

theol

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München

Orthodoxe Theologie
im Kontext der Liturgiewissenschaft

210 ✓
X

eos EOS VERLAG
ERZABTEI ST. OTTILIEN

28. Jahrgang · 2014 · Heft 1 + 2

ZA 7 B6

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)
- 13) **K. Nikolakopoulos, A. Vletsis, A. Marinescu** (Hgg.), Orthodoxe Theologie im Kontext der Liturgiewissenschaft, St. Ottilien 2014, 218 S., 42,- € (»Orthodoxes Forum« 28, 2014, ISSN 0933– 8586)

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München

Orthodoxe Theologie im Kontext
der Liturgiewissenschaft

28. Jahrgang – 2014 – Hefte 1+2

Orthodoxes Forum

Zeitschrift des Instituts

für Orthodoxe Theologie der Universität München

Gegründet von Prof. em. Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., Dr. h.c. Theodor Nikolaou

Herausgegeben von Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos, 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

ZA 7136

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort.....	5
Metropolit Augoustinos, Grußwort zur 1. Liturgischen Tagung (München, 24.-25. April 2014).....	7
Athanasios Vletsis, Grußwort zur 1. Liturgischen Tagung (München, 24.-25. April 2014).....	9
Adrian Marinescu, Eröffnungswort.....	15
Erzbischof Mark (Arndt), Liturgie und Vergottung (Theosis) des Menschen.....	17
Bischof Sofian von Kronstadt, Die Bedeutung und die Erfahrung von Tradition in der Orthodoxie.....	23 ✓
Vladimir Ivanov, Pavel Florenskijs „Philosophie des Kultes“ und das Problem ihrer Rezeption.....	29 ✓
Winfried Haunerland, Liturgie als <i>lex vivendi</i> ?.....	37
Reinhard Thöle, Göttliche Liturgie und apostolische Sukzession.....	43 ✓
Basilius J. Groen, Liturgische Theologie, Feldforschung und religiöse Volkskultur.....	47
Adrian Marinescu, Eucharistie und Doxologie. Das liturgische Proprium der Schöpfung.....	53
Ioannis Skiadaresis, Ist die Offenbarung ein liturgisches Buch?.....	75
Georgios D. Panagopoulos, Die wechselseitige Wirkung zwischen <i>lex orandi</i> und <i>lex credendi</i> : Das Zeugnis der Liturgie- und Theologiegeschichte.....	85
Ciprian Streza, „Spiritualität und Gemeinschaft in der orthodoxen Liturgie“ – Die Einheit von Dogma und Spiritualität in der liturgischen und asketischen Deutung der Liturgie von Vater Dumitru Stăniloae.....	97
Nino Sakvarelidze, Die Bedeutung der altgeorgischen liturgischen Zeugnisse für die orthodoxe Liturgiewissenschaft.....	117
Georgios Basioudis, Die Wiederentdeckung der Liturgischen Theologie. Erfahrungen und Fragestellungen eines orthodoxen Gemeindepfarrers in Deutschland.....	123
Theodor Nikolaou, Grundzüge orthodoxer Theologie.....	127
DOKUMENTE.....	137
A. Die Synaxis der orthodoxen Vorsteher: Botschaft der Versammlung der Ersthierarchen der orthodoxen autokephalen Kirchen in Konstantinopel.....	137
B. Organspende und -transplantation. Stellungnahme der Orthodoxen Bischöfsskonferenz in Deutschland.....	141

C. Vertrauen auf das Gebet der Gläubigen. Communiqué der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche.....	144
RENZENSIONEN	147
Werner Schüßler / Marc Röbel, Hiob – transdisziplinär. Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität (Jutta Koslowski).....	147
Eirini Artemi, Η περί του Τριαδικού Θεού διδασκαλία Ισιδώρου του Πηλουσιώτη και η σχέση της με τη διδασκαλία του Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας (Octavian Gordon).....	148
Jürgen Henkel / Nikolaus Wyrwoll (Hgg.), Askese versus Konsumgesellschaft. Aktualität und Spiritualität von Mönchtum und Ordensleute im 21. Jahrhundert (Alexandru Nan).....	151
Amy Slagle, The Eastern Church in the Spiritual Marketplace: American Conversions to Orthodox Christianity (Vasilios N. Makrides).....	155
Arturo Cattaneo (Hg.), Verheiratete Priester? (Ilias Papadopoulos).....	164
CHRONIK	169
ANHANG ZUR CHRONIK	203
A. Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios in der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie.....	203
B. Bundesverdienstkreuz für Professor Th. Nikolaou.....	208
EINGESANDTE SCHRIFTEN	211
AUTOREN	213
ABKÜRZUNGEN	215

Geleitwort

Die bereits mit dem vorigen, 27. Jahrgang eingetretene neue Phase der Herausgabe unserer theologischen Fachzeitschrift „Orthodoxes Forum“ durch alle Professoren der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München wird im vorliegenden Doppelheft des 28. Jahrgangs intensiviert. Dieses Heft wird praktisch zum Dokumentationsorgan einer sehr interessanten Tagung, bei der alle orthodoxen Dozenten in den verschiedenen Stadien ihrer Vorbereitung vielfältig mitgewirkt haben und welche als der Vorläufer weiterer zukünftiger Tagungen mit Themen aus den vielen Disziplinen der Theologie bezeichnet werden könnte.

Diese erste Tagung unserer Einrichtung in München war dem Bereich der „Liturgischen Orthodoxen Theologie“ gewidmet und fand am 24. und 25. April 2014 (in der orthodoxen Osterwoche) auf Initiative des Kollegen Adrian Marinescu statt. Wie unsere Leser dem vorliegenden Band entnehmen können, haben sich mit der Hauptthematik der Tagung „Lex credendi – Lex vivendi – Lex celebrandi. Orthodoxe Theologie im Kontext der Liturgiewissenschaft“ nicht nur orthodoxe (erfahrene sowie jüngere) aus verschiedenen Nationalitäten, sondern, in ökumenischer Eintracht, auch katholische und evangelische Wissenschaftler auseinandergesetzt. Durch die zahlreichen Vorträge und die sich anschließenden Diskussionen wurde gezeigt, dass gerade der liturgische Kultus jenes Kennzeichen ist, das die Orthodoxe Kirche nach außen projiziert und prägt. Der Teil der wissenschaftlichen Beiträge wird schließlich durch einen theologisch umfangreichen Aufsatz des Gründers und Erst-Herausgebers dieser Zeitschrift, Prof. Theodor Nikolaou, abgerundet, welchen er uns dankenswerter Weise zur Veröffentlichung hat zukommen lassen.

Hiermit danke ich im Namen der Redaktion herzlich dem Initiator der Tagung, dem Kollegen A. Marinescu, sowie dem Vorsitzenden der Orthodoxen Theologie, dem Kollegen Athanasios Vletsis, für seine unermüdliche Unterstützung bei der Verwirklichung der Tagung. Schließlich richte ich ein besonderes „Vergelt's Gott“ an alle Referenten, die aus dem In- und Ausland zur Bereicherung unserer Tagung enorm beigetragen haben.

Konstantin Nikolakopoulos, Redaktion

ÖKUMENISCHES PATRIARCHAT
GRIECHISCH -ORTHODOXE METROPOLIE VON DEUTSCHLAND
EXARCHAT VON ZENTRALEUROPA
BONN DEUTSCHLAND

Metropolit Augoustinos von Deutschland
Vorsitzender der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD)
Grußwort zur 1. Liturgischen Tagung Orthodoxer Theologie
(München, 24.-25. April 2014)

Sehr geehrte Damen und Herren,

mit großer Freude begrüße ich diese neue Initiative von Professor Adrian-Constantin Marinescu, hier in München an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie Liturgische Tagungen Orthodoxer Theologie zu etablieren. In diesem Land, in dem Anton Baumstark die vergleichende Liturgiewissenschaft begründet hat und der georgische Theologe und Märtyrer Gregor Peradse der Liturgiewissenschaft die georgischen und armenischen Quellen erschlossen hat, sollte auch die orthodoxe Theologie ihren ganz eigenen Beitrag liefern.

Für uns Orthodoxe ist ja gerade die Liturgie, und ich meine jetzt nicht nur die Göttliche Liturgie, die Eucharistiefeier, sondern das gesamte Corpus der liturgischen Texte, das uns die Tradition unserer Kirche überliefert hat, neben der Heiligen Schrift, den Schriften unserer heiligen Väter und anderen erstrangigen Zeugnissen unseres Glaubens wie der Ikonographie, der Hagiographie, der kirchlichen Architektur und der kirchlichen Musik, eine der wichtigsten, der erstrangigen Quellen theologischer Forschung und Erkenntnis. So bezeichnete charakteristischerweise der international anerkannte orthodoxe Liturgiewissenschaftler, Archimandrit Cyprian Kern das Analogion als die wahre Kathedra seiner Theologie und der Theologie überhaupt.

Cyprian Kern war es auch, der zusammen mit dem katholischen Liturgiewissenschaftler Dom Bernard Botte am Pariser Institut St. Serge im Jahre 1953 die erste Woche Liturgischer Studien veranstaltete und damit eine Tradition begründete, die bis in die Gegenwart fort-dauert und gute Früchte trägt. Ich wünsche auch dieser Initiative hier in München gutes Gelingen, Elan und jenen langen Atem, der letztlich aus derselben Quelle stammt, aus der auch die Väter die lebendige Sprache unserer Gottesdienste geschöpft haben: aus dem personalen, dem hypostatischen Hauch des Heiligen Geistes.

Mit meinen Segensgrüßen an alle, die hier versammelt sind, besonders an die, die als Vortragende dieses geistige Gastmahl ausrichten.

+ Metropolit Augoustinos von Deutschland

+Ὁ Γερασιος Αὐγουστίνος

Grußwort zur 1. Liturgischen Tagung - LMU München, 24.-25. April 2014

von Athanasios Vletsis, dem Vorsitzenden der Orthodoxen Theologie in München

Christus ist auferstanden, Christos Anesti, Christos voskrese, Hristos a învial!

1. In der Auferstehungsfreude, mitten in der Osterwoche, die für die liturgische Wahrnehmung der Orthodoxie als ein einziger, neuer Tag – der achte Tag der Schöpfung – gefeiert wird, – Diakainisimos –, möchte ich Sie alle von nah und fern die Referenten und Teilnehmer, im Namen unserer Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie ganz herzlich willkommen heißen zu unserer 1. Liturgischen Tagung. Die Initiative zu dieser Tagung hat der Kollege Adrian Marinescu ergriffen, der Sie bereits eingeführt hat und im Namen der Organisatoren willkommen geheißen hat. Meine Aufgabe wird sein, Sie alle und namentlich auch die Referenten und einige von unseren Gästen als Vorsitzender der Gemeinsamen Kommission, des leitenden Gremiums unserer Ausbildungseinrichtung, herzlich zu begrüßen, meine Freude und Dankbarkeit für Ihr Kommen zum Ausdruck zu bringen und kurz den Rahmen dieser Tagung im Leben unserer Einrichtung zu schildern.

2. Wir haben viele Gründe in unserer Einrichtung freudig und dankbar zu sein: diese Tagung erlaubt uns einen kurzen Rückblick in die Vergangenheit zu werfen und zugleich mit einer gewissen Zuversicht in die Zukunft zu schauen. Erlauben Sie mir einige von diesen Gründen zu nennen und dabei namentlich unsere Referenten zu begrüßen.

2a. Die Orthodoxe Theologie an der LMU feiert ein kleines Jubiläum: 30 Jahre sind es her seit der Gründung des Instituts für Orthodoxe Theologie, vorerst als Institut der Katholischen Fakultät, die dafür einen Lehrstuhl zur Verfügung stellte: im Jahre 1984 wurde der erste Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie an der LMU mit Prof. Nikolaou besetzt und im Wintersemester 1984-1985 hat dann der Lehrbetrieb Orthodoxe Theologie an der LMU begonnen. Ein Geburtstagsfest wird zwar in Deutschland nicht vor dem eigentlichen Datum, sondern eher nach diesem Geburtstags-Datum gefeiert, und das wollen wir im nächsten Jahr gebührend mit einer nächsten Tagung tun. Nicht zuletzt wird im Jahr 2015 der Lehrbetrieb der erweiterten Form des ersten Instituts, nämlich die Ausbildungseinrichtung, ein kleines Jubiläum feiern, 20 Jahre nach dem ersten Semester im Sommersemester 1995/96. Doch aber auch in dieser Hinsicht gibt es einen guten Anlass zu Vorfreude und Vor-Feier, denn 20 Jahre sind es her seitdem die Ausbildungseinrichtung, jedenfalls amtlich, gegründet wurde. Wie gesagt, wir wollen die zwei/beiden Feste erst im kommenden Jahr gebührend (nach den Gepflogenheiten, auch den akademischen, hier im Lande) feiern, aber nach der altkirchlichen Praxis (die hier der jüdischen folgte) beginnt der Tag am Vorabend mit der Vesper. Betrachten Sie diese Tagung nun als das Präludium(Introitus/Einführung) dieses Jubiläums: 30 bzw. 20 Jahre Orthodoxe Theologie an der LMU. Und welches Thema wäre passender das Selbstbewusstsein der Orthodoxie, ihr eigenes Proprium sozusagen, zum Ausdruck zu bringen als die Liturgik? Unsere Einrichtung gratuliert und beglückwünscht den Professor dieses Faches, den Kollegen Marinescu für seine Initiative, diese Tagung zu organisieren, die wir mit allen unseren Kräften unterstützen. Die Professur von Herrn Kollegen Marinescu ist zugleich zuständig für die Patristik und die alte Kirchengeschichte, wissenschaftlich sicherlich eine nicht einfache Kombination, und obschon diese Fächer im Rahmen der Orthodoxen Theologie durchaus zusammen passen, ist dies eine Notlösung (nach dem Motto „aus der Not

eine Tugend machen): diese Fächerkombination stellt (nämlich) eine Kompromisslösung dar, nachdem im Rahmen der Sparmaßnahmen der LMU vor ca. 10 Jahren, die zwei Lehrstühle, oder korrekter der Lehrstuhl für Kirchengeschichte und Patrologie und die Professur für Praktische Theologie (v.a. für Liturgik) in diese, eine Professur (mit Herrn Marinescu als ersten Prof.) zusammengelegt wurde; Die Orthodoxe Theologie ist zwar weiterhin froh und dankbar für ihre Verfestigung in der akademischen Landschaft der LMU, hat aber zugleich die Hoffnung nicht aufgegeben, dass eine neue Ausschreibung des Lehrstuhles „Nikolaou“ in der Zukunft nicht unmöglich sein wird. Davon mehr aber erst im kommenden Jahr. Wir befinden uns, wie gesagt, in der Vorfreude dieses Jubiläums. Und doch wird das Fest bereits mit dieser Liturgischen Tagung gefeiert.

2b. Denn die Orthodoxe Theologie ist vor allem eine Liturgische Theologie: ich möchte hier den Referaten nicht vorgreifen, die heute und morgen gehalten werden, für die Orthodoxe Wahrnehmung wiederum das alte Axiom: dass die Ordnung des Gebetes (lex Orandi) die Ordnung des Glaubens (lex credendi) prägt und führt. Auch wenn ich als Systematiker diese alte Regel vielleicht etwas differenzierter betrachten würde, darf man nicht ignorieren, dass es gerade die wunderschöne liturgische Tradition war, die die Welt der Orthodoxie bis heute eint und zusammenhält. Und es werden immer mehr die orthodoxen Theologen, die die Ortho-doxie vorerst und vorrangig mit der Orthi (richtige)-Doxologie in Verbindung bringen und erst dann bzw. somit mit der Orthi-Doxa/Lehre, obschon die zwei, nämlich die Lehre und die Doxologie untrennbar zusammengehören.

Wir freuen uns sehr, dass gleich zwei orthodoxe Bischöfe diese Tagung nicht nur mit Ihrer Anwesenheit ehren, sondern auch mit Ihren Beiträgen bereichern werden: wir heißen seine Eminenz Wladyka Mark, den Erzbischof für Berlin und Deutschland der ROK im Ausland und den rumänischen Weihbischof Sofian von Braşov/Kronstadt herzlich willkommen. Ihre Anwesenheit unterstreicht sehr signifikant den liturgischen Charakter der orthodoxen Theologie, denn die orthodoxen Bischöfe sind als lebendige Bilder Christi (eis topon und typon Christi, nach dem alten Spruch) vorerst die Vorsteher der gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde/Kirche (und im Rahmen dieser ihrer liturgischen Rolle werden auch die anderen Aufgaben wahrgenommen: die Lehre, die Verwaltung etc.). Wir sind auch zutiefst dankbar, dass die beiden Bischöfe unserer liturgischen Feier (heute Abend der Vesper und morgen früh der Liturgie) vorstehen werden.

Die Gottesdienste werden aber nicht nur von Bischöfen gefeiert, sondern -und konkreter in den jeweiligen Ortsgemeinden- von unseren orthodoxen Priestern. Ich freue mich, dass eine Reihe von orthodoxen Priestern unsere liturgische Tagung wahrnimmt, stellvertretend für viele erlauben Sie mir an dieser Stelle den Erzpriester des Ökum. Patriarchats und bischöflichen Vikar in Bayern für die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland Apostolos Malamousis ganz herzlich zu begrüßen: Pater Apostolos ist zugleich der Sprecher der orthodoxen Pfarrkonferenz für die Stadt München und in diesem Sinne begrüße ich und danke zugleich allen orthodoxen Geistlichen, die uns mit Ihrer Anwesenheit ehren und mit ihrem priesterlichen Segen das Werk unserer Einrichtung unterstützen.

2c. Die Sprache des Gebetes und der Doxologie eint jedoch nicht nur die Orthodoxen, sondern -wenn auch in einem etwas erweiterten Sinne- alle Christen, die den Dreieinen Gott anbeten: Ich freue mich sehr, dass es uns gelungen ist, namhafte und sachkundige Vertreter aus den anderen christlichen Theologien für diese Tagung zu gewinnen: ich begrüße zunächst die Professoren, die aus dem Ausland bzw. außerhalb von München zu uns gekommen sind: Prof. Basilius Groen von der Katholischen Fakultät der Universität Graz und Prof. Reinhard

Thöle von der Theologischen Fakultät der Uni Halle: beide sind exzellente Kenner der orthodoxen Welt und auch der orthodoxen Liturgik. Die Runde unserer Kollegen von den anderen christlichen Theologien wird auch mit der Teilnahme von Prof. Winfried Haunerland nicht nur sachkundig erweitert, denn er gehört zu den profundesten Liturgikern hier im Lande; sondern Prof. Haunerland vertritt auch die LMU, als Mitglied des Senats und Sprecher im Senat für die Theologischen Fakultäten. Wir danken ihm sehr, weil er das Werk unserer Ausbildungseinrichtung tatkräftig unterstützt. Die Anwesenheit der drei Kollegen von den anderen Theologien unterstreicht auf eine besondere Art und Weise, nämlich doxologisch, die innige Verbindung bei der Lobpreisung des Namens unseres Dreieinen Gottes, und wir, die Orthodoxen, haben in dieser Richtung der Ökumene, wertvolle Erfahrungen gesammelt beim Zusammenbeten mit Christen/Mitgliedern von anderen Kirchen. Das lobpreisende Wort, welches uns eint, kann aber auch in eine andere Dimension gehen: die Orthodoxen sind dankbar und vergessen nicht, was ihre liturgische Theologie der wertvollen Arbeit von profunden Liturgiewissenschaftlern der anderen Schwesterkirchen verdanken, wie Gregory Dix und Odo Casel (um nur zwei Namen zu erwähnen, die von orthodoxen Theologen dankeswerterweise zitiert werden, wie z.B. wiederholt im Werk des bekannten orthodoxen Theologen, des Metropoliten Ioannis Zizioulas). Wir erwarten aber von Ihren Beiträgen, verehrte Kollegen, nicht nur ein doxologisches Wort für die orthodoxe Liturgik, sondern auch ein kritisches Wort, denn der Blick des Anderen, um so mehr eines geliebten Bruders, kann uns helfen, eigene Versäumnisse zu entdecken und evtl. neu zu justieren. Nicht zuletzt erlaubt uns der Beitrag von Kollegen der anderen christlichen Theologien die Wichtigkeit und Dringlichkeit der doxologischen Sprache unseres Glaubens nun gemeinsam zu entfalten und weiter in die Welt zu tragen, damit die Welt glaubt...

2d. Diese 1. Liturgische Tagung in unserer Einrichtung will der Versuch einer orthodoxen Standortbestimmung sein, nämlich der Beschäftigung mit Fragen der liturgischen Theologie und zwar im deutschsprachigen Raum. Wir (in unserer Einrichtung) hatten vorerst nicht die Mittel, eine größere liturgische Tagung zu organisieren, dies bleibt ein Ziel für die Zukunft. Die Orthodoxe Theologie will aber ihre Kräfte im deutschsprachigen Gebiet messen lassen, ja gerade in diesem Fach, der Liturgik, was (wie gesagt) das Proprium ihrer eigenen Existenz ausmacht. Und unsere Einrichtung hat gute Gründe stolz zu sein: zwei von den bisherigen vier Doctores haben ihre Promotion im Fach Liturgik erfolgreich abgeschlossen und sogar beide bieten nun als Assistenten ihren wissenschaftlichen Dienst an einer katholischen Fakultät an. Erlauben Sie mir in diesem Sinn - nämlich der NachwuchswissenschaftlerInnen - Dr. Nino Sakwarelidze auf unserer Tagung ganz herzlich willkommen zu heißen. Nino hat hier in München Orthodoxe Theologie studiert und mit einer sehr guten Doktorarbeit im weiten Bereich der Liturgik ihre weitere Qualifikation erlangt; sie bildet zusammen mit der anderen Absolventin unserer Einrichtung, die ich an dieser Stelle auch kurz erwähnen möchte, Barbara Larin, unsere liebe Schwester Vassa, ebenso Doktor der Liturgik und momentan in Wien tätig, eine der vorzüglichsten HoffnungsträgerInnen für die weitere wissenschaftliche Arbeit im Bereich der Liturgiewissenschaften (Wir konnten Schwester Vassa leider nicht für ein Referat einladen, denn die sehr knapp bemessene Zeit dieser Tagung erlaubte diese weite Rahmen-Öffnung leider nicht). Ich darf dann an zweiter Stelle, nach Nino Sakwarelidze, unseren verehrten Kollegen, Herrn Erzpriester Prof. Vladimir Ivanov nennen, und dies aus einem guten Grund: um ihm zu gratulieren für seine zwei Doctores, denn beide erwähnten junge Wissenschaftlerinnen haben ihre Promotion unter der Betreuung von Prof. Ivanov abgeschlossen. Wir sind dankbar, ehrwürdiger Vater Vladimir für Ihre Leistungen und wir

sind froh, dass Sie, obwohl jetzt im Ruhestand, unserer Einladung gefolgt sind und diese Tagung mit ihrem Beitrag bereichern werden. Der priesterliche Dienst parallel zu den akademischen Verpflichtungen ist keine leichte Aufgabe, und das wissen wir durchaus sehr zu schätzen. Zusammen mit Prof. Ivanov möchte ich aber auch einen anderen orthodoxen Priester willkommen heißen: Dr. Georgios Basioudis, der einer der tiefsten Kenner der liturgischen Theologie des großen orthodoxen Liturgikers Alexander Schmemmann ist. Vater Georgios dient momentan als orthodoxer Priester in Mannheim und vertritt zugleich die Orthodoxie bei vielen ökumenischen Gremien und Anlässen. Ich bin mir sicher, er gehört als junger Wissenschaftler auch zu den Hoffnungsträgern für die orthodoxe Liturgiewissenschaft im deutschsprachigen Raum.

2e. Last but not least: möchte ich unsere Kollegen aus Rumänien und Griechenland zu unserer liturgischen Tagung herzlich willkommen heißen: ass. Prof. Ciprian Streza aus Sibiu/Hermannstadt und ass. Prof. Georgios Panagopoulos (gebürtig aus Patras) nun als Professor an der Kirchlichen Hochschule in Ioannina tätig. Wir sind dankbar für Ihr Kommen, denn Ihre Anwesenheit unterstreicht die guten und für uns wertvollen Beziehungen, die wir mit den orthodoxen Fakultäten in den traditionellen Heimatländern der Orthodoxie pflegen. Meiner Meinung nach wird die orthodoxe Tradition und konkret die wunderschöne Welt unserer Liturgien erst recht an den Orten kultiviert, in denen die Orthodoxie seit vielen Jahrhunderten gut verwurzelt ist, was auch den Nährboden liefert, damit insbesondere das liturgische Leben blühen kann. Nichtsdestotrotz können jedoch die Erfahrungen der Orthodoxie in ihren Diaspora-Gemeinden, die sie derzeit noch sind, wertvolle Impulse liefern für einen konstruktiven Dialog nicht nur mit den anderen theologischen Traditionen, sondern auch mit unserer nach Symbolen so durstigen und hungrigen Welt. Das Zusammenwirken aller vorhandenen Kräfte kann erst vollständiger jenes Gedeihen unserer liturgischen Traditionen erlauben, die sich damit fähig erweisen (mögen), die Suche unserer Welt nach stets neuen Symbolen mit dem Reichtum unserer Traditionen zu befruchten und zu neuen Synthesen zu führen.

3. Eine orthodoxe liturgische Tagung wäre allerdings nicht vollständig, wenn die liturgischen Handlungen fehlten. Die Gottesdienste, die wir heute Abend und morgen Vormittag feiern werden, bilden nicht einfach eine Art Pflichtprogramm für die Umrahmung dieser Tagung, sondern sie können erst recht unser Herz zum Schlagen bringen (irgendwie parallel zu unserem Verstand auch das Gemüt „massieren“). Die Vesper heute Abend in der Salvatorkirche wollen wir mit unseren beiden Bischöfen feiern und unter der Anwesenheit von weiteren orthodoxen Geistlichen: diese Vesper haben wir auch als Eröffnungsgottesdienst für das Sommersemester angekündigt. Und es gibt dabei ein Novum: wir wollen im Rahmen dieser Vesper feierlich den neuesten Absolventen unserer Einrichtung die Diplome überreichen. Einen passenderen Platz für diese Diplomübergabe an Absolventen des Studiums der orthodoxen Theologie hätte man (m.E.) nicht finden können. Morgen dann (08.00 bis kurz vor 10.00 Uhr) in der Griechisch-Orthodoxen Allerheiligen Kirche in der Ungererstr. 131 wird mit Wladyka Mark die göttliche Liturgie gefeiert. Der morgige Tag ist im orthodoxen Festkalender der lebenspendenden Quelle der Muttergottes gewidmet. Vater Nikolaj Artemoff hat uns versprochen, in die Allerheiligen Kirche die wundervolltätige Ikone der Muttergottes von Kursk zur Verehrung zu bringen. Das wird sicherlich ein besonderer Segen für unsere Tagung sein. Alle sind herzlich zu diesen Gottesdiensten eingeladen.

4. Bevor ich zum Schluss komme, noch eine kurze Anmerkung: Was ich mir von dieser Tagung erhoffe: eine wertvolle Lektüre der Beiträge der Kollegen, kreative und spannende Gespräche in den Diskussionen (auch im Anschluss an die Diskussionen, während der

Pausen) und sicherlich (aus der Sicht der systematischen Theologie – und nicht nur) dass die Reziprozität (Wechselseitigkeit) der zwei Ordnungen, von Lex Orandi/Celebrandi und Lex Credendi, genügend beleuchtet werden kann, so dass wir eine stetig neue Wahrnehmung und Erfahrung in und mit unseren Liturgien machen können. Damit können wir den achten Tag des Schöpfungswerkes Gottes, den Tag der Auferstehung Christi, als einen Orientierungspunkt (eine Art Kompass) für unseren eigenen eschatologische Weg, unterwegs im Reiche Gottes, stets aufs neue erfahren und feiern. Ich wünsche Ihnen eine anregende Tagung.

Eröffnungswort

von Adrian Marinescu, München

*Eminenzen, liebe Kolleginnen und Kollegen,
sehr verehrte Damen und Herren,*

es ist mir eine große Ehre und Freude, Sie heute zum ersten Tag unserer liturgischen Tagung hier in München begrüßen zu dürfen! Christus ist auferstanden!

Das fundamentale Charakteristikum der Theologie der Kirche und der Kirchenväter ist die enge Verbindung zwischen Dogma und Kultus (δόγμα und λατρεία), das heißt zwischen Dogma und Leben (βίος). Genauer gesagt, beweist die Erfahrung der Kirche eine enge innerliche Verbindung zwischen *lex credendi* (δόγμα), *lex orandi/lex celebrandi* (λατρεία) und *lex vivendi* (βίος). Gemäß Kelly „sind die dogmatischen Synopsen der christlichen Antike (...) ein Ergebnis des Kultes der Kirche“ (J.N.D. Kelly) und somit Ergebnis der unmittelbaren Erfahrung oder des Lebens der liturgischen Synaxe. So wie für den hl. Irenäus von Lyon „die Lehre mit der Eucharistie übereinstimmt und die Eucharistie die Lehre bestätigt“ („Ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριστίᾳ, καὶ ἡ εὐχαριστία βεβαιοῖ τὴν γνώμην“, Adv. haer. 4,6: PG 7, 1028A), geht der hl. Cyprian von Karthago davon aus, dass das Leben außerhalb der Kirche zwecklos ist, und dass die Kirche nicht nur vom *Bischofsamt* und dem *Glaubensbekenntnis*, sondern auch zugleich von der *Eucharistie* bestimmt ist. All dies weist auf die Struktur und den Charakter der Göttlichen Liturgie und der göttlichen Oikonomia hin: *lex vivendi, lex credendi, lex celebrandi* oder umgekehrt.

„In jeder Göttlichen Liturgie machen wir immer mehr Schritte zum Reich der Heiligen Dreifaltigkeit hin“ (D. Stăniloae). So erleben wir während dieser *die Gemeinschaft der Synaxe aller Christen*. Krönung der Göttlichen Liturgie ist aber *die Einigung mit Christus* durch die Kommunion mit seinem Leib und Blut. So wird die Liebe des Vaters zu uns, unsere Liebe zum Vater und zu den anderen Menschen erfüllt. Auf diese Art und Weise erleben wir bereits die Auferstehung und das ewige Leben.

Gerade diese Perspektive ist entscheidend, weil in der Kirche das Wirken Gottes in der Schöpfung und im Menschen das zentrale Objekt ist. Das Leben des Menschen ist auf diese Art und Weise auf liturgische Prozesse gegründet, und der Kultus der Kirche unterstützt und stärkt das Leben des Menschen. Anders gesagt, Gott kriecht und erneuert ununterbrochen den Menschen, indem er ihm nicht nur das Leben anbietet, sondern auch seine ständige Unterstützung.

All das weist auf eine *Komplexität der Beziehung zwischen Liturgie und Theologie* hin. Es handelt sich um den sogenannten *Primat des liturgischen Feierns*, der liturgischen Erfahrung über die Theologie. Und das werden wir heute und morgen genauer betrachten. Eine nicht liturgisch orientierte Theologie bleibt schlechthin eine theoretische und eine Theologie ohne Leben. Deshalb geht es hier um die Relevanz und das Interesse aller theologischen Bereiche und auf ihre liturgische Verwirklichung hin. Eine liturgische Theologie setzt aber auch eine Theologie der Liturgie voraus, was auch „historisch-kritische Arbeit“, „historisch-theologische Analysen“ und „kirchlich-liturgische Weiterfahrung“ bedeutet. Ich glaube jedoch, dass die Kirche „nicht direkt die Liturgie als Erfüllung der Theologie postuliert“, sondern eine sogenannte ununterbrochene Konversion des Lebens, der direkten Erfahrung göttlicher Realitäten, in der Theologie. Auf diese Art und Weise postuliert die Kirche, durch eine

Vorrangstellung der liturgischen Erfahrung vor der theologischen Interpretation, einen wahren Zugang zur eschatologischen Realität der Welt, zugleich eine lebendige und eucharistische Konversion der Theologie.

Es ist eine besondere Zeit, die wir jetzt in der lichtreichen Osterwoche liturgisch und theologisch erleben! Deshalb bedanke ich mich ganz herzlich bei den Referenten für ihre Teilnahme an dieser Tagung und für den theologischen Beitrag, den sie uns heute und morgen darbieten werden.

Lassen Sie mich noch ein Wort des Dankes hinzufügen an die Adresse meiner Kollegen, die diese Tagung ermöglicht haben. Ich richte meinen Dank insbesondere an Professor Athanasios Vletsis, ohne dessen Unterstützung diese Tagung nicht möglich sein würde. Er hat sich viel Zeit dafür genommen und sich in die Vorbereitung auf persönliche Art und Weise besonders eingebracht. Herzlichen Dank!

Es ist mir eine große Ehre und Freude zugleich, nun die Tagung eröffnen zu dürfen. Ich wünsche Ihnen allen zwei fruchtbare und zugleich anregende Tage hier in München!

Danke schön!

Liturgie und Vergottung (Theosis) des Menschen

von Mark (Arndt), Erzbischof von Berlin und Deutschland

Bei allen Veränderungen und Versuchungen, welche die Kirche im Laufe der Jahrhunderte erlebt hat, ist das liturgische Leben der Kirche in seinem tieferen Gehalt und Sinn unverändert geblieben. „In der heiligen Liturgie und ihrem liturgischen Leben überhaupt ist die Kirche das geblieben, was sie war, und wird immer wieder von Neuem das, was sie sein soll“¹. Die Liturgie und der mystagogische liturgische Ablauf mit ihrem Ethos und Inhalt eröffnen jedem gläubigen Menschen nichts anderes als die Kirche mit Christus und in Christus – Christus, den ewig unter uns Anwesenden, der uns durch die Kraft des Heiligen Geistes alles und alle in das Eschaton des Königtums Gottes einführt, das allen verheißen ist, die ihn lieben. Daher war und ist „die Liturgie und ihr Gebets-Ethos das Maß des gesamten historischen Lebens und Wirkens der Kirche“². Darauf beruht jegliche liturgische Katechese, jegliche wahre Bildung und Erziehung. Die Liturgie ist die wahre Identität unserer Kirche. Sie ist nicht eines von sieben Mysterien, sondern sie ist *das Mysterium* der Kirche selbst³. Die Liturgie ist ihrer Natur nach eine gottmenschliche Angelegenheit, ein kirchlich-konziliares Werk und wahre Gottesschau und Vereinigung mit Gott, denn der Gott-mensch Christus ist das konziliare Mysterium der Kirche. Die Liturgie offenbart ihn und zeugt von ihm, sie wird vollzogen „in Erinnerung an unseren Herrn und Retter Jesus Christus“: „Denn so oft ihr dieses Brot esset und den Kelch trinket, verkündiget ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11,26). Die Liturgie ist ein kirchlich-konziliares Werk, das alle einschließt – vom Säugling bis zum Greis, alle Menschen aller Zeiten. Sie wird dargebracht „um alle und für alles“. Sie wird immer in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft vollzogen. Sie ist das Mysterium der Identität Christi und der Kirche. Sie stellt das Mysterium unserer Eingliederung in den Lebendigen Leib des Lebendigen Christus im Glauben und durch die Gnade des Heiligen Geistes dar. Die Liturgie der Kirche ist das größte und vollkommenste und konkreteste Bekenntnis und Zeugnis von ihrem Glauben.

Der erste Mensch Adam lebte im Paradies ein liturgisches Leben. Dies war ein ununterbrochener Gottes-Dienst, Liturgie, ein auf Gott ausgerichteter Dienst. In dieser ersten Liturgie brachte sich der Mensch Gott dar – mit seinem ganzen Wesen, seinem ganzen Leben. In diesem rettungsbringenden Dienst an Gott sollte der Mensch in der Treue zu seinem Schöpfer zu seiner Vergottung in Christus gelangen. Hier war ein fortschreitender Erziehungsprozess vorgesehen, in welchem der Mensch vom Bild zum Gleichnis fortschreiten sollte⁴.

