Wochen in Deutschland war und mir den deutschen Protestantismus erklärte. Schlimmer als die Fehlinformationen, die er mitgebracht hatte, war nur noch die Aufgeblasenheit, mit der er sie vortrug.“

Es war gut, dass Fairy von Lilienfeld, wie gesagt, eine Freundin des Dialogs war und diese und andere Enttäuschungen wegstecken konnte. Freunde des Dialogs waren auch alle vier Metropoliten, die hier Dienst taten und tun. Wie haben sie ihre Enttäuschungen weggesteckt?

Bei ihrem Gang durch das Wunderland gelangt Alice in einen Raum, in dem drei Gestalten (der Hutmacher, der Schnappphase und die Haselmaus) an einem großen gedeckten Tisch sitzen. Ich zitiere: „*Der Tisch war schon eher eine Tafel, doch saßen alle drei eng zusammengedrängt in einer Ecke. „Besetzt! Besetzt!“ riefen sie, als sie Alice näher treten sahen.*“⁴

Bei einem Rückblick auf die Geschichte der Metropole darf man, insbesondere am heutigen Tag, auch analoge Erfahrungen der Anfangsjahre nicht verschweigen, welche die Orthodoxen immer wieder machten. Manches Mal wurde der orthodoxe Neuling, der – sozusagen „schillernd“ (Friedrich Schiller) auftrat: „Ich sei, gewährt mir die Bitte, in eurem Bunde der Dritte...“⁵ – einfach als zu schillernd empfunden. Denn bei den ökumenischen Partnern, ich nenne keine Namen und sage einfach „der Hutmacher, der Schnappphase und die Haselmaus“, stellte sich die Frage: Wie kann eine Kirche, deren Hauptzweck darin zu bestehen scheint, lange und unverständliche Gottesdienste zu halten, ein ebenbürtiger Partner in der Ökumene sein? Orthodoxie ist doch eine Mischung aus Selbstverliebtheit, Frauenfeindlichkeit und Mittelalter. (Metropolit Augoustinos würde an dieser Stelle bemerken: Harnack lebt immer noch!):

Man könnte die Reihe der Urteile – oder darf man auch sagen: Vorurteile – jener Jahre beliebig fortsetzen.

Wichtig für uns heute ist aber doch die Frage, wie ist man damit umgegangen: „*Besetzt! Besetzt!*“ riefen sie, als sie Alice näher treten sahen. „*Von besetzt kann doch gar keine Rede sein!*“

³ Carroll, Alice, S. 28.

⁴ Carroll, Alice, S. 70.

⁵ Friedrich Schiller, Die Bürgschaft (1798). Text: www.schiller-friedrich.info/die_buergschaft_schiller.html.

sagte Alice empört und setzte sich in einen großen Sessel am Tischende.“⁶ Ich weiß nicht, ob Empörung die richtige Bezeichnung für den Umgang der orthodoxen Partner mit dieser Situation ist, ich würde eher von Pragmatismus sprechen. ‚Von besetzt kann doch gar keine Rede sein!‘ sagten die Orthodoxen pragmatisch und setzten sich ans Tischende dazu. Denn das, was mir jener unvergessene Stadtdechant vor 30 Jahren bei meiner Vorstellung in der Ökumene sagte: „Eines müssen Sie wissen, Sie, die Orthodoxen, sind hier nur Zaungäste in der Ökumene!“ gilt nicht mehr.

Diese Zeiten sind vorbei...

Die Ökumene hat sich verändert, unsere Partner haben sich verändert, auch wir haben uns natürlich verändert: Alice formuliert es so: „Aber wenn ich nicht mehr dieselbe bin, muss ich mich doch fragen: Wer in aller Welt bin ich denn dann? Ja das ist das große Rätsel!“⁷

Eine der großen Chancen der Ökumene für uns Orthodoxe selbst war, dass wir uns die Frage stellen mussten und uns der Frage stellen mussten: wer sind wir?

Dies mussten und müssen wir im hiesigen Kontext immer wieder neu beantworten. Und es gilt täglich: wir müssen sein, was wir sind. Authentizität unserer Kirche-Seins bedeutet: Sein und Schein müssen übereinstimmen. Man muss es ja nicht so sehr komplizieren, wie es die Herzogin im Wunderland tut: „*Ich bin ganz deiner Meinung*“, sagte die Herzogin; „*und die Moral davon ist: Scheine, was du bist, und sei, was du scheinst*“ – oder einfacher ausgedrückt: „*Sei niemals ununterschieden von dem, als was du jenen in dem, was du wärst oder hättest sein können, dadurch erscheinen könntest, dass du unterschieden von dem wärst, was jenen so erscheinen könnte, als wärst du anders!*“⁸

Was die Identität der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland betrifft, so ist ein ganz erstaunliches Phänomen zu konstatieren: Jahrelang, jahrzehntelang waren wir die Kleinen im ökumenischen Kontext: Zuerst gab es die beiden großen, erfahrenen, etablierten Kirchen, dann kam lange nichts und dann kam die Metropole. Inzwischen ist unsere Existenzweise „ungetrennt und unvermischt“ insbesondere durch die Gründung der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) auch eine gesamtorthodoxe geworden. In der Bischofskonferenz wiederum waren wir auf einmal die Großen, die Erfahrenen, ja, vielleicht sogar die etwas Etablierten. Alice weiß zu berichten: „*es ist sehr verwirrend, an einem Tag so viele verschiedene Größen zu haben.*“⁹

Alice fragt also: „*Wer in aller Welt bin ich denn dann? Ja das ist das große Rätsel!*“¹⁰ Und wir Orthodoxen fragen mit: Ja, wer in aller Welt sind wir die Orthodoxen hierzulande? Sind wir eine Kirche? Wir behaupten ja und sehen dabei ein wenig aufmüpfig in die Gesichter jener, die das Gegenteil behaupten: „Ihr seid so etwas wie die GEKE (Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Europa – für die Nicht-Evangelischen und Nicht-Ökumeniker unter Ihnen). Ihr seid GOCKEL! (Soll heißen: „Gemeinschaft der Orthodox-Christlichen Kirchen eines Landes“). Nein, krähen wir, wir sind keine Gockel, wir sind eine Kirche. Unsere Mutterkirchen haben eine pragmatische Lösung für die real existierende Situation des Miteinanders unterschiedlicher orthodoxer Diözesen gefunden. Bei uns nennt man den Vorgang, wenn die Kirchenrechtler über ihren eigenen Schatten der Paragraphentreue und

⁶ Carroll, Alice, S. 70.

⁷ Carroll, Alice, S. 22.

⁸ Carroll, Alice, S. 93.

⁹ Carroll, Alice, S. 47.

¹⁰ Carroll, Alice, S. 22.

der Gesetzlichkeit springen, um zu versuchen dem Herrn in seiner Heilsökonomie nachzufolgen, der am Sabbat heilt, um den Menschen zu helfen¹¹; also nennen wir das KAT' OIKONOMIAN (gemäß der Oikonomia).

Das Gesetz, also die Kanones, sagen in diesem Fall: eine Stadt bzw. ein Land – ein Bischof. Die Realität sagt: es gibt z. Z. 10 sich überlappende Diözesen mit insgesamt 17 Bischöfen in Deutschland. Also wurde, um den Menschen zu helfen, 2010 die OBKD gegründet, welche die Aktivitäten der einzelnen Diözesen verbindet – „verlinkt“ würde man heutzutage sagen –, ohne deren Existenz und Selbständigkeit in Frage zu stellen.

Natürlich feiern wir heute ein Jubiläum der Griechisch-Orthodoxen Metropolie, trotzdem muss die OBKD hier so explizit erwähnt werden. Denn inzwischen gilt nicht nur: ohne die Metropolie kann man sich die OBKD nicht vorstellen, auch umgekehrt lässt sich sagen: ohne die OBKD kann man sich auch die Metropolie nicht denken. Das liegt, so meine ich, an der panorthodoxen Vision aller ihrer Metropoliten, die sich bereits lange vor der Gründung der Bischofskonferenz die Sorgen nicht nur der Griechen, sondern auch arabischer, rumänischer, deutscher, georgischer und anderer orthodoxer Gläubigen zu eigen machten.