Das Leben des Christen ist eingebettet in die Liturgie der Kirche. Von den frühen Morgenstunden bis in den späten Abend lebt der Christ, insbesondere der Mönch, in der Liturgie, angefangen vom Mitternachtsgottesdienst, über den Morgengottesdienst, die Stunden, die eucharistische Liturgie, über den Abendgottesdienst zum Spätabendgottesdienst. Das eine geht in das andere über – sei es mit oder ohne Unterbrechung. Jeder

¹ (*Priestermönch*) *Amfilohije*, Liturgijska katicheza i njen značaj, Belgrad 1979 (Manuskript).

² Ebd.

³ (*Jeromonach*) *Atanasije Jevtić*, Liturgija i vaspitanje, *Teološki Pogledi* 4 (1976) 213.

⁴ *Jevtić*, a.a.O., S. 215.

Gläubige der Kirche nährt sich aus diesem Fundus, auch wenn er physisch nicht an den monastischen Gottesdiensten teilnimmt. Sie bilden die Grundlage und den Hintergrund jeglichen christlichen Handelns und Denkens und Empfindens in jeder Diözese und darüber hinaus in der gesamten Kirche.

Das Fundament dafür bildet die Menschwerdung Gottes. Nach dem Ausspruch des hl. Gregor des Theologen wurde Gott Mensch, damit wir Menschen „Götter der Gnade nach“ werden können. Gottes Menschwerdung ermöglicht unsere Vergottung, nachdem wir Menschen diese ursprünglich im Paradies bereits gegebene Möglichkeit durch den Sündenfall verspielt hatten. Gott wurde Mensch, wobei er Gott blieb, damit der Mensch Gott werden könne, wobei er Mensch bleibt.

Alle liturgischen Handlungen, angefangen von der Taufe, münden ein und finden ihren Höhepunkt in der eucharistischen Liturgie. In der Liturgie – allgemein im Gottesdienst – findet die Kirche ihren Ausdruck, wird sie auf- und ausgebaut. Daher ist die Teilnahme der Gläubigen am liturgischen Geschehen Maßstab und Norm ihrer aktiven und praktischen Zugehörigkeit zur Kirche. Die Liturgie offenbart subjektiv das Wirken Gottes. Aber subjektiv hängen ihr Erfolg und ihre Wirkung weitgehend von der Anwesenheit und Teilnahme der Gläubigen ab. Die Anwesenheit Christi wird durch die Eucharistie und die Predigt für die Gemeinde offenbar.

Das Mysterium der Taufe „wird am vollkommensten realisiert im heiligen Mysterium der Eucharistie: vollkommene Verchristung, Gottmenschwerdung“⁵. Der Vorgang der Taufe und Myronsalbung – bei Erwachsenen mit vorangehender Beichte – wird durch die Teilnahme am hl. Leib und Blut des Herrn in der Liturgie vollendet. Daran nehmen alle orthodoxen Christen teil, jeglichen Alters und Standes. Die Heilige Liturgie ist nach dem Wort des hl. Theodor des Studiten die Wiederholung des gesamten Gottmenschlichen Heilswerks der Rettung⁶. Besonders wird dies betont am Ende der Liturgie des hl. Basilius des Großen: „Erfüllt und vollendet ist, Christus unser Gott, das Geheimnis deiner Heilsordnung der Rettung“ – ähnlich auch in der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomos. Die Gegenwart Gottes in der Liturgie hat praktisch-ethische, erneuernde Wirkung auf die Teilhaber. Die Kraft Gottes wirkt schöpferisch auf den Menschen und modifiziert seine Existenz, indem sie die Rettung bewirkt. Hier kommt das Wort des Apostels zum Tragen:

„Also auch ihr, haltet euch der Sünde für tot, Gott aber lebend in Christo Jesu. So herrsche denn nicht die Sünde in eurem sterblichen Leibe, um seinen Lüsten zu gehorchen; stellt auch nicht eure Glieder der Sünde dar zu Werkzeugen der Ungerechtigkeit, sondern stellt euch selbst Gott dar als Lebende aus den Toten, und eure Glieder Gott zu Werkzeugen der Gerechtigkeit. Denn die Sünde wird nicht über euch herrschen, denn ihr seid nicht unter Gesetz, sondern unter Gnade“ (Röm 6,12-14).

Die Liturgie ist nicht eine unter anderen Erscheinungen der Erneuerung des kirchlichen Lebens, sondern sie ist die einzige und alleinige Grundlage dafür. Die Liturgizität des Gemeindelebens umfasst das gesamte Leben der Gläubigen.

Der hl. Justin bezeichnet die Liturgie als den „Höhepunkt des gottmenschlichen Realismus“⁷. „Mit uns ist Christus: <mit uns ist Gott = Emmanuel>, ewig ist mit uns Gott“

⁵ Justin, Dogmatik, Bd. III, Belgrad 1978, S. 567 (in serb. Sprache).

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

(Mt 1,23). In der Geburt des Gottmenschen werden die Prophezeiungen erfüllt, denen gemäß sich Gott uns im Sohn der Jungfrau nähert und wir durch ihn errettet werden. Wird er in der Prophezeiung Emmanuel genannt, so erhält er nach der Geburt den Namen Jesus. So schreibt der hl. Metropolit Philaret

„Unsere Annäherung an Gott und die Rettung von den Sünden ist ein und dasselbe. Folglich *Emmanuel – mit uns ist Gott*, und *Jesus – der Retter von den Sünden*, ist ebenfalls ein und dasselbe. Demnach ist die Prophezeiung genau und das Ereignis stimmt mit der Prophezeiung überein. *Emmanuel* ist der Retter; *Jesus* ist mit uns ist Gott“⁸.

Wir erleben *Gott ist mit uns* in seinem Leib, seiner Kirche. Kirche und Eucharistie sind nach dem hl. Justin „wesenhaft gleichbedeutend: Kirche in der Eucharistie; Eucharistie in der Kirche. Wo der Gottmensch nicht ist, gibt es keine Kirche; wo keine Kirche ist, gibt es keine Eucharistie“⁹. Als Leib Christi stellt die Kirche eine konziliare Einheit der Gläubigen dar. Das Gleiche kann man über die Eucharistie als Leib Christi sagen: „Denn ein Brot, ein Leib sind wir, die Vielen, denn wir alle nehmen teil an dem einen Brote“ (1 Kor 10,17). Wir, die Vielen, sind ein Leib und das unter einem Haupt: dem Gottmenschen Christus. Deshalb ist Er sowohl in der Eucharistie als auch in der Kirche alles: „Und er ist vor allen, und alle Dinge bestehen zusammen durch ihn“ (Kol 1,17).

Zur Heiligen Eucharistie führen alle liturgischen Handlungen. Sie ist die „einzige Frohbotschaft für die Menschheit“. In diesem Mysterium empfängt der Christ unter der Gestalt von Brot und Wein den Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus, vereint sich mit Ihm, erlangt Vergebung der Sünden und das Unterpfand des ewigen Lebens¹⁰. Durch dieses Mysterium mit dem Herrn vereint, lebt der Mensch in und durch Christus, hat mit Ihm teil an Seinem ewigen Leben.

Da sich der Christ durch Fasten und Gebet auf den Empfang der heiligen Gaben vorbereitet, gehört auch das als ein unabdingbarer Bestandteil zur Liturgie. In der Liturgie vereint sich der Mensch durch den Empfang der Heiligen Gaben mit dem Gottmenschen. Das Blut des Herrn vereint uns mit ihm und durch ihn mit allen Menschen. Gott ist dem Menschen näher als der Mensch sich selbst und daher die Menschen untereinander. Ohne Gott, ohne den Gottmenschen, ohne die Vereinigung mit ihm im Blut erlebt der Mensch weder Einheit mit sich selbst noch mit anderen Menschen. Diese Vereinigung mit Gott erfährt der Mensch nur im Leib Christi, in der Kirche, in der Liturgie. In der Liturgie werden durch das heilige Blut Christi alle Menschen miteinander zu einem Leib vereint, zu einer Seele, einem Herzen, einer gottmenschlichen Gemeinschaft – *koinonia*.

Wir viele sind ein Leib, denn keiner stellt den ganzen Leib dar. Jeder ist lediglich ein Teil des Leibes. Daher können wir stets empfinden, dass wir einander bedürfen. Jeder ist von jedem abhängig und alle von allen. Unsere Kraft und Macht liegt nur in dieser Einheit, die wir im Leib Christi erlangen. Der hl. Johannes Chrysostomos, der fünfte Evangelist, wie ihn der hl. Justin nennt, vergleicht unseren Zustand mit dem des Brotes. Dieses ist aus vielen Körnern gebacken, wird aber eines, da die Körner durch ihre Vereinigung nicht mehr zu erkennen sind, „so vereinen auch wir uns mit Christus und untereinander“. Im

⁸ *Philaret*, Predigten, Bd. II, Moskau 1874, S. 179 (in russ. Sprache).

⁹ *Justin*, Dogmatik, Bd. III, S. 568.

¹⁰ Ebd.

Gottmenschen Christus sind wir nicht nur ewig lebendig, sondern auch ewig eins, wie der Leib einer ist.

In der Liturgie und enger gefasst in der Eucharistie liegt das Zentrum unseres Glaubens und unseres geistlichen Lebens. Die Heilige Eucharistie ist der Göttliche Leib und das Göttliche Blut – das ist „Er selbst mit seiner Kirche in der unaussprechlichen Vollkommenheit seiner Gottheit und seiner Menschheit – seiner Gottmenschheit“¹¹. Die menschenliebende *Heilsökonomie* der Heiligen Lebenspendenden Dreieit offenbart sich in der Liturgie

„als *gesegnetes Königtum* des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Dieser Ausruf am Beginn der Liturgie... wie auch die Worte aus dem eucharistischen Kanon selbst: «Du hast nicht nachgelassen, alles zu tun, bis du uns in den Himmel emporgeführt und uns dein künftiges Königtum gnädig geschenkt hattest» zeigen uns und bedeuten, daß in ihrer Liturgie die gesamte Kirche eintritt und in das Königtum Gottes schreitet und sich mit ihm identifiziert“¹².

Die Liturgie kann als ein biblisches Werk und Wirken bezeichnet werden; sie eröffnet und trägt die Bibel als das Wort Gottes, sie gründet auf der Heiligen Schrift als dem Wort Gottes und dem Buch der Kirche, sie ist dessen lebendige Ausdeutung.

Die Liturgie wird nach einer bestimmten, vom Typikon festgelegten, Form vollzogen, die ihre Grundlage in der lebendigen Überlieferung der Kirche besitzt. Ein formales Verhältnis zur Form indessen, wäre falsch. Es würde die Form außerhalb ihres Kontextes stellen, sie fetischisieren, sie von ihrer erneuernden Funktion loslösen. Als solche Entgleisungen in Richtung auf einen leeren Formalismus könnte man etwa eine Überbetonung des Zeremonials oder der ästhetischen Aspekte betrachten. Dabei darf der Priester als Liturg nicht gleichgesetzt werden mit dem liturgischen Vollzug, sollte aber als *pneumatikos* von seinem Geist durchdrungen sein.

Die Liturgie besitzt immer auch eine missionarische Dimension: „Denn also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, auf dass jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, auf dass er die Welt richte, sondern auf dass die Welt durch ihn errettet werde“ (Joh 3,16-17). Da die Kirche eine liturgische Gemeinschaft ist, sind alle ihre Glieder dazu berufen, die Grenzen des Königtums Gottes auszuweiten.

Sie tun dies, indem sie ihr ganzes Leben als liturgisches Wirken auffassen und erfüllen. Der Christ lebt vom Moment seiner Taufe an liturgisch, d.h. „immer und überall als lebendige Ikone Jesu Christi“, er „nimmt und benutzt alle Dinge als von Gott kommend, als Geschenk Gottes, und bringt sie dann wieder Gott dar als Gabe seiner Dankbarkeit, als *Eucharistie*“¹³. Das gesamte Leben des Christen ist eine dynamische Entwicklung, in welcher sich der Mensch von der Gottebenbildlichkeit zur Gottgleichheit fortentwickelt. Leib und Blut Christi vereinen uns mit Gott und uns Menschen in Gott untereinander zu einer heiligen, ewigen göttlichen Einheit. In der Kirche, dem Leib Christi, werden wir zu Blutsverwandten Gottes und untereinander. In der Eucharistie ist der ganze Christus, das ganze Neue Testament. „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute“ (1 Kor 11,25). Durch die hl. Kommunion erneuern wir ständig unseren Bund mit Christus. Alles im Neuen

¹¹ *Justin*, a.a.O., S. 572.

¹² *Jevtić*, Liturgija i vaspitanje, *Teološki Pogledi* 4 (1976) 214.

¹³ *Jevtić*, a.a.O., S. 217.

Testament erinnert uns an Ihn – *dies tut zu meinem Gedächtnis* – die Heilige Eucharistie jedoch gibt uns ihn selbst, den Ewigen, ewig Lebendigen, ewig Lebenspendenden¹⁴.

In der Liturgie „wird uns «die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes, des Vaters, und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes» geschenkt“¹⁵. In ihr macht uns der Heilige Geist würdig und fähig, das zu empfangen, wofür wir geschaffen sind und um dessen willen wir existieren. Das Mysterium der Liturgie „umfasst nach seinem Inhalt, seinem Sinn und seiner Wirkung das gesamte Mysterium des Lebens und der Welt“¹⁶.

¹⁴ Vgl. *Justin*, Dogmatik, Bd. III, S. 135.

¹⁵ *Bischof Amfilohije*, Das Wesen der orthodoxen Liturgie, in: *Begegnung mit der Orthodoxie*, Band 5, München 1990, S. 15.

¹⁶ Ebd.

Die Bedeutung und die Erfahrung von Tradition in der Orthodoxie

von Bischof Sofian von Kronstadt, München

Die Kirche ist eine in Gnade im mystischen Leib des Herrn entstandene Gemeinschaft der Personen der Heiligsten Dreieinigkeit mit den Gläubigen. Sie ist berufen, die trinitarische Kommunion im Leben der Gläubigen zu widerspiegeln. „Die Orthodoxe Kirche gilt als eine Glaubensgemeinschaft, die der Tradition treu bleibt. Sie hält am überlieferten Glauben fest, der den Heiligen ein für allemal anvertraut ist (Jud 3)“¹.

Was ist die Tradition?

Die Tradition ist „das Leben des Heiligen Geistes in der Kirche, das in jedem Glied des Leibes Christi die Fähigkeit erteilt, die Wahrheit zu hören, zu empfangen, zu erkennen – die Wahrheit in dem ihr eigenen Licht und nicht im Lichte der menschlichen Vernunft“². Vater Dumitru Stăniloae betrachtet die Tradition als eine Permanentisierung des Dialogs der Kirche mit Christus³, und erkennt zwei Seiten der Tradition: 1. Die Gesamtheit der Wege des Kommens Jesu Christi ins menschliche Leben in der Kirche, sein ganzes verkündigende und heiligende Wirken. 2. Die Weitergabe, die Überlieferung dieser Modalitäten von Generation zu Generation.⁴ So ist die Tradition nicht eine Summe christlicher Wahrheiten, die geschichtlich ununterbrochen weitergegeben werden, sondern zunächst das Leben der glaubenden Gemeinde in der Gemeinschaft mit Gott und eine lebendige pneumatische Übergabe der geschichtlichen Offenbarung als gegenwärtiges Geschehen. Die geschichtliche Dimension der Überlieferung durchkreuzt sich mit der personalen Aneignung des Heils.⁵

Wir erkennen folglich drei Aspekte in der Tradition: Identität, Leben und Erneuerung, das heißt, dass die Tradition dynamisch und schöpferisch ist, nicht statisch und sich einfach wiederholend.⁶

Von diesem Hintergrund sollen wir die Fortsetzung der apostolischen Tradition durch die kirchliche Überlieferung verstehen. Die Apostolische Tradition steht am Anfang der Kirche und bleibt für immer das richtungweisende Fundament ihres Glaubens. Wenn diese Tradition eine durch den Geist bewirkte Aneignung des Heils ist, so kann zwischen apostolischer und kirchlicher Tradition kein inhaltlicher Unterschied bestehen, auch wenn die Ausdrucksformen dieses Inhaltes verschieden sein können. Die Tradition ist nicht eine

¹ A. Kallis, Das hätte ich gern gewusst. 100 Fragen an einen orthodoxen Theologen, Münster 2003, S. 58.

² Vl. Losky, bei: V. Bel, Hauptaspekte der Einheit der Kirche. Eine interkonfessionelle Untersuchung, Cluj-Napoca 1996, S. 80-81.

³ D. Stăniloae, Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. I, București 2003, S. 59.

⁴ D. Stăniloae, a.a.O., S. 62.

⁵ V. Bel, Hauptaspekte der Einheit der Kirche, S. 81.

⁶ Siehe *Metropolit Serafim*, Aus dem Glauben leben. Gesammelte Texte von Metropolit Serafim von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa zur orthodoxen Theologie und Spiritualität [Zu seinem 60. Geburtstag herausgegeben von Jürgen Henkel], Sibiu/Hermannstadt 2008, S. 225.

Doktrin oder ein Komplex von Lehren und Wahrheiten, sondern ein dynamischer, lebendiger Vorgang, eine lebendige Geschichte der Menschheit in Gemeinschaft mit Gott.⁷

Hier muss noch die Dimension der Freiheit in der Orthodoxie und der Tradition zum Ausdruck gebracht werden. Die Tradition bringt aus der Vergangenheit eine Kontur, eine Richtlinie, eine Disziplin, verschiedene Ordnungen; all diese bilden aber nur den breiten Rahmen, der immer anpassungsbedürftig ist und anpassungsfähig bleiben soll, je nach dem innerlichen, geistlichen Sinn. Dieser Sinn aber hat den Vorrang, für ihn gibt es den Rahmen, die Ordnungen.⁸ Sehr wichtig scheint mir in dieser Hinsicht die Bemerkung des Metropoliten von Sibiu/Hermannstadt Antonie Plămădeală:

„Die Tradition entsteht in einem gewissen sozialen geistigen Rahmen und gemäß der Struktur der Menschen einer gewissen Zeit. Sie nimmt die Früchte der Kultur einer Zeitphase auf oder prägt diese mit ihrem Siegel. Zu einem gewissen Zeitpunkt wird sie zu einem »Zustand des Geistes«... Die Tradition lässt sich immer je nach den neuen Elementen ihrer Umgebung anpassen, ohne dass sie sich in ihrem Wesen ändert. Sie muss die Freiheit dieser Anpassung haben. Anders wird sie nicht nur überflüssig, sondern sogar schädlich, unterdrückend, wird zum Konservatismus, verstanden im schlimmsten Sinn des Wortes von Hindernis im Wege des erneuernden Heiligen Geistes, im Wege der Lebensdynamik.“¹⁰

Die sogenannte Einhaltung der Tradition kann also schnell zum Formalismus, Traditionalismus und Pharisäismus führen. Vor dieser Gefahr hat unser Herr Jesus Christus deutlich und mit harten Worten gewarnt:

„Die Pharisäer und einige Schriftgelehrte, die aus Jerusalem gekommen waren, hielten sich bei Jesus auf. Sie sahen, dass einige seiner Jünger ihr Brot mit unreinen, das heißt mit ungewaschenen Händen aßen. Die Pharisäer essen nämlich wie alle Juden nur, wenn sie vorher mit einer Handvoll Wasser die Hände gewaschen haben, wie es die Überlieferung der Alten vorschreibt. Auch wenn sie vom Markt kommen, essen sie nicht, ohne sich vorher zu waschen. Noch viele andere überlieferte Vorschriften halten sie ein, wie das Abspülen von Bechern, Krügen und Kesseln. Die Pharisäer und die Schriftgelehrten fragten ihn also: Warum halten sich deine Jünger nicht an die Überlieferung der Alten, sondern essen ihr Brot mit unreinen Händen? Er antwortete ihnen: Der Prophet Jesaja hatte recht mit dem, was er über euch Heuchler sagte: Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, sein Herz aber ist weit weg von mir. Es ist sinnlos, wie sie mich verehren; was sie lehren, sind Satzungen von Menschen. Ihr gebt Gottes Gebot preis und haltet euch an die Überlieferung der Menschen. Und weiter sagte Jesus: Sehr geschickt setzt ihr Gottes Gebot außer Kraft und haltet euch an eure eigene Überlieferung.“¹¹

⁷ Siehe auch V. Bel, *Hauptaspekte der Einheit der Kirche*, S. 81.

⁸ A. Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Reihe Axios, București 1995, S. 10.

⁹ V. Răpeanu, *Tradiția și litera în spiritul ei*, *Contemporanul* 44 (1982) 1-2, bei: A. Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, S. 28.

¹⁰ A. Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, S. 28.

¹¹ Mk 7,1-9.

Die Bedeutung und die Erfahrung der Tradition

Die Tradition ist die Ausdehnung des Wirkens Gottes durch Christus, welche in der Heiligen Schrift in Wesentlichem beschrieben ist. Nur durch die Tradition wird der Inhalt der Heiligen Schrift immer lebendig, aktuell, dynamisch für alle Generationen durch die Geschichte der Menschheit.¹² Der hl. Basileios der Große beschreibt die Tradition im Zusammenhang mit der Heiligen Schrift auf folgende Weise:

„Unter den in der Kirche bewahrten Glaubenslehren und Verkündigungen besitzen wir die einen aus der schriftlich festgelegten Unterweisung, die anderen haben wir von der Tradition der Apostel auf dem Weg der Mysterien überliefert empfangen. Beide haben für den Glauben die gleiche Bedeutung. Dieser Feststellung wird niemand widersprechen, der auch nur die geringste Erfahrung mit den geheiligten Satzungen der Kirche hat. Denn wenn wir es betrieben, den ungeschriebenen Brauch als minder gültig abzulehnen, dann würden wir unbemerkt auch das Evangelium an Stellen treffen, die ihrerseits von grundlegender Bedeutung sind. Mehr noch, wir beschränkten die Verkündigung auf bloße Namen“¹³.

Er nennt konkrete Handlungen der Kirche, die in der Tradition enthalten sind:

„Welche Anweisung aus der Schrift gibt es, um zunächst das gebräuchlichste zu nennen, dass die auf den Namen unseres Herrn Jesus Christus Hoffenden, sich mit dem Kreuzeszeichen bezeichnen? Welcher Buchstabe hat uns gelehrt, uns beim Gebet nach Osten zu wenden? Die Worte der Epiklese bei der Konsekration des Brotes der Eucharistie und des Kelches der Segnung – wer von den Heiligen hat sie uns schriftlich hinterlassen? Wir begnügen uns ja nicht mit dem, was der Apostel oder das Evangelium anführen, sondern sprechen vorher und nachher noch andere Worte, die wir aus der nichtschriftlichen Lehre empfangen haben und die eine große Bedeutung für das Geheimnis haben. Wir segnen auch das Taufwasser und das Öl der Salbung und außerdem den Täufling selbst. Aufgrund welcher Schrifttexte tun wir das? Nicht aufgrund der verborgenen und geheimnisvollen Überlieferung? Mehr noch, welches geschriebene Wort lehrte uns die Salbung mit Öl ihrerseits? Das dreifache Untertauchen des Täuflings, woher kommt es? Und all die anderen Dinge bei der Taufe, die dem Teufel und seinen Engeln entsagen, aus welcher Schrift stammt das?“¹⁴.

Die Überlieferung der Kirche ist keine Parallel-Offenbarung zur Heiligen Schrift, sondern Teil der einen und selben göttlichen Offenbarung, welche im christlichen Leben und besonders in der Liturgie der Kirche gelebt wird. Die Wahrheiten und die Lehren der Überlieferung werden in den Heiligen Mysterien offenbart, mit der Einwirkung und der Führung des Heiligen Geistes. Die Tradition muss zu einer ständigen Auslegung und Vertiefung des Inhaltes der Schrift führen und die Christen aller Generationen in Verbindung mit Christus setzen. So ist sie gleichzeitig Invocation (Epiklese) des Heiligen Geistes als auch Empfang des Heiligen Geistes durch die Heiligen Mysterien der Kirche, durch die sowohl

¹² D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, S. 62.

¹³ Basileios der Große, *De Spiritu Sancto*: FC 12, 273-274.

¹⁴ Basileios der Große, a.a.O., 275-276.

der Mensch als auch die gesamte Welt geheiligt und transfiguriert wird.¹⁵ Diese Mysterien werden von jedem lebendigen Mitglied der Kirche erfahren und gelebt; dabei wird auch jedes Mitglied der Kirche zu einem Organ der Tradition. Der hl. Gregor der Theologe, sagt Folgendes über den hl. Basileios:

„Wer aber hat sich selber durch den Heiligen Geist gereinigt und sich dadurch vorbereitet, die göttlichen Geheimnisse zu erläutern? Wer wurde vom Licht der Erkenntnis so erleuchtet, und drang in die Tiefe des Heiligen Geistes ein, und von Gott erleuchtet erläuterte das Göttliche?“¹⁶.

Basileios selber beweist im Brief 204 seine Rechtgläubigkeit, indem er sich in einen Fluss der lebendigen christlichen Tradition setzt, angefangen von Bischof von Neocäsarea, Gregor dem Wundertäter, von der seine Großmutter Makrina den Glauben geerbt hat. Der hl. Basileios selber hebt in seinem Brief 207 das Leben der Mönche hervor, die in der asketischen und liturgischen Tradition der Kirche leben. Dem Gottesdienst und den Heiligen Mysterien schreibt er eine besondere Rolle zu. Er spricht über die verschiedenen Bräuche, die in der Kirche koexistieren und harmonieren. Die Liturgie der Kirche an verschiedenen Orten wird als Ausdruck der Tradition dargestellt. Die Entwicklung der Liturgie wird von Basileios als ein ganz normaler Prozess vorgestellt; ebenfalls die Heiligkeit des Lebens und die Lauterkeit des Verhaltens.

Merkmale der Tradition in der Orthodoxie

Aus diesen wenigen Überlegungen bezüglich der Überlieferung in der Orthodoxen Kirche ergeben sich folgende Merkmale der Tradition, die besonders wichtig sind und unserer Aufmerksamkeit bedürfen. Sie sind wichtig sowohl in jeder Lokalkirche als auch als Ausdruck der Einheit der Gesamtorthodoxie, welche sie gleichzeitig halten, für die Gläubigen sichtbar machen und fördern.

1. Das liturgische Leben der Kirche (die liturgische Tradition). In der Liturgie erfahren die orthodoxen Gläubigen *par excellence* die Kirche. Sie ist der Ausdruck der panorthodoxen Einheit in verschiedenen Formen ihrer Gestaltung bei den orthodoxen Völkern.
2. Die Auslegung der Heiligen Schrift geschieht hauptsächlich in der Liturgie der Kirche. Die Schrift wird im Gottesdienst gelesen; sie ist aber auch in den Hymnen und Gottesdiensttexten beinhaltet, welche alle einen biblischen Hintergrund haben. Hier soll hinzugefügt werden, dass die kirchliche Musik ein gesungenes Evangelium ist, das nicht nur eine bloße Emotion generiert, sondern ein Glaubensbekenntnis in melodischer Form darstellt. Dasselbe geschieht auch mit den Malereien und den Ikonen, welche eine Bibel in Bildern darstellen, einen Rahmen für die Liturgie schaffen, und das liturgische Mysterium gleichzeitig versinnbildlichen. Dieses Erleben der Schrift mit den menschlichen Sinnen in Musik und Malerei führen zu einer viel lebendigeren und intimeren Aufnahme der beinhalteten Wahrheiten für den Gläubigen, als würde dies nur durch den Verstand erfolgen.
3. Das orthodoxe Mönchtum verkörpert und bringt im höchsten Maß die orthodoxe Spiritualität zum Ausdruck, die als wesentlicher Zug

¹⁵ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, S. 62.

¹⁶ *Gregor der Theologe*, Oratio 43, 65: PG 36, 584A.

ihren asketischen Charakter aufweist.¹⁷ In Verbindung dazu soll auch die Bedeutung der geistlichen Vaterschaft unterstrichen werden.

4. Das ständige Erneuern des geistlichen Lebens der Gläubigen durch ihr persönliches Wachstum als Glieder des Leibes Christi und ihre gemeinschaftliche Teilnahme an diesem Leib in der Liturgie und durch die Heiligen Mysterien der Kirche.

5. Die starke Verbindung zwischen Liturgie und Philanthropie. Der orthodoxe Geistliche oder Gläubige darf nicht auf einen sozialen Dienstleister reduziert werden; gleichzeitig erfahren die Menschen die Echtheit der Verkündigung, wenn diese den ganzen Menschen, mit seinen konkreten Nöten und seiner Berufung zum Ewigen aufnimmt, wenn sie die Gemeinschaft im Glauben konkret im Dienst des Nächsten offenbar macht.

Die ständige Sorge für diese Aspekte soll dazu führen, dass unsere Verkündigung kein toter Buchstabe bleibt, sondern Kraft hat nach dem Beispiel unseres Herrn Jesus Christus oder unserer großen Heiligen.

Schluss

Die Liturgie ist die Überlieferung, sie ist lebendig und entwickelt sich weiter, nimmt neue Formen an, die den Menschen den Inhalt des Glaubens übermitteln. In der Liturgie können wir die Überlieferung erleben und weiter geben. Die Liturgie aber soll eine „Eucharistia“ bleiben, ein Dienst des Dankes und der Liebe zu Gott und zu den Menschen.

¹⁷ *Metropolit Serafim*, *Aus dem Glauben leben*, S. 32.

Pavel Florenskijs „Philosophie des Kultes“ und das Problem ihrer Rezeption

von Vladimir Ivanov, Berlin

1. Eines der treffenden Charakteristika von Pavel Florenskij (1882-1937) bezieht sich auf die Universalität seines Genius und beschreibt die weitgefächerten Bereiche seines Wirkens. „Er erinnert hier am meisten – schreibt Sergij Bulgakow, – an die titanischen Gestalten der Renaissance, an Leonardo da Vinci etwa, vielleicht noch an Pascal... Ich kannte ihn als Mathematiker und Physiker, als Theologen und Philologen, als Religionshistoriker, als Dichter, als Kenner und Verehrer der Kunst und als tiefer Mystiker“¹. Dagegen ist nichts einzuwenden. Doch ist nicht weniger wichtig, dass bei aller Vielseitigkeit Florenskijs, der sich im gleichen Maße als hochbegabt im philosophischen wie im theologischen Gebiet als auch in den exakten Wissensgebieten erwiesen hat, er eine zentrale Intuition sui generis besaß, die sowohl seiner Weltsicht wie seinem Leben selbst Integrität verliehen hat. Die Existenz einer solchen Intuition schmälerte nicht die Tatsache seiner dynamischen Entwicklung, die ihn durch Krisen und Wendepunkte führte, ganz zu schweigen von den katastrophalen Einbrüchen historischer Ereignisse in seiner Biographie².

Diese Intuition darf man sich nicht als Ergebnis konkreter Forschungen in einem rein wissenschaftlichen oder gar theologischen Sinne vorstellen. Sie trägt vielmehr den Charakter „metaphysischer Selbstbestimmung“, absolut unabhängig von den Besonderheiten seiner empirischen Persönlichkeit. Bereits in dem inneren Erleben seiner Kindheit machte sich diese Intuition bemerkbar, als die Bedingungen familiären Lebens, von Christentum und orthodoxer Spiritualität weit entfernt, lediglich den Ablauf seines äußeren Werdeganges verzögerten. Bereits in frühem Alter wurde das Intuitive zur mächtigen Triebkraft für die strukturelle Herausbildung seiner geistlichen Erlebnisse.

Vom Standpunkt der späteren reifen Weltsicht lässt sich diese Intuition als ein tiefes Verständnis für die Bedeutung des Kultes erfassen, als ein Schnittpunkt des gegenseitigen Durchdringens der geistlichen und sinnlichen Welt. In seiner Kindheit, teilweise sogar noch in seiner Jugend, stand Florenskij dem konkreten liturgischen Leben fern. In seiner „Erinnerungen“ schrieb er:

„In kirchlicher Hinsicht wuchs ich völlig wild auf. Man ging nie mit mir in die Kirche, mit niemandem sprach ich über religiöse Dinge, ich wusste nicht einmal, wie man sich bekreuzigt. Insoheim interessierte ich mich dafür sehr. Mein Gefühl sagte mir, dass es einen ganzen Lebensbereich voller Bedeutung

¹ Sergi Bulgakow, Priester Vater Pavel Florenskij, in: Fritz und Sieglinde Mierau (Hgg.), Pavel Florenski Leben und Denken, Bd. 1, Osterfildern 1995, S. 23.

² Abt Andronik (A. S. Trubachev), P. A. Florenskij. Zhiznennyj put' // P. A. Florenskij e la cultura della sua epoca. Atti del Convegno Internazionale Università degli Studi di Bergamo 10-14 gennaio 1988 a cura di Michael Hagemeister e Nina Kauchtschischwili, Marburg 1995, S. 1-15; Ders., Er setze den Logos gegen das Chaos. Zur Einleitung des Kanonisationsprozesses von Priester Pavel Florenski, Stimme der Orthodoxie 10 (1990) 36-47; Michael Silberer OSC, Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij (Das östliche Christentum N.F., Bd. 36), Würzburg 1984, S. 1-39.

und Geheimnis gäbe, der vor Ängsten Schutz bot. Aber ich wusste nichts darüber und wagte nicht zu fragen“³.

Florenskij bekannte sich erst relativ spät in seine Studentenzeit⁴ als orthodoxer Christ – mit allen Konsequenzen einer solchen Bekehrung. In einem Brief an seine Mutter schrieb er: „Die Synthese von Kirchlichkeit und weltlicher Kultur zu vollziehen, sich ganz mit der Kirche zu verbinden, ehrlich, ohne jeden Kompromiss, die gesamte positive Lehre der Kirche anzunehmen zusammen mit der wissenschaftlich-philosophischen Weltanschauung und der Kunst u.ä. – das ist für mich eines der nächsten praktischen Ziele“⁵.

Infolgedessen begann Florenskij, an der Moskauer Geistlichen Akademie die Theologie zu studieren (1904-1908), und empfing später die Priesterweihe (1911).

„Was suchte Vater Pawel im Priestertum? Nicht die Berufung zum Hirten und Lehrer, wenn er für sich auch nicht ausschloss, es war vor allem und am stärksten das Verlangen, am Altar des Herrn zu stehen und liturgisch-eucharistischen Dienst zu tun“⁶.

In den „Erinnerungen vergangener Tage“ erwähnte Florenskij das erste Erleben seiner Urintuition und definierte sie als „ein geheimnisvolles Aufleuchten der Realität anderer Welten, als deren Durchdringen unserer Wirklichkeit“⁷. Dieses „Aufleuchten“, diese Erhellung darf nicht nur theoretisch verstanden werden. Sie ist völlig konkret und im gewissen Sinne durchaus sinnlich-übersinnlich wahrnehmbar. Sie lässt sich „spüren, sehen, riechen, schmecken, soweit es definitiv ist, und entzieht sich dennoch immer wieder endgültiger Analyse, endgültigem Zugriff“⁸. Schon in früher Kindheit hatte Florenskij unabhängig von jedweden religiösen Traditionen Erlebnisse, die weit über die Grenzen der üblichen Aufnahmefähigkeit von Europäern am Ende des 19. Jahrhunderts hinausgingen. In ihnen ist einerseits etwas archaisches zu bemerken, etwas von einer Intensität kosmischer Erfahrungen eines altägyptischen Priesters⁹, andererseits begegnet etwas von den künftigen Stufen menschlichen Entwicklung, die von der biologischen Evolution in die Noosphäre übergehen¹⁰. Fähigkeiten wie diese ließen ihn zu einem überzeugten Symbolisten werden, nicht kraft theoretischer

³ Fritz und Sieglinde Mierau (Hgg.), Pavel Florenski: Leben und Denken, Bd. 2, Ostfildern 1996, S. 54.

⁴ Florenskij studierte die theoretische Mathematik an der physikalisch-mathematischen Fakultät der Moskauer Universität (1900-1904).

⁵ Pavel Florenski an seine Mutter (Moskau, 3 März 1904), in: Fritz und Sieglinde Mierau (Hgg.), Pavel Florenski: Leben und Denken, Bd. 1, Ostfildern 1995, S. 79.