Wo stehen wir heute? Wie soll es jetzt weitergehen? Alice fragt: *„Würdest du mir bitte sagen, wie ich von hier aus weitergehen soll?“* *„Das hängt zum großen Teil davon ab, wohin du möchtest“, sagte die Katze. „Ach, wohin ist mir eigentlich gleich--“* sagte Alice. *„Dann ist es auch egal, wie du weitergehst“, sagte die Katze. – solange ich nur irgendwohin komme“, fügte Alice zur Erklärung hinzu. „Das kommst du bestimmt“, sagte die Katze, „wenn du nur lange genug weiterläufst.“*¹²

Nein, so stellen wir uns unsere Zukunft nicht vor; einfach irgendwohin weiter laufen. Das reicht nicht. Seien wir konkret: wie stellen wir uns die Zukunft der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland vor?

Erstens: Wir werden hier bleiben. Die Koffer sind ausgepackt. Der Akropolis-Express ist abgefahren. Die Juristen nennen das „Gewähr der Dauer“, wenn den orthodoxen Diözesen der Körperschaftsstatus verliehen wird.

Zweitens: Unsere Zukunft wird panorthodox sein. Dies deutete ich bereits an. Und gleichzeitig sind wir uns unserer jeweiligen nationalen und kulturellen Wurzeln bewusst. Dies ist unser lebensnotwendiges Erbe, das wir deshalb nicht ausschlagen, und es ist ein Pfund mit dem wir wuchern.

Drittens: Unsere Existenz wird weiterhin nicht in einem Ghetto stattfinden. Wir werden kein Provisorium sein, in dem Sinn, dass wir uns als Edward Snowdens der Christenheit wie Transitpassagiere ohne Aufenthaltsperspektive hier aufhalten werden. Nein, wir sind lokale Kirche an diesem Ort, an den uns die Güte Gottes gebracht hat.

Dies bedeutet *viertens:* wir werden eine missionarische Kirche sein. Ich meine damit nicht eine Proselyten suchende und machende Institution, sondern eine Kirche, die eine Mission hierzulande hat, die Mission nämlich Zeugnis von der Wahrheit und von der Liebe abzulegen.

Fünftens: wir werden eine buchstabierende Kirche sein. Nun solange die Theologiestudentinnen und -studenten in aller Welt, also auch in Deutschland, sich noch mit dem Erlernen des Griechischen plagen müssen, können wir ihnen helfen. Denn wir sind mit der Semantik dieser Sprache vertraut, mit den Begriffen MARTYRIA, LEITOURGIA,

¹¹ Lk 6,6ff.

¹² Carroll, Alice, S. 67.

DIAKONIA, aber auch KOINONIA, METANOIA, OIKONOMIA (ich erwähnte diesen Begriff bereits).

Sechstens: wir werden weiterhin Brückenbauer sein, hier, innerhalb dieses Landes, aber auch von hier in unsere ursprünglichen Heimatländer. Wussten Sie, dass es außerhalb Deutschlands mindestens 12 orthodoxe Bischöfe gibt, die als Laien oder als Geistliche früher zur Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland gehört haben? Nicht nur diese Bischöfe, vielmehr alle, die das Leben unserer Metropole geteilt haben, sind potenzielle Multiplikatoren der Ausstrahlung unserer Kirche.

Und *siebtens:* wir werden natürlich weiterhin eine dienende Kirche sein. „Wohnstatt Gottes bei den Menschen“ gefällt mir als Vision und Auftrag: - eben: bei den Menschen. Denn die Kirche des Pops, des Prunks und des Pathos in der Stimme waren wir nicht und wir werden es auch nicht mehr.

Diese Zeiten sind vorbei.

Auch meine Redezeit ist vorbei.

Sie haben es selbst gemerkt: Allzu hilfreich war die Idee mit „Alice im Wunderland“ nicht. Hier könnte ich deshalb aufhören, muss aber doch auf eine überraschende Tatsache hinweisen. Bei meinen Recherchen über Charles Lutwidge Dodgson, wie der eigentliche Name von Lewis Carroll, dem Autor der beiden „Alice“-Bücher, ist, erfuhr ich, dass er nicht nur Mathematik-Dozent, sondern auch Diakon der anglikanischen Kirche war und dass er in seinem ganzen 66-jährigen Leben nur eine einzige Auslandsreise gemacht hat, die ihn nach Russland führte! Und was glauben Sie, war der Zweck der Reise? Die Begegnung mit der Orthodoxen Kirche! (Es ging um die anglikanisch-orthodoxe Annäherung.) Und auch darüber hat er ein Buch geschrieben: das „Russian Journal“¹³ Ein Kritiker schreibt darüber: „Aus der Sicht der Literaturgeschichte, ist das ‚Russian Journal‘ (1867) von Lewis Carroll wie der Käse in einem Doppel-Sandwich platziert - zwischen ‚Alice im Wunderland‘ (1865) und ‚Alice hinter den Spiegeln‘ (1871). Wenn man dies weiß, wird man als Leser eigentlich in diesem Buch die wunderbaren Abenteuer von Carroll im Land, das so wenig Ähnlichkeit mit England hat, erwarten. Doch erfährt man in dem Tagebuch schwerlich irgendwelche abenteuerlichen Absichten des Autors (er springt nicht in Löcher, er geht nicht auf dem Kopf und spricht nicht mit Raupen). In jeder Zeile ist er nur ein zurückhaltender Beobachter. Formal ist es Dodgson, der gereist ist - nicht Carroll, - ein Oxforder Lehrer der Mathematik, ein spiritueller Mensch.“¹⁴

Es wäre deshalb einen eigenen Vortrag wert, Ihnen die diesbezüglichen Notizen von Carroll (und die seines Reisebegleiters Reverend Henry Liddon, der ein eigenes Tagebuch mit durchaus anderen Akzenten geschrieben hat) zu präsentieren. Lassen Sie mich deshalb zum Schluss nur ein einziges – aber m. E. bezeichnendes – Zitat aus dem Reisebericht von Lewis Carroll vortragen, das dann doch mit unserer Standortbestimmung zu tun hat.

Er schreibt nach einem Gottesdienstbesuch in der Isaaks-Kathedrale in St. Petersburg: *„Die Kleider der ministrierenden Geistlichen waren prachtvoll, und die Prozessionen und der Weihrauch erinnerten mich an die katholische Kirche in Brüssel, aber je mehr man von diesen prachtvollen Gottesdiensten mit ihrem starken Appell an die Sinne sieht, desto mehr, denke ich,*

¹³ Auf Deutsch erschienen als: *Lewis Carroll, Tagebuch einer Reise nach Rußland im Jahr 1867.* Übersetzt von Eleonore Frey. Hrsg. v. Felix Philipp Ingold (Insel Taschenbuch 2589). Berlin 2000.

¹⁴ *Alexander Sedov:* alek-morse.livejournal.com/30853.html.

lernt man den schlichten, einfachen (aber meiner Meinung nach viel wirklicheren) Gottesdienst der englischen Kirche schätzen.¹⁵

Da haben wir sie wieder, diese bereits erwähnte Betrachtungsweise des orthodoxen Gottesdienstes. Und doch: wenn ich mir die heutige Hochachtung nicht-orthodoxer Besucher, die an orthodoxen Gottesdiensten teilnehmen, oder die Begeisterung etwa bei der Feier der Artoklasie auf dem Odeonsplatz im Mai 2010, ins Gedächtnis rufe, dann gilt – wie gesagt – für diese Art der Betrachtung: diese Zeiten sind vorbei!

¹⁵ Lewis Carroll, *Tagebuch einer Reise nach Rußland im Jahr 1867*. Übersetzt von Eleonore Frey. Hrsg. v. Felix Philipp Ingold (Insel Taschenbuch 2589). Berlin 2000, S. 38.

Eingesandte Schriften

Achimescu, Nicolae, Religie, Modernitate și post-modernitate, Bukarest: Trinitas 2013, 543 S. (ISBN 978-973-155-140-1)

Ders., Universul religios, în care trăim, Bukarest: Trinitas 2013, 685 S. (ISBN 978-973-155-139-5)

Acta conciliorum oecumenicorum, Bd. 2/4: Concilium Constantinopolitanum A. 691/2 in Trullo habitum, Berlin: De Gruyter 2013, 131 S. (ISBN 978-3-11-030845-7)

Codreanu, Jonuș, Sfinții Împarați Constantin și Elena în bisericile din Mitropolia Munteniei și Dobrogei. Album, Bukarest: Basilica 2013, 732 S. (ISBN 978-606-8495-19-4)