⁶ Sergi Bulgakow, Priester Vater Pawel Florenski, S. 25.

⁷ Pavel Florenskij, Vospominanja proshlyh dnei, Moskau 1992, S. 157-158.

⁸ Pavel Florenskij, a.a.O., S. 158.

⁹ In seinen Erinnerungen schreibt Andrej Belyj: „... Als ägyptische Kontur sollte man Florenski zeichnen ... Ein Ägypter in Moskau ... eine „Grabfigur, die als stummes Relief irgendwo in der Wüste hing und plötzlich zu reden begann ... vielleicht war er aber auch aus Atlantis gekommen: um sich über das Aufwachen ägyptischer Sinngehalte im 20. Jahrhundert zu unterhalten“ – Andrej Belyj, Nachalo veka, Moskau 1990, S. 302 (deutsche Übersetzung in: Fritz Mierau, „Die Abgrund ruft den Abgrund“ // Fritz und Sieglinde Mierau (Hgg.), „... Nicht anders als über die Seele des anderen“, der Briefwechsel; Texte/ Andrej Bely und Pavel Florenski, Ostfildern 1994, S. 9.

¹⁰ Fritz Mierau, Geist und Stoff // Fritz und Sieglinde Mierau (Hgg.), Pavel Florenski Leben und Denken, Bd. 2, S. 181-182.

Überzeugung, sondern geboren aus der Kraft metaphysischer Selbstbestimmung, außerhalb unserer empirischen Welt, jenseits von Zeit und Raum.

Wie das Symbol ist für Florenskij der Kult noch vor allen Dingen „ein in übrigen ent-hobener Teil, wo sich das Immanente und Transzendente, das Untere und das Obere, das Hiesige und das Dortige, das Zeitliche und das Ewige, das Bedingte und das Unbedingte, das Vergängliche und das Unvergängliche begegnen“¹¹. Beide Begriffe, Kult und Symbol, wurden für Florenskij eins in der Intuition des „Mysterions“¹². Das Mysterion ist das System von kultisch-symbolischen Handlungen, die den Zutritt in die geistliche Welt ermöglichen und diese ihrerseits empfänglich machen für die vom Geist durchleuchteten Erlebnisse und Bilder der sinnlichen Welt. Das Mysterion grenzt nicht nur an den Kreis kultischer Handlungen und Erfahrungen, sondern kann inspirierend auf die ganze Kultur einwirken. „Die Mysterien versuchen – wie die christliche Taufe – dem Eingeweihten die Erfahrung eines neuen Lebens zu vermitteln“¹³.

In einem der frühen Briefe an Andrej Belyj war Florenskij's Schritt zur Orthodoxie dadurch begründet, dass er in ihr das von historischen Schichten überlagerte Korn erblickte, welches die mysteriale Kultur zu erneuern vermag. „«Unsere» Kirche, sage ich (Florenskij – V.I.), ist entweder überhaupt Unsinn oder sie wächst aus dem heiligen Korn. Ich habe das Korn gefunden und werde es nun aufziehen und bis in die(?) Mysterien vordringen“¹⁴. Die Orthodoxie zu einem Mysterion zu erheben, erhob Pawel Florenskij als seine Aufgabe und blieb ihr bis an das Ende seines Lebens treu: „Ich kann mich wohl verstellen, aber ich kann nicht aufhören, das zu empfinden, was ich empfinde“¹⁵. Bei aller äußeren Paradoxalität der Formulierung ist in ihr, was das Wesen der Sache angeht, nichts Absonderliches. Vielmehr bleibt erstaunlich, dass die Intuition, die Florenskij zum Verständnis der mysteriellen Natur des orthodoxen Kultes geführt hatte, sich ihm in einem so frühen Alter offenbarte, ohne dass er irgendwelche gründlichen Kenntnisse der Liturgik besaß. Fast gleichzeitig mit Florenskij kam interessanterweise der katholische Theologe Dom Odo Casel (1886-1948), der zu Recht als einer der „bedeutendsten Liturgisten des 20. Jahrhunderts“ gilt¹⁶, auf der Grundlage seiner Forschungen zu der These von der mysteriellen Natur und dem Charakter des christlichen Kultes. Ein Vergleich der beiden mysteriell orientierten liturgisch-theologischen Konzeptionen dürfte von beachtlichem Interesse für die weitere Entwicklung „der Philosophie des Kultes“ sein. Selbstverständlich gibt es bei einer solchen Kultinterpretation der Apologeten auch Widerstände.

In diesem Zusammenhang muss besonders Alexander Schmemann (1921-1983) erwähnt werden, der Begründer der orthodoxen liturgischen Theologie¹⁷, die mit der eucharistischen Ekklesiologie Nikolai Afanasjevs (1883-1966)¹⁸ wesentlich die Entwicklung der Liturgik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch in Westeuropa beeinflusst hat. Der Position Schmemanns steht Pavel Florenskij's Kultverständnis diametral gegenüber. Für ihn stand

¹¹ *Pawel Florenskij*, *Filosofia kulta* (Opyt pravoslavnoj antropodizej), Moskau 2004, S. 30.

¹² Vgl. *F. W. J. Schelling*, *Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt am Main 1993, S. 236-250.

¹³ *Georg Röwekamp*, *Einleitung*: FC 7, S. 35.

¹⁴ Pawel Florenski an Andrej Bely (15. Juli 1905, Tiflis) in: *Fritz und Sieglinde Mierau*, „... Nicht anders als über die Seele des anderen“, S. 54.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ *Reinhard Meßner*, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2001, S. 20.

¹⁷ *Reinhard Meßner*, a.a.O., S. 33.

¹⁸ *Reinhard Meßner*, a.a.O., S. 150-151.

ebenfalls außer Zweifel, dass es sich seit dem vierten Jahrhundert um einen Prozess der „Aneignung des christlichen Kultes mysterialen Charakters“¹⁹ handelt. Schmemann schrieb von einem „Durchbruch“ der mysterial orientierten Religiosität und Frömmigkeit seit der Zeit Konstantin des Großen, die die byzantinische liturgische Synthese vorbereitet hatte. Das Wesen des Mysterions definierte er dabei „als Glaube an den Kult, an seine rettende und heiligende Kraft“²⁰. „Von einem Anhänger des Mysterions wird kein Glaube und kein darstellender Mythos gefordert, sondern lediglich der Glaube an die heilsame und heiligende Kraft der Darstellung, d.h. des kultischen Aktes“²¹.

Unter der Einwirkung dieses Verständnisses christlichen Kultes als Mysterion verlief eine wesentliche, von den Autoritäten der heiligen Väter des 4./5. Jahrhunderts festgesetzte Akzentverschiebung. Für Schmemann wie für Afanasjev war im Unterschied zu Florenskij die Tendenz der Überwindung der ererbten byzantinischen mysterialen Frömmigkeit kennzeichnend. Sie empfahlen die Rückkehr zum frühchristlichen Kultverständnis, als „das Christentum als rettender Glaube verkündet wurde, nicht aber als rettender Kult, und dabei war der Kult nicht Objekt des Glaubens, sondern sein Resultat“²².

Ob wir es tatsächlich mit zwei einander sich ausschließenden Konzeptionen oder mit zwei einander ergänzenden Perspektiven zu tun haben, muss die Zukunft erweisen. Für unsere Tage kann ein gewisses mangelndes Interesse für solche Diskussionen konstatiert werden, doch bleibt das Problem bestehen und bedarf der Lösung, wenn die Liturgik ein lebensfähiger Zweig der Theologie bleiben will und nicht nur eine Art „Rubrizistik“, eine Art praktisch verstandene Disziplin für das Studium künftiger Kleriker. Diesbezüglich lässt sich eine völlige Übereinstimmung zwischen Florenskij und Schmemann in deren Bestrebungen zur Erweiterung und Vertiefung der Liturgik feststellen. Florenskij dachte diese Erneuerung in den Kategorien einer noch nicht existenten „Philosophie des Kultes“, in der Skizzierung metaphysischer Kraftlinien, die die kultische Symbolik aufbauen. Schmemann sah die Zukunft in der Entfaltung einer liturgisch als „Theorie des kirchlichen Gottesdienstes“ verstandenen Theologie. Zweifellos lässt sich die von Florenskij gedachte Perspektive nur mit größerer Mühe aneignen als die kraft ihres philosophisch anspruchsvollen Charakters liturgische Theologie Schmemanns.

2. Mit einer der Melancholie nicht enthobenen Gewissheit lässt sich sagen, dass Florenskijs „Philosophie des Kultes“ wie ein einsames Monument in der theologischen Landschaft aufragt. Sie ist ihrer und unserer Zeit weit vorausgeeilt, was zugleich die ungewöhnliche Verzögerung ihrer Rezeption erklärt. Sie verlangt eine Entwicklung des Denkens mit der Fähigkeit, gewöhnlich weit voneinander getrennt stehende Typen des theologischen Bewusstseins in einer Synthese zu erfassen. Einerseits setzt sie die Fähigkeit zum Denken im Stile des „konkreten Idealismus“²³ voraus, mit anderen Worten: des christlichen Platonismus, aufgeschlossen für die Welt der Ideen als Realität²⁴. Andererseits verlangt sie liturgische Erfahrung und Kenntnisse, die nicht selten professionellen Theologen fehlen, ganz zu

¹⁹ *Alexandr Schmemann*, *Vvedenie v liturgicheskoe bogoslovie*, Paris 1961, S. 127.

²⁰ *Alexandr Schmemann*, a.a.O., S. 122.

²¹ *Alexandr Schmemann*, a.a.O., S. 123.

²² Ebd.

²³ *Pawel Florenskij*, *Philosophija kulta*, S. 109.

²⁴ *Pawel Florenskij*, *U vodorazdelow mysli (Cherty konkretnoj metaphisiki)*, Moskau 2000, Bd. 3(2), S. 68-71.

schweigen von den postmodernen Philosophen und deren verkümmerten Fähigkeit, das Kultproblem ernst zu nehmen.

Für Liturgiewissenschaftler ist „die Philosophie des Kultes“ zu philosophisch, und für Philosophen bleibt sie in ihrem liturgischen Kern wenig verständlich. Für sie lässt sich nur schwer ein entsprechender Platz in der Entwicklungsgeschichte sowohl in der Philosophie wie in der Liturgik finden. Man muss sich den theologischen Kontext vor Augen halten, in dem sie entstand. Zur Zeit ihrer Abfassung war schon längst die „Tabuisierung“ zum Abschluss gekommen, mit der bis in die 60-er Jahren des 19. Jahrhunderts in der orthodoxen Kirche die Entwicklung der Liturgik als eine theologisch-historische Disziplin belegt worden war²⁵. Dieses schon früh gültige Verbot darf man nicht verwechseln mit einem unkundigen Konservatismus, der die Tradition leblos und blind zu bewahren versucht, statt die Entwicklungsgesetze zu begreifen, die in ihr gelten.

„Die Tabuisierung“ war stärker verbunden mit den Überresten eines mystagogischen Ansatzes zur Deutung des Gottesdienstes, der aus der spätbyzantinischen Epoche mit ihrer Liebe zu einer komplizierten Symbolik übernommen worden war²⁶. Es bestand zu Recht die Befürchtung, dass bei einem rein historischen Ansatz, wie er sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hatte, eine Profanisierung der Mysterien (Sakramente) geschehen würde. Die russischen Liturgiewissenschaftler in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts versuchten, diese Gefahr zu bannen. Sie wollten „unsere ehrfürchtige, zuweilen aber unverantwortliche Achtung vor dem kirchlichen Ritus auf die Stufe seines historischen Verständnisses und eines bewussten Bezugs stellen“²⁷. Eine solche Position erinnert an die Bemühungen Wladimir Solowjew, „den Glauben der Väter auf die Stufe eines rationalen Bewusstseins zu erheben“²⁸. Doch zwischen seinen Versuchen der Errichtung eines neuen Gebäudes christlicher Philosophie und den Untersuchungen der Liturgiewissenschaftler bestand leider wenig Gemeinsames. Florovskij bemerkte nicht ohne Ironie, dass Wladimir Solowjew versuchte, „eine kirchliche Synthese aus einer unkirchlichen Erfahrung zu konstruieren“²⁹, wobei er in erster Linie die sophiologische Mystik des Philosophen im Blick hatte. Allerdings verstrickte er sich später etliche Dutzend Male in einen Widerspruch mit sich selbst, wenn er schreibt, dass „ein Gefühl für Kirchlichkeit, die Hinwendung zur Erfahrung der Kirche W. Solowjew in die Nähe des bekannten Dogmatikers Bischof Silvestr rückte“³⁰. Lässt man das Vorurteil und das Tendenziöse in der Bewertung der Sophiologie beiseite, kann man Florovskij insofern Recht geben, dass bei einer aufrichtigen Hinwendung zur Erfahrung der Kirche sie von dem Philosophen außerhalb des liturgischen Kontextes gewonnen wurde. Demgegenüber verhielt sich Solowjew tatsächlich recht gleichgültig.

Von Florenskij lässt sich das absolut nicht sagen. Im Unterschied zu W. Solowjew hat er bewusst versucht, das Versäumnis seiner Kindheit „nachzuholen“. Als er die in der Orthodoxie vergessenen „Mysterien“ erkannt hatte, begann er damit, in der Moskauer

²⁵ Karl Christian Felmy, *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie*, Berlin 1984, S. 359-360.

²⁶ Hans-Joachim Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Trier 2000, S. 245-248; Karl-Christian Felmy, *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie*, Berlin 1984, S. 307-308.

²⁷ Zit. nach: Alexandr Schmemmann, *Vvedenie v liturgicheskoe bogoslovie*, S. 18.

²⁸ Wladimir Solowjew, *Istorija i budusnost teokratii*, *Sobr.soch.* Bd. 4, Brüssel o.J., S. 243.

²⁹ Georgij Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija*, Paris 1981, S. 316.

³⁰ Georgij Florovskij, a.a.O., S. 386.

Geistlichen Akademie zu studieren, und empfing sodann die Priesterweihe, um existentiell der ganzen Fülle kirchlicher Erfahrung von innen her zuteil zu werden. An seinen Werken wird deutlich, wie die Aneignung des liturgischen Lebens der Kirche allmählich und nicht ohne Mühe vor sich ging und welche Anstrengungen es Florenskij gekostet hat, seine philosophisch-metaphysischen Intuitionen mit der empirischen Seite der kirchlichen Wirklichkeit in Einklang zu bringen.

Im Buch „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ (1914) nimmt die Behandlung des Kultes viel Raum ein, wenngleich er hier an das Zeugnis des Kultes als einer der wichtigen Quellen der Theologie zu appellieren beginnt, was in jenen Tagen eine absolute Neuerung war. Viele Ideen der Liturgischen Theologie A. Schmemanns wurzeln in skizzenhaften Andeutungen Florenskijs über den Primat der kultischen Erfahrung in der Theologie. Sehr wahrscheinlich hat Schmemann über Sergij Bulgakow Zugang zu diesen Ideen gefunden, bei dem er in Paris Theologie studierte. Nicht ohne Florenskijs Einfluss verwies Bulgakow in seinem Buch „Das abendlose Licht“ auf die „Unberührtheit“ der liturgischen Reichtümer in der Theologie und auf das Fehlen einer phänomenologischen Analyse der Gebetserfahrung: „Teilweise erklärt sich dies dadurch, dass unter religiösen Menschen wenig Interesse und Geschmack an einer solchen Analyse gefunden wird; nicht religiöse Menschen haben dafür kein Verständnis und auch nur wenig Interesse“³¹.

Für Florenskij hingegen haben liturgische Erfahrung und philosophisch-intuitives Erkennen gemeinsame geistliche Grundlagen. Doch brauchte es viele Jahre, bis er sich zu einer Synthese dieser im Rahmen der modernen Zivilisation weit auseinander driftenden Sphären im Stande sah. Es ist offensichtlich, dass das ungenügende Eindringen in die metaphysischen Gesetzmäßigkeiten des Kultes ihn zu einem Gefühl der Unbefriedigtheit über sein Buch „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ führte. Erst in den Jahren 1918–1919 fühlte Florenskij sich in der Lage, die Arbeit an einer echten Philosophie des Kultes in Angriff zu nehmen, wenngleich man sich nur schwer eine ungünstigere Zeit für ein solches Unterfangen vorstellen kann, das zu seiner Vollendung Stille und Ruheverlangt.

3. Die „Philosophie des Kultes“ blieb vieler Umstände wegen unvollendet. Von der Existenz einzelner Fragmente und Teile dieses Werkes erfuhr man erst relativ spät. 1977 wurden sie im Almanach „Theologische Werke“ (XVII) unter dem Titel „Aus dem theologischen Nachlass“ veröffentlicht³². Zum Druck vorbereitet wurden sie von dem inzwischen verstorbenen Archimandriten Innokentij (Prosvirnin), dem das Verdienst gebührt, die Werke Pawel Florenskij unter unvorstellbar schwierigen Bedingungen veröffentlicht zu haben.

Die Publikation besteht aus zwei Hauptblöcken. Der erste Teil enthält Entwürfe von Vorlesungen, die Florenskij im Mai/Juni 1918 in Moskau gehalten hatte. Die erste Vorlesung ist eine völlig untraditionelle Einführung in die philosophisch-liturgische Problematik. Sie war mit dem Titel „Gottesfrucht“ (1.-5. Mai 1918) betitelt und kann als ein Versuch gewertet werden, die existentielle Dimension in die Philosophie des Kultes einzubringen. Der biblische Begriff „Gottesfurcht“ als „Anfang der Erkenntnis“ (Spr 1,7) wird zur Quelle tiefgreifender liturgischer Erfahrungen, die zum Verständnis des mysterialen Kultcharakters führten und die Grundlagen menschlicher Existenz einschlossen. „Diese Furcht wird geweckt durch die Berührung von Neuem, gänzlich Neuem im Gegensatz zu unserem alltäglichen Leben; in der Reihe der weltlichen Eindrücke drängt sich das Nichtweltliche, mit nichts zu

³¹ *Sergij Bulgakow*, Swet Nevechernij, Moskau 1917, S. 23.

³² *Pawel Florenskij*, Iz bogoslovskogo nasledija, *Bogoslowskie trudy* 17 (1977) 87–248.

Vergleichende, Nichtsähnliche, das Andere“³³. Aufmerksamkeit verdient der Vergleich dieses Furchtverständnisses mit Konzeptionen Kierkegaards und Heideggers, denen jedoch gerade dieser mysteriell-kultische Aspekt erfahrener Gottesfurcht existentiell unzugänglich war. Für Kierkegaard ist „Furcht... auf einen bestimmten äußeren Gegenstand bezogen, Angst hingegen ist von selbstbezüglicher Art und kann sich subjektiv auch ohne objektiven Grund zur Furcht einstellen“³⁴. Für Heidegger ist „Furcht... an die «Welt» verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst“³⁵.

Im Rahmen der Vorlesungsreihe von 1918 wurden auch folgende Vorlesungen gehalten: „Kult, Religion und Kultur“ (5.-7. Mai), „Kult und Philosophie“ (11.-12. Mai), „Sakramente und Riten“ (12. Mai) und „Die Heiligung der Wirklichkeit“ (31. Mai). Der zweite Teil trägt einen etwas anderen Charakter und besteht aus einer Reihe von Artikeln und Skizzen, die die Absicht nahelegen, die kultischen Intuitionen in Buchform zu veröffentlichen. Im Vorwort zu dieser Publikation „Die Philosophie des Kultes“ in der Veröffentlichung der „Theologischen Arbeiten“ erschienen folgende Titel: „Die Deduktion der sieben Sakramente“ (24.-29. Dezember 1919), „Die Philosophie des Kultes“ (16. April-4. Juni 1922), „Die Zeugen“ (5.-17. Juni 1922), „Der Ikonostas“ (17. Juni 1921-8. Juni 1922). Der letzte Titel erschien in den „Theologischen Werken“. Noch 1972 war es ihm beschieden, eines der meist gelesenen Schriften Florenskij zu werden³⁶. Am Schluss steht die Arbeit „Der Wortdienst“ (28. August-17. Dezember 1922). Nach einem Entwurf für sein Buch „An der Grenzscheide des Denkens“ (1922) hat Florenskij entweder auf die Bedingungen seiner Zeit verzichtet oder sie bei der „Philosophie des Kultes“ überhaupt nicht berücksichtigen wollen³⁷. Der im September 1917 gefertigte Entwurf lässt die kultische Thematik noch außen vor. Unter den offensichtlich geplanten Kapiteln erwähnt Florenskij beispielsweise „Die liturgische Herkunft der Kultur“ und „Die liturgischen Grundlagen der philosophischen Terminologie“. Es bleibt noch viel zu tun, um die Beziehungen und thematischen Überschneidungen zwischen den nur fragmentarisch erhaltenen Teilen der „Philosophie des Kultes“ und „Grenzscheiden des Denkens“ aufzuhehlen.

Überdies gibt es noch eine weitere Gruppe von Arbeiten Florenskij, die teilweise einen Bezug zur liturgischen Thematik haben. Es handelt sich um mehrere Artikel und Vorträge, die er in den Jahren 1918-1919 im Rahmen seiner Mitarbeit in der Kommission zur Wahrung der historischen Denkmäler und Kunst in der hl. Sergius-Dreifaltigkeits-Lawra geschrieben hat. Hervorzuheben ist der Vortrag „Die gottesdienstliche Handlung als Synthese der Künste“³⁸. Er wurde auf der Sitzung der Kommission am 28. Oktober 1918 gehalten und 1922 in der Zeitschrift „Makovez“ abgedruckt. Diese Arbeit kann man im gewissen Sinn als eines der wichtigsten Kapitel der „Philosophie des Kultes“ einstufen, weil darin die Hauptthesen einer metaphysisch-symbolischen Ästhetik des Kultes formuliert werden. Da der Vortrag unter spezifischen Voraussetzungen im Blick auf die bevorstehende Nationalisierung des Klosters

³³ Pawel Florenskij, a.a.O., S. 88; siehe auch: Pawel Florenskij, *Philosophija kulta*, S. 29.

³⁴ Gunther Wenz, „Der Begriff Angst“. Eine Erinnerung an Sören Kierkegaard (1813-1855), München 2006, S. 2.

³⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, S. 189.

³⁶ Deutsch. Übersetzung: Pawel Florenskij, *Die Ikonostase*, Stuttgart 1990.

³⁷ *Abt Andronik (Trubachev)*, *Istorija sozdanija zikla „U vodorozdelov mysli“*, in: Pawel Florenskij, *Sobr. soch. v cetyreh tomah*, Bd. 3 (1), Moskau 1999, S. 18-20.

³⁸ Pawel Florenskij, *Chramovoe dejstvo kak syntese iskusstv*, in: Pawel Florenskij, *Statji po iskusstvu*, Paris 1985, S. 41-55.

und die brutale Auflösung der Mönchsbruderschaft gehalten wurde, wird seine apologetische Tendenz und das Streben verständlich, mit Hilfe von ästhetisch-kulturellen Argumenten die Notwendigkeit der Erhaltung des hl. Sergius-Dreifaltigkeits-Klosters zu begründen. Immerhin gelang es Pawel Florenskij, seine wahren Ansichten zu dem Problem einer liturgischen Synthese, wenn auch in einer an die Zeitumstände angepassten Variante, zu äußern.

Schon diese kurze Aufzählung zur Abfassung der „Philosophie des Kultes“ demonstriert die Notwendigkeit einer Rücksichtnahme auf ihre einzelnen Schichten. Das zentrale Moment ist, wie bereits oben erwähnt, das Vorhandensein einer Ausgangsintuition, der man eine rein metaphysische Herkunft zuschreiben muss. Weiter erfolgen verschiedene Phasen ihrer Gestaltung. Sie beginnen vor dem Versuch, in einem Vorlesungszyklus 1918 den Intuitionen Gestalt zu verleihen, mit einzelnen in Florenskijs Aufsätzen und anderen Materialien zerstreuten Beobachtungen. Aus völlig nachvollziehbaren Gründen der historischen Bedingungen jener Zeit sind leider nur Fragmente übriggeblieben, die Spitze eines Eisbergs, dessen eigentlicher Umfang uns vielfach verschlossen bleibt. Die mögliche Rekonstruktion der gesamten „Philosophie des Kultes“ von Priester Pawel Florenskij könnte zu einem wichtigen Projekt werden, in dem das von ihm formulierte Ideal von Philosophie und Liturgik in einer neuen, noch nicht existenten metaphysischen Synthese zusammengeführt wird.

Liturgie als *lex vivendi*?

von Winfried Haunerland, München

lex orandi – lex credendi: Ordnung des Gottesdienstes als Maßstab des Glaubens

Geradezu axiomatisch wird das Begriffspaar „lex orandi – lex credendi“ zitiert. Das Gesetz des Betens sei das Gesetz des Glaubens. Im Hintergrund steht das Wort aus den Pseudo-Cölestinischen Kapiteln: „ut legem credendi lex statuat supplicandi“ (DH 246). Dieser Satz, der wohl auf Prosper von Aquitanien († nach 455) zurückgeht, diene als eine konkrete Begründung in der Auseinandersetzung mit den Pelagianern.¹ Die Gebete der Kirche für die Nichtglaubenden zeigen, dass die Menschen nur durch die Gnade Gottes zum Glauben kommen können. Dieses sehr begrenzte Argument wurde im Laufe der Zeit als eine allgemeine Regel interpretiert. Die Liturgie selbst wurde als Bezeugungsinstanz des Glaubens ernst genommen und konnte insofern auch unter die *loci theologici* gerechnet werden, auch wenn dies Melchior Cano († 1560) nicht ausdrücklich getan hat.²

Gegen einen in dieser Perspektive möglichen liturgischen Fundamentalismus hat allerdings Papst Pius XII. in seiner Enzyklika *Mediator Dei* sogar die Umkehrung der Formel herausgestellt: „Lex credendi legem statuat supplicandi – Durch das Gesetz des Glaubens soll das Gesetz des Betens bestimmt werden“³. Man mag sich über die Souveränität wundern, mit der der Papst die Aussagerichtung eines altherwürdigen Satzes geradezu in ihr Gegenteil verkehrt hat. Aber nur eine solche Einsicht, dass der Gottesdienst keine autonome und absolute Bezeugungsinstanz ist, erlaubte es der Kirche, auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine allgemeine Erneuerung der Liturgie und damit eine Reform des Gottesdienstes bewusst und aktiv in die Wege zu leiten.⁴

Natürlich verbinden sich mit dem ursprünglichen Satz bzw. Begriffspaar manche Fragen, die hier nicht vertieft werden müssen. Hinzuweisen ist vor allem darauf, dass die Sprache der Liturgie ein anderes Ziel hat als die definierende und differenzierende Sprache der systematischen Dogmatik. Zu warnen ist also davor, einzelne Sätze aus liturgischen Texten als quasi dogmatisierte oder gar unfehlbare Glaubenssätze der Kirche zu überfordern.

Denn in der Liturgie geht es primär nicht um die Mitteilung „von satzhaften Wahrheiten, sondern von Wirklichkeit“⁵. Eine theologische Interpretation der Liturgie, die nur nach dem Beweiswert einzelner Aussagen oder Handlungen im theologischen Disput fragt, greift insofern nicht nur zu kurz, sondern verfehlt den eigentlichen Sinn des gottesdienstlichen Vollzuges. Natürlich bezeugt die Liturgie den Glauben der Kirche und natürlich soll sie den Glauben der Gläubigen auch nähren und fördern. Aber gerade weil die Liturgie nicht

¹ Vgl. mit Hinweisen auf ältere Lit. Winfried Haunerland, *Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum* (LQF 71), Münster 1989, S. 17-23.

² Vgl. Joseph Schumacher, *Die Liturgie als „locus theologicus“*, *Forum Katholische Theologie* 18 (2002) 161-185.

³ *Pius XII.*, *Mediator Dei*, Nr. 47 (Herder-Ausgabe S. 48f.)

⁴ Vgl. *Vaticanum II*, *Konstitution Sacrosanctum Concilium* Nr. 21. – Im Folgenden abgekürzt mit SC.

⁵ Alois Stenzel, *Vollzugsweisen der Vermittlung. I. Liturgie als theologischer Ort*, *MySal I* (1974) 606-620, 616.

selbst Belehrung ist, sollte man von ihr weniger für die *fides quae* und mehr für die *fides qua* erwarten.

Lex agendi: vom ethischen Anspruch der Liturgie

Nun hat Teresa Berger vor fast 30 Jahren neben das klassische Begriffspaar „lex orandi – lex credendi“ den Begriff „lex agendi“ gestellt und damit die große Frage nach dem Verhältnis von Liturgie und Ethik aufgeworfen.⁶ In der Tat geht es ja für den Christen nicht nur um Orthodoxie, sondern auch um Orthopraxie. Damit aber ist die Frage naheliegend und legitim, vielleicht sogar zwingend, welche Handlungsimpulse sich denn aus der Liturgie ergeben.

Natürlich kann man die Liturgie und ihre Texte in den verschiedenen Traditionen daraufhin befragen, ob sich aus ihnen *materiale* Handlungsregeln erheben lassen. Und tatsächlich enthalten die gottesdienstlichen Ordnungen einzelne Handlungsimpulse, die sich in konkretem Handeln niederschlagen können und sollen.⁷ Nur ein einziges Beispiel aus der römischen Liturgie soll dafür hier genannt werden, nämlich die jüngsten Ergänzungen der Messliturgie, die Papst Benedikt XVI. im Anschluss an die Bischofssynode aus dem Jahr 2005 dekretiert hat. Gemäß seiner Ankündigung im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Sacramentum Caritatis* hatte der Papst 2008 in den verbesserten Nachdruck der *Editio typica tertia* des Missale Romanum von 2002 neben den klassischen Entlassruf „Ite, missa est“ drei weitere Formeln aufnehmen lassen.⁸ Zwei sind für die hier anstehende Fragestellung besonders instruktiv.

Die erste Formel lautet: „Ite, ad Evangelium Domini annuntiandum.“⁹ Die feiernde Gemeinde wird hier also aus der Messfeier entlassen mit dem Auftrag, das Evangelium des Herrn zu verkünden. Die zweite Formel lautet: „Ite in pace, glorificando vita vestra Dominum.“¹⁰ D.h.: Die Mitfeier der Messe wird jetzt als Aufforderung verstanden, mit dem eigenen Leben den Herrn zu verherrlichen. Inhaltlich ist gegen diese Sätze und ihren Handlungsimpuls nichts zu sagen. Aber sie greifen in gewisser Weise nur einen Zug auf, der sich aus der Liturgie insgesamt und nicht erst aus einzelnen Aussagen oder Imperativen ergibt.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* daran erinnert, dass in der Liturgie „die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d.h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen“ (SC 7) wird. Weil sie Vollzug des Priesteramtes Christi ist, geht es in ihr in gleicher Weise um die Verherrlichung Gottes und die Heiligung des Menschen (vgl. auch SC 10). Wenn die Liturgie also prägt, dann richtet sie die Feiernden auf die Verherrlichung Gottes und die Heiligung der Menschen aus. Das aber konveniert mit

⁶ Vgl. Teresa Berger, Lex orandi – lex credendi – lex agendi. Auf dem Weg zu einer ökumenisch konsensfähigen Verhältnisbestimmung von Liturgie, Theologie und Ethik, *ALW* 27 (1985) 425–432. Zum Verhältnis Ethik und Liturgie vgl. auch Bernd Wannenwetsch, Die ethische Dimension der Liturgie, in: Theologie des Gottesdienstes. Bd. 2 (GdK 2,2), Regensburg 2008, S. 359–401.

⁷ Vgl. dazu Winfried Haunerland, Eucharistisch leben. Handlungsimpulse aus der Messfeier, in: Martin Stuflesser, Stephan Winter (Hgg.), „Ahme nach, was du vollziehst...“. Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik (StPaLi 22), Regensburg 2009, S. 231–250.

⁸ Vgl. Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum caritatis*. 22.02.2007, Nr. 51 (VApS 177, 71 f.).

⁹ Missale Romanum 2008, S. 605.

¹⁰ Missale Romanum 2008, S. 605.

der Ausrichtung des christlichen Lebens am Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe. Gottesverehrung ist ein Ausdruck der Gottesliebe, und das Bemühen, zur Heiligung der Menschen beizutragen, ist eine Konsequenz aus dem Interesse an den Menschen und der Liebe zu ihnen.

Handlungsimpulse erwachsen aus der Liturgie also nicht erst, wenn und weil es Einzelaussagen gibt, die im Leben umgesetzt werden können. Handlungsimpulse erwachsen bereits daraus, dass die Liturgie selbst Ausdrucksgestalt einer Ausrichtung der Getauften auf Gott und die Menschen ist. Beide Lebensbezüge dürfen aber nicht auf die Stunde des Gottesdienstes beschränkt sein, wenn der Gottesdienst wirklich mit dem Leben verbunden sein und auf Dauer nicht Ort der Weltflucht und Mittel zu frommem Selbstbetrug werden soll. Insofern ist es also durchaus legitim und berechtigt, auf den Zusammenhang von „*lex orandi*“ und „*lex agendi*“ aufmerksam zu machen und die ethische Dimension des Gottesdienstes zu bedenken.

Lex vivendi: Pascha-Mysterium als Lebensform

Klaus Peter Jörns hat 1988 die Überlegungen von Teresa Berger aufgegriffen und ihr in der Sache zugestimmt, dass das Begriffspaar „*lex orandi* – *lex credendi*“ „in seiner Zweigliedrigkeit unvollständig“¹¹ ist. Den von Berger vorgeschlagenen Begriff der „*lex agendi*“ hält Jörns allerdings für zu eng. Er erinnert an Geoffrey Wainwright und dessen Werk „*Doxology*“, das den Untertitel „The Praise of God in Worship, Doctrine and Life“ trägt.¹² Im Anschluss an dessen Ternar präferiert Jörns als drittes Glied den Begriff „*lex vivendi*“¹³. Während allerdings Jörns – wie auch Achille M. Triacca vier Jahre später¹⁴ – diesen Begriff auf das Leben und den Aufbau der Kirche bezieht, soll es im Folgenden nur um einen Teilaspekt, nämlich um das Leben der einzelnen Christen gehen.

Akzentuiert „*lex agendi*“ vor allem den ethischen Anspruch der Liturgie, so ist „*lex vivendi*“ stärker auf ihre existentielle Seite ausgerichtet. Nicht die Suche nach einzelnen Handlungsimpulsen oder Handlungsanweisungen ist damit gemeint, sondern die Frage, ob

¹¹ Klaus-Peter Jörns, *lex credendi* – *lex orandi* – *lex vivendi*. „Gemeindeaufbau“ in der 1. und 2. Phase (praktisch-)theologischer Ausbildung, in: Heinrich Riehm (Hg.), *Freude am Gottesdienst*, Festschrift für Frieder Schulz, Heidelberg 1988, S. 30-38, hier S. 33.

¹² Vgl. Geoffrey Wainwright, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A systematic Theology*, London 1980.

¹³ Vgl. Jörns, *lex credendi* (wie Anm. 11) – Der Begriff scheint zumindest in der deutschsprachigen Literatur erst relativ spät aufgegriffen worden zu sein. Vgl. Andrea Pichlmeier, *Lex orandi – lex vivendi: Liturgische Bildung und Lebenserfahrung. Thesen aus religionspädagogischer Sicht*, Lf 55 (2005) 82-85; Manlio Sodi, *Eine neue Theologie der Liturgie oder eine Liturgische Theologie? Die Liturgische Theologie zwischen Tradition und Erneuerung*, in: Martin Klöckener, Benedikt Kranemann (Hgg.), *Gottesdienst in Zeitenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Fribourg 2006, 75-102, hier etwa 76 f.; Andrea Grillo, *Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 49)*, Göttingen 2006, hier S. 167.