Feige, Gerhard, Folgenlos gerührt? Geistliche Impulse für die Weihnachtszeit, St. Benno-Verlag: Leipzig o.J., 112 S. (ISBN: 978-3-7462-3203-4)

Henkel, Jürgen – Wyroll, Nikolaus (Hgg.), Askese versus Konsumgesellschaft. Aktualität und Spiritualität von Mönchtum und Ordensleben im 21. Jahrhundert, Bonn - Hermannstadt: Schiller 2013, 442 S. (ISBN 978-3-944529-18-9)

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Generalsekretariat der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) (Hgg.), Ehen zwischen evangelischen und orthodoxen Christen und Christinnen. Hinweise zum gemeinsamen Handeln unserer Kirchen in Deutschland, Bonn 2011, 6 S.

Lemeni, Adrian (Hg.), Apologetica ortodoxă, Bukarest: Basilica 2013, 327 S. (ISBN 978-606-8495-26-2)

Mitropolit Proikonnissou Iosiph (Hg.), Ἐξομολόγησις καὶ Ἱεροὶ κανόνες, Athen 2013, 30 S. (ISBN 978-960-92781-3-3)

Mödl, Ludwig, Abends in St. Ludwig. Predigten in der Universitätskirche München, München: Don Bosco Medien 2013, 119 S. (ISBN 978-3-7698-2038-6)

Moldoveanu, Nicu, Profesorul, dirijorul și compozitorul Nicolae Lungu, Bukarest: Basilica 2013, 229 S. (ISBN 978-606-8495-18-7)

Oboroceanu, Vicențiu, Sfânta Mănăstire Antim. Istorie, cultură și spiritualitate, 1713-2013, Bukarest: Basilica 2013, 246 S. (ISBN 978-606-8495-35-4)

Păduraru, Dumitru, Evanghelia Zilei. Comentarii la pericopele evanghelice de peste an, Bukarest: Trinitas 2013, 589 S. (ISBN 978-973-155-138-8)

Pizchelaury, Nino, Das christliche Georgien, Tbilissi: o.A. 2009, 80 S.

Popa, Virginia, Părintele Dumitru Stăniloae. Biobibliografie, Bukarest: Trinitas 2013, 944 S. (ISBN 978-973-155-137-1)

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in medio oriente Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an die Patriarchen, die Bischöfe, den Klerus, die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Kirche im Nahen Osten, Gemeinschaft und Zeugnis vom 14. Sept. 2012, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 192), Bonn 2012, 70 S.

Ware, Kallistos, Tainele vindecării Bukarest: Basilica 2013, 110 S. (ISBN 978-606-8495-08-8)

Autoren

Anapliotis, Anargyros

Dr. Dr. jur., Akad. Oberrat für Kirchenrecht
an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe
Theologie der Universität München
Helene-Mayer-Ring 12, D-80809 München

Backes, Thomas

Gymnasiallehrer für die Fächer Latein, Englisch
und Philosophie.
Therese-Giehse-Weg 7, D-53229 Bonn

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl. theol.
Binzstr. 49, D-13189 Berlin

Huber, Peter

Lic. theol., Lehrbeauftragter an der
Kirchlich-Pädagogischen Hochschule Wien;
Priester der Erzdiözese der russischen
Gemeinden in Westeuropa (Ökumenisches
Patriarchat)
Virgilgasse 8, A-5020 Salzburg

Koslowski, Jutta

Dr. theol., Diplom Sozial-Pädagogin (FH)
Gnadenthal 7, D-65597 Hünfelden

Miron, Radu Constantin

Protobresbyter der griechisch-orthodoxen
Gemeinde in Brühl bei Köln
Römer Str. 440c, D-50321 Brühl

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

Pree, Helmuth

Univ.-Prof., Dr. iur. Dr. iur. can.,
Lehrstuhl für Kirchenrecht, insbesondere für
Theologische Grundlegung des Kirchenrechts,

allgemeine Normen und Verfassungsrecht
sowie für orientalisches Kirchenrecht an der
Universität München
Meisenweg 7, 94081 D-Fürstenzell