¹⁴ Vgl. Achille M. Triacca, „Presbyter: Spiritus Sancti vas“, „Modelli“ di presbitero testimoniati dall'euchologia (Approccio metodologico alla „*lex orandi*“ in vista della „*lex vivendi*“), in: *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri. A cura di Sergio Felici*, Roma 1992, S. 193-236, hier v. a. 196-199. Bei Triacca findet sich kein Verweis auf ältere Literatur, in der der Begriff schon einmal verwendet worden wäre.

die Liturgie auf eine bestimmte Lebenskultur zielt, ob also eine existentielle oder ganzheitliche Prägung des Menschen dem Leben aus der Liturgie entsprechen müsste. Wenn die spezifische gelebte Grundhaltung eines Menschen als seine Spiritualität verstanden werden darf, dann könnte man auch fragen: Was ist eine spezifisch liturgisch geprägte Spiritualität?

Noch einmal lohnt es sich, auf das Zweite Vatikanische Konzil zu schauen. Mit seinem nicht nur liturgietheologischen Zentralbegriff „Pascha-Mysterium“ stellt das Konzil heraus, dass die Liturgie selbst Heilsgeschehen ist.¹⁵ In der Liturgie werden vergangene Heilsereignisse nicht nur mental in Erinnerung gerufen, sondern sie werden anamnetisch vergegenwärtigt. Im Anschluss an eine alte Oration des Messbuches kann die Liturgiekonstitution deshalb sagen, dass sich in der Liturgie „das Werk unserer Erlösung“ vollzieht (SC 2). Von diesem Werk der Erlösung heißt es in demselben Dokument, dass es Christus erfüllt hat „besonders durch das Pascha-Mysterium: sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt“ (SC 5). Die Liturgie aber und vor allem die Eucharistie ist die Feier dieses Pascha-Mysteriums. Die Liturgie und in besonderer Weise die Sakramente der Taufe und der Eucharistie verbinden den Einzelnen mit diesem Pascha-Mysterium.

Dass dies nicht nur eine folgenlose theologische Spekulation sein darf, hat die erste Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution über die heilige Liturgie, die Instruktion *Inter Oecumenici* vom 26. September 1964, sehr schön herausgestellt. In der Liturgiereform gehe es nämlich nicht um eine vordergründige Änderung äußerer Formen und Formeln, sondern die liturgische Erneuerung solle eine Unterweisung der Gläubigen und eine Seelsorge fördern, „für welche die heilige Liturgie «Gipfel und Quelle» ist“¹⁶: Dann aber stellt die Instruktion klar heraus:

„Der eigentliche Sinn dieser Seelsorge, welche die Liturgie zur Mitte hat, besteht darin, daß das Leben geprägt wird vom Pascha-Mysterium: Der Gottessohn, der Fleisch angenommen hat, ist gehorsam geworden bis zum Tod am Kreuz und ist in der Auferstehung und Himmelfahrt so erhöht, daß er die Welt teilhaben läßt an seinem eigenen göttlichen Leben, durch das die Menschen, der Sünde abgestorben und Christus gleichförmig geworden, «nicht mehr sich leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist» (2 Kor 5,15).“¹⁷

Eine liturgische Seelsorge dient also dem Ziel, dass das Leben der Gläubigen von der Liturgie geprägt wird, und das heißt, dass das Leben der Gläubigen vom Pascha-Mysterium geprägt ist. Daraus ergeben sich nicht einzelne, isolierte Handlungsanweisungen, sondern es wächst eine Spiritualität, die zum Verzicht, zur Hingabe und zum Glaubensgehorsam bereit ist. Wo der Mensch vom Pascha-Mysterium geprägt ist, überwindet er die selbstbezogenen Ängste und bekommt einen Blick für die Anderen. Wo der Mensch vom Pascha-Mysterium

¹⁵ Vgl. Winfried Haunerland, Mysterium paschale. Schlüsselbegriff liturgietheologischer Erneuerung, in: George Augustin, Kurt Koch (Hgg.), Liturgie als Mitte des christlichen Lebens (Theologie im Dialog 7), Freiburg – Basel – Wien 2012, S. 189–209; ders., Erneuerung aus dem Paschamysterium. Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution, *IKaZ* 41 (2012) 616–625; jetzt auch Simon A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014; dazu Winfried Haunerland, Der liturgietheologische Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils. Anmerkungen zu einer wichtigen Studie über das Pascha-Mysterium, *LJ* 64 (2014) [im Druck].

¹⁶ *Inter oecumenici* Nr. 5 (DEL 203).

¹⁷ *Inter oecumenici* Nr. 6 (EDL 204).

geprägt wird, gewinnt er Gemeinschaftsfähigkeit und kann sich (auch an die Kirche) binden. Wo der Mensch vom Pascha-Mysterium geprägt ist, kann er solidarisch über die Grenzen der eigenen Gruppe, auch über die Grenzen der Kirche hinausblicken und diakonische und missionarische Kräfte freisetzen.

Liturgie und christliche Spiritualität

Die neuen Akzentsetzungen, die mit der theologischen Leitidee des Pascha-Mysteriums verbunden sind, werden zumeist und wohl zu Recht auf den Einfluss des Benediktiners Odo Casel (1886-1948) zurückgeführt.¹⁸ Nun hat jüngst Albert Gerhards daran erinnert, dass die Liturgien des Ostens, vor allem auch die byzantinische Liturgie, immer schon einen stark österlichen Akzent hatten.¹⁹ Diese Beobachtung legt die Frage nahe, ob die Prägung des Lebens durch die Liturgie in den östlichen Riten und Kirchen denn größer ist als im Westen. In der westlichen Tradition gibt es offensichtlich eine Tendenz, mehr von der Unterweisung und der Belehrung als von der gottesdienstlichen Erfahrung zu erwarten. Kann der Westen hier vom Osten lernen? Auch wenn es sich verbietet, oberflächliche Anleihen zu machen oder Gesänge und Ausdrucksformen einfach zu imitieren, so sollte doch versucht werden, die Erfahrungen der anderen Traditionen fruchtbar zu machen.

In gewisser Weise hat die katholische Kirche die Erfahrungen der Kirchen der Reformation aufgegriffen, indem sie der Wortverkündigung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein größeres Gewicht beimisst und die Homilie als Teil der Liturgie für die Sonntage vorschreibt. Ohne Zweifel wird die Predigt wertgeschätzt und im Allgemeinen wohl auch gut vorbereitet.²⁰ Allerdings kann ihre Praxis im Blick auf das große Ziel des Konzils, dass das Leben der Christen vom Pascha-Mysterium geprägt wird, noch nicht voll befriedigen. Denn allzu leicht wird die Predigt zu einem katechetisch-belehrenden Element, das mit der gerade gefeierten Liturgie faktisch nur eher lose verbunden ist.²¹ Eine liturgische Predigt, die mystagogisch auf die Feier der Liturgie bezogen ist, hätte vielleicht eine größere Chance, mitzuhelfen, dass das Leben der Gläubigen von der Liturgie und deshalb vom Pascha-Mysterium geprägt wird.

Tatsächlich: Gottesdienst kann als „*lex vivendi*“ verstanden werden, insofern hier jene Wirklichkeit gefeiert, vergegenwärtigt und empfangen wird, die zur Form des Lebens selbst werden soll. Solange die Menschen, solange die Getauften allerdings noch in dieser Weltzeit leben, enthält die Liturgie immer noch einen Überschuss, der in der verwirklichten Spiritualität, der tatsächlichen Lebenspraxis hier auf Erden niemals vollständig eingeholt werden kann. Deshalb übersteigt die Liturgie immer das jetzige Leben und verweist auf das Leben in Fülle, das wir erwarten, wenn Christus alles in allem sein wird.

¹⁸ Vgl. Haunerland, *Mysterium paschale* (wie Anm. 15).

¹⁹ Vgl. Albert Gerhards, Die Bedeutung der Erforschung ostkirchlicher Liturgien für die Liturgieentwicklung in der westlichen Ökumene, in: Diliiana Atanassova, Tinatin Chronz (Hgg.), *Synaxis katholike (orientalia – patristica – oecumenica 6.1)*, Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate, Festschrift für Heinzgerd Brakmann, Wien – Berlin 2014, S. 229-238, hier S. 234.

²⁰ Vgl. dazu auch jüngst die Hinweise bei Franziskus, *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium*, 24.11.2013, Nr. 135-159 (VApS 194, 98-115).

²¹ Vgl. Norbert Weigl, Liturgische Predigt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung zur Messfeier in der Sonntagspredigt anhand der Zeitschrift „Der Prediger und Katechet“ (StPaLi 21), Regensburg 2009.

Göttliche Liturgie und apostolische Sukzession

von Reinhard Thöle, Halle

Zu den bemerkenswertesten und aufregendsten Entwicklungen der orthodoxen Theologie der Gegenwart gehört der Siegeszug der eucharistischen Ekklesiologie. Sie nimmt die paulinischen Leib-Christi-Worte – „Der gesegnete Kelch, den wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi“ (1 Kor 10,16.17) und „Ihr aber seid der Leib Christi und jeder von euch ein Glied“¹ (1 Kor 12,27) – als reale Verwirklichung von Kirche in den Blick und entwirft eine Ekklesiologie, die direkt durch das liturgisch-eucharistische Ereignis bestimmt ist, noch bevor Kirche scholastisch-ontologisch oder soziologisch-funktional definiert werden kann. Angefangen bei *Aleksij Chomjakow* (1804-1860) über *Nikolaj Afanas'ev* (1893-1966), *Georgij Florovskij* (1893-1979), *Alexander Schmemmann* (1921-1988), *John Baron von Meyendorff* (1926-1992) bis hin zu *Joannis Zizioulas* (*1931) hat die eucharistische Ekklesiologie nicht nur eine theologische Entfaltung und Vertiefung erfahren, sondern auch innerhalb der orthodoxen Kirchen eine neue starke identitätsbildende Kraft bewirkt und Anstöße der orthodoxen Theologie über ihre eigenen kirchlichen Grenzen hinaus gegeben. Die orientalischen orthodoxen Kirchen begrüßten sie als eine ihrer Kirchlichkeit entsprechenden Theologie.² Die eucharistische Ekklesiologie wurde auch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Konstitution *Lumen gentium* rezipiert³ und sie müsste auch die Theologien der lutherischen Tradition faszinieren, die die Ekklesiologie von CA VII vom gottesdienstlichen Geschehen her entschlüsseln.

Von dem Ziel her, dass das Reich Gottes für die Kirche und für die Welt in der Eucharistie geschmeckt und gesehen werden soll,⁴ entfaltet wohl Metropolit Joannis Zizioulas die eucharistische Ekklesiologie am konsequentesten. Für Metropolit Joannis besteht die eucharistische Einheit der Kirche im Glauben, in der Liebe, in der Taufe und in der Heiligung. Desweiteren ergänzt er sie mit dem Aspekt einer eschatologischen Erwartung, dem von ihm sogenannten „Echo aus der Zukunft“. Diese Kriterien der Ekklesiologie sind alles Aspekte, die er den anamnetischen Texten der gefeierten Mysterien entnommen hat. Er stellt damit den gefeierten Gottesdienst als den Existenzvollzug der Gemeinschaft der Gläubigen dar. Die gefeierte Eucharistie hält eine Fülle von inneren und äußeren Bezügen bereit, die das dynamische Handeln zwischen Christus und seinem Volk ausdrückt. „Denn die Kirche ist nur insoweit Kirche, als sie für die Gegenwart des auferstandenen Christus in der Welt entsteht.“ Kirche lebt aus einer umfassenden eucharistischen Identität, sie wird zu dem was sie empfängt und sie ist, was sie empfangen hat.

¹ Zitat nach der revidierten Lutherübersetzung von 1984.

² *J. Madey*, *The eucharistic liturgy in the Christian East*, Paderborn 1982, Vorwort V-VII.

³ „Die Communio-Ekklesiologie ist von innen her eucharistische Ekklesiologie. Sie steht so ganz nahe bei der eucharistischen Ekklesiologie, die in unserem Jahrhundert orthodoxe Theologen eindrucksvoll entwickelt haben“, so Joseph Kardinal Ratzinger in: *Ders.*, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen Gentium*, in: *Ders.*, *Weggemeinschaft des Glaubens*, Augsburg 2002, S. 109.

⁴ Hier und im Folgenden: *J. Zizioulas*, *Die eucharistische Grundlage des Amtes*, in: *R. Thöle* (Hg.), *Philoxenia II*, Fürth 1986, S. 66-78.

Apostolische Sukzession ist im Rahmen einer solchen Ekklesiologie die in der Eucharistie gefeierte Weitergabe der Identität der Kirche und zwar in allen ihren Aspekten, die die Lebensvollzüge der Eucharistie beschreiben: in der Liebe, in der Lehre, in der Identität von Glauben und Taufe (vgl. Eph 4,3-6)⁵ und im Weg der Heiligung, in den Dienststrukturen des Volkes Gottes und in den in ihm darin *überlieferten Ämtern* und natürlich in der Berufung zu einer Hoffnung im „Echo aus der Zukunft“. Apostolische Sukzession ist das Pfingstereignis, durch das die Kirche als Gemeinschaft eingesetzt worden ist.⁶ Und in dieser Gemeinschaft werden auch die Ämter durch Handauflegung oder Segnung weitergeben. Dieses gilt besonders für das Amt des bischöflichen Vorstehers (Erzhirten), der in der Gemeinschaft das Amt der Einheit ausübt und auf die Leitung des Gottesdienstes durch den einen Hirten Jesus Christus und auf die Gemeinschaft des einen dreifaltigen Gottes hinweist. Das Amt und das Volk der allgemeinen Gläubigen kann innerhalb der eucharistischen Ekklesiologie nicht gegeneinander ausgespielt werden. Beide existieren zusammen und garantieren sich gegenseitig.

Im Rahmen einer so skizzierten eucharistischen Theologie möchte ich als evangelischer Ostkirchenkundler für die Bedeutsamkeit der Kette der bischöflichen Handauflegung in der apostolischen Sukzession plädieren. Dieses mag vielleicht überraschen, aber ich argumentiere mit drei theologischen Thesen, die vielleicht ebenfalls überraschende Beobachtungen beinhalten.

These 1: Die Weitergabe der bischöflichen Handauflegung ist heilsgeschichtlich zu verstehen.

Der Aspekt des heilsgeschichtlichen Verständnisses der Weitergabe der bischöflichen Handauflegung ist von grundlegender Bedeutung und wird in Diskussionen zwischen lutherischen und katholischen Positionen meist übersehen. Man diskutiert in diesem Bereich anscheinend so, als ob es sich bei der Weitergabe der bischöflichen Handauflegung um ein profangeschichtliches Kriterium handeln würde, das historistisch greifbar sei oder historisch-kritisch angezweifelt werden könne und deshalb entweder notwendig oder überflüssig ist. Und man stellt die Weitergabe der bischöflichen Handauflegung gern in einen rechtlichen Rahmen oder in einen nominalistischen Symbolzusammenhang, wenn man von *esse, bene esse* und *plene esse* spricht. Darum geht es jedoch doch gar nicht. Der Ort der Weitergabe des Amtes aber ist der Gottesdienst, der damit in die Kategorie der heilsgeschichtlichen Zeit gehört. Die sogenannte Gültigkeit des heilsgeschichtlich eingesetzten Amtes ist nicht durch eine profangeschichtliche Hypothese der Lückenlosigkeit der Bischofsweihen zu garantieren. Nicht die Profangeschichte macht die Kette der bischöflichen Handauflegungen zur heilsgeschichtlichen Notwendigkeit, sondern die heilsgeschichtliche Begründung der Handauflegungskette macht diese auch profangeschichtlich plausibel. Mein Appell zur strikten heilsgeschichtlichen Betrachtung der bischöflichen Handauflegungskette wird auch untermauert durch das Votum des Bischofs vor jeder Heirotonie „Die Gnade Gottes, welche alles, was schwach ist, heilet immerdar, und alles Mangelnde ersetzt, befördert dich zum...

⁵ „...seid darauf bedacht, zu wahren die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens: ein Leib und ein Geist. Wie ihr auch berufen seid zu einer Hoffnung eurer Berufung: ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und in allen“ (Rev. Lutherübersetzung 1984).

⁶ R. Thöle, Orthodoxe Kirchen, in: R. Frieling u.a. (Hgg.), Konfessionskunde. Orientierung im Zeichen der Ökumene, Stuttgart u.a. 1999, S. 159.

(und dann wird das entsprechende Amt genannt)⁷ und vor der Diakonenweihe spricht der Bischof sogar im zweiten Gebet: „denn nicht durch die Auflegung meiner Hände, sondern durch die Herablassung deiner reichen Erbarmungen wird die Gnade erteilt denen, die deiner würdig sind“.⁸

These 2: Die Weitergabe der bischöflichen Handauflegung ist doxologisch zu verstehen

Die Weitergabe der Heirotonie ist kein Selbstzweck und erschöpft sich nicht in sich selbst, sie ist auch keine Besitzverwaltung. Beim Gebet der eucharistischen Epiklese ist es in der slawischen Tradition zu einer interessanten Formulierung gekommen. Hier fügte sich mancherorts seit dem 18. Jh. das Pfingsttroparion ein: „Herr, der du (zur dritten Stunde) deinen allheiligsten Geist auf die Apostel herabgesandt hast, nimm ihn, o Gütiger nicht von uns, sondern erneuere uns, die wir zu dir beten...“. Es folgen die epikletischen Gebete über die Gaben und die Darbringung und Kommemoration der Personen der Heilsgeschichte. Das Gebet endet mit der Doxologie „Und gib uns, mit einem Mund und mit einem Herzen zu verherrlichen und zu besingen deinen allehrwürdigsten Namen, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar und in die Äonen der Äonen.“⁹ Auch die Weihegebete bei den Heirotationen schließen mit ähnlichen Doxologien. Die bischöfliche Handauflegung gibt das Geschenk der Gabe und Erfüllung des Heiligen Geistes, das die Apostel empfangen haben, weiter, damit die eucharistische Gemeinde die Doxologie und somit die Erkenntnis Gottes vollziehen kann. Die Doxologie ist das natürliche Gefäß, in dem sich die Lebendigkeit der apostolischen Tradition abspielt. Fällt die Kirche aus der doxologischen Sukzession, dann kann auch eine bloß formulierte Lehrensukzession oder eine reine Rechtssukzession das Bleiben in der Wahrheit des Glaubens oder der Gegenwart Gottes nicht garantieren.¹⁰

These 3: Die Weitergabe der bischöflichen Handauflegung ist auch eschatologisch zu verstehen

An dieser Stelle möchte ich das „Echo aus der Zukunft“ von Metropolit Joannis Zizioulas für die Weitergabe der bischöflichen Handauflegung erläutern. Das ist vielleicht überraschend, weil die Weitergabe der bischöflichen Handauflegung zuerst auch im orthodoxen Bereich retrospektiv mit der Weitergabe der apostolischen Tradition aus der Vergangenheit assoziiert wird.¹¹ Sie ist aber weit mehr. Wenn die Eucharistieversammlung für Zizioulas das „Bild der Eschata“¹² ist, dann ist in ihrer eschatologischen Antizipation die gleiche Realität schon jetzt wirksam, auf die die Gläubigen auch in der Zukunft hoffen. Die Gemeinde und die Kandidaten, die die Handauflegung empfangen sollen, begegnen im Bischofsamt der Ikone des wiederkommenden Christus. Die liturgischen Gewänder des Bischofs sind die Insignien des eschatologischen Christus. In der Theologie der Ikone kann aber das Verhältnis von Abbild und Urbild als die Gegenwart des verewigten Urbildes im auf die Verewigung wartenden

⁷ M. Rajewsky, *Euchologion der Orthodox-Katholischen Kirche*, Band 2, Wien 1861, S. 100.

⁸ M. Rajewsky, a.a.O., S. 71.

⁹ S. Heitz, *Mysterium der Anbetung*, Köln 1986, S. 375.

¹⁰ R. Thöle, *Der Gottesdienst als Gabe und Erfüllung. Eine lutherisch-orthodoxe Konvergenz*, *MdKI* 60 (2009) 110-114, Doxologische Sukzession: S. 113.

¹¹ J. M. Lasser, *Apostolic Succession*, in: J. A. McGuckin, *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, Oxford 2011, S. 40-43.

¹² Zitiert nach: K. C. Felmy, *Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Berlin 2011, S. 298.

Abbild angesehen werden.¹³ Es gilt also auch hier sozusagen die „umgekehrte Perspektive“. Es geht also nicht nur um eine Sicht, die aus der Vergangenheit kommt, sondern um den ungebrochenen Strom des Evangeliums, der auch prospektiv von der Zukunft her kommt.¹⁴ Der im Gottesdienst gegenwärtige Christus kann nicht aufgeteilt werden in den Christus der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Das Postulat von der Handauflegung, die auch aus der Zukunft kommt, ist zugleich die tröstliche Begegnung – so beschreibt es das zweite Handauflegungsgebet bei der Feier der Bischofsordination – mit dem großen Lohn, „den du bereitet hast denen, so für die Verkündigung deines Evangeliums gelitten haben“.¹⁵

Mit meinen vielleicht ungewöhnlich wirkenden drei Thesen von der heilsgeschichtlichen, doxologischen und eschatologischen Bewandnis der Weitergabe der bischöflichen Handauflegung in der apostolischen Sukzession habe ich im Rahmen der eucharistischen Ekklesiologie einige Aspekte vorstellen wollen, die bisher in der theologischen Erörterung kaum in den Blick genommen wurden. Ich wollte damit die Diskussion um die apostolische Weitergabe der Handauflegung aus einer profanhistoristischen und juridischen Engführung befreien.

Die eucharistische Ekklesiologie lehrt, dass es sich bei der apostolischen Sukzession der bischöflichen Handauflegung letztlich um eine sich im Heiligen Geist offenbarende Christusbegegnung handelt. Apostolische Sukzession ist also Existenz und nicht Instrument. Damit erweist sich die eucharistische Ekklesiologie als ein theologischer Ansatz, der in der Lage ist, traditionelle Kontroversen zu entschärfen und zwischenkirchliche Konvergenzen zu ermöglichen, wenn man dieses denn will.

¹³ D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Band III, Gütersloh 1995, S. 286.

¹⁴ R. Thöle, *Die Gegenwart der Zukunft. Beobachtungen zur orthodoxen Eschatologie*, in: Christoph Böttigheimer (Hg.), *Was dürfen wir hoffen?*, Leipzig 2014, S. 133-147 u. 137.

¹⁵ M. Rajewsky, *Euchologion*, S. 102.

Liturgische Theologie, Feldforschung und religiöse Volkskultur

von Basilius J. Groen, Graz

Nicht nur das Vertraut-Sein mit herkömmlichen und bewährten wissenschaftlichen Methoden, sondern auch neue Herausforderungen und die Entwicklung neuer Paradigmen gehören zur akademischen Forschung. Um am Leben und agil zu bleiben, muss jede Wissenschaft die riskante Unternehmung auf sich nehmen, andere Gebiete zu erforschen und einen neuen Kurs einzuschlagen.

Die Liturgiewissenschaft kennt mindestens drei Komponenten und korrespondierende Methoden: eine historisch-kritische, eine systematisch-theologische und eine pastoral-praktische.¹ Zudem kooperiert unsere Disziplin mit anderen Wissenschaften, zum Beispiel mit der Religionswissenschaft, den Sprach- und Geschichtswissenschaften sowie den Sozialwissenschaften. Hinsichtlich der ostkirchlichen Orthodoxie hat die Liturgiewissenschaft enorme Fortschritte im Bereich der Geschichte gemacht; man denke nur an die historisch-genetische Methode, an die *liturgie comparée* und an Studien, welche die sozial-kulturellen Faktoren und die mentalen Einstellungen untersuchen. Auch die theologischen Dimensionen der ostchristlichen Liturgie werden gründlich untersucht, obwohl die Arbeit auf diesem Gebiet noch immer „im Gang“ ist. Es gibt jedoch wichtige Desiderata, die m.E. in mehreren Bereichen eine Neubestimmung notwendig machen. Wie die Kirche, so ist auch die Liturgiewissenschaft *semper reformanda*. Hier möchte ich mich auf die Zusammenhänge zwischen der liturgischen Theologie und der empirischen Feldforschung beschränken, wobei ich auch kurz *über* die religiöse Volkskultur sprechen möchte.

Über die liturgische Alltagspraxis in den Ostkirchen wird vergleichsweise wenig Forschung betrieben. Die meisten Liturgiewissenschaftler/innen konzentrieren sich auf den Inhalt der liturgischen Bücher. Nicht selten gelangen sie dann zu einem Idealbild der ostkirchlichen Liturgie: viele neigen dazu, Ideal und Praxis miteinander zu identifizieren. Die Frage jedoch, wie beispielsweise das Leben in einer durchschnittlichen russischen Pfarrgemeinde wirklich aussieht oder wie die Trauungsliturgie in Griechenland tatsächlich vor sich geht, wird selten systematisch mit guter Feldforschung behandelt. Wenn man ernsthaft versuchen würde, diese und ähnliche Fragen zu beantworten, würde das Bild der orthodoxen Liturgie wahrscheinlich weniger prachtvoll, aber dafür realistischer aussehen. Im Zentrum der Aufmerksamkeit sollte die tatsächliche Feier selbst stehen, und auch der Kontext, in welchem sie stattfindet. Nicht nur der „vorgeschriebene Weg“ sondern auch der „tatsächlich gelebte Weg“ sollte im Zentrum unseres Forschungsgebietes stehen.

Das ist auch grundlegend für das Studium der *Geschichte* der Liturgie. Nicht nur die liturgischen Manuskripte und Bücher sowie die Rolle der kirchlichen Hierarchie müssen erforscht werden, sondern auch die vielfältigen sozialen, kulturellen, ökonomischen und politischen Kontexte sowie andere Quellen, wie zum Beispiel Autobiographien, Romane und Poesie, die

¹ Ein wertvolles Handbuch, in welchem man diese drei Komponenten mehr oder weniger ähnlich behandelt findet, ist: *Albert Gerhards, Benedikt Kranemann, Einführung in die Liturgiewissenschaft (Einführung Theologie)*, Darmstadt 2006. Leider wird den ostkirchlichen Entwicklungen kaum Aufmerksamkeit entgegengebracht.

Architektur der Kirchen,² Bekleidung, Informationen über die Rolle des Volkes und über die Frömmigkeitspraxis. Beispielsweise findet man in den Novellen der griechischen Literaten *Alexandros Papadiamantis* (1851-1911) und *Alexandros Moraitidis* (1850-1929) zahllose Hinweise auf die griechische religiöse Volkskultur und auf die Art und Weise, wie Liturgie damals tatsächlich gefeiert wurde. Ähnliches gilt für die Prosa des griechischen Schriftstellers *Nikos Kazantzakis* (1883-1957) sowie für die Poesie des griechischen Dichters *Konstantinos Kavavis* (1863-1933) und der russischen Dichterin *Anna Achmatova* (1899-1966).³ Natürlich ist Vorsicht angesagt, weil die Romanciers und Poeten sich frei fühlen, die empirische Realität nach ihren literarischen Vorstellungen und ihrer Fantasie umzugestalten und zu verwandeln. Trotzdem sollte man diese Quellen nicht außer Acht lassen, denn auch auf diese Weise kann man ein mehr oder weniger realistisches Bild der tatsächlichen Liturgiepraxis und der Bedeutung, welche die Teilnehmenden ihr beimessen, bekommen.

Ein großer Unterschied zwischen der Erforschung der Geschichte der Liturgie und der gegenwärtigen Feier ist, dass wir für die Vergangenheit weder *live* Beobachtungen machen noch Interviews durchführen können: Texte, Gebäude, Kunstwerke wie Kelche, Mosaiken und Bilder sowie Gebeine müssen ausreichen. Bezüglich der nahen Vergangenheit stehen uns auch Filme, schriftliche Unterlagen, Tonbänder usw. zur Verfügung. Einen Dokumentarfilm über eine Hochzeit oder ein Begräbnis anzusehen, welche vor Jahren stattgefunden haben, ist jedoch etwas anderes, als die persönliche Präsenz an dieser Stelle und in derselben Zeit.

Im Gottesdienst wird Gottes Wort den Menschen verkündet, die hier und jetzt leben; Jesu Christi Selbst-Hingabe wird in jeder liturgischen Versammlung gedacht. Der Heilige Geist macht die historischen Grundlagen unseres Glaubens in der aktuellen Zelebration deutlich und befähigt die Gemeinde, in die Zukunft Gottes einzutreten. Die Worte *sēmeron* und *hodie*, die in zahlreichen griechischen und lateinischen Gebeten und Hymnen vorkommen, implizieren, dass durch *anamnesis* und *epiklesis* Gottes „Vergangenheit“ und „Zukunft“ in diesem Moment den Gläubigen offengelegt werden.⁴ Dementsprechend erfordert eine einwandfreie liturgische Theologie eine *theologia secunda*, welche die *theologia prima*, den liturgischen Akt selbst, kommentiert:⁵ Liturgie ist eine primäre Quelle für die Erfahrung der Begegnung zwischen Gott, Mensch und Welt, für die Erfahrung der Vision eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Gleichzeitig stellt die Liturgie eine primäre Quelle dar, um dies alles wissenschaftlich zu erforschen. Dies erfordert also die Reflexion sowohl über Liturgie als ein „pneumatisches Geschehen“ als auch über ihre anthropologischen Aspekte. Die Liturgiewissenschaft muss sowohl die theologischen als auch die anthropologischen Ebenen beachten, welche eng miteinander verflochten sind.⁶ Sie untersucht die rituellen

² Vgl. die neue Studie von *Vasileios Marinis*, *Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople: 9th to 15th Centuries*, Cambridge 2014.

³ Ein hervorragendes Beispiel einer Studie, die die Relevanz von Autobiographien für die westliche Liturgiegeschichte aufzeigt, ist: *Friedrich Lurz*, *Erlebte Liturgie: Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen* (Ästhetik – Theologie – Liturgik 28), Münster 2003.

⁴ Vgl. *Ioannis M. Fountoulis*, *Ἀπαντήσεις εἰς λειτουργικὰς ἀπορίες*, Bd. V (501-600), Athen 2003, S. 48-51.

⁵ Vgl. *Reinhard Meßner*, *Was ist systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen*, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 40 (1998) 257-274; *Georgios Basioudis*, *Ἡ δύναμις τῆς λατρείας: Ἡ συμβολὴ τοῦ π. Ἀλεξάνδρου Σμέμαν στὴ Λειτουργικὴ Θεολογία*, Athen 2008.

⁶ Siehe dazu auch *Kevin Irwin*, *Liturgical Theology: What do the East and West Have to Say to Each Other?*, *Studia Liturgica* 30 (2000) 94-111, hier 99; *Benedikt Kranemann*, *Christian Celebration of*

Handlungen, in welchen die zentralen Ereignisse von der Schöpfung, vom Exodus, vom Leben, Tod und von der Auferstehung des „Hohepriesters“ Jesu Christi,⁷ vom Herabkommen des Heiligen Geistes und von der zukünftigen Wiederkunft (*parousia*) ausgedrückt werden, und zur selben Zeit erforscht sie die zahlreichen soziokulturellen Kontexte der gottesdienstlichen Versammlungen.

Dabei sind die offiziellen liturgischen Bücher sehr wichtige Werkzeuge für den Gottesdienst, aber sie sollten nicht als absolut und allumfassend angesehen werden. Es sind ja nicht die liturgischen Texte selbst, welche allheilig sind, sondern der drei-eine Gott ist es. Offensichtlich bin ich nicht gegen das Studium der liturgischen Bücher und der Originalsprachen, in denen diese verfasst worden sind: dies bleibt ein unumgängliches und attraktives Kerngeschäft unserer Disziplin.

Wünschenswert ist jedoch mehr liturgiepraktische Forschung. Solche Forschung besteht aus einer Ellipse mit zwei Kernen, nämlich der Feldarbeit – besonders teilnehmende Beobachtung und Interviews mit Menschen über die Bedeutung, die sie dem Gottesdienst beimessen – und dem Studium relevanter Literatur. Liturgiepraktische Forschung hat auch soziologische, sozialpsychologische und kulturanthropologische Dimensionen. Als Beispiel darf ich hier meine eigene Feldforschung über das Sakrament der Krankensalbung, das Ritual der Kleinen Wasserweihe und die Bestattungsfeier in der Orthodoxen Kirche Griechenlands nehmen. Diese Arbeit verrichtete ich *über viele Jahre hinweg* in Thessaloniki, Athen und in anderen Teilen Griechenlands, hauptsächlich in der griechischen Provinz Mazedonien. Ich beobachtete Dutzende Feiern und führte mit sehr vielen Teilnehmenden und anderen Menschen Interviews über die Situation, in welcher Krankensalbungen und Wasserweihen stattfinden, und über ihre Gestalt. Die Resultate meiner Feldforschung machten mir klar, dass ich diese mit einer bloßen Untersuchung der liturgischen Bücher nie erreicht hätte.⁸

Es wäre relevant, solche Feldforschung auch im Bereich der Initiationssakramente, der Trauung, Segensfeiern usw. durchzuführen. Sie könnte zu bedeutungsvollen Ergebnissen

the Faith and Religious Pluralism in Modern Society, *Studia Liturgica* 36 (2006) 17-33.

⁷ Laut dem Experten im Bereich der liturgischen Theologie des byzantinischen Ritus, Thomas Pott, stellt das Hohepriestertum Jesu Christi den Kern des christlichen Gottesdienstes dar. Siehe seinen Artikel: Une réflexion spirituelle et mystagogique renouvelée sur la participation active, in: *Jozef Lamberts (Hg.), The active participation revisited / La participation active 100 ans après Pie X et 40 ans après Vatican II (Textes et Études liturgiques / Studies in Liturgy XIX)*, Löwen 2004, S. 70-82, hier 76.

⁸ Vgl. meine Studien: Ter genezing van ziel en lichaam: De viering van het oliesel in de Grieks-Orthodoxe Kerk (Theologie & Empirie 11), Kampen und Weinheim 1990, S. 98-213; Die Krankensalbung in der griechisch-orthodoxen Kirche, *Concilium* 27 (1991) 125-131; Die Krankensalbung im orthodoxen Griechenland, *Liturgisches Jahrbuch* 45 (1995) 178-182; Burying the Dead is Christian, Burning Them is Pagan: The Present Controversy about Cremation in Greece and Greek Orthodox Funeral Rites, *Het Christelijk Oosten* 53 (2001) 201-218; Wash your sins, not only your face: Therapeutic Water and the Evolution of the Small Water Blessing in the Greek-Byzantine Tradition, in: *D. Aranasova, T. Chronz (Hgg.), Συναξίς καθολική: Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag (orientalia – patristica – oecumenica 6,1)*, Münster, Berlin und Wien 2014, S. 249-268; Curative Holy Water and the Small Water Blessing in the Orthodox Church of Greece, in: *B. Groen, D. Galadza, N. Glibetic und G. Radle (Hgg.), Rites and Rituals of the Christian East: Selected Papers of the Fourth International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Lebanon, July 10-15, 2012 (Eastern Christian Studies 22)* Löwen 2014, S. 387-404.

führen. Die Forschenden brauchen dafür übrigens nicht nur gute Kenntnisse der Originalsprachen der liturgischen Bücher, sondern auch der modernen Sprachen und der Dialekte, welche die Menschen sprechen. Des Weiteren ist eine gewisse Vertrautheit mit den Methoden der Ethnologie und anderer Sozialwissenschaften erforderlich. Zusätzlich sollten die Forscher/innen abenteuer- und risikofreudig sein.