Streza, Ciprian

Dr. theol., Dozent für liturgische Theologie
an der Theologischen Fakultät der Universität
„Andrei Saguna“ in Sibiu
Mitropoliei Nr. 20, RO- 550179 Sibiu

Vletsis, Athanasios

Univ.-Prof., Dr. theol., Lehrstuhl
für Systematische Theologie an der
Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe
Theologie der Universität München
Sachenmeisterstr. 35c, D-80636 München

Abkürzungen

[Abkürzungen, die bei S. *Schwertner*, Abkürzungsverzeichnis, *Theologische Realenzyklopädie* nicht vorhanden sind oder davon abweichen]

- BEP** Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Athen 1955 ff.
- EEThSA** Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athen 1924 ff.
- EEThSTh** Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1953 ff.
- KNA–ÖKI** Katholische Nachrichten-Agentur – Ökumenische Information, Bonn 1987 ff.
- LTS** Liturgische Texte und Studien, (Reihe des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München), 1995 ff.
- 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 Ἐγκυκλοπαίδεια, 12 Bde., Athen 1962–68.
- VIOTh** Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Münchener Universitätsschriften, 1993 ff.

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS

HEFT 1

Geleitwort.....	5
Konstantin Nikolakopoulos, Gebet und Hymnus im neutestamentlichen und altchristlichen bzw. orthodoxen Liturgiekontext.....	7
Adrian Marinescu, Prolegomena zu einer orthodoxen Definition des Kirchenvaters.....	19
Georgios Vlantis, Die Orthodoxe Kirche Bulgariens und die ökumenische Bewegung.....	57
Anargyros Anapliotis, Das Verständnis der Selbstverwaltung und Autonomie und die Organisation der Gerichte im Statut der russischen Kirche.....	71

DOKUMENTE

A. Gemeinsame Erklärung der russisch-orthodoxen und der polnischen katholischen Kirche (Warschau, am 17. August 2012).....	83
B. Begräbnis oder Feuerbestattung? Offizielle Stellungnahme der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland.....	87
C. Kommunique des 7. Theologischen Gesprächs zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der Russischen Orthodoxen Kirche.....	90

REZENSIONEN

Jörg Frey / James A. Kelhoffer / Franz Tóth (Hgg.), Die Johannesapokalypse, Kontexte-Konzepte –Rezeption (Sotirios Despotis).....	95
Sven van Meegen / Josef Wehrle (Hgg.), Macht und Ohnmacht in der Bibel. Prof. P. Dr. Otto Wahl SDB zu Ehren (Sotirios Despotis).....	99
Christos P. Baloglou, Μελετήματα περί Γεωργίου Γεμιστού-Πλήθωνος (P. G. Fouyas).....	99
Markus Öhler (Hg.), Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung (Johannes Hofmann).....	100
Najib George Awad, And Freedom Became a Public-Square. Political, Sociological and Religious Overviews on the Arab Christians and the Arabic Spring (Rainer Oechslen).....	101
Bertram Stubenrauch / Andrej Lorgus (Hgg.), Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch / Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung (Zoran Andric).....	105
Georgios D. Panagopoulos, Εισαγωγή στην ιστορία της δυτικής θεολογίας. Πρόσωπα, διδασκαλία, κριτική θεώρηση από την άποψη της Ορθόδοξης Παράδοσης (Norman Russell).....	106

CHRONIK.....	109
ANHANG ZUR CHRONIK	
A. In Memoriam Nikolaos M. Papadopoulos (*1933-†2012).....	139
B. In Memoriam Pater Dr. Bernhard (Anton) Sirch (*1943-†2013).....	140
EINGESANDTE SCHRIFTEN.....	143
AUTOREN.....	145
ABKÜRZUNGEN.....	146

HEFT 2

Athanasios Vletsis „Die Eucharistie macht die Kirche“ – oder doch umgekehrt? Chancen und Unwegsamkeiten der „eucharistischen Ekklesiologie“.....	153
Peter Huber, Der west-östliche Weg des Wladimir René-François Guettée.....	169
Ciprian Streza, Die Liturgie des christlichen Ostens – die ewige und immer dauerhafte Einladung des Menschen zur Teilnahme an der vollkommenen Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit.....	209