Dialog mit anderen Disziplinen ist essentiell. Seriöse Studien im Bereich der Liturgie können nur fächerübergreifend stattfinden. Wir sollten die Arbeitsergebnisse der anderen Wissenschaften nicht rezipieren, weil sie unsere *ancilla* („Dienerschaft“) sind, sondern weil wir sie als gleichwertige Partner ernst nehmen. Für beinahe alle Kollegen und Kolleginnen, die die ostchristliche Liturgie erforschen, ist die Notwendigkeit der philologischen und historischen Studien offensichtlich. Ich habe jedoch den Eindruck, dass für viele der Nutzen der Sozialwissenschaften, Ritual Studies, Gender Studies usw. weniger deutlich ist.⁹ Eine offene und fächerübergreifende Herangehensweise erfordert jedoch vielfältige Kontakte und fruchtbare Begegnungen mit anderen Disziplinen, die sich mit Riten, Symbolsprache, kommunikativen Handlungen u.Ä. beschäftigen.¹⁰

Im Anschluss an mein Plädoyer für mehr Feldforschung befürworte ich eine „gegenwärtige vergleichende Liturgiewissenschaft“ (*liturgie comparée actuelle*). Ich schätze die historisch-kritischen und systematisch-theologischen Untersuchungen, die im Rahmen der internationalen Schule der *liturgie comparée* gemacht worden sind und noch immer gemacht werden, sehr. Historisch-kritische Untersuchungen bleiben auch deshalb essentiell, weil sie uns die historischen Entwicklungen und Veränderungen verstehen lassen und uns helfen, den Einblick zu gewinnen, dass die derzeitige Praxis relativ, nicht absolut, ist.¹¹ „Gegenwärtige vergleichende Liturgiewissenschaft“ gibt nicht vor, *liturgie comparée* zu ersetzen, möchte aber eine essentielle Komponente, die im klassischen Ansatz dieser Methode fehlt, hinzufügen: die Feldforschung. Diese konzentriert sich darauf, was heutzutage, in der gegenwärtigen Situation, geschieht. Wie auch *liturgie comparée* untersucht sie nicht bloß die heutige liturgische Praxis einer bestimmten Kirche, sondern diejenige von unterschiedlichen christlichen Kirchen und sie vergleicht die unterschiedlichen Praktiken miteinander. Die „gegenwärtige vergleichende Liturgiewissenschaft“ stellt von der Innensicht her Gemeinsamkeiten und Unterschiede für die jeweilige Feier in unterschiedlichen christlichen Traditionen fest und schildert so ein interessantes ökumenisches Bild dieser Feier. Tatsächlich ist sie ihrer Natur nach, wie die klassische *liturgie comparée*, ökumenisch, nicht nur weil sie Kooperationen zwischen Gelehrten von verschiedenen Kirchen voraussetzt (Orthodoxe, Orientalisch Orthodoxe, Katholik/inn/

⁹ Eine wichtige Studie über den hohen Stellenwert der Gender Studies für die Liturgiewissenschaft, einschließlich der Erforschung des orthodoxen Gottesdienstes, ist *Teresa Berger, Gender Differences and the Making of Liturgical History: Lifting a Veil on Liturgy's Past*, Farnham 2011. Siehe auch *Robert F. Taft, Women at Church in Byzantium: Where, When – and Why?*, *Dumbarton Oaks Papers* 52 (1998) 27-87.

¹⁰ Siehe dazu meinen Aufsatz: *New Challenges for the Study of Eastern Christian Liturgy*, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 3. Reihe, 4 (2007) 79-107.

¹¹ Vgl. *Robert F. Taft*, Über die Liturgiewissenschaft heute, *Theologische Quartalschrift* 177 (1997) 243-255, hier 247-248; *Ders.*, Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited, in: *Ders., Gabriele Winkler (Hgg.)*, *Acts of the International Congress „Comparative Liturgy Fifty Years After Anton Baumstark (1872-1948)“*, Rome, 25-29 September 1998 (*Orientalia Christiana Analecta* 265), Rom 2001, S. 191-232. Siehe auch die Studie von *Taft*: *Through Their Own Eyes: Liturgy as the Byzantines Saw It*, Berkeley 2006, S. 1-27: wir interpretieren historische Tatsachen immer.

en, Anglikaner/innen, Lutheraner/innen, Reformierte, Pfingstler/innen usw.), sondern auch aufgrund ihres Inhalts, des Ablaufs und der Methode. Auf der einen Seite ist ihr Ziel, auf hermeneutische Weise die Pluralität der Liturgie und der Menschen, die diese feiern, zu verstehen; auf der anderen Seite, die Präsenz und die Kraft des Heiligen Geistes in ihnen wahrzunehmen.¹²

Eine weitere wichtige Erfahrung der vergleichenden Untersuchungen – es mögen historische oder *aktuelle* sein – ist, dass die diversen Kirchengemeinschaften voneinander lernen können. Die liturgische Arbeit, die von der Kommission „Glaube und Kirchenverfassung“ des Ökumenischen Rates der Kirchen getan wird, wie zum Beispiel das Lima-Dokument über Taufe, Eucharistie und Amt (1982), die Liturgiereform, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil initiiert wurde, oder die Vereinbarungen in verschiedenen bilateralen Dialogen – all dies wäre undenkbar ohne die vorhergegangenen Ergebnisse der Untersuchungen der vergleichenden Liturgiewissenschaft.¹³ Auf den ersten Blick können kontrastierende Erfahrungen befremdlich wirken, doch auf den zweiten, genaueren Blick sind diese Erfahrungen ein wichtiger Beitrag für ein besseres Verstehen der eigenen Traditionen und für das Streben nach Einheit.

Des Weiteren sollte es für uns wichtig bleiben, den Zusammenhang zwischen der Liturgie und der sogenannten „Volksfrömmigkeit“ zu erforschen, oder anders und besser gesagt: aufmerksam für den Zusammenhang zwischen Liturgie und der gesamten religiösen Volkskultur zu bleiben. Vom Studium der religiösen Volkskultur – zum Beispiel der Verehrung von Heiligen, Ikonen und Reliquien, von Wallfahrten und von Bräuchen an Festtagen (zum Beispiel der Karwoche, von Ostern, Weihnachten und vom Fest der Entschlafung der Mutter Gottes) und bei Ereignissen wie Geburt, Hochzeit, Tod usw. – können wir sehr viel darüber lernen, wie Gläubige tatsächlich ihren Glauben, die Kirche und die Liturgie erleben.¹⁴ Manchmal beziehen sich offizielle Liturgie und volkstümliche Bräuche eng aufeinander, manchmal existieren beide Formen schlechthin nebeneinander, ohne Kontakt. Im Falle von Krankheit zum Beispiel zeigt die rituell-liturgische Palette eine große Bandbreite von Möglichkeiten auf, die sowohl die offizielle Liturgie als auch die Frömmigkeitspraxis der Menschen respektiert. Besonders in ländlichen Gegenden, zum Beispiel in Griechenland, gibt es eine ganze Reihe von Ritualen im Fall einer Krankheit, die von der Kleinen Wasserweihe über den Bittgottesdienst und die Krankensalbung bis hin zu Exorzismen, der „Befreiung vom bösen Blick“, dem Konsultieren eines „Mediums“ (para-normale Heiler) und zu Wallfahrten reichen. Diese Palette stellt *übrigens* ein gutes Beispiel für die Zweckmäßigkeit von interdisziplinärer Forschung dar. Besonders im Fall des Exorzismus kann man zum Beispiel auch

¹² Vgl. Friedrich Lurz, Für eine ökumenische Liturgiewissenschaft, *Trierer Theologische Zeitschrift* 108 (1999) 273-290, hier 280, 289-290.

¹³ Vgl. Gabriele Winkler, Robert F. Taft, Introduction, in: Dies. (Hgg.), Acts of the International Congress „Comparative Liturgy Fifty Years After Anton Baumstark“, S. 9-29, hier 14-28; Hans-Jürgen Feulner, „Ut omnes unum sint“: Zur ökumenischen Bedeutung einer Vergleichenden Liturgiewissenschaft, in: Ders. (Hg.), Liturgies in East and West: Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development – Acts of the International Symposium Vindobonense I, Vienna, November 17-20, 2007 (Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie 6), Berlin und Münster 2013, S. 137-164.

¹⁴ Siehe z.B. Paul Wiertz, Martin Petzolt, Zur religiösen Volkskultur der orientalischen und orthodoxen Kirchen, in: Wilhelm Nyssen, Hans-Joachim Schulz, Paul Wiertz (Hgg.), Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd. III, Düsseldorf 1997, S. 70-133.

an die klinische Psychologie, Psychiatrie und Religionspsychologie denken. Die allgemeine religiöse Volkskultur ist enorm wichtig für die Liturgiewissenschaft, auch weil sie ein äußerst bedeutender Humusboden für die Erfahrung von Heiligkeit und Sakramentalität ist. Wenn dieser Humus untergeht, ist auch die offizielle Liturgie gefährdet, auszutrocknen.

Eucharistie und Doxologie. Das liturgische Proprium der Schöpfung¹

von Adrian Marinescu, München

Der Mensch gehört der geschaffenen Realität an, aber durch seine Bestimmung lebt er nicht als *autonomes Wesen*, sondern seine Existenz baut auf der Existenz Gottes. Wenn die Schöpfung im Allgemeinen das Ambiente seines Lebens bildet, nimmt der Mensch zugleich an der Welt innerhalb der Kirche, aber auch an der Welt außerhalb dieser teil². Selbstverständlich markiert die Kirche keine Kluft in der Existenzordnung. Sie verbindet dagegen die Teile der gesamten Welt, indem sie sich überwiegend als *geistliche Präsenz* ununterbrochen beweist. Die Person und ihr Werden konstituieren aber die Hauptbestimmung des Kosmos (= personenhafte und personenbezogene Realität). Dadurch gewinnt die Welt an personalem Charakter. Die Welt wurde von Gott geschaffen, in dem sie in ihm ihre *origo* und ihre „finalitas“ findet. Gemäß dem hl. Apostel Paulus wurde aber „die Kreatur durch Christus und auf Christus hin geschaffen“. Für die Eucharistie ist in diesem Sinne die Vereinigung der Extremen als wahre *Leitourgia* entscheidend, d.h. des Ungeschaffenen mit dem Geschaffenen, was die große Synthese und Osmose der Schöpfung illustriert. Und das Bewusstsein dieser Realität hat die Kirche von Anfang an gehabt, wie die patristische Frühliteratur beweist³.

¹ Wir haben immer wieder behauptet, dass die Krönung, d.h. die Verwirklichung der Theologie, sich tatsächlich in den liturgischen Prozessen der Kirche findet. Mit anderen Worten: die Liturgik hat den inspirierten (biblischen und patristischen) Text und die Kirchenlehre (= die Dogmen) als eigenes Fundament. Alle diese theologischen Elemente bestätigen sich in der *Latρεία* der Kirche, als die entscheidende Konstante orthodoxen kirchlichen Lebens. In dem vorliegenden Text möchten wir einige Überlegungen über eine sogenannte *liturgische Verfassung und Struktur der Existenz* zum Ausdruck bringen. Wir gehen davon aus, dass *das Liturgische* das Hauptmerkmal der Existenz an sich (und so auch der orthodoxen Spiritualität und Theologie) ist. Darauf weist zunächst der personale und gemeinschaftliche Charakter und das Bedürfnis des Lebens. Der liturgische Raum bildet das natürliche Medium des Menschen. Wenn die Patrologie in diesem Sinne mit der Diskussion für das Wirken des Heiligen Geistes in der Welt geöffnet sein muss, dann muss die Darstellung liturgischer Themen mit der *eucharistisch-doxologischen Ontologie* beginnen. Der vorliegende Text hat den theologischen Beitrag und das Denken von *Johannes Panagopoulos* (†1997), Professor an der Universität in Athen, als gedankliche Prämisse. Wir haben ihn nicht persönlich kennengelernt. Aus seinen Texten aber ergibt sich ganz klar, dass die Gesamtheit der Existenz vor allem liturgisch geprägt ist und dass das Leben eine reelle Eucharistie und Doxologie ist oder sein muss. Deshalb findet unsere Recherche in seinem Werk statt.

² Siehe *Pr. Dumitru Stăniloae*, „La dynamique du monde dans l'Église“, in: *Savas Chr. Agouridis* (Hg.), *Procès verbaux du deuxième Congrès de théologie orthodoxe à Athènes, 19-29 Août 1976*, Athen 1976, S. 346-367.

³ Zumindest zwei Stellungnahmen scheinen uns hier entscheidend zu sein. Wenn der *hl. Irenäus von Lyon* (†200) die Konformität der Kirchenlehre mit der Eucharistie unterstreicht, verweist er auf *die eucharistische Ontologie der Welt*: „Unsere Anschauung entspricht aber der Eucharistie und bestätigt diese unsere Meinung“ (Ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριστίᾳ, καὶ ἡ εὐχαριστία βεβαιοῖ τὴν γνώμην – *adv. haer.* 4,6, in: *PG* 7, 1028A). Auf der einer Seite konzentriert sich das Wichtigste für die Welt in der Eucharistie, auf der anderen Seite *eucharistisiert sich* alles im Menschen. Der Mensch (und mit ihm auch die Natur) wird dazu gerufen, Eucharistie zu werden. Im Sinne des *hl. Maximos des Bekenners* (†662), „ἡ πράξις εἶναι θεωρία ἐνεργούμενη καὶ ἡ θεωρία πράξις μυσταγωγούμενη“ (*N.*

Die Liturgie (der Kirche) bildet die Eigentliche Umwelt des Menschen, zugleich aber auch den Ort, wo er sein Wesen und seine Existenz verwirklichen kann. Das Liturgische ist jedoch keine äußerliche und formale Funktion des Menschen und der Existenz im Allgemeinen. Es bildet den Kontext und den Modus des In-Kraft-Setzens des Daseins. Die liturgischen Akte wurden von den Kirchenvätern nicht als Zielsetzung des Menschen und der Existenz verstanden. Für die Kreatur repräsentiert das Liturgische nur *den Weg* zu Gott hin. Es ist aber der Weg des Lebens. Auf ihm aktualisiert sich die Existenz. Dadurch wird die Schöpfung für das göttliche Leben durchsichtig. *Durch* die und *in* der Leitourgia der Kirche ist die Vervollkommnung der Existenz zu finden. Und das nur im liturgisch-sakramentalen Leben der Kirche. Tatsächlich kann man hier von der *liturgischen Vervollendung der Kreatur* sprechen. Die Liturgie weist nicht nur auf die sakramentale (= mystische) Existenz in der Kirche hin, sondern auch auf die Funktion (den Dienst) der Kirche an der Welt. In der Kirche wird *die Heiligung (Vervollkommnung) der ganzen Schöpfung* realisiert⁴. Durch die Gebete und die

Matsoukas, Κόσμος, άνθρωπος, κοινωνία κατὰ τὸν Μάξιμο Ὁμολογητὴ, Athen 1980, S. 236). Das ist die eigene Kondition der Existenz an sich. Das beweist am deutlichsten der *hl. Ignatius von Antiochien* (†110-117). Vor seinem Märtyrertod in Rom sagt er: „Nichts möge sich um mich bemühen von dem Sichtbaren noch von dem Unsichtbaren, damit ich zu Jesus Christus gelange. Lasst mich eine Speise der wilden Tiere werden; durch sie ist es mir möglich, zu Gott zu kommen. Brotkorn Gottes bin ich, und durch die Zähne der Tiere werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde“ (Σίτος εἰμι Θεοῦ καὶ δι' ὁδόντων θηρίων ἀλῆθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὔρεθῶ τοῦ Χριστοῦ – ad Rom. V,2 u. IV,1). Christus selbst ist die Eucharistie (er ist nach den *hl. Apostel Paulus* die Leitourgia der Kirche und in der Eucharistie ist er real präsent) und die Existenz an sich ist *christozentrisch* und *christusorientiert*: „Denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare (...) alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Und er ist vor allem, und es besteht alles in ihm“ (Kol 1,16-17).

- ⁴ „Durch die Liturgie der Kirche erfüllt die Welt ihre letzte Bestimmung: Mittel und Ort göttlicher Präsenz zu werden“ (*J. Panagopoulos*, Die liturgische Vervollendung der Welt, in: Begegnung mit der Orthodoxie. In memoriam Johannes Panagopoulos, Kloster Hl. Hiob von Počaevo, München, 2003, S. 95). Viele Beispiele findet man in unterschiedlichen Gebeten der Kirche zu verschiedenen Gelegenheiten, z.B. bei der Weihe des Wassers an Epiphanie: „Die unkörperlichen Mächte erschrecken sich vor dir, die Sonne preist dich und die Natur betet dich an. Die Sterne sind deine Knechte. Das Licht gehorcht dir. Die Abgründe erschrecken sich vor dir. Dir dienen die Quellen (...)“ (bei: *J. Panagopoulos*, Die liturgische Vervollendung der Welt, S. 96). Deshalb sprechen die Theologen heute von einer ökologischen Perspektive der Kirche. An den Ereignissen der Heilsökonomie nimmt nicht nur der Mensch teil, sondern auch die ganze Natur oder Schöpfung: „Was sollen wir dir darbringen, Christus, das du auf Erden um unseretwillen als Mensch erschienen bist. Jedes deiner Geschöpfe bringt dir seinen Dank dar: die Engel den Gesang, die Himmel den Stern, die Magier Gaben, die Hirten Staunen, die Erde die Höhle, die Wüste die Krippe, wir aber die Mutter-Jungfrau. Der du vor aller Zeiten Gott bist, erbarme dich unser!“ (Stichiron aus dem Abendgottesdienst des Festes der Geburt Christi, bei: *Karl Christian Felmy*, Das Buch der Christus-Ikonen, Herder Verlag, Freiburg u.a., 2004, S. 81). Die Gebete beim Essen sind illustrativer: „Wir danken dir, Christus unser Gott, da du uns *mit den irdischen Gaben* erfüllt hast. Du möchtest uns auch aus deinem Reich nicht ausschließen (...)“ und „Ehre sei dir, o Herr, Ehre sei dir, o Heiliger, Ehre sei dir, o König, dass du uns die Nahrung zu unserem Wohlbefinden gegeben hast. Erfülle uns auch mit dem Heiligen Geist, damit wir wohlgefällig vor dir stehen und du uns nicht verurteilen mögest, wenn du jeden Menschen nach seinen Werken richtest...“ (bei: *J. Panagopoulos*, Die liturgische Vervollendung der Welt, S. 97-98).

liturgische Praxis der Kirche [enthält] „die ganze Kreatur ... ihre neue Bestimmung, sie wird von jeder satanischen Macht befreit und dient nun dem Heil des Menschen“⁵.

Anthropologische Ontologie: κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν

Der Mensch wurde *nach dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes* geschaffen. Er findet also seine Realisierung im Gott. Insbesondere nach der und durch die Menschwerdung Gottes (ἐνανθρώπησις). In Christus ist der Mensch (διὰ τὴν μεταβολήν) *eine neue Kreatur* und er aktualisiert ständig diesen, seinen Zustand: „Wenn jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Kreatur, das alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden“ (2 Kor 5,17). Der Mensch bleibt in Christus und im Geiste immer neu, langweilt sich nicht und findet auf diese Art und Weise seine Vervollkommenung. In Christus und durch ihn wird der Mensch *Wirklichkeit* werden⁶. In diesem Sinne ist *die Vereinigung mit Christus* wesentlich. Christus kann und muss Gestalt im Menschen nehmen (Gal 4,19). Gemäß der „paradoxalen doppelten Dimension des Menschen“ (J. Panagopoulos) ist der Mensch nicht nur nach dem Ebenbild Gottes geschaffen, sondern er muss ununterbrochen seinen Zustand erneuern oder kontinuierlich *andere, neue Etappen* dieses Zustandes erreichen. Was das Wesen des Menschen definiert, ist demzufolge sein Ursprung, seine Realisierung und seine Vervollkommenung in Gott. Der Mensch kommt von Gott, lebt in Gott und findet seinen Zweck in Gott. Auf diese Art und Weise ist die Existenz eine *Gott-orientierte Realität*. Es handelt sich um eine göttliche Bestimmung der Existenz und der gesamten Realität. Aber das liturgische Proprium der Existenz des Menschen wird nicht nur von der Möglichkeit seiner *Vereinigung mit* und seine *Verwandlung in* Gott bestätigt, sondern auch von dem *Aspekt Gabe–Aufgabe des menschlichen Da-Seins*. Darüber hinaus übernimmt die Menschheit die Funktion der liturgischen Versammlung (σὺναξις). Die Kirchenväter haben eine *vollständige liturgische Existenz- und Weltanschauung* gehabt. Sie haben immer wieder den Menschen „in seinem Ursprung von Gott her und in seiner Orientierung zu Gott hin“ (J. Panagopoulos) gesehen. Der Mensch ist eng mit der Heilsökonomie verbunden, die auf geschichtlicher und kosmischer Ebene die Rolle einer *umfangreichen Heiligen Liturgie* spielt. Diese *kosmische Leitourgia* wird genau in ihren Hauptpunkten in jedem Gottesdienst der Kirche, insbesondere in der Göttlichen Liturgie, realisiert. Und alle liturgischen Akte, sowohl auf Makro- als auch auf Mikroebene, werden in und von der göttlichen Liebe oder Gnade durchgeführt. In diesem gesamten Kontext bleibt der Mensch *eine unfassbare Realität*, was typisch für die liturgische bzw. göttliche Ordnung ist⁷.

Der Mensch wird in der patristischen Theologie wie ein *Wunder* („nicht allein ein Wunder biologischer Synthese und Funktion, sondern ein Wunder der göttlichen Liebe“) betrachtet, was wieder in der Zusammenkunft des Menschlichen (= Irdischen) mit dem Göttlichen – wiederum ein Charakteristikum liturgischer Prozesse – zu verstehen ist⁸. Der Mensch ist „Manifestation der Liebe und der Freiheit Gottes“. Sein Wesen gründet sich nicht

⁵ J. Panagopoulos, a.a.O., S. 96.

⁶ J. Panagopoulos, a.a.O., S. 56.

⁷ „Trotzt der Errungenschaften im Bereich der wissenschaftlichen Erfassung des Menschen ist und bleibt er letzten Endes ein unfassbares Mysterium, ein verborgenes Geheimnis, verborgen auch dem Menschen selbst“ (J. Panagopoulos, Der Mensch als Ikone Jesu Christi, in: Begegnung mit der Orthodoxie. In memoriam Johannes Panagopoulos, München 2003, S. 59).

⁸ „Ein Wunder übersteigt die Gesetze der Natur, es ist Zeichen und Mittel göttlicher Gegenwart und göttlichen Handelns“ (J. Panagopoulos, a.a.O., S. 60).

auf die biologische und materielle Realität. Darüber hinaus muss der Mensch *Gott ähnlich* werden. Und er hat *Jesus Christus* als Vorbild⁹. Wie die Gaben auf dem Altar, so ist auch der Mensch geschaffen. Er bringt sich selbst dar und wartet auf das Herabkommen des Heiligen Geistes, um von *imago* (Ebenbild Gottes) zu *similitudo* (Ähnlich-mit-Gott-Sein) zu werden. Als von Gott geschaffene Realität, verlangt der Kosmos „nach dem, was ihm verwandt ist“. Es handelt sich sogar um eine Zuneigung des Menschen und der Natur zu Gott. Diese Tendenz wird von dem ikonographischen Programm der Kirche, aber auch von der gottesdienstlichen Struktur des Kirchenjahres bestätigt. Natur, Struktur und Funktion der neuen Welt wird aber in Jesus Christus gegeben. Seine Menschwerdung ist entscheidend und wesentlich, indem sie Überwindung und *zugleich Heiligung der Materie* ist.

„In der Tat, so funktioniert der neue Mensch in Christus: Da er zu Teilnahme am göttlichen Leben bestimmt ist, ist er mit einer solchen Struktur ausgerüstet worden, dass er dieses Ziel unbedingt erreichen kann. Alle seine Funktionen und körperlichen Teile, seine biologische Konstruktion, seine inneren Kräfte und Aspirationen leiten den Menschen ohne Zwang zu seiner Endbestimmung, der Vereinigung mit Gott. Die Fülle der göttlichen Energien, die er in seiner Natur erhalten hat, führt ihn unaufhaltsam zu Gott hin. In ihm lauert ein «natürlicher» unstillbarer Wunsch, ein Drang nach Vollkommenheit, der keine Grenze kennt: Nie aufhalten, keine Rast haben, immer mehr suchen in der Vollkommenheit! In der Natur des getauften Christen sind die göttlichen Energien verborgen, die ihn zu grenzenlosen Dynamismus antreiben“¹⁰.

Der Mensch kann und soll in der *Energeia* Gottes wachsen und umgewandelt (*μεταβολή*) werden. Die Askese selbst, die zu Gott hin führt¹¹, ist nichts anderes als „*Fermentieren*“ im Heiligen Geist, sogar ein tiefer liturgischer Prozess, in dem der Mensch *sich „eucharistisiert“* oder *eucharistisiert wird*¹². Die Sakramente „sind daher konstitutive Momente der Kirche,

⁹ „Wir begehen einen theologischen Irrtum, wenn wir einfach sagen, der Mensch sei Ebenbild Gottes. Damit ignorieren wir die Tatsache, daß das wahre und einzige Bild Gottes allein Jesus Christus ist. Der Mensch ist also kein Ebenbild Gottes, sondern nach dem Bilde Gottes bzw. Jesu Christi geschaffen“ (*J. Panagopoulos*, a.a.O., S. 61). Zu merken ist auch, dass „das Ebenbild eine ursprüngliche Ähnlichkeit zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Sein impliziert“ (*J. Panagopoulos*, a.a.O., S. 63).

¹⁰ *J. Panagopoulos*, a.a.O., S. 68-69.

¹¹ „Die Schöpfung ist also wandelbar und beweglich zu Gott hin und diese Bewegung bestimmt ihr Wesen und ihre Funktion. Da diese innere Bewegung der Geschöpfe von Gott in ihnen eingesetzt worden ist, ist sie kein abwertendes Moment“ (*J. Panagopoulos*, Die liturgische Vollendung der Welt, S. 88). „Die Schöpfung ist weder statisch noch autonom. Durch ihren Logos, d.h. durch ihre Ursache, ist sie auf Gott hin gerichtet und damit befindet sie sich in einem Prozess der Verwandlung, der Erneuerung und der Vervollkommnung. Als solche ist die Kreatur offenbarungsbeladene Realität, indem sie mit den Energien Gottes ausgerüstet ist und diese Energien aktiviert“ (*J. Panagopoulos*, a.a.O., S. 88-89).

¹² „Mit diesen und ähnlichen Worten beschreiben die Kirchenväter das Wesen und die letzte Bestimmung des Menschen: Ein Lebewesen, berufen zur Vergöttlichung, ein Lebewesen, das den Auftrag hat, Gott der Gnade nach zu werden“ (*J. Panagopoulos*, Der Mensch als Ikone Jesu Christi, S. 71). Siehe auch die Formulierung, dass „die höchste Bestimmung des Menschen der Erwerb des Heiligen Geistes ist, oder Christus anzuziehen, in ihm und für ihn und durch ihn leben“ (Ebd.). „Die höchste Realisierung des Menschen vollzieht sich (...) mit dem Leben in Christus. Die östlichen

und in ihrem Vollzug geschieht erneut das Wunder der *Vereinigung des Christen mit Gott*, die volle Teilnahme am Leibe Jesu Christi¹³. Die Natur an sich ist „ein Doppelwesen“. Das wird auch durch die heiligen Sakramente der Kirche bestätigt, indem sie „nicht nur mit der Person Jesu Christi, sondern auch mit der Natur des Menschen direkt verbunden werden“¹⁴.

Der liturgisch-kosmologische Charakter der Kirche¹⁵

Der hl. Apostel Paulus ist der Meinung, dass die *Leitourgia* der Kirche Christus selbst ist. Darüber hinaus wurde die *kosmische Dimension der Kirche* (= σώμα τοῦ Χριστοῦ) von den Kirchenvätern hervorgehoben und geklärt. Die Kirche in ihrer Unfassbarkeit (ἀπέραντες διαστάσεις τῆς Ἐκκλησίας) ist der *Topos*, in dem das Liturgische – die Umwandlung in Christus (μετάπλασις τῶν ὄντων „ἐπὶ τὸ θεϊότερον“ – hl. Maximos der Bekenner) auf dem Fundament seiner Menschwerdung und der (doxologische) Dienst im Heiligen Geist – sich ununterbrochen und wiederholt unendlich realisiert. Die Kirche ist nach den Kirchenvätern *Ikone des Kosmos und des Menschen* und umgekehrt. Sie ist zugleich Ikone Gottes. Aber die geschaffene Realität wird auch von ihrem *mystischen Charakter* bestimmt. Die Existenz an sich hat in diesem Sinne eine sakramentale Bestimmung und Struktur¹⁶. Sie aktualisiert und realisiert sich *im liturgischen Kontext*. Und das Mysterium wird von der Kirche als Vereinigung des

Kirchenväter haben in ihrem theologischen Realismus das Wunder des Neuen Menschen mit den Sakramenten, vor allem mit der Taufe und der Eucharistie verbunden. (...) die einzige Möglichkeit, an dieser neuen Schöpfung teilzunehmen, in der aktiven Teilnahme am sakramentalen Lebensvollzug in der Kirche“ (J. Panagopoulos, a.a.O., S. 71-72).

¹³ J. Panagopoulos, a.a.O., S. 72.

¹⁴ Ebd. „Da wir Doppelwesen sind, bestehend aus Leib und Seele, darum hat Christus uns diese Mysterien geschenkt, denn auch er ist unseretwillen zu einem Doppelwesen geworden, insofern er wahrhaft Gott ist und wahrhaft Mensch wurde um unseretwillen, auf dass er durch die Gnade des Geistes unsere Seelen heilige, zugleich aber durch die sinnlichen Zeichen, durch Wasser und Öl, durch Brot und Wein und die übrigen vom Geist geheiligten Elemente auch unsere Leiber heilige und so das Heil uns vollständig schenke“ (Hl. Symeon von Thessaloniki, de sacrament., in: PG 155,179, bei: J. Panagopoulos, a.a.O., S. 72).

¹⁵ Einen sehr wichtigen Beitrag hat der hl. Maximos der Bekenner zu dieser Problematik gebracht (s. insbes. seine *Mystagogia: La Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur*, introduction, texte français et grecque par Ch. Sotiropoulos, Athènes 2001). Ein sehr guter Kommentar des Werkes: Pascal Mueller-Jordan, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive*, (Supplements to Vigiliae Christianae. Formely Philosophia Patrum, Volume 74), Leiden 2005. Dazu ist auch die theologische Interpretation des Vaters Dumitru Stăniloae zu erwähnen (insbes. in: *Pr. D. Stăniloae*, Spiritualität und Gemeinschaft in der orthodoxen Heiligen Liturgie [rum.], Craiova 1986, S. 27-65). Wir werden aber alle diese Perspektiven in einem anderen Text und im Kontext anderer Problematik behandeln. Auf diese Art und Weise wird sich auch eine Vervollständigung des hier dargestellten Themas vollziehen.

¹⁶ „Ἡ μυστηριακὴ ζωὴ προξενεῖ τῇ «μετάπλασῃ» τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν ἀφανισμό τῆς φθορᾶς καὶ κατευθύνει τὴν ὁδήγησίν του διὰ τῶν αἰσθητῶν συμβόλων καὶ τελετῶν στὴν ἀρχετυπικὴ διάσταση τοῦ μυστηρίου. Ἡ κύρια λοιπὸν λειτουργία τῶν μυστηρίων εἶναι ἡ σύνδεση κατὰ ὀργανικὸ καὶ τελειωτικὸ τρόπο συμβόλου καὶ ἀρχετύπου“ (N. Matsoukas, Κόσμος, ἄνθρωπος, κοινὼνία κατὰ τὸν Μάξιμο Ὁμολογητὴ, Athen 1980, S. 235).

Sinnlichen und des Vernünftigen (ένότητα αίσθητών και νοητικών)¹⁷. Die Kirche ist aber in diesem Sinne „πάροδος τών αίσθητών και φανέρωσις τών νοητών“¹⁸.

„Die Gegenwart Christi in der Kirche impliziert nach Meinung von B. Bobrinskoy einen dreifachen Antrieb der Liebe: 1. Ein Antrieb der Liebe drängt die Kirche zu ihrem Bräutigam, der sich für sie hingibt (Eph 5,25). Die Kirche wird so zeitgleich mit der Kenosis Christi und folgt dem Kreuz seines Leidens und seiner Auferstehung nach. 2. Die oben erwähnten Tatsachen implizieren auch einen Antrieb der Liebe zu dem Hohenpriester Christus hin, der die Himmel durchschritten und den Weg zum Reich Gottes freigemacht hat. Eine aufsteigende Dynamik kennzeichnet ihren Kultus und ihre ganze geschichtliche Existenz. 3. Dieser Antrieb der Liebe wendet die Kirche als Lob zum Herrn, der kommen wird, um die Lebendigkeit und die Toten vor dem Gericht zu richten, der aber schon in der Beständigkeit seines Gerichtes kommt, das in der Gegenwart der Kirche eröffnet wird. Die Eucharistie beseelt so den Wunsch und die Ungeduld der Kirche, deren Echo die Antwort des Herrn ist: «Ich komme bald» (Offb 3,11; 2,16). Diese Bewegung der Anbetung, die eng mit der eucharistischen Anamnese verbunden ist, soll auf den ganzen christlichen Kultus, als eine Bekehrung des Mysteriums Christi ausgedehnt werden, wie B. Bobrinskoy bemerkt.“¹⁹

Der kosmische Charakter der Kirche aber auch der Welt und die Qualität der Existenz werden im Versammeln des Volkes (= Synaxe) mit dem Presbyterium bewiesen. Das wird *auf sichtbare Weise* (ὁρατά), *symbolisch* (συμβολικά), *typologisch* (τυπικά), *ikonologisch* (εικονικά) und *in Archetypen* (ἀρχετυπικά), als Dimensionen der göttlichen Herrlichkeit (διαστάσεις τῆς θείας δόξης), erreicht²⁰. Die irdische Mystagogia (= ἱερατική μυσταγωγία) ist aber einerseits

¹⁷ „Μυστήριον στὴ χριστιανικὴ γλῶσσα σημαίνει πραγμάτωση μιᾶς συμφυλιωτικῆς καὶ «αὐξητικῆς» συναντήσεως κτιστῆς καὶ ἀκτιστῆς πραγματικότητος. Στὰ πλαίσια μιᾶς τέτοιας συναντήσεως δλοκληρώνεται ἡ προσωπικὴ ἀναφορὰ τῶν ὄντων πρὸς τὸ Θεὸ μὲ μοναδικὸ καὶ κύριο σκοπὸ τὴν τελείωση“ (N. Matsoukas, a.a.O., S. 234).

¹⁸ Hl. Maximos der Bekenner, Mystagogia, in: PG 91,708CD.

¹⁹ Vasile Cristescu, Die Rolle der Liturgie im Leben der Christen, OFo 14 (2000) 203. Der Autor weist hier auf den folgenden Text hin: Boris Bobrinskoy, *Communion du Saint-Esprit*, Paris, 1992, S. 464-465. Das Entscheidendste (im liturgischen Rahmen) liegt in der Zusammenkunft zwei grundlegender Bewegungen: der katabatischen und der anabatischen. Das Geschöpf aber, das die anabatische Bewegung zu Gott hin bildet, hat seine Bewegung nicht in sich, sondern außerhalb von sich. Er findet die Kraft und die Prämisse seiner Bewegung nur in Gott. Deshalb diese allgemeine Tendenz der Kreatur nach Gott. Und wenn das Geschöpf das Bewusstsein gewinnt, dass nichts ohne Gott geschaffen sein kann (= das hat die Rolle persönlicher Entäußerung), dann entsteht das Gebet, das das Wirken Gottes nach draußen „proviziert“. Daraus erschließt sich die Eucharistie, die nicht nur die Form der Bitte und des Herabkommens hat, sondern auch diejenige des Lobpreises (der Doxologie), die die gesamte Welt mit einbezieht und sich in die Natur des Geschöpfes umwandelt. Auf diese Art und Weise wird die Eucharistie ein Zustand sein, der durch und in Gott erreicht sein kann. Dadurch, auf übernatürliche Weise, wird das Geschöpf seine eigentliche Dimension gewinnen, indem es sich in einer kosmischen Doxologie, als eigene tatsächliche Natur, umwandeln wird.

²⁰ „Ἡ σύναξις λοιπὸν τῆς Ἐκκλησίας, ὅπου γίνεται ὁρατὴ, συγκεκριμένη καὶ δυναμικὴ ἢ διαρθρωμένη δομὴ τῆς, γεφυρώνει ἀρρηκτὰ καὶ ὀργανικὰ συμβολικὰ καὶ τυπικὰ διάστασι μὲ τὰ ἀρχέτυπα μυστήρια τῆς θείας ζωῆς“ (N. Matsoukas, *Κόσμος, ἄνθρωπος, κοινωνία κατὰ τὸν Μάξιμον Ὁμολογητὴ*, Athen 1980, S. 235-236).

Abbild der himmlischen Latreia und befindet sich andererseits in *ununterbrochener Kontinuität und Verbindung mit der himmlischen Hierarchie und Ordnung* (μίμησις τῆς οὐρανόθεν ἱεραρχίας). Aber „diese Nachahmung, wie das Symbolon, der Typos und die Ikone, ist nicht eine äußerliche Energieia ohne wesentliche Verbindung gegenüber dem Inhalt des göttlichen Lebens“²¹. Darüber hinaus realisiert sich dadurch *die charismatische* (und nicht eine irdisch-herrschende) *Gemeinschaft* (κοινωνία) als Attribut liturgischer Ordnung und Verfassung²². Die Kirche (als liturgische Offenbarung und Aktualisierung der geschaffen-ungeschaffenen Wirklichkeit) wird nicht nur von der *Gemeinschaft der Glieder* gegeben. Auch die Überwindung des Raumes und der Zeit (χώρος und χρόνος) ist in diesem Sinne bezeichnend. Die Verschmelzung (ἐνοποίησης) der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft weist auf den Eintritt in die Ewigkeit hin, obwohl das Geschöpf als *zeitbedingt* (χρονικὴ διάσταση) für immer bleibt, indem nur Gott eine vollständige und für stets außerhalb der Zeit stehende Existenz ist²³. Darüber hinaus bleibt der personale Plan im Prozess der Erfahrung Gottes (προσωπικὴ ἀναφορὰ πρὸς τὸν Θεόν oder προσωπικὴ σφαῖρα). Und das ist entscheidend. In der Menschwerdung Gottes wird *die gesamte Dimension der Kreatur* ihren geistlichen Zustand erreichen und *der personale Charakter der gesamten Schöpfung* wird hervorgehoben (ἐκεῖ ὁ χρόνος ὁλοκληρώνεται, τελειώνεται καὶ παίρνει τὴν κατὰ φύσιν ὁρμότητα). Die Kirche und alle ihre Elemente sind eine logische, dynamische, mystische und körperliche Realität, die sich ständig und stufenweise zur Vervollkommenung bewegt. Sie ist nichts anderes als Vereinigung des Himmels mit der Erde.

„Wir haben vier Systeme der griechischen Philosophie, die den Gedanken der kosmischen Harmonie propagieren und auf die Frage nach der Einheit zwischen der sinnlichen und der intelligiblen Welt eine Antwort zu geben versuchen: 1). Die organische Einheit des Kosmos als Verbindung aufsteigender Komponenten der Schöpfung (Stufentheorie des Poseidonios aus Apameia, ca. 135-50 v. Chr.). 2). Das Syndesmosmotiv, nach dem der Mensch als Grenzgeschöpf ein Bindeglied zwischen der materiellen und der geistigen Welt darstellt (Neuplatoniker). 3). Der Mikrokosmosgedanke, nach dem der Mensch eine Miniatur und Widerspiegelung der Schöpfung ist (Demokritos, 470/460-380/370 v.Chr.; Aristoteles, 384-322; Stoiker). 4). Das Einigungsprinzip der Überwindung des Geist-Materie-Dualismus aufgrund der Vorherrschaft des jeweils Höheren (Ammoninos Sakkas, 175-242). Wenn auch diese Systeme in der christlichen Literatur ihren Niederschlag gefunden haben, hat doch die Theologie als Ausgangspunkt

²¹ N. Matsoukas, a.a.O., S. 236.

²² „Διαρθρώνεται καὶ δομεῖται ἡ Ἐκκλησία ὡς σῶμα κοινωνίας τῶν ὄντων, ἔχοντας ὡς βασικά χαρακτηριστικά τὴν ἱεραρχικὴ μυστηριακὴ καὶ μυστικὴ στοιχείωση. Σῶμα δὲ μπορεί νὰ νοηθεῖ ὡς ὁργανισμὸς μὲ ὁμοιόμορφα μέλη. Στὸ σῶμα ὑπάρχει ποικιλία λειτουργιῶν ποὺ ἐξυπηρετεῖται μὲ τὴ διάκριση καὶ διαφοροποίηση τῶν μελῶν“ (N. Matsoukas, a.a.O., S. 237). „Ἡ ἱεραρχία λοιπὸν στὸ σῶμα εἶναι ἀπλῶς μιὰ ἐκφάνση τῆς ποικιλίας τῶν λειτουργιῶν τοῦ καὶ τίποτε περισσότερο ἢ λιγότερο“ (N. Matsoukas, a.a.O., S. 238); „ἡ ἐνότητα αὐτὴ ἐξασφαλίζεται μὲ τὴ διενέργεια τοῦ μυστηρίου, στὴ συμβολικὴ καὶ τὴν ἀρχετυπικὴ τοῦ διάστασι“ (Ebd.); „ἡ θεολογικὴ μυσταγωγία, περνώντας ἀπὸ τὰ σύμβολα καὶ τὶς τελετές, ἀνάγεται στὴ μυστικὴ σχέση καὶ ἀναφορὰ πρὸς τὴ θεία ζωὴ“ (Ebd.); „Ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτὸ εἶναι ὁρατὸ καὶ ἀόρατο, αἰσθητὸ καὶ νοητὸ, φυσικὸ καὶ ὑπερφυσικὸ, ἱστορικὸ καὶ αἰώνιο“ (Ebd.); „Πάντοτε ὅμως διατηρεῖ τὸ χαρακτῆρα τῆς κτιστότητας, γιατί ποτὲ δὲν παύει νὰ εἶναι ἡ δημιουργία τοῦ Θεοῦ“ (N. Matsoukas, a.a.O., S. 238-239).

²³ „Κατὰ συνέπεια στὴν αἰωνιότητα ὑπάρχει εὐκίνητος καὶ τελειωτικὸς χρόνος. (...) Ἀχρονος εἶναι μόνο ὁ Θεὸς μὲ τὴν ἐννοια ὅτι δὲν ἔχει κτιστὴ κίνησι“ (N. Matsoukas, a.a.O., S. 239).

ihrer Kosmologie das Mysterium der göttlichen Trinität als Quelle alles Seienden und Lebens. Diese Beziehung zwischen Schöpfung und Schöpfer hat nicht nur einen existentiell-ursächlichen Charakter, sondern auch eine bildhafte Dimension, insofern die göttliche Trinität sich in ihrer Schöpfung widerspiegelt. Das Leben des Menschen und der Schöpfung bilden eine organische und schöpferische Einheit. Demzufolge ist die unzertrennliche Verbindung des Menschen mit der Schöpfung nicht biozentrisch, sondern theozentrisch²⁴.

Die Organisation der Orthodoxen Kirche – „eine Gemeinschaft von vielen lokalen, selbstständigen, autokephalen Kirchen“²⁵ – und ihre *synodale Struktur* (σύνδοδος bzw. σύναξις) spiegeln eine sogenannte *eucharistische Ontologie* wieder. Es handelt sich um eine (in Wahrheit) von verschiedenen Teilen ausgeformte Einheit. Christus selbst bildet aber die *Einheit in Vielfaltigkeit* der Kirche, die sich als Gemeinschaft in Gott und durch Gott den tatsächlichen Leib des Pantokrators (Allherrschers) realisiert. Aber diese *eucharistisch-doxologische Synthese* hat sowohl eine horizontale (synchrone) als auch eine vertikale (diachrone) Dimension. In der Eucharistie und in der Kirche treffen sich „die Extremen“, die Vergangenheit mit der Zukunft, in einer kontinuierlichen Gegenwart (= ein homogener Werdegang der Kirche). Die eucharistische Bestimmung der Schöpfung ergibt sich aber aus dem Faktum, dass vor den geistlichen Ereignissen die Prozesse geistiger Natur entscheidend sind. Das erklärt sich auch in der *geistlichen Orientierung der Kirche*, als einziges Konstitut ihrer Existenz²⁶. Die Eucharistie selbst findet ihre Zustimmung in der personalen trinitarischen und christologischen Gemeinschaft und Einheit, was auch entscheidend für die (geistliche) Verfassung der Kreatur (gewesen) ist.

Der Kosmos und seine liturgische Bestimmung

Das patristische Denken sieht als Fundament, *Anfang* (Grund und Prämisse) und *Prinzip* (ἀρχή) der (geschaffenen) Existenz *die Liebe Gottes* (als φιλανθρωπία)²⁷. Die Schöpfung

²⁴ Anastasios Kallis, Das Deine vom Deinigen. Der Mensch als kosmischer Liturg, in: Rolf Koppe (Hg.), Das Handeln der Kirche in Zeugnis und Dienst, (coll. Studienheft 27), Missionshandlung Hermannsburg, 2003, S. 171. Das denkerische System, das diese vier philosophischen Positionen aus der Antike bilden, kann als eine sehr konkrete und illustrative Präfiguration der späteren kirchlichen und christologischen, theologischen Ansätze verstanden werden. Die Schöpfung ist eine einheitliche Realität, die aus Elementen besteht, die ihre Identität nicht unten, sondern in der spirituellen Welt suchen. Der Mensch, als mit Vernunft begabtes Wesen, hat nicht nur die Rolle des Bindegliedes, sondern *rekapituliert* in sich die gesamte Geschichte (= Heilökonomie) und die gesamte Realität. Daher die Funktion des *Mikrokosmos*. Aber er ist auch ohne dies kein *caput mundi*. Gott bleibt Ende und Anfang des Seienden.

²⁵ J. Panagopoulos, Begegnung mit der Orthodoxie, in: Begegnung mit der Orthodoxie. In memoriam Johannes Panagopoulos, München 2003, S. 13.

²⁶ „Die geistige Autorität der Kirche läßt sich nicht auf eine bestimmte Zeit begrenzen; wohl gibt es Zeiten des geistigen und theologischen Aufschwungs, in denen der orthodoxe Glaube klar erfaßt und formuliert wurde, wie z.B. das 4. Jahrhundert. Im Grunde aber geht es um die geistige Identität und Integrität der christlichen Wahrheit bzw. der Kirche. (...). Die Integrität und Kontinuität der Kirche – worum es eigentlich geht, hängt primär von Faktoren geistiger Natur ab“ (J. Panagopoulos, a.a.O., S. 14-16).

²⁷ „Der Mensch verdankt seine Erschaffung allein der Freiheit und Liebe Gottes und als solcher ist er selbst Offenbarung und Aktivierung dieser göttlichen Gaben“ (J. Panagopoulos, Der Mensch als

beinhaltet und offenbart „das Mysterium der göttlichen Philanthropie“. Auf jeden Fall ist die *Kosmologie* der Kirche(nväter) nicht von der *Anthropologie*, *Christologie*, *Pneumatologie* (= Ekklesiologie) und *Eschatologie* getrennt (dargestellt). Das weist auf die grundlegende Funktion und Rolle dieses Teils der Theologie hin. Die Schöpfung ist also eine göttliche *creatio ex nihilo* (= „eine Gabe der göttlichen Güte“), die eine geistige und geistliche Erkenntnis (durch Erleuchtung und Gabe des Heiligen Geistes) von Seiten des Menschen voraussetzt²⁸. Die Welt hat ihre *origo* in Gott und realisiert sich (Aktualisierung und Zielsetzung) nur in diesem²⁹. Die Welt aber ist nicht nur mit der Natur, sondern auch mit dem Willen Gottes verbunden.

„Denn Christus ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare. Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen“ (Kol 1,15-16).

„Gott aber, der menschenfreundlich ist (...) wollte nicht, dass die flüssige und verderbliche Schöpfung ins Nichts zurückkehre. Deswegen hat er durch sein ewiges Wort alles geschaffen und der Schöpfung sein Wesen verliehen. Dadurch hat er sie nicht den Gesetzen ihrer liegenden Natur überlassen, damit sie nicht die Gefahr läuft, wiederum ins Nichts zu verfallen. Gott reagiert und hält also die ganze Schöpfung in seiner Güte durch sein eigenes Wort, so dass sie durch seine Macht, Vorsehung und Schönheit beleuchtet

Ikone Jesu Christi, S. 66). „Der Mensch steht in einem Lebensverhältnis zu Gott und er kann nur durch diese Liebe allein existieren und seine Berufung erfüllen“ (Ebd.). „Die Liebe ist aber das Leben der oberen Welt“ (*Hl. Gregor von Nyssa*). Liebe = Gegenwart Gottes im Menschen.

²⁸ „Die Welt ist dem Menschen kein Gegenüber, worüber er Macht und Autorität hätte, sondern im Gegenteil eine Gabe der göttlichen Güte, die in Dankbarkeit, Doxologie und Eucharistie als unsere Kreatur angenommen, bekannt und gefeiert werden kann“ (*J. Panagopoulos*, *Die liturgische Vollendung der Welt*, S. 82).

²⁹ Vater Dumitru Stăniloae z.B. hat die Realitäten der Welt, genau in denkerischen und theologischen Kategorien des *hl. Maximos des Bekenners*, als „göttliche plastizierte Rationalitäten“ verstanden (siehe in diesem Sinne unseren Text: *A. Marinescu*, „«Logos» und «Logoi»“. Das theologische Denken des *hl. Maximos des Bekenners* bezüglich der göttlichen Rationalität des Kosmos in seinem «Kommentar zum Vater unser» und dessen Übernahme durch Vater Dumitru Stăniloae“, *Studii Teologice* 10-III [2014] 47-78.) Dabei ist nicht gemeint, dass Gott eine vorhandene Materie *plastiziert* hat - auf keinen Fall. Gott, als Allherrscher (Παντοκράτωρ) und Schöpfer (Πλάστης) des Alls, lässt seine eigenen Gedanken und Worte (λόγοι) sich zu konstituieren, sich zu plastifizieren, d.h. materielle Form (Plastizität) zu nehmen oder sich selbst in Materie zu modellieren. Und das ist entscheidend auf der einen Seite für die *Qualität der Materie*, auf der anderen Seite für die *constitutio* der Welt. Mit anderen Worten, die geschaffene Existenz findet ihre (theologisch-liturgische) Bestimmung in ihrer (göttlichen) *origo*. Hier muss auch gesagt werden, dass sich das Liturgische in seiner Gesamtheit in der *Eucharistie* findet. Und Eucharistie (εὐχαριστέω) bedeutet nicht nur einfach *Danksagung* (als Antwort der Kreatur), sondern auch *das-Gute-in-sich-Potenzieren*. Die Schöpfung konserviert in diesem Sinne ein innerliches Bewusstsein, das die Autorschaft und die Autorität Gottes gegenüber der Natur anerkennt (lobpreist). Auf der anderen Seite durchsetzt sich die gesamte Schöpfung nur indem sie das Gute, das in sich bereits vorhanden ist, potenziert.

würde und in Sicherheit bleibe, da sie am göttlichen Wort teilnimmt und von ihm ihr Sein hat³⁰.

„Gott hat die Schöpfung auf die Vereinigung mit ihm vorherbestimmt und ihr alle göttlichen Energien gegeben, damit sie nicht den natürlichen Gesetzen ausgesetzt sei“³¹.

Der hl. Athanasios von Alexandrien (†373) meint, „indem Christus den Kosmos geschaffen hat, hat er in ihm auch alle seine Kräfte eingepflanzt, so dass in ihm vollkommene Harmonie und Ordnung herrsche. Die Vielfalt der Welt, die Existenz der verschiedenen Lebewesen, ihre Ordnung, ihre Gesetze, funktionieren im Blick auf ihre Vereinigung mit Gott“.³² Die *Ordnung* und die *Harmonie* der Welt gibt es dank der von Gott in der Schöpfung „eingepflanzten“ *λόγοι*³³. Sie ermöglichen die *Aktivierung der göttlichen und menschlichen Energien* inmitten der Kreatur. Auf diese Art und Weise „befindet sich (die Kreatur) in ständiger Bewegung zu Gott hin, sie funktioniert in einem dauernden Prozess der Erneuerung, der Wandlung und Vervollkommnung. Ihre Bestimmung besteht darin, die göttlichen Energien zu aktivieren, als Mittel, Werkzeug und Ort göttlicher Präsenz zu funktionieren“.³⁴ Die Erkenntnis der Schöpfung bestätigt die Existenz Gottes und führt zu ihm.³⁵ In dem Sinne des hl. Basilius des Großen (†378) ist die Welt „Kommentar des Schöpfers, des Wohltäters“. Das bedeutet, dass der Kosmos „Zeichen und Ort göttlicher Präsenz und göttlichen Handelns“³⁶ ist.

„Mit der heiligen Eucharistie erreicht die materielle Welt ihre höchste und letzte Bestimmung: Sie wird zum Leib und Blut Jesu Christi verwandelt. (...) Mit der Eucharistie übersteigt die materielle Welt die Grenzen ihrer Möglichkeiten und offenbart das Mysterium ihres Ursprungs und ihrer Bestimmung. Die materielle Welt ist mit der göttlichen Natur Jesu Christi vereint worden, und sie dient erneut dem Heilsplan Gottes, Mittel seiner Menschwerdung zu sein.“³⁷

Als für den Menschen geschaffen, ist die Welt „nicht sein Eigentum, sondern Mittel des Dankes und der Zuwendung zu Gott hin“.³⁸ Sie ist „Ort und Mittel seiner Vereinigung mit Gott“ (J. Panagopoulos, *Die liturgische Vollendung der Welt*, S. 89). Aber der Mensch

³⁰ Hl. Athanasios von Alexandrien, Rede gegen die Paganen, 41, bei: J. Panagopoulos, *Die liturgische Vollendung der Welt*, S. 85.

³¹ Ebd.

³² J. Panagopoulos, a.a.O., S. 86.

³³ „Jedes Geschöpf hat einen «Berührungspunkt» mit Gott und das ist sein logos, seine Ursache und zugleich seine Bestimmung. Diese logoi der individuellen Geschöpfe sind aber im logos der größeren Schöpfungseinheiten eingeschlossen und alle zusammen sind im Logos selbst enthalten“ (J. Panagopoulos, a.a.O., S. 88).

³⁴ J. Panagopoulos, a.a.O., S. 86.

³⁵ „Damit erfüllt die Schöpfung ihre Aufgabe, indem sie als Gottes Werk anerkannt wird und Anlaß zu Doxologie und Eucharistie Gottes gibt“ (J. Panagopoulos, a.a.O., S. 87). „Es gibt also eine hierarchische Ordnung in der Kreatur, je nach dem Maß ihrer Vollkommenheit“ (J. Panagopoulos, *Der Mensch als Ikone Jesu Christi*, S. 58). „Die Schöpfung muss also in den göttlichen Energien wachsen, so daß sie ihren göttlichen «Ideen» vollkommen entsprechen und sich mit ihnen voll identifizieren kann“ (J. Panagopoulos, *Die liturgische Vollendung der Welt*, S. 88).

³⁶ J. Panagopoulos, a.a.O., S. 89.

³⁷ J. Panagopoulos, a.a.O., S. 96-97.

³⁸ J. Panagopoulos, a.a.O., S. 89.

ist nicht fremd („getrennt“) von der Welt, „er trägt sie in seinem Wesen, er ist selber ein Mikrokosmos“.³⁹ Ein natürliches (= gutes) Verhältnis des Menschen zu der Welt bedeutet eine *Aktivierung und Realisierung der Gemeinschaft* (in der göttlichen konstitutiven Liebe) mit Gott, mit der Kreatur, mit dem Mitmenschen und mit sich selbst. Der Kosmos wurde geschaffen, dem Menschen dienstbar zu sein. In diesem Sinne, nach dem Bild Christi, muss der Mensch die ganze Schöpfung in sich vereinigen (sich subsumieren) und sie zu Gott bringen. Der *Akt der Vereinigung* ist ein eucharistischer („eucharistisierender“) Prozess, der andere ist ein doxologisches Ereignis⁴⁰. Christus ist *Archetyp des Menschen*, die Kirche ist *Archetyp des Paradieses*. So findet der Mensch seine Vervollkommenung durch den Heiligen Geist in Christus und in der Kirche als dessen theandrischem Leib und Reich.⁴¹ Die Kirche hat als Leib Christi *theandrischen Charakter* und „vereinigt in sich durch die Gnade die Fülle des göttlichen Lebens mit dem Leben der Kreatur“.⁴² Sie ist zugleich „der neue Leib der Welt“, indem sie die gesamte Schöpfung umfasst⁴³.

Die Eucharistie als kosmisches Ereignis

So wie die Heilige Liturgie die *Summe aller liturgischen Handlungen* (ἀκολουθία, λατρεία) ist, genauso ist die Eucharistie der zentrale Punkt der Göttlichen Liturgie. Und die erste bedeutet, wie auch die letzte, *Vereinigung des Ungeschaffenen mit dem Geschaffenen*, was ihre höchste Ebene in der Menschwerdung des Sohnes Gottes findet. Deshalb hat die gesamte Realität einen *christologischen Charakter*, der eng verbunden mit dem theozentrischen und mit dem pneumatozentrischen Charakter der Existenz ist. Die Eucharistie bildet die *ununterbrochene Aktualisierung und Realisierung der Vereinigung Gottes mit dem Menschen*, was die *Anthropogonie*, d.h. die *Ontologie* des gesamten Kosmos bestimmt. Die Eucharistie besteht aus (den wichtigsten) Elementen des Kosmos (*Brot, Wein, Wasser*), aber die Umwandlung

³⁹ J. Panagopoulos, a.a.O., S. 90.

⁴⁰ „Denn der Mensch, nach dem Bilde Gottes geschaffen, ist dazu berufen, das ganze geschaffene Sein, den ganzen Kosmos in sich zu vereinigen, die vollkommene Einheit mit Gott zu vollziehen und damit dieses In-Gott-sein der ganzen Kreatur zu vermitteln“ (J. Panagopoulos, a.a.O., S. 92).

⁴¹ „Sie ist also der vergöttlichte, menschliche Leib Christi, und sie enthält in sich alle göttlichen Energien, die die Kreatur tragen und beleben. Durch die Kirche und in der Kirche kann also die Schöpfung wiederum zu Gottesschöpfung verwandelt werden. Durch die Aktivierung der göttlichen Energien mit dem Heiligen Geist gewinnt die Kreatur nicht nur ihr Sein, sondern auch ihr «gutes Sein», also ihre Heiligung“ (J. Panagopoulos, a.a.O., S. 93).

⁴² J. Panagopoulos, a.a.O., S. 94.

⁴³ „Die Wiederherstellung der Kreatur in ihrer ursprünglichen Integrität, Einheit und Harmonie vollzieht sich in der Kirche und durch die Kirche. Da sie der gottmenschliche Leib Christi ist, vereinigt sie in sich durch die Gnade die Fülle des göttlichen Lebens mit dem Leben der Kreatur. Als solche schließt die Kirche in ihrem Leib auch die ganze Welt mit ein oder besser, sie ist der neue Leib der Welt. Die göttlichen Energien werden durch die Epiklese des Heiligen Geistes wieder wirksam, und die Welt empfängt von neuem ihre wahre Natur, ihre lebendigen Kräfte, sie gewinnt erneut ihre von Gott gewollte Funktion. Man könnte sogar behaupten, daß in diesem Sinne die Welt darauf harret, Kirche zu werden. Denn sie ist ja deswegen geschaffen worden, damit sie das neue Paradies für den Menschen wird. Paradies und Kirche sind synonyme Begriffe und Ereignisse. Je echter die Einverleibung der Welt am Leib Christi, d.h. am Leben der Kirche vollzogen wird, desto echter wird die Welt in ihrer Qualität, Funktion und Bestimmung. Darin besteht die «Liturgie» der Welt, daß sie Liturgie der Kirche wird, also daß sie geheiligt wird“ (J. Panagopoulos, a.a.O., S. 94).

dieser ist nicht *eine natürliche*⁴⁴. Selbst die Epiklese und die danach folgende Wandlung der Heiligen Gaben – die zentralen und entscheidenden Momente der Eucharistie – haben als Voraussetzung und als Ziel den Menschen, der das Zentrum der Schöpfung bildet. In den Heiligen Gaben ist nicht nur *die Schöpfung* im Allgemeinen, sondern auch und vor allem *der Mensch* umfasst⁴⁵. Der Glaube des Menschen an Gott potenziert die *innere Verbindung des Kosmos mit seinem Schöpfer*. Aber die Auferstehung Jesu Christi hat die Umwandlung des gesamten Kosmos ein für alle Mal realisiert („καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ πέρας οὐχ εἶχεν“ – hl. Gregor der Theologe, †390). Das ist *die kosmische Eucharistie*, die am Ende der Zeit endgültig sichtbar wird⁴⁶.

Die Gesamtheit der Gebete der Heiligen Liturgie verweisen auf den liturgischen Charakter des Kosmos oder auf den kosmischen Charakter der Liturgie: *es werden hier Gebete für die ganze Welt gesprochen*.⁴⁷ Die Kirche verbreitet sich über die ganze Welt und die Welt

⁴⁴ „Die Verwandlung des Brotes zum Leib und des Weines zum Blut des Herrn ist nicht mit der Umwandlung zu vergleichen, die in der Natur vorgeht; sie ist *eine Wirkung des Heiligen Geistes*, die wie alle Handlungen des Geistes eine Verklärung und eine Vergöttlichung der den Menschen umgebenden Natur erreicht und dies durch die Ausstrahlung der zuerst in dem menschlichen Wesen vorgenommenen Verklärung bewirkt“ (D. Staniloae, *Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens*, Köln 1979, S. 5-6).

⁴⁵ „Nochmals bringen wir diesen geistigen und blutigen Gottesdienst dar und rufen, bitten und flehen zu dir: Sende deinen Heiligen Geist *auf uns* und *auf diese vorliegenden Gaben* herab“ („Die Epiklese“, in: A. Kallis (Hg.), *Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche*, Mainz 1989, S. 132). „Darum beten wir in der *Epiklesis*, daß der Heilige Geist zuerst über uns, daß heißt auf den Priester und die anwesende Gemeinde und dann auf die dargebrachten Gaben herabsteigen möge, weil diese von der Gemeinde dargebrachten Gaben die Gemeinde vertreten und von ihr als Nahrung angenommen werden“ (D. Staniloae, *Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens*, S. 6).

⁴⁶ „Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde verging, und das Meer ist nicht mehr“ (Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν· ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθον, καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι) (*Offb* 21,1). „Damit wird uns gezeigt, daß im nächsten Äon alles *eine universale Eucharistie* sein wird, denn alles, was schon hier mit uns in Verbindung steht, wird in höchstem Maße in Christus verklärt sein“ (D. Staniloae, a.a.O., S. 14); „Der Leib Christi ist durch die Auferstehung so pneumatisiert, oder: seine Materialität ist so sehr vom Geist durchlichtet, daß seine durch den Geist dynamisierte Geistigkeit unseren Verstand erleuchtet und unsere Seele vergöttlicht, in denen die *logoi* (die Sinne) unseres Leibes verwurzelt und dadurch erleuchtet sind“ (D. Staniloae, a.a.O., S. 16).

⁴⁷ Ein Beispiel: „Heiliger Gott, der du im Heiligtum ruhst, der du mit dem dreimalheiligen Klang von den Seraphim gepriesen und von den Cherubim verherrlicht und von jeder himmlischen Macht angebetet wirst; der du das All vom Nichtsein ins Sein gerufen, den Menschen nach deinem Bild und Gleichnis geschaffen und ihn mit all deiner Gnade geschmückt hast, der du dem Bittenden Weisheit und Verstand gibst und den Sünder nicht verachtest, sondern zu seinem Heil Buße eingesetzt, der du uns, deine demütigen und unwürdigen Knechte gewürdigt hast, auch in dieser Stunde vor der Herrlichkeit deines heiligen Altares zu stehen und dir die dir gebührende Anbetung und Verherrlichung darzubringen; du selbst nimm, Herr, auch aus dem Mund von uns Sündern den Preisgesang Dreimalheilig an und blicke auf uns in deiner Güte nieder. Vergib uns jede absichtliche wie unabsichtliche Verfehlung. Heilige uns an Leib und Seele und gib uns, daß wir dich alle Tage unseres Lebens in Ehrfurcht anbeten, durch die Fürbitten der heiligen Gottesgebälerin und aller Heiligen, die dir von Ewigkeit her wohlgefallen“ („Gebet des Priesters während des Trishagion-Hymnus“, in: A. Kallis (Hg.), *Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche*, Mainz 1989, S. 68-71).

selbst wird eine Kirche sein. Der hl. Symeon der Neue Theologe (†1022) z.B. weist auf die Verbindung der Eucharistie sowohl mit dem Opfer und Auferstehung Christi, als auch insbesondere mit seiner Menschwerdung hin⁴⁸.

„Der hl. Symeon der Neue Theologe sieht in dem eucharistischen Leib und Blut des Herrn alle Güter des jenseitigen Lebens. Denn alle diese Güter sind in seiner Liebe enthalten, deren Höhepunkte seine Vereinigung mit uns in der Eucharistie darstellt. Alle diese Güter der Liebe und des unendlichen Lebens wurden durch seinen für uns angenommenen, gekreuzigten und auferstandenen Leib zu unserer Verfügung gestellt und diese Güter sind uns, nach dem Maß unserer Empfangsfähigkeit, unter den Gestalten des Brotes und des Weines, in denen wir seinen Leib essen und uns somit mit ihm vereinigen können, zugänglicher geworden. Da im einfachen, nicht in den Leib des Herrn verwandelten Brot alle für unser irdisches Leben wichtigen Elemente konzentriert sind, verwendet Christus die Gestalt des Brotes, um uns dadurch seinen Leib oder das himmlische Brot zu vermitteln, in dem alle Güter, alle göttlichen Kräfte enthalten sind, die unser irdisches und ewiges Leben ernähren. Denn in dem Leib Gottes und in seinem Blut ist die unendliche Gottheit selbst, die als Essen und Trank zu unserer Verfügung gestellt wird. In diesem Leib und in diesem Blut, in die das unendliche göttliche Leben herabgestiegen ist, wird seine Gottheit uns beständig noch während dieses irdischen Lebens unter den essbaren und trinkbaren Gestalten des eucharistischen Brotes und Weines angeboten“⁴⁹.

Die Welt und der Mensch finden in der Eucharistie und im Lobpreis Gottes ihre *Vervollkommenung*, aber sie werden niemals davon satt. Die Schöpfung als geschaffen ist einer *ununterbrochenen Umwandlung* und einem *progressiven eucharistischen Prozess* ausgesetzt. Die von Gott geschaffene Welt setzt *eine unendliche spiralförmige Bewegung in Gott* voraus. Darüber hinaus so wie *der Leib* notwendig für die Seele ist, genauso wichtig ist die Natur für das geistliche und geistige Werden des Menschen im Allgemeinen notwendig. Eine wirkliche Rettung der Seele ist auch eine Rettung des Leibes, und eine Rettung des Menschen wird Rettung der gesamten Natur sein. Die Welt an sich und insbesondere die (menschliche) Person haben einen *sakramentalen Charakter*, bilden eine *sakramentale Struktur* untereinander, die ihre Gemeinschaft definiert, dynamisiert und verstärkt⁵⁰. Die Auferstehung mit dem Leibe und die Umwandlung des gesamten Kosmos am Ende der Zeit verweisen auf die Rolle der Natur für die Schöpfung im Allgemeinen⁵¹. Wie auch in der Eucharistie, wird es

⁴⁸ D. Staniloae, Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens, S. 18.

⁴⁹ D. Staniloae, a.a.O., S. 19.

⁵⁰ „Mein Leben und die Leiber der anderen enthüllen ihren großen Sakramentscharakter oder ihr Mysterium, da sie zur Auferstehung und zum ewigen Leben durch Christi Anwesenheit in ihnen bestimmt sind. Unser Leib zeigt sich als eine dynamisch-flüssige Struktur mit spirituell-materiellem oder theandrischem (gott-menschlichem) Charakter“ (Ebd.).

⁵¹ „Diejenigen, die während ihres irdischen Lebens an dem durchlichteten und vergöttlichten Leib Christi teilhaben, indem sie diese *logoi* (die seinsmäßigen Sinne) ihres Leibes zusammen mit der Seele in dem auferstandenen Christus vertiefen, werden zur glücklichen Vereinigung mit Christus auferstehen. Auch diejenigen, die am Leib Christi nicht teilgehabt haben, werden mit dem Leib auferstehen, denn der auferstandene Leib Christi wird die Materie ihrer Leiber zur unsterblichen

eine *Realpräsenz Christi* im Menschen sein, und zwar durch Kommunion. Der Mensch wird Christus-Träger sein.

„Wir werden zu Gliedern Christi und Christus wird zu meinen Gliedern, Christus wird zu meiner Hand, mir dem Unwürdigen, zu meinem Fuß. Und ich, der Unwürdige bin die Hand Christi, der Fuß Christi. Ich bewege meine Hand, und meine Hand ist der ganze Christus. Ich bewege meinen Fuß und siehe da, er strahlt wie Christus. Wenn du es willst, kannst du zu einem Glied Christi werden. Aber nicht nur ich mit meinen Gliedern gehöre Christus, sondern ein jeder andere Gläubige, der an seinem Leib und an seinem Blut teilhat. Dadurch empfinden wir uns alle wie ein einziger in Christus“ (hl. Symeon der Neue Theologe)⁵².

Der eucharistische Charakter der (geschaffenen) Existenz wird in Christus offenbart, indem er sich dem Vater als Opfer dargebracht hat.⁵³ Dieser Opferzustand zeigt aber nicht nur eine *entsprechende Fähigkeit des Menschen* – sich selbst und seine ganze Umwelt Gott darzubringen –, sondern auch die Nachahmung Christi.

Der Wert und die Rolle der Natur für den Menschen

Die Bedeutung des Kosmos für die Schöpfung im Allgemeinen ergibt sich aus mehreren Daten der diesseitigen Existenz: 1). Die Welt in ihrer Materialität und Spiritualität wurde in einer solchen Form von Gott selbst geschaffen. 2). Der Mensch ist eine psycho-somatische Realität. 3). Die Komponenten der Natur sind Elemente der *Latreia* der Kirche und der kirchliche Kultus hat *Akolouthien* (bzw. *Eulogien*) für verschiedene Elemente und Aspekte der materiellen Natur. 4). Nur der Sündenfall des Menschen hat einen Widerspruch zwischen ihm und der Welt eingeführt und so die *Koinonia* des Menschen mit der Natur gebrochen. 5). Der gesamte Kosmos (Mensch und Natur) wird seinen Wert eschatologisch nicht verlieren, indem er „neuer Himmel und neue Erde“ sein wird.

Die Materialität und „Korporalität“ der Welt gewinnt aber an Bedeutung im Leib Christi, wodurch der gesamte Kosmos seine Verklärung erfährt. Gerade in der Leiblichkeit oder Sichtbarkeit Christi erfährt man den eigenen liturgischen (*eucharistischen* und *doxologischen*) Sinn der Existenz.⁵⁴

Existenz bringen, da die Grundlegung seines Leibes mit der Grundlegung der ganzen Materie und aller Leiber in Verbindung steht“ (D. Staniloae, a.a.O., S. 24).

⁵² Bei D. Staniloae, a.a.O., S. 25.

⁵³ „Darum betet der Priester, wenn er den Heiligen Geist bei der Verwandlung der Opfergaben in Christi Leib und Blut anruft, für alle Gläubigen, die an der Liturgie teilnehmen. Auch die Gemeinde tritt durch den Heiligen Geist in den Opferzustand. Christus erlöst uns, indem er uns immerfort in seine Darbringung einbezieht, um uns von unserem sündhaften Egoismus zu befreien. Nur so können wir die Mahnung des heiligen Apostels Paulus vollziehen: «Bringt eure Leiber dar als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer, als euren geisterfüllten Opferdienst» (Röm 12,1)” (D. Staniloae, a.a.O., S. 29).

⁵⁴ „Der Leib des Herrn zieht die Gläubigen mit einer reinen geistlichen Süße an; es ist die Süße der Liebe Christi, der aus Liebe zu uns menschengewordene Person geworden ist und der seine Liebe zu uns durch den angenommenen Leib erweist und durch diese Liebe zuerst in seinem angenommenen Leib und dann auch in uns eine tiefe Umwandlung bewirkt. Die Teilhabe am Leibe Christi verursacht deswegen eine unsagbare Freude und Wonne der Seele, denn sie verursacht die Liebesgemeinschaft mit dem von unendlicher Liebe zu uns erfüllten, menschengewordenen Gottessohn“ (D. Staniloae, a.a.O., S. 17).