DOKUMENTE

A. Epistle of the Serbian Orthodox Church on the 1700th Anniversary of the Edict of Milan.....	221
B. Communiqué des 8. Theologischen Gesprächs zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der Russischen Orthodoxen Kirche (6. bis 10. Oktober 2013 in Magdeburg).....	225
C. Inter-Orthodox Pre-Assembly Consultation for the 10th Assembly in Busan, Korea, 2013.....	229

REZENSIONEN

Erzpr. Constantin Coman, Ἡ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι ἐρμηνεία τῶν Γραφῶν (Konstantin Nikolakopoulos).....	231
Christos P. Baloglou (Hg.), Πρακτικὰ Διεθνoῦς Συνεδρίου «Ἡ συμβολὴ τοῦ Sir Steven Runciman στὴν ἀνάδειξη τοῦ Βυζαντινοῦ Πολιτισμοῦ» /Proceedings of the International Congress „Sir Steven Runciman’s Contribution to the Promotion of the Byzantine Civilization“ (Thomas Backes).....	234

<i>Christoph Böttigheimer - Johannes Hofmann (Hgg.),</i> Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten (Helmuth Pree).....	238
<i>Veronica Futterknecht - Michaela Noseck-Licul - Manfred Kremser (Hgg.),</i> Heilung in den Religionen. Religiöse, spirituelle und leibliche Dimensionen (Jutta Koslowski).....	241

CHRONIK	243
----------------------	-----

ANHANG ZUR CHRONIK

Alice im Wunderland – 50 Jahre Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland Vortrag beim Festakt am 12. Juli 2013 in München.....	259
--	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN	267
------------------------------------	-----

AUTOREN	269
----------------------	-----

ABKÜRZUNGEN	270
--------------------------	-----

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, seit 2013 mit Prof. Dr. Athanasios Vletsis und Prof. Dr. Adrian-Constantin Marinescu.

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 42,- €, Einzelheft: 24,- €.

An den bislang erschienenen Heften des Ofo (27 Jahrgängen), die mehr als 9.000 Seiten umfassen, haben über 200 - hauptsächlich orthodoxe - Autoren aus dem In- und Ausland mitgearbeitet. Zu den bisherigen Verfassern zählen nicht nur hohe kirchliche Persönlichkeiten (wie z. B. das jetzige Ehrenoberhaupt der Orthodoxen Kirche, der Ökumenische Patriarch, Bartholomaios I.), sondern auch viele renommierte Wissenschaftler (Theologen, Historiker, Byzantinisten etc.).

Stimmen zum Orthodoxen Forum:

»Die Herausgabe einer theologisch-wissenschaftlichen Zeitschrift von Orthodoxen für Orthodoxe und Nicht-orthodoxe ist zumindest in der Bundesrepublik Deutschland einstweilen einmalig ... Die Vielfalt der Beiträge hat sicherlich etwas für sich, weil in diesem Fall in ihr jeder etwas aus seinem Interessenbereich finden wird. ... Dem nichtorthodoxen Leser jedenfalls und den hiesigen Kirchen ist die Zeitschrift wärmstens zu empfehlen.«

Ökumenisches Forum

»Πρόκειται για μιὰ σπουδαία καὶ ἐπαινετὴ προσπάθεια, ... ποὺ καλύπτει ἓνα οὐσιώδες κενὸ στὸ γερμανικὸ καὶ γενικότερα τὸ δυτικοευρωπαϊκὸ χώρο.«

Σύναξη

»Cette publication d'Institut de théologie orthodoxe de Munich a de plus le double mérite d'être la première de ce type en Europe occidentale et de se recommander par une présentation soignée ...«

Revue des Etudes juives

»Die Stimme der Orthodoxie ist im deutschen Sprachraum doch noch relativ schwach, auch im Raume katholischer Theologie und ihres Lehrbetriebes. Daher ist eine Zeitschrift wie die vorliegende mit dem entsprechenden Niveau nur zu begrüßen.«

Zeitschrift für Katholische Theologie

»... ἐξαίρετον καὶ πλουσιώτατον εἰς ὕλην θεολογικὸν περιοδικὸν ...«

Εκκλησία

Bestellungen/Abonnements:

An den EOS-Verlag
c/o Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstr. 29, D – 80539 München

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 Universitätschriften, 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: **Theodor Nikolaou**, 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)

ISSN 0933 - 8586