Der Mensch als „homo liturgicus“

Die Kirchenväter betrachten den Menschen als *Mysterium* (μυστήριον). Weil er eine zentrale und verantwortliche Stellung in der Schöpfung hat – für ihn wurde die Welt geschaffen –, bildet der Mensch den *Mikrokosmos*, indem die restliche Welt der Makrokosmos ist. Der Mensch, geschaffene Realität nach Bild und Ähnlichkeit Gottes, ist zugleich „ein dynamisches Ereignis göttlicher Präsenz und göttlichen Handelns“⁵⁵. Die Kirchenväter verstehen aber, dass Christus die „Ikone“ ist, nach der der Mensch geschaffen wurde. Und weil der Mensch nur nach der Taufe (ἐν ὧσιν μετὰ Χριστοῦ) seine *eigentliche Existenz* (Wiedergeburt) bekommt, dann ist diese eine *theandrische*, was wieder auf die Eucharistie hinweist und sich ununterbrochen (σταδιακά) vervollständigen wird⁵⁶. Der Mensch muss in sich seine Natur mit der göttlichen Natur Christi nach der Gnade vereinigen und so eine *gott-menschliche Hypostase* (wie Christus selbst) werden⁵⁷. In der theandrischen Existenz des Menschen und des Kosmos ist auch ihre biologische Natur und Konstruktion miteinbezogen. In diesem Sinne ist der Neue Adam der Typus des Alten Adam und nicht umgekehrt (so der hl. *Nikolaos Kabasilas*, *De vita in Christo*, 6, in: *PG* 150,680A). Der Mensch ist eng mit Christus verbunden und muss dasselbe wie Christus vollbringen. Das ist die *Aufgabe des Menschen*, sich mit Christus zu vereinigen und Christus zu werden. In der Gnade Gottes kann der Mensch seine Integrität (Einheit)⁵⁸ finden, sich vor (von) dem Bösen abwehren (reinigen) und seine „Liturgie“ (= auch *Funktion*) durchführen. So wird im Menschen keine Spaltung sondern Einheit zwischen „Verstand und Herz, Denken und Handeln, Erkenntnis und Liebe“. „Mit der Kraft des Heiligen Geistes, die er (der Mensch) erstmals bei der Taufe empfing, und dann immer wieder von neuem durch das Gebet und die Teilnahme an den Sakramenten in der Kirche empfängt, kann er seine Person voll entfalten und aktivieren“⁵⁹.

Im Menschen als Ikone Gottes realisiert sich die Einheit der gesamten menschlichen Natur.⁶⁰ Insbesondere wenn er die Ähnlichkeit mit Gott in der Eucharistie⁶¹ erreicht. Die Kraft des Menschen ist aber Christus und sein Geist, die im Menschen leben und wirken⁶².

⁵⁵ J. Panagopoulos, *Der Mensch als Ikone Jesu Christi*, S. 73.

⁵⁶ „Der Mensch ist durch den göttlichen Schöpfungsakt dazu berufen, die geschaffene Natur durch die Liebe mit der ungeschaffenen zu vereinigen und dadurch beide als eine und gleich durch den Trieb der Gnade zu verwirklichen“ (*Hl. Maximos der Bekenner*, ambig. lib., in: *PG* 91,1308).

⁵⁷ „Schau an den Unterschied! Mensch bin ich von Natur, Gott durch die Gnade! Siehe welche Gnade ist künde, Einigung mit jenem, sinnlich und gedanklich, wesenhaft und geistlich“ (*Hl. Symeon der Neue Theologe*, div. amor., 21).

⁵⁸ „Diese ursprüngliche Einheit des Menschen beschreibt treffend der Heilige Maximos: Der Mensch, meint er, ist also eine Einheit: Leib, Seele, Geist. Nach dem Bilde Gottes geschaffen, soll der Geist des Menschen vom Geist Gottes leben, seine Seele soll vom Geist belebt werden und der Leib von der Seele ernährt werden“ (*J. Panagopoulos*, *Der Mensch als Ikone Jesu Christi*, S. 75).

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ „Die ganze menschliche Natur ist im einzelnen Menschen enthalten und umgekehrt ist der Mensch die Manifestation und Aktivierung der ganzen Menschheit“ (*J. Panagopoulos*, a.a.O., S. 76).

⁶¹ „In der Tat ist es der Mensch, der durch die Taufe Christus anzog und mit der Eucharistie seinen Leib kostete; er ist real mit Jesus Christus vereinigt, so daß er «des gleichen Leibes» und «des gleichen Blutes» mit ihm wurde“ (Ebd.).

⁶² „Der Christ befindet sich ständig in einer Kampfsituation und durch sein unablässiges Gebet überwindet er jede äußere und innere Versuchung. (...). Es muß aber immer wieder stark betont werden, daß nicht der Mensch allein diesen Kampf ausführen kann, sondern Christus durch seinen Geist, mit dem freien menschlichen Willen“ (*J. Panagopoulos*, a.a.O., S. 76-77).

Die personale Existenz des Menschen hat ihr Fundament in Christus. Der Mensch muss aber gegenüber Gott seine Liturgie, die tatsächliche kosmische Dimensionen hat, verwirklichen. Die Liturgie des Menschen entspricht der Liturgie Gottes und hat diese zum Abbild und zur Vorlage. Sie muss sich in die kosmische Liturgie integrieren und die Einheit und Harmonie der Welt verwirklichen. Das ist nichts anderes als eine *Bekräftigung der Gemeinschaft aller Einzelelemente der Schöpfung* und eine *Darbringung des gesamten Kosmos*.⁶³ Also identifiziert der hl. Maximos der Bekenner den Menschen nicht umsonst mit der Kirche und die Kirche mit dem Kosmos. Die eucharistische, d.h. doxologische Gebetshaltung bildet den natürlichen Zustand des Menschen, der durch Christus und in der Kraft des Heiligen Geistes an der göttlichen Gemeinschaft teilnehmen muss. Und die Auferstehung Christi weist, wie auch alle anderen Ereignisse der Heilökonomie, beginnend mit der Erschaffung der Welt, auf die *kosmische Dimension der Existenz* hin. Die Existenz betrifft die ganze Schöpfung und alle ihre Elemente. Das Leben des Menschen beeinflusst den ganzen Kosmos, indem es nicht von der Materie beherrscht wird⁶⁴.

Zusammenfassung

Die Kirchenväter haben sozusagen eine „andere Perspektive“ gehabt. Sie haben zum Beispiel *ein synthetisches Verständnis der Realität* gehabt, was nicht eine theoretische, sondern eine liturgische (praktische) Vision voraussetzt. Die Schöpfung bildet für sie „eine Einheit zweier Welten, der himmlischen und der irdischen“,⁶⁵ und sie selbst nimmt an der himmlischen Liturgie teil, indem sie sich auf diese Art und Weise in *eine neue Schöpfung* verwandelt. Die Liturgie der Kirche und der Welt hat als Urbild die himmlische Liturgie. Mit der gesamten Schöpfung kann aber der Mensch auf mystische Weise an der Neuschöpfung, „als Einheit aus Geschöpflichem und Göttlichem“⁶⁶ und als in der Liturgie realisierte Realität (*verwirklichte Wirklichkeit*), partizipieren. Die Liturgie ist die Achse der Schöpfung und des Menschen. In der Liturgie wird der menschliche Geist „ein anderer für die Welt“. Die Liturgie als himmlische Liturgie, bestätigt *die sakrale und sakramentale Natur der Existenz*. Für P. Florenskij gilt: „Weil der Kosmos an der Liturgie teilhat, wird man verstehen, daß Raum und Zeit liturgische Anschauungsformen sind, die außerhalb der Liturgie nicht existieren.“⁶⁷ Unserer Meinung nach gibt es mehrere Stufen oder *eine Hierarchie der Existenz*, die liturgisch bestimmt oder geprägt ist:

1. Die Heilige Schrift selbst stellt die wichtigsten Momente der göttlichen Ökonomie dar, welche die ganze Schöpfung betreffen, nicht nur den Menschen, der in ihrem Zentrum platziert wurde. Es handelt sich somit um *Momente von kosmischer Bedeutung*. Der Kosmos selbst wird „ein neuer Himmel und eine neue Erde“ (*Offb* 21,1) sein, d.h. er wird *nach liturgischem Muster* verwandelt werden, indem er durchsichtig und pneumatisiert werden wird. Es handelt sich um eine *Metamorphose der Schöpfung*.

⁶³ „(...) die Schöpfung in ihrer ursprünglichen Funktion und Integrität zu sammeln und sie Christus, ihrem Schöpfer als Doxologie und Eucharistie zurückzugeben“ (*J. Panagopoulos*, a.a.O., S. 78).

⁶⁴ „Vom wahren Menschen kann man nur dann sprechen, wenn man das Wunder des Neuen Menschen in Christus in tiefer Demut und Freude, in Doxologie und Eucharistie, als Berufung und Auftrag in dieser Welt in seinem Innersten erfahren hat“ (*J. Panagopoulos*, a.a.O., S. 80).

⁶⁵ *Johannes Schelhas*, Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs (1882-1937), (Forum Orthodoxe Theologie, Bd. 3), Münster 2003, S. 267.

⁶⁶ *J. Schelhas*, a.a.O., S. 269.

⁶⁷ *J. Schelhas*, a.a.O., S. 276.

2. Die Theologie der Kirche(nväter) ist vor allem liturgisch geprägt (= Erfahrungstheologie). Eine nicht praktisch verwirklichte Theologie und eine Theologie außerhalb (des sakramentalen Rahmens) der Kirche ist keine Theologie.⁶⁸ Darüber hinaus entwickeln die Kirchenväter in diesem Kontext eine *kosmische Perspektive* über die geschaffene Realität. Die Harmonie, Perichorese und Synergie auf der Ebene der Schöpfung weist auf eine Liturgie der Elemente der Kreatur. Die Welt und die Existenz an sich finden ihren Klang in der Lehre und Latreia der Kirche. Die sind sehr relevant für die Kirchenväter, die Vertreter der wahren Philosophie sind. Die Welt selbst wird im kirchenväterlichen Denken mit der Kirche und mit dem Menschen gleichgestellt. Die Kreatur beinhaltet die λόγοι Gottes und erfreut sich an den göttlichen Energien, was sie in eine umfassende „Eucharistie“ verwandelt. Sie ist auf diese Art und Weise nicht *autonom*, sondern *theonom*. Diese Dimension gewinnt die Existenz nur in und durch Christus. Zugleich nur in und durch die Kirche, der Topos wo, durch die Epiklese (= zentral für die Eucharistie) das Herabgekommen des Heiligen Geistes und die Verklärung (der Materie) erreicht werden. In diesem Sinne bedeutet *Eucharistie-Werden* oder *Doxologie-Werden* nichts anderes als *Kirche-Werden*. Eine Existenz in der Kirche ist eine eucharistische und doxologische Existenz.⁶⁹

3. Für die geschaffene Existenz ist „die Realität des neuen Menschen in Christus“ grundlegend, was „den verborgenen Menschen nach dem Herzen“ (Petrusbrief) voraussetzt; eine neue Realität, deren Fundamente nicht sichtbar sind. Die ist genau das, was eine *liturgische Realität* ist. Deshalb beschäftigt sich die Theologie nicht mit der Anthropologie, sondern eher mit der *Anthropogonie*, mit dem Werden des Menschen, was auch eine liturgische Synthese voraussetzt. Auf diese Art und Weise ist die Existenz an sich Theologie, eine *Realisierung*, *Aktivierung* und *Manifestierung* des Menschen. Aber der neue Mensch ist derjenige, der am sakramentalen Leben der Kirche teilnimmt. Der Mensch ist „ein dynamisches Wesen, das sich ständig erneuert“: „der äußere Mensch wird allmählich aufgegeben, der innere wird Tag für Tag erneuert.“⁷⁰ Der Mensch wird so zu einem Ort der Offenbarung, der *Theophanie* und der *Christophanie*. Er ist christomorph und pneumatomorph. Die Gebete der Kirche, insbesondere die der Anaphora beschreiben den Menschen als *eine Existenz allein auf Gott hin* gerichtet. Und das ist der Zustand der gesamten Schöpfung. Der Mensch ist und muss zugleich eine lebendige *Doxologie* und *Eucharistie* sein. Das ist die liturgische Bestimmung des Menschen: „Gebet werden, lebendiges Dankopfer werden.“⁷¹

4. Gemäß der Lehre und der Latreia der Kirche (Sakramente und sakramentale Handlungen) erfreut sich die gesamte Schöpfung von der Heiligung in und durch Gott. Diese durchdringt den ganzen Kosmos, einschließlich seiner Materialität, die ihre Existenz nicht außerhalb Gottes findet. Die Kirche selbst hat Gottesdienste und Gebete (Segnungen) für die ganze Schöpfung und für alle Aspekte der Existenz. Selbst die Nahrung des Menschen, welche aus Elementen der Natur besteht, weist auf die geistliche Nahrung und Realität hin, wird gleichzeitig Eucharistie und bietet Gelegenheit zur Doxologie an.

⁶⁸ Für den hl. Nikolaos Kabasilas (†1371-1391) ist *das Leben in Christo* par excellence sakramental.

⁶⁹ „Diese Vollendung der Kreatur geschieht aber real, nicht einfach symbolisch, durch die Liturgie der Kirche. Mit ihren Sakramenten, nimmt die Kirche die Kreatur in ihren eigenen Leib auf, heiligt sie durch die Kraft des Geistes, und gibt sie wieder dem Menschen zu seinem Dienst“ (J. Panagopoulos, Die liturgische Vollendung der Welt, S. 101).

⁷⁰ J. Panagopoulos, Der Mensch als liturgisches Wesen, S. 38.

⁷¹ J. Panagopoulos, a.a.O., S. 43.

5. Die Kirchenväter haben auch *die biologische Struktur des Menschen* als eine liturgische Realität gesehen. Der Leib entspricht der sichtbaren Welt. Auch die Kirche hat ihre sichtbare Seite und die liturgischen Prozesse sind Teil der Materialität der Welt. Der Mensch ist *Leib* und *Seele*, und der ganze Mensch wird errettet und nimmt an der Liturgie der Kirche teil. „Im Menschen lebt, denkt, wirkt, fühlt Christus selber mit unseren Körperteilen, mit unseren menschlichen Organen.“⁷² Der Mensch als „Liturge Gottes“ ist und wirkt als solcher mit Leib und Seele. Aber gerade deshalb ist der Mensch auch *Herr über die Schöpfung*. Die körperlichen Affekte (Leidenschaften) des Menschen sind dazu berufen, Affekte oder Leidenschaften nach Gott zu werden: *Durst nach Gott, Hunger nach Gott* usw.⁷³

6. Die Stellung des Menschen in der Familie, in der Kirche und in der Gesellschaft ist eine liturgische. Der Mensch trägt sogar eine *liturgische Funktion*, die eine Relation mit sich selbst, mit der Welt, mit Gott und dem Mitmenschen impliziert. Das ist nichts anderes als *eine Widerspiegelung des Propriums der Kreation*, in Teile aufgeteilt zu sein, die nicht anders als *in Gemeinschaft* (κοινωνία) existieren müssen. Und diese Einheiten der geschaffenen Existenz weisen auf *eine gegenseitige Relation* hin. Die Wirklichkeit Gottes wird somit Wirklichkeit der Natur oder, anders gesagt, verleiht jeder Wirklichkeit ihre Konkretheit.

7. Darüber hinaus hat der Mensch das Charakteristikum, dass er *ein totales und unfassbares Mysterium* bleibt. Die ganze Schöpfung trägt *eine verborgene Seite* an sich, aber das verwirklicht sich insbesondere im Falle des Menschen. Der Mensch hat keinen Zugang zur Tiefe der Existenz. Er macht nur seine eigene Erfahrung. Er „übersteigt die Gesetze der Natur, er ist selber ein Zeichen und ein Ort göttlicher Gegenwart und göttlichen Handelns“.⁷⁴ Aber als Mysterium des Lebens und Gottes, bleibt er nicht nur *παράδοξον*, sondern auch *λογικόν*. Gott steht hinter aller Existenz und hebt die Trennung zwischen der geschaffenen und ungeschaffenen Existenz. Das ermöglicht das Gespräch des Menschen mit Gott durch die geschaffenen Realitäten. Die ganze Realität spiegelt Gott wider. Die Berufung der Schöpfung aber ist, *ähnlich mit Gott zu werden*: also die Vergöttlichung. Nur auf diese Art und Weise wird der Mensch *Ikone Gottes* oder der Trinität.

8. Die ganze Schöpfung, aber insbesondere wiederum der Mensch, „ist mit einer Liturgie beauftragt worden“. Die Existenz ist *Gabe*, aber auch *Aufgabe* zugleich, aber nur der Mensch ist *ein liturgisches Wesen* (homo liturgicus). Seine Liturgie betrifft drei Elemente: a) Sammlung, b) Aktivierung der menschlichen Kräfte und c) „Darbietung des menschlichen Lebens, der menschlichen Existenz an Gott und Gegengabe Gottes gegenüber als Eucharistie und Doxologie“.⁷⁵ Im Menschen ereignet sich aber „eine Zusammenfügung des ganzen Kosmos“.⁷⁶ Der Mensch ist *eine kosmische Synthese* und, obwohl die Kirchenväter ihn als „Mikrokosmos“ bezeichnet haben, haben sie ihn mehr als *Makrokosmos* gesehen, weil in ihm die wichtigsten (liturgischen) Prozesse der Existenz stattfinden. Er ist eine Werkstatt (ἐργαστήριο), indem er der Altarraum ist, welcher die tatsächliche geistliche Welt versinnbildlicht. Der Mensch aber vervollständigt seine Liturgie, indem er sich selbst, seine ganze Existenz

⁷² J. Panagopoulos, a.a.O., S. 44.

⁷³ „In die Sphäre des Kults eintretend lebt und verbindet sich das sinnlich Wahrnehmbare nicht mehr nach den ihm immanenten Zusammenhängen, sondern nach anderen und wird Teil einer anderen, einer transzendenten Struktur mit eigenen Gesetzen und besonderen Verbindungen“ (J. Schelhas, Schöpfung und Neuschöpfung..., S. 270, Anm. 58).

⁷⁴ J. Panagopoulos, Der Mensch als liturgisches Wesen, S. 35.

⁷⁵ J. Panagopoulos, a.a.O., S. 36.

⁷⁶ J. Panagopoulos, a.a.O., S. 37.

Gott darbringt. Er bringt Gott nur jenes dar, was er von ihm bekommen hat: „Das Deinige aus dem Deinigen“ (Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν) – wie es im Gebet des Priesters in der Göttlichen Liturgie heißt. Aber die Liturgie des Menschen, im Namen und anstelle Gottes, wurde von Gott selbst begonnen. Aufgabe des Menschen ist es, die Natur und Funktion der Realitäten, der Schöpfung zu ihrem ursprünglichen Zustand zu bringen. In diesem Sinne ist der Mensch ein *Liturge Gottes*. Im Menschen rekapituliert und realisiert sich die ganze Schöpfung wie auch in den liturgischen Prozessen der Kirche.

9. Der hl. Basileios der Große (†378) war der Meinung, dass, wenn der Mensch mit Aufmerksamkeit die Natur und die Sterne, ihre Bewegungen und Änderungen betrachtet, sich selbst besser kennen und sich selbst in diesen sehen würde.⁷⁷ Dasselbe können wir über die Gottesdienste der Kirche, ihre Ordnung und ihren Inhalt aussagen. Sie zeigen uns, dass die gesamte Kreation *eine liturgische Realität und Existenz* ist. Alles hat mit der Liturgie der Kirche oder dem „fleischgewordenen Logos“ zu tun. Wie der Mensch sind die liturgischen Prozesse der Kirche *Ort der Offenbarung* (Theophanie) Gottes oder Mittel, mit deren Hilfe der Schöpfer seiner Schöpfung begegnet. Anders gesagt, *wird die Schöpfung in der Liturgie transzendiert und geheiligt oder lebendig gemacht*. Die gesamte Realität und Existenz wird als neu erfahren. Die Liturgie ist somit *Antizipation der Neuschöpfung*. Aber die Liturgie der Kirche ist z.B. nach P. Florenskij vor allem katabatisch: eine göttliche Handlung in der und für die Schöpfung. Er versteht die Liturgie als „Werk Gottes an der Schöpfung. In der Feier der Liturgie steht die gesamte Schöpfung vor dem dreieinen Gott. Die einzelnen liturgischen Handlungen und die Vollzüge der Sakramente, die von der Liturgie nicht losgelöst betrachtet werden dürfen, lassen sich (...) als Feiern der Schöpfung verstehen.“⁷⁸ Die Liturgie ist eine *creatio continua* und weist auf das Leben des Menschen hin, als ein liturgisches Leben. Darüber hinaus muss die Liturgie *ein sakramentales Feiern des Lebens* sein, Topos der Vergöttlichung des Menschen, und nicht nur ein Gottesdienst. Deshalb spricht man von der *Liturgie nach der Liturgie*. Die ganze Existenz, insbesondere die des Menschen (*conditio humana*), muss sakramental, eine umfassendere Doxologie und Eucharistie werden.

10. Die christliche Kunst, die die liturgischen Prozesse der Kirche begleitet und erklärt, weist auch auf kosmologische Aspekte hin: die Kirche ist Leib Christi und Abbild des Kosmos; das Bauwerk ist ein *schöpferischer Akt* und *Schulungsweg*; die Ikonographie wie auch die Liturgie bestimmt ein geistliches Prinzip und eine *Metamorphose der Materie*. Das heilige und geheiligte Medium, in dem der Mensch lebt oder leben muss, wird in der Ikonographie der Kirche übernommen oder spiegelt sich in dieser wider. Auf diese Art und Weise, gleichsam ästhetisch und architektonisch, wird dieselbe Problematik, das liturgische Proprium der

⁷⁷ Die Kirchenväter sahen sich eng mit den Elementen der Natur verbunden: „Was ist das liebende Herz? Ein Herz, das von Liebe zur ganzen Schöpfung brennt, zu den Menschen, zu den Vögeln, zu allen Tieren, zu der Geisteswelt, zu allen Geschöpfen. Wer ein liebendes Herz hat, kann nicht an ein Geschöpf denken oder es ansehen, ohne daß seine Augen sich mit Tränen füllen vor unendlichem Mitleid, das sein Herz erfaßt. Und das Herz wird weich und kann es nicht ertragen, wenn es irgendein Leid, sei es auch nur das geringste, sieht oder davon erfährt, daß es irgendeinem Geschöpf angetan wurde. Darum wird ein solcher Mensch nicht aufhören, auch für die Tiere zu beten, ja auch für die Feinde der Wahrheit und für jene, die ihm Böses tun, auf daß sie bewahrt und gereinigt werden. Er betet selbst für die Kriechtiere, denn unendliches Mitleid erwacht im Herzen jener, die Gott ähnlich zu werden beginnen“ (Hl. Isaak der Syrer, Asketika, bei: J. Panagopoulos, Die liturgische Vollendung der Welt, S. 99).

⁷⁸ J. Schelhas, Schöpfung und Neuschöpfung, S. 256.

Kirche und der Existenz, gedeutet. Die Kirche muss Eucharistie werden, wie auch der Christ. Es handelt sich um ein Christus-Werden der gesamten Existenz. Eine Existenz, die sich nur in und durch Christus realisiert. Deshalb stellen die Ikonen die eucharistische Realität dar und in jeder dargestellten Gestalt und in jedem bemalten Ereignis ist Christus anwesend und zu finden.⁷⁹

11. Auch die Ökonomie Gottes deutet auf die liturgischen Prozesse hin. Die Postulierung der *Gegenwart Gottes in der Schöpfung und in der Zeit* ist eine konkrete Realität der Lehre der Kirche. Auf jeden Fall mündet *die Definition der Existenz* im Göttlichen. Die Ökonomie Gottes impliziert das Wirken Gottes insbesondere im Menschen, aber auch in der Schöpfung im Allgemeinen. Sie ist eine *liturgische Osmose*. Darüber hinaus kann der Mensch nicht aus der Schöpfung herausgenommen werden und in sich selbst existieren.

12. Unserer Meinung nach indiziert *die Orientierung der theologischen Disziplinen* selbst eine sogenannte „Universalität“ des *Liturgisch-Seins (des Liturgischen)*, weil auf der einen Seite die Theologie in ihrer Gesamtheit auf dem inspirierten Text begründet ist, einen dogmatischen Inhalt hat und liturgisch orientiert ist oder sein muss.⁸⁰ Auf der anderen Seite ist die natürliche Seinsweise der theologischen Hauptdomäne eine liturgische, was nicht nur von der theologischen Überlieferung der Kirche, sondern auch von den liturgischen „Wiedereinrahmungen“ bestätigt wird, die heute von den meisten theologischen Disziplinen durchgeführt werden.

Der Mensch ist tatsächlich *homo liturgicus* und seine „andere Perspektive“ (Funktion und Position) ist eine liturgische und sozusagen umfassendere. Die Existenz des Menschen und der gesamten *creatio* ist und muss liturgisch sein. Die liturgische, eucharistische und doxologische Bestimmung der Existenz wird auch von der *Theologie der Liturgie* bestimmt, von der Struktur der Gottesdienste, den liturgischen Zeiten, der Ordnung und dem Inhalt der liturgischen Texte. Das Leitmotiv der Ektenien (Bittgebete) zum Beispiel weist auf *die Einheit der gesamten Schöpfung* mit dem Menschen in der Mitte, mit der Gottesgebälerin, den Heiligen und den Engeln hin, aber diese bezeichnet auch *eine liturgische, eucharistische und doxologische Existenz* gegenüber Gott als Ursache aller Existenz. Es handelt sich um *eine kosmische Theologie der Liturgie* des Bittgebetes. Die liturgischen Zeiten verwirklichen *die liturgische Bestimmung der Kreatur*, die an allen Ereignissen der göttlichen Ökonomie teilnehmen muss. Das Fasten bittet zum Beispiel *eine kosmische Synthese*, die eine komplette und wiederum umfassendere Resonanz hat. Es ist nicht was man sieht, sondern mystisches *Mahl* (Bankett), geheimnisvolle geistige Nahrung, Rückkehr zum Paradies und so eschatologische Vollkommenheit. Darüber hinaus hat es wie jede andere Handlung in der Kirche den Heiligen Geist als Gastgeber. Es handelt sich sozusagen um *eine doppelte Pädagogik* oder *Perspektive*, wie auch im Fall des Gottesdienstes der Eheschließung. Diese bildet tatsächlich „ein kleines Königreich“, das das „zukünftige vollkommene Reich Gottes“ antizipiert. Eine Verwirklichung der kosmischen und himmlischen Liturgie in unserem gewöhnlichen Leben. Wenn wir in diesem Sinne auch die liturgischen Bücher (wie das *Mega Euchologion*, das *Mikron Euchologion* oder das *Hagiasmatarion*) untersuchen, finden wir keine Ordnung nach den liturgischen Gattungen, sondern eine „in bunter Reihenfolge, nach dem Lebensweg des

⁷⁹ „In den Ikonen wird die Natur in ihrer verkärten Endbestimmung als Element des Reiches Gottes dargestellt“ (J. Panagopoulos, *Die liturgische Vollendung der Welt*, S. 99).

⁸⁰ „Der Nährboden des patristischen Denkens ist immer der liturgische Lebensvollzug der Kirche gewesen“ (J. Panagopoulos, *Der Mensch als Ikone Jesu Christi*, S. 58).

Menschen angeordnete⁸¹ Darstellung der Akolouthien. Alle Aspekte des Lebens sind mit längeren oder kürzeren Gottesdiensten „abgedeckt“. Aber *die gesamte liturgische Stellung der Schöpfung* gegenüber Gott finden wir in der Eucharistie und insbesondere in den Gebeten der Anaphora. Die katabatische Handlung Gottes durch die epikletische Insistenz des Menschen verwandelt die ganze Schöpfung in nichts anderes als *Darbringung* und *Opfer*, *Anaphora* und *Prophora*. So verwirklichen sich *Doxologie* und *Eucharistie*.

„Das Geheimnis der Schöpfung, die in Christus eine Neuschöpfung ist, erschließt sich in der Liturgie. Die Schöpfung selbst stellt gnadenhaft das Geheimnis der Person Christi, die Einheit von Göttlichem und Geschöpflichem, dar. In der Liturgie erschließt sich die Berufung der Geschöpfe. Durch die Teilnahme an der Liturgie erlangen die Geschöpfe Anteil am Leben der Trinität. Die Liturgie bestimmt das Leben des Menschen im umfassenden Sinn, denn alle Vollzüge des Glaubens sind liturgisch geprägt. In ihr wird der Glaube gefeiert. Das Leben des Menschen im Alltag ist Liturgie nach der Liturgie, die Christus dem Vater im Heiligen Geist dargebracht hat und gegenwärtig darbringt, zu der der Mensch im Gottesdienst hinzutritt. Die Liturgie bestimmt auch das Leben der anderen Geschöpfe, sind sie doch alle in der Liturgie beheimatet.“⁸²

Struktur, Bestimmung und Funktion der Welt sind liturgisch. Genauso ist die Struktur der Existenz im Allgemeinen. Aber die liturgische Orientierung, Tendenz und Realisierung des Geschaffenen findet ihren Grund im Ungeschaffenen. Nicht nur, dass die Liturgie Christus selbst ist. Sie ist deswegen Begegnung und Verflechtung Gottes mit der Kreatur, aber nur indem sie Abbild und irgendwie Verlängerung der göttlichen Gemeinschaft in der Trinität ist. Die Existenz an sich ist von Eucharistie und Doxologie geprägt. Von Eucharistie als *personhafte Perichorese* (ἀντίδοσις ἰδιωμάτων). Von Doxologie als „Auseinander(er)kennung und -bestimmung“. Für uns ist aber die Eucharistie nicht nur *Anamnese* (ἀνάμνησις), sondern auch *Epiklese* (ἐπίκλησις) und *wirkliche Umwandlung*. Die *Anaphora* (Darbringung) setzt aber die *Prophora* (πρόθεσις) voraus. Deshalb – wenn man davon ausgeht, dass die *Doxologie* (δοξολογία) den ununterbrochenen „Hintergrund“ der Existenz bildet – ist die *Eucharistie* nicht nur *Danksagung*, sondern viel mehr *Umwandlung* (εὐχαριστεῖν) oder *Eucharistie-Dasein der Existenz*: Eine Verklärung im doxologischen Ambiente und unter sehr komplexen, entscheidenden und total dynamischen ontologischen Prozessen. In diesem Sinne ist die Existenz Liturgie, die sich selbst auf von Gott selbst bestimmte liturgische Weise realisiert, manifestiert und aktualisiert.

⁸¹ Fairy von Lilienfeld, Εὐλογία und εὐλογεῖν im gottesdienstlichen Handeln der Orthodoxen Kirchen, *Archiv für Liturgiewissenschaft* XX/XXI (1978/1979) 10.

⁸² J. Schelhas, Schöpfung und Neuschöpfung..., S. 277.

Ist die Offenbarung ein liturgisches Buch?

von Ioannis Skiadaresis, Thessaloniki

Am Anfang des vorigen Jahrhunderts hat Wilhelm Bousset in seinem Kommentar zur Offenbarung¹ darauf aufmerksam gemacht, dass in der ersten Seligpreisung dieses Buches² sowohl der, „der da liest“, als auch die, „die da die Worte der Weissagung hören“, selig gepriesen werden. Durch diese Bemerkung hat Bousset ein Hauptmerkmal der Offenbarung zum Ausdruck gebracht: es geht nämlich um ein Buch, das zum Vorlesen bestimmt war (so wie auch andere neutestamentliche Schriften), und sogar innerhalb der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde. Dieser Gedanke wird bekräftigt, wenn man berücksichtigt, i) dass im Buch der Hörende wiederholt gelobt wird³, und ii) dass gegen Ende des Buches nur derjenige selig gepriesen wird, „der die Worte der Weissagung in diesem Buch bewahrt“⁴. Dies heißt: die Leistung des Vorlesens und die Aufgabe des Zuhörens ist vollendet worden; jetzt bleibt die Aufgabe des Festhaltens an dem übrig, was schon gehört wurde. Es sei hinzugefügt, dass die Offenbarung, durch das Vorlesen vor der versammelten Gemeinde während des Gottesdienstes Autorität und kanonisches Ansehen erwarb, genauso wie die anderen Bücher der Schrift.

Abgesehen davon kann man das Vorhandensein einer gottesdienstlichen Atmosphäre feststellen⁵, die die ganze Offenbarung durchdringt. Dies zeigt sich folgendermaßen:

1. Die himmlische Ebene wird als ein gigantischer Tempel wahrgenommen⁶. Diesen kann man wahrscheinlich mit dem himmlischen Archetyp der Stiftshütte identifizieren⁷, worauf Moses während der Exoduszeit aufmerksam gemacht wurde⁸. Im erweiterten Sinne könnte man ihn mit der irdischen Stiftshütte, sowie mit dem Tempel Salomons identifizieren, denn beide gelten als Abdrücke des himmlischen Archetyps⁹. Dieser himmlische Tempel ist manch-

¹ W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, Göttingen 61996, S. 183. Diese Ansicht haben sich seitdem mehrere Kommentatoren zu eigen gemacht, wie z.B. E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, Tübingen 31970, S. 182; E. Lohse, Die Offenbarung des Johannes, Göttingen 141979, S. 106; J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes, Zürich 1984, S. 30, S. Agouridis, Η Αποκάλυψη του Ιωάννη, Thessaloniki 1994, S. 79 u.a.

² Apk 1,3.

³ Apk 2,7.11.17.29; 3,3.6.13.20.22; 13,9; 22,8.17.18.

⁴ Apk 22,7.9.

⁵ Siehe z.B. D. A. Piper, The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church, ChH 20 (1951) 10-12. E. Lämmli, Eine Gottesdienststruktur in der Johannes-Offenbarung, ThZ 16 (1960) 359-378. P. Prigent, Apocalypse et Liturgie, CThAP 52 (1964) 7-81 u.a.

⁶ Siehe z.B. E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, Tübingen 31970, S. 45. P. Bratsiotis, Η Αποκάλυψη του Ιωάννου, Athen 21992, S. 117. R. H. Charles, Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John, Bde. 1-2, Edinburgh 1980, Bd. 1: S. 111-112. Über diese Thematik siehe weiterhin W. W. Reader, Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse, Göttingen 1971, S. 122-124. H. Kraft, Die Offenbarung des Johannes, Tübingen 1974, S. 96-102.

⁷ Apk 15,5.

⁸ Ex 25,9; 26,30; 27,8.

⁹ Von einem irdischen Tempel, der einen himmlischen zu seinem Vorbild hat, berichten des Öfteren sowohl biblische (z.B. Ps 10,4; Weis Sal 9,8; Hebr 8,1-2; 9,11.12.23.24; 10,1) als auch

mal offen¹⁰, manchmal ist er voll von Rauch¹¹. In seinem Inneren kann man die Bundeslade anschauen¹², Theophanien finden statt¹³; vor allem aber werden hier Gott und das Lamm besungen oder angebetet¹⁴. Als Priester bekleidete Engel kommen heraus und herein¹⁵ wie bei einer Litanei; in diesem Tempel wird das eschatologische Urteil Gottes ausgesprochen¹⁶; in seinem Innern finden viele liturgische Ereignisse statt und auch aufeinanderfolgende Hymnen und Oden werden gehört¹⁷. (Die himmlische Ebene wird von einigen Autoren als Gerichtssaal verstanden¹⁸, da von dort aus das Urteil gesprochen wird; andere nehmen sie als Kaiserthronsaal wahr oder sogar als Theater, wo sich das eschatologische Drama entfaltet¹⁹. Diese Ansichten erweisen sich jedoch als unhaltbar, da die Engel und Menschen, die an der himmlischen Hierarchie teilnehmen, hauptsächlich gottesdienstliche Aufgaben erfüllen²⁰; sie verfügen über keine juristische Funktionen und dienen auch nicht als Berater Gottes).

2. Zur Prägung einer gottesdienstlichen Atmosphäre dient weiter die häufige Erwähnung von Objekten, die zur himmlischen Ebene gehören: der Thron Gottes und des Lammes²¹, die zwei Altäre²² (ein goldener Weihrauchaltar und ein Brandopferaltar), die sieben lodernden Fackeln, die vor dem Thron brennen (siebenarmiger Leuchter)²³ usw. All diese Gegenstände sind auf den jüdischen Kultus zurückzuführen.

außerbiblische Texte [z.B. Test Lev 5,1. Ber. 4,8c. 14 (Palästinisches Talmud Berakot) und Chag. 12b (Babylonisches Talmud Chagiga)] u.a.

¹⁰ Apk 11,19; 15,5.

¹¹ Apk 15,8.

¹² Apk 11,19; 15,5.

¹³ Apk 4,5; 11,15.19; 16,18.

¹⁴ Apk 5,8.14; 7,11.15; 19,4.

¹⁵ Apk 15,6.

¹⁶ Apk 14,15.17; 15,6; 16,1.17.

¹⁷ Apk 1,5b.6.8; 4,8b.11; 5,9b-10.12b.13b; 7,10b.12; 11,15.17.18; 12,10-12; 14,3; 15,3.4; 16, 5b.6.7b; 19,1-8a.

¹⁸ Z.B. E. Peterson, Der himmlische Lobgesang im Kap. 4 und 5 der geheimen Offenbarung, *LL* 1 (1934) 297-306, 301; L. Mowry, Revelation 4-5 and Early Christian Liturgical Usage, *JBL* 71 (1952) 75-84, 76.

¹⁹ Die Frage nach dem Verhältnis der *Johannesapokalypse* zum altgriechischen Drama wurde unseres Wissens erst zu Beginn des vorangegangenen Jahrhunderts angesprochen durch die Arbeit von F. Palmer, *The Drama of the Apocalypse*, N. York 1903. Darüber hinaus folgte eine Reihe von Arbeiten, wie R. R. Brewer, *The Influence of Greek Drama on the Apocalypse of St. John*, *ATHR* 18 (1936) 74-92; E. A. Mc Dowell, *The Meaning and Message of Revelation*, Nashville 1951; J. W. Bowman, *The First Christian Drama*, Philadelphia 1955; *The Revelation of John: Its Dramatic Structure and Message*, in den Werken *Interpretation* 9 (1955) 436-453 und *Revelation*, in: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, S. 58-70, Nashville-Abingdon 1962 wie auch J. Blevins, *The Genre of Revelation*, *Rev Exp* 77 (1980) 393-408. Siehe auch die griechischsprachigen Werke von S. Agouridis, *Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη. Ἱστορική καὶ συγχρονιστική ἐρμηνευτική προσπάθεια*, Athen 1978 und I. Skiadaresis, *Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη. Τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἔσχατα σὲ διάλογο*, Thessaloniki 2013, S. 149-152.

²⁰ Apk 4,8.11; 5,9.10.12.13b; 7,10.12.14-17; 11,15.17-18; 12,10-12; 15,3b-4; 16,5-7; 19,1-8.

²¹ Apk 1,4; 3,21; 4,2.3.4; 5,6.9.10; 5,1.6.7.9.11.13; 6,10; 7,10.11.15.17; 8,3; 11,15; 12,5; 14,3; 16,17; 19,5; 20,4.11; 22,1.3. Hier sollte hervorgehoben werden, dass die im Targum II bei Esther vorkommende Beschreibung des Thrones im Tempel von Salomo eine eindrucksvolle Parallelität zur Beschreibung des Thrones Gottes in Apk 4 aufweist.

²² Apk 8,3-5; 9,13. Auch 6,9; 14,18; 16,7. Vgl. Ex 40,5.6; 2 Kön 6,20; 7,48; 8,64 usw.

²³ Apk 4,5. Vgl. Zach. 4,2; 1 Mak 1,21; 4,49.

3. Die häufige Anbetung Gottes und des Lammes²⁴ bringt ebenfalls ihre besonderen Nuancen in die gottesdienstliche Atmosphäre des Buches hinein.

4. Ähnlich wirken die zahlreichen Szenen der Offenbarung, die mit Sicherheit Feste des jüdischen Volkes widerspiegeln, die mit dem Tempel assoziiert waren. Das ganze 7. Kapitel spiegelt kultische Praktiken der Juden beim Laubhütten- oder Versöhnungsfest wider²⁵. Genauso ist es um den Hauptgottesdienst bestellt, der von Engeln, Menschen und der ganzen Schöpfung auf der himmlischen Ebene gehalten wird; dieser spielt eine Hauptrolle im Offenbarungsgeschehen. Damit meine ich die Funktion der 24 Presbyter²⁶, der vier Tiere²⁷, der Engel²⁸ und des ganzen Universums²⁹: es geht um eine rein gottesdienstliche, Lob bzw. Ehre erweisende Funktion. Wie bereits gesagt, nirgendwo im Buch übernehmen die 24 Presbyter die Rolle der Berater Gottes oder der Richter der Welt; sie sind eine gottesdienstliche Gruppe und entsprechen der gleichzähligen Gruppe der 24 Stämme (*πατριά*) der Priester und Leviten; denn David hatte so die Priester und Leviten des israelitischen Volkes eingeteilt³⁰, damit der 24stündige, schlaflose Gottesdienst zur Ehre Jahwes im Tempel gewährleistet werden konnte.

5. Ein zusätzlicher Aspekt des gottesdienstlichen Charakters der Offenbarung (wir beschränken uns lediglich auf diese 5 Punkte) bezieht sich auf die Tatsache, dass die Hauptthematiken des Buches zugleich Thematiken des gottesdienstlichen Lebens des alten Israel sind: die Exodusthematik, die Thematik des Osterlammes, die Mosesthematik³¹ u.a. All diese kommen immer wieder in der Offenbarung vor.

*

Aus den bisherigen Ausführungen zeichnet sich die gottesdienstliche Atmosphäre ab, worin sich das Buch der Offenbarung bewegt. Dies hat einige Forscher zu der Ansicht veranlasst, dass Johannes das eschatologische Drama der Offenbarung in einer allgemein kultisch geprägten Weise zum Ausdruck bringt, ohne unbedingt vom christlichen gottesdienstlichen Leben beeinflusst zu sein. Der Autor der Offenbarung ahme orientalische Praktiken nach, wo das eschatologisch-mythische Element eng mit dem kultischen verbunden sei; daher hänge die bereits erwähnte gottesdienstliche Atmosphäre nicht vom christlichen Kultus, sondern von mythischen Motiven der orientalischen Völker ab³².

Meiner Einschätzung nach scheint diese These eher willkürlich zu sein. Ich gehe davon aus, dass a) die Apokalypitik ein genuin jüdisches Phänomen ist und b) die Verbindung des

²⁴ Apk 4,8.9.10.11; 5,8.10-14; 7,9-12; 11,16-18; 12,10-12; 15,3b-4; 16,5.6; 19,1-3.6.

²⁵ W. Riley, *The Imagery and the Book of Revelation*. *Ancient Near Eastern Temple Ideology and Cultic Resonances in the Apocalypse*, *PIBA* 6 (1962) 81-102 und J. Danielou, *Ἁγία Γραφή καὶ Λειτουργία. Ἡ βιβλικὴ Θεολογία τῶν μυστηρίων καὶ τῶν ἐορτῶν κατὰ τοὺς Πατέρας τῆς Ἐκκλησίας*, Athen 1981, S. 347. Darüber hinaus vgl. I. Skiadaresis, *Λειτουργικὲς Σκηνές καὶ ὅμοιοι στὴν Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη*, Thessaloniki 2007, S. 376-384.

²⁶ Apk 4,10.11; 5,8-10.14; 11,16-18; 19,4.

²⁷ Apk 4,8.9; 5,8-10.14; 19,4.

²⁸ Apk 5,11.12; 7,11.12; 16,5.6.

²⁹ Apk 5,13.14.

³⁰ 1 Chr 23,5; 24,5; 25,19-31.

³¹ Im Allgemeinen vgl. I. Elbogen, *Der Jüdische Gottesdienst in seiner Entwicklung*, Frankfurt 1931.

³² I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Oxford 1967; S. H. Hooke, *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford 1958.

eschatologischen Dramas mit dem liturgischen Leben im Allgemeinen kein bereits etabliertes Modell war. Daraus folgt, dass das Buch ein sehr offensichtliches Verhältnis zum christlichen gottesdienstlichen Leben hat, und zwar in zweierlei Hinsicht: erstens, die Offenbarung bringt dieses Leben zum Ausdruck, d.h. wird von ihm beeinflusst, und zweitens übt sie zum Teil auch Einfluss auf dieses Leben aus.

Ich werde zuerst die Aspekte der Offenbarung besprechen, die, meiner Meinung nach, das tiefe Verhältnis und den Einfluss der christlichen gottesdienstlichen Praxis auf das Buch bezeugen:

1) Die Mitteilung in 1,10, dass der Inhalt des Buches Johannes „am Tag des Herrn“ gegeben wurde, ist von entscheidender Bedeutung, was das Verhältnis von Offenbarung und christlicher liturgischer Praxis angeht, insoweit diese Praxis schon am Ende des 1. Jahrhunderts entwickelt worden war. Diese Mitteilung bezieht sich nicht nur auf das Verhältnis von Offenbarung und christlichem Kultus im Allgemeinen, sondern auch ganz konkret auf das Verhältnis von *Offenbarung* und *Eucharistie*. (Es sei hier angemerkt, dass die Offenbarung das erste Buch des Neuen Testaments ist – mit allen den sich daraus ergebenden Konsequenzen –, das den „ersten Tag nach dem Sabbat“³³ als „Tag des Herrn“ nennt. Meiner Meinung nach geht es hier nicht lediglich um einen Hinweis auf den Zeitpunkt der Ereignisse, die Johannes auf Patmos erlebt hat; vielmehr wird hier ein klarer Bezug auf das *Eucharistie-Ereignis* dieses Tages genommen. Es ist die an diesem Tag etablierte Eucharistie, die den Tag des Herrn von den übrigen Tagen der Woche unterscheidet, ihr ihren eigenen Sinn gibt und ihr die Ehre des Tages des Herrn einbringt.

Das kann man auf zweierlei Art verstehen: Entweder wurde Johannes vom Geist ergriffen, als er zusammen mit anderen Christen im Exil das „Brotbrechen“ vollzog, oder der Geist der Gottesschau hat ihn ergriffen (oder: wurde ihm verliehen) an einem Sonntag, in der Zeit, in der die Gemeinden des westlichen Kleinasiens das Brotbrechen praktizierten. (In der Urkirche wurden die Gaben des Geistes innerhalb des Rahmens des gottesdienstlichen Lebens der Gemeinden empfangen und zum Ausdruck gebracht, gerade zur Erbauung der Gemeinden.) Genauso wie Paulus war Johannes beim Brotbrechen „leiblich zwar abwesend, geistig aber anwesend“³⁴; im gleichen Sinne war er den Brüdern „Mitgenosse an der Bedrängnis und am Reich und an der Geduld in Jesus“³⁵, obwohl er von ihnen weit weg war. Abgesehen von der Richtigkeit der ersten oder der anderen Vermutung, scheint eins in beiden Fällen sicher zu sein: das Buch der Offenbarung ist im Rahmen des sonntäglichen Ereignisses geboren worden, nämlich im Rahmen der Eucharistie, weswegen gerade der Sonntag seine Sonderprivilegien bekommen hat.

Will man die oben erwähnte Mitteilung des Johannes anders interpretieren, wird es nicht leicht, die stark eucharistische Orientierung des Buches zu erklären. Beim Studium der Offenbarung hat der heutige Leser den Eindruck, dass er sich in einer eucharistischen Atmosphäre befindet. Dies gilt auch, wenn diejenigen Unrecht haben, die glauben, dass Johannes seine Visionen im Abdruck der Göttlichen Liturgie und sogar einer Osterliturgie eingießt.³⁶

³³ Mt 28,1; Mk 16,2; Lk 24,1; Joh 20,1.19; Apg 20,7; 1 Kor 16,2 (ἡ πρώτη Σαββάτου); Mk 16,9.

³⁴ 1 Kor 5,3.

³⁵ Apk 1,9.

³⁶ Siehe H. M. Shepherd, *The Pashal Liturgy and the Apocalypse*, London and Richmond 1960; G. Dellling, *Zum Gottesdienstlichen Stil der Johannes Apokalypse*, *NovT* 3 (1959) 109-137.

2) Es gibt auch einige Szenen des Buches, die als gottesdienstlich-eucharistische Widerspiegelungen – in einer freilich verschlüsselten Sprache ausgedrückt – zu interpretieren sind. Auch diese führen den Leser in eine solche eucharistische Atmosphäre. Als Beispiele solcher Widerspiegelungen möchte ich folgendes anführen: im Brief an den Engel der Kirche von Ephesos die Verheißung „Wer siegt, dem werde ich zu **essen** geben vom Baum des Lebens, der im Paradies Gottes steht“³⁷; dem Engel der Kirche von Pergamon, die Verheißung „Wer siegt, dem werde ich von dem verborgenen **Manna** geben“³⁸; dem Engel der Kirche von Laodizea die Verheißung „Ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wer meine Stimme hört und die Tür öffnet, bei dem werde ich eintreten, und wir **werden Mahl halten**, ich mit ihm und er mit mir“.³⁹ In allen diesen Verheißungen, sowie in anderen kann man nach liturgisch-eucharistischen Widerspiegelungen suchen. Etwas Ähnliches kann man u.a. zum Prosalied von 7,9-17 sagen, wo mit Nachdruck gesagt wird: „Es sind die, die aus der großen Bedrängnis kommen; sie haben ihre Gewänder gewaschen und **im Blut des Lammes** weiß gemacht“. Der Verfasser fügt hinzu: „Deshalb stehen sie vor dem Thron Gottes und dienen ihm bei Tag und Nacht in seinem Tempel.“⁴⁰

3) Als wichtigster Grund für die Annahme eines starken Einflusses der christlichen und sogar der rein eucharistischen Praxis auf die Offenbarung ist die Thematik „geschlachtetes Lamm“⁴¹ / Christus“ anzuführen; sie wird zwar zum ersten Mal im 5. Kapitel des Buches eingeführt, danach ist sie jedoch in allen seinen hauptsächlich liturgischen Szenen präsent. Diese Thematik unterscheidet erstens in entscheidender Weise die Offenbarung von den übrigen apokalyptischen Büchern und zweitens unterscheidet sie ihren Kultus von jedem anderen (orientalischen) Kultus. (Dieses zweite Merkmal ist ganz zentral). Im 5. Kapitel sind sogar „es ist würdig“⁴²–Akklamationen beeindruckend: sie werden nacheinander vor dem „geschlachteten Lamm“ gesungen, entweder gemeinsam oder getrennt, von den vier Lebewesen⁴³, den 24 Presbytern⁴⁴, den Engeln⁴⁵ und der ganzen Schöpfung⁴⁶, nachdem der „auf den Thron“⁴⁷ Sitzende das mit sieben Siegeln versiegelte Buch empfangen hat⁴⁸. Ähnliche Hymnen hört man wiederholt in der Offenbarung⁴⁹. Man findet sie bei den liturgischen Szenen. All diese Akklamationen setzen die Kirche voraus als eine Gemeinschaft, deren Mitglieder durch die Taufe Könige und Priester⁵⁰ geworden sind, als eine Größe, die aus dem Raum des Todes und der Sünde durch den Preis des Blutes Christi erkaufte worden ist⁵¹, als einen Raum, wo der

³⁷ Apk 2,7.

³⁸ Apk 2,17.

³⁹ Apk 3,20.

⁴⁰ Apk 7,15.

⁴¹ Apk 5,6.9.12; 13,8.

⁴² Apk 5,9.12.

⁴³ Apk 4,8.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Apk 5,11.

⁴⁶ Apk 5,13.

⁴⁷ Apk 5,6.

⁴⁸ Apk 5,7.

⁴⁹ Apk 7,10.12; 15,3.

⁵⁰ Apk 1,6; 5,10.

⁵¹ Apk 5,9.10.

Geist der Propheten spricht⁵², als eine Mutter, die ihre Kinder gebärt und ernährt⁵³, als ein Volk, das sich unterwegs und auf dem Exodus befindet⁵⁴, als Heer, das *kämpft und gleichzeitig über eine innergeschichtliche Vision verfügt*⁵⁵, als eine Braut, die sich für die Hochzeit mit dem Lamm / Christus vorbereitet⁵⁶. (In Bezug auf die enge Verbindung zwischen der Thematik des „geschlachteten Lammes“ mit der Eucharistie möchte ich in diesem Punkt in Erinnerung rufen, dass man diese Thematik 60 oder 70 Jahre später und mit Nachdruck in dem bekannten Werk „Vom Pascha“ des hl. Melito von Sardes wiederfindet. In diesem Werk, das eine Rede von Melito beim Osterfest zu sein scheint, hebt der Verfasser das Verhältnis vom Pascha zum geschlachteten Lamm / Christus und zur Eucharistie hervor⁵⁷).

Wie bereits erwähnt, feiert dieses geschlachtete Lamm in der Offenbarung die Hochzeiten mit seinen Auserwählten; nach der Seligpreisung des 19,2 ruft es seine Auserwählten zur Teilnahme an dem „Hochzeitsmahl“. Diese ist eine von vielen Stellen im Buch der Offenbarung, wo auf die Thematik der Hochzeit Bezug genommen wird⁵⁸, nämlich auf das Geheimnis der Braut Menschheit mit dem Bräutigam Christus; gemäß unserem Glauben ist dies im Geheimnis der Kirche verborgen⁵⁹. Die häufigen Erwähnungen eines Mahles in der Offenbarung scheinen nicht zufällig und irrelevant für die eucharistische Orientierung der Offenbarung zu sein.

4) An dieser Stelle scheint es mir notwendig, auch etwas Bezeichnendes *über* den stark politischen Charakter⁶⁰ der Offenbarung zu erwähnen, was mit dem bisher erörterten Thema in Verbindung zu bringen ist. In verschlüsselter Sprache scheint besonders im 13. Kapitel der Kaierkult durch, wie er bis Ende des 1. Jahrhunderts entwickelt war. Dieser immer wieder von der kaiserlichen Priesterschaft propagierte Kult⁶¹ funktionierte als Fehldruck,

⁵² Vgl. die Verheißungen in Kap. 2 und 3 (z.B. 2,7.11.17.29 etc.).

⁵³ Apk 3,20; 12,17; 19,9.

⁵⁴ Apk 15,3; 18,4.

⁵⁵ Apk 20,9.

⁵⁶ Apk 19,7.

⁵⁷ Siehe P. Christou, Τὸ ἔργον τοῦ Μελῖτωνος περὶ Πάσχα καὶ ἡ ἀκολουθία τοῦ πάθους, in: Ders., Θεολογικὰ Μελετήματα. Ὑμνογραφικά, Thessaloniki 1981, S. 91-103.

⁵⁸ Apk 19,7.9.21; 22,17.

⁵⁹ Vgl. K. Belezos, Ἡ σημειολογία τοῦ Γάμου στὴν Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη. Πρόσωπα καὶ συμβολισμοί, Athen 2007.

⁶⁰ Die diesbezügliche Literatur ist sehr umfangreich. Reichhaltiges Material wäre zu finden bei R. Schutz, Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian, Göttingen 1933; L. Cerfaux, J. Tondriaux, Le Culte des souverains dans la civilisation greco-romaine, Paris – Tournai – Rome – New York 1957, aber insbesondere im Sammelband A. Wlosok, Römischer Kaiserkult, Darmstadt 1978. Über das Thema Rom-Apokalypse s. J. Sickenberger, Die Johannesapokalypse und Rom, 1926; J. Leipolt, W. Grundmann, Umwelt des Urchristentums, Berlin 1967; D. E. Aune, The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apokalypse of John, BR 28 (1983) 5-26; E. Lohse, Die Offenbarung des Johannes, Göttingen 1979, S. 99-80; J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes, Zürich 1984, S. 16-20 und 145-147; O. Böcher, Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes, Neukirchen-Vluyn 1983, S. 51-57; S. Agouridis, Ἱστορία τῶν χρόνων τῆς Καινῆς Διαθήκης, Athen 1985, S. 225-234 und I. Skiadaresis, Κοσμικὴ ἐξουσία καὶ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη, in: Ders., Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη. Τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἔσχατα σὲ διάλογο, Thessaloniki 2013, S. 267-286.

⁶¹ Apk 13,11-18.

Antipode und Verhöhnung des Kultus des geschlachteten Lammes⁶². Der Kaiser „mit dem erschlagenen Kopf“⁶³ erscheint als Doppelgänger Christi mit dem Anspruch auf eine nur Gott zu erweisende Anbetung; dies stellt der Verfasser der Offenbarung als Antipode zum Kultus des Lammes dar. Dieser Kultus verspottet und verhöhnt sowohl die „Es ist würdig“-Akklationen des Lammes im Kap. 5, als auch die Teilnahme der Gläubigen an seinem Hochzeitsmahl⁶⁴. Bezeichnend für diese Verhöhnung und diesen Fehldruck ist die Tatsache, dass der Kult des Tieres als ununterbrochen charakterisiert wird⁶⁵; er findet keine Ruhe, genauso wie die Anbetung des Dreieinigen Gottes keine Ruhe kennt⁶⁶; das Abendmahl der Offenbarungstiere ist nichts anderes als Verspottung und Verhöhnung des Abendmahles des Lammes Christi⁶⁷.

Meines Erachtens sind die oben erwähnten Punkte ausreichend, um sich davon zu überzeugen, dass die eucharistische Praxis der Kirche einen gewissen Einfluss auf die Offenbarung ausgeübt hat.

*

Ich wende mich jetzt in Kürze dem Verständnis der umgekehrten Richtung zu, nämlich dem Einfluss der Offenbarung auf das gottesdienstliche Leben und die eucharistische Praxis. Das Sonderverhältnis der Offenbarung zur christlichen liturgischen Praxis lässt sich von der Tatsache erklären, dass dieses Buch die Kirche in ihrem gottesdienstlichen Leben, im Kirchenbau und in der Hagiographie voraussetzt, nämlich in ihren Haupterscheinungen, womit die Kirche ihre Anwesenheit in der Geschichte sichtbar macht.

i) Meiner Meinung nach ist es ein *locus communis*, dass der Begriff „Kirche“ der einzige im ganzen Neuen Testament ist, mit welchem nicht nur die Versammlung der Gläubigen, sondern auch die Eucharistie gemeint ist. Sowohl dieser Begriff, als auch das von ihm zum Ausdruck gebrachte Ereignis, verweisen freilich auf die „ἐκκλησία τοῦ δήμου“ und auf die alttestamentliche „*quahal*“ – mit der folgenden Differenzierung: Im antiken Athen fand die Versammlung des Volkes statt, um politische Entscheidungen zu treffen, während die alttestamentliche Volksversammlung unter anderem auch die Anbetung Gottes miteinbezog; es ging um die Anbetung seitens eines Volkes, dem wiederholt durch die Eingriffe Gottes in die Geschichte Wohltaten erwiesen wurden. Daraus folgt, dass auch in der Offenbarung – ein Buch, das eine starke Verbindung zum Alten Testament aufweist⁶⁸ – der Begriff „Kirche“ in sich das Ereignis des urchristlichen Kultus beinhaltet⁶⁹. Diese zwei Größen befinden sich bekanntlich in einer reziproken Beziehung. Daher zeigt sich die Offenbarung nicht lediglich

⁶² Apk 13,4.8.12. etc.

⁶³ Apk 13,3.12.14.

⁶⁴ Apk 19,9.

⁶⁵ Apk 14,11.

⁶⁶ Apk 4,8.

⁶⁷ Apk 19,17.18.

⁶⁸ A. Schlatter, Das Alte Testament in der Johanneischen Apokalypse, Gütersloh 1912; E. Lohse, Die alttestamentliche Sprache des Sehers Ioannes. Textkritische Bemerkungen zur Apokalypse, ZNW 52 (1961) 122-126.

⁶⁹ Es gilt als bekannt, dass kein anderer neutestamentlicher Terminus auf die Tatsache des christlichen Kultus, sogar der Eucharistie (z.B. θρησκεία-θρησκεύειν, λατρεία-λατρεῖν, λειτουργία-λειτουργεῖν), hinweist, als die Begriffe „ἐκκλησία“, „συνέρχεσθαι-συνάγεσθαι“ sowie «κλᾶσις τοῦ ἄρτου». In der Johannesapokalypse kommt der Begriff „ἐκκλησία“ des Öfteren vor (Apk 1,4.11.20;

als das vom gottesdienstlichen Leben der Kirche inspirierte Buch, sondern auch als dasjenige Buch, das die Kirche und natürlich ihr gottesdienstliches Leben beeinflusst hat und diachronisch beeinflusst.

Ich vertrete die These, dass die Offenbarung auf die Kirche Einfluss ausgeübt hat, was die Art und Weise angeht, in der sie ihre Hymnen singt:

- Man singt in der Regel (συνήθως) in Chören (kollegial).
- Die Chöre singen antiphonisch, abwechselnd, damit die Monotonie vermieden wird.
- Man singt auch in Begleitung eines Musikinstruments.
- Man singt unter der Leitung eines Vorstehenden (Κορυφαῖος oder ἐξάρχων) der Chöre.

Es ist die Offenbarung, die der Kirche die oben erwähnten Entwicklungen diktiert hat⁷⁰.

ii) Dieses Buch hat die Kirche belehrt und lehrt sie weiter auf den Gebieten des Kirchenbaus und der Hagiographie⁷¹, wo die Offenbarung wieder eine Pionierrolle unter den frühchristlichen Texten innehat. Ich bin zwar kein Spezialist der Liturgiewissenschaft oder der christlichen Archäologie, wage aber dennoch zu behaupten, dass sowohl der Raum des christlichen Kultus, so wie wir ihn im Osten und Westen kennen (mit seiner Bemalung, mit seinem ikonographischen Programm im Allgemeinen, und mit seinen reichlichen Ornamenten), als auch alles, was in ihm stattfindet, in enger Beziehung zur Offenbarung zu stehen scheint. Dazu muss man unterstreichen, dass die Offenbarung das einzige Buch des Neuen Testaments ist – und das chronologisch erste in der christlichen Literatur überhaupt –, das den Kultus in der Praxis mit den oben erwähnten formlichen Elementen in Verbindung setzt. Und wer kann leugnen, dass unser gottesdienstliches Leben diese Elemente zuerst durch das Buch der Offenbarung adoptiert hat, und dass sie seitdem bis heute, mehr oder weniger, in Geltung sind?

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass vieles dafür spricht, anzunehmen, dass der Verfasser der Offenbarung:

- der erste im Neuen Testament ist, der das ganze Universum als einen gigantischen Tempel wahrnimmt;
- der erste ist, der diesen Tempel als Mikrographie des Universums räumlich strukturiert und schließlich
- der erste ist, der diesen Tempel malt, und sogar in liturgischen Zonen; und dies geschieht offensichtlich analog zu den konzentrischen Kreisen der Chöre, die den auf dem Thron sitzenden Gott und das auf demselben Thron sitzende geschlachtete Lamm besingen. (Beim letzten Punkt genügt es, die Beschreibung der kosmisch-universellen Liturgie in der geschlossenen Einheit der Kap. 4 und 5 der Offenbarung zu betrachten; dort singen die Chöre und beten Gott den Vater und Christus, das Lamm abwechselnd an, und bilden konzentrische Kreise, deren Zentrum der himmlischen Thron Gottes ist).

2,1.7.8.11.12.17.18.23.29 etc.). Dieser Begriff sollte also auch die Tatsache des urchristlichen Kultus, sogar der Eucharistie umfassen.

⁷⁰ Siehe I. Skiadaresis, *Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη. Τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἔσχατα σὲ διάλογο*, Thessaloniki 2013, S. 193-198.

⁷¹ Siehe I. Skiadaresis, a.a.O., S. 197-199.

Die oben erwähnten Elemente sind zweifellos grundlegende und feste Merkmale des christlichen Kultus und auch der Eucharistie, und wir begegnen ihnen zuerst in der Offenbarung. Das wenigste, das man in diesem Fall behaupten darf, ist dass die Offenbarung einerseits als Brücke zur Übertragung von Ausdrucksformen aus dem außerchristlichen (jüdischen und heidnischen) Raum in den christlichen gedient hat; andererseits hat sie neue Formen erschaffen, worin sie das Neue, was sie der Welt dargebracht hat, gegossen hat.

*

Daher würde ich auf die Frage die im Titel dieses Aufsatzes steht, antworten, dass die Offenbarung ein stark liturgisch geprägtes Buch ist; dies lässt sich durch den Einfluss der Kirche erklären. Zusätzlich wäre es ein Fehler, den diachronen Einfluss der Offenbarung auf unsere liturgische und sogar eucharistische Tradition zu verkennen.

Das oben erwähnte Element der Offenbarung ist die Eucharistie. Die Eucharistie ist ein zentraler Bestandteil des christlichen Kultus und hat eine lange Tradition. Die Offenbarung enthält eine Beschreibung der Eucharistie, die als ein Akt der Gemeinschaft und der Einheit zwischen Gott und den Menschen dargestellt wird. Diese Beschreibung ist in der Offenbarung in der Weise dargestellt, dass sie die Eucharistie als einen Akt der Gemeinschaft und der Einheit zwischen Gott und den Menschen darstellt. Die Offenbarung enthält eine Beschreibung der Eucharistie, die als ein Akt der Gemeinschaft und der Einheit zwischen Gott und den Menschen dargestellt wird. Diese Beschreibung ist in der Offenbarung in der Weise dargestellt, dass sie die Eucharistie als einen Akt der Gemeinschaft und der Einheit zwischen Gott und den Menschen darstellt. Die Offenbarung enthält eine Beschreibung der Eucharistie, die als ein Akt der Gemeinschaft und der Einheit zwischen Gott und den Menschen dargestellt wird. Diese Beschreibung ist in der Offenbarung in der Weise dargestellt, dass sie die Eucharistie als einen Akt der Gemeinschaft und der Einheit zwischen Gott und den Menschen darstellt.

Kirchliche Christenheit im Spiegel der Offenbarung

Liturgische Tradition der Kirche im Spiegel der Offenbarung

Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt.

Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt.

Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt. Die Offenbarung ist ein Buch, das die Kirche im Spiegel der Offenbarung darstellt.

Die wechselseitige Wirkung zwischen lex orandi und lex credendi: Das Zeugnis der Liturgie- und Theologiegeschichte

von Georgios D. Panagopoulos, Patras und Ioannina

Im 5. Jh. gab Prosper von Aquitanien, wie bekannt, im *Indiculus de Gratia Dei* einer Idee Ausdruck, die, obschon sie in ihrem textlichen Zusammenhang nicht über eine private Meinung bezüglich einer speziellen Frage hinausging, trotzdem den Status eines allgemeinen Satzes erlangte, die bei den modernen Forschern der Liturgie- und Dogmengeschichte fast ebenso geläufig ist, wie die Einsteins' Gleichung $E = mc^2$ auch jedem Anfänger des Physikstudiums: „ut legem credendi lex statuat supplicandi“.¹ Dementsprechend hatte sich A.-M. Ritter in dem hochkarätigen Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, die von C. Andresen et al. herausgegeben wurde,² auf die Vorstellung bezogen, dass das Gesetz des Glaubens eindeutig das Glaubenszeugnis der Kirche affektiert, als eine *communis sententia*, so dass es uns kaum übrig bleiben würde, als das alte Lied wieder zu singen, hätten wir uns nicht die Aufgabe gestellt, beide Größen in ihrer wechselseitigen Beziehung zu betrachten.

Der Titel des Vortrages könnte uns ohne Weiteres dem Vorwurf aussetzen, Opfer eines methodologisch unreflektierten hermeneutischen Zirkels geworden zu sein, der im Grunde genommen mit einer nichtssagenden Tautologie identisch gleichkommen würde. Dass dies nicht der Fall ist, versuchen wir im Folgenden dadurch zu zeigen, dass wir unsere Aufmerksamkeit auf zwei Punkte richten: Zunächst einmal auf die wechselseitige Beeinflussung beider Größen und dann auf ihre wahre Funktion als die in ihrer Korrelation geheimen Struktur der christlichen Existenz. Zum diesem Zweck gliedert sich die folgende Darstellung in zwei Teile ein, von denen der erste einem kurzen Überblick der vier ersten Jahrhunderte und der zweite der Bedeutung des Hesychastenstreites in Byzanz des 14. Jahrhunderts gewidmet sind.

Altkirchliches Glaubenszeugnis im Spiegelbild der Gebetspraxis und Liturgieentwicklung der ersten vier Jahrhunderte

Ein aufschlussreiches Beispiel, anhand dessen man die Tragweite der Behauptung, dass nicht nur das Gesetz des Gebetes den Inhalt so wie die Ausdruckweise des Glaubenszeugnis der Kirche beeinflusst, sondern *vice-versa*, auch die geschichtliche Entwicklung der Dogmenformulierung die Gebetspraxis der Kirche affektiert, erproben kann, ist der Umgang Basileios' des Großen mit der trinitarischen Doxologie, eine Tatsache, mit der auch die trini-

¹ Vgl. M. Fiedrowicz, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg im Br. 2007, S. 237-254; H. J. Schulz, Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre, *Questiones Disputatae* 163 (1996) 396-399; M. M. Garijo-Guembe, Überlegungen für einen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus im Hinblick auf den Satz „Lex orandi, Lex credendi“, in: K. Richter (Hg.), Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?, Freiburg im Br. et al. 1986, S. 128-152.

² A.M. Ritter, Dogma und Lehre in der alten Kirche, in: C. Andresen et al. (Hgg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen 1982, S. 197.

tätstheologische Entfaltung der Gottesanrede in der byzantinischen Basileios Anaphora eng verbunden ist.³

Wie bekannt pochten die Pneumatomachen (bzw. „Tropiker“) der 2. Hälfte des 4. Jh.s auf dem ausschließlichen Gebrauch der altertümlichen Fassung der Doxologie: „Glorie sei dem Vater durch (διὰ) den Sohn im (ἐν) Heiligen Geiste“. Dabei wiesen sie nachdrücklich auf die auch in verschiedenen neutestamentlichen Stellen bezeugte alte Tradition der Kirche hin, gemäß welcher Danksagungen und Lobpreise an Gott dem Vater durch Christus als den einzigen Mittler zwischen Gott und Menschen in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes auszurichten seien. Auf der anderen Seite steht jedoch ebenso fest, dass das Neue Testament sowie das kirchliche Leben der ersten drei Jahrhunderte auch direkt an Jesus gerichtete Gebete kannte, hatte doch Eusebius von Caesarea in Palästina zu Beginn des 4. Jh.s unter Berufung ausgerechnet auf die überlieferte Gebetspraxis der Kirche, die in Psalmen und Gesängen Christus als Gott anredete,⁴ die von den dynamistisch-Monarchianern avancierte Infragestellung der Gottheit Christi als hinfällig erwiesen (*Hist. Eccl.* 5, 28, 5; auch 7, 30, 10). Im selben Zusammenhang sei übrigens an die berühmte, von J. Jungmann⁵ zu Unrecht vernachlässigte, Anrede *Maranatha* erinnert, in welcher der lebendige Glaube der ersten christlichen Gemeinden an Jesus als Gott den Herrn von Israel am deutlichsten zur Sprache kommt, wie in 1 Kor 16,22, in der *Johannesoffenbarung* 22,20 und in der *Didache* 10,6 deutlich herauszulesen ist. Werden solche Quellenzeugnisse mit dem, ebenso liturgischen Ursprungs, christologischen Hymnus an Christus als den im Eschaton erschienenen und erhöhten Herrn von Israel (Jahwe), den Paulus im *Philipperbrief* 2,6-11 aufnahm,⁶ zusammen betrachtet, dann darf man die betende Kirchengemeinde als den uralten Ort des Glaubenszeugnis der Kirche sehen.⁷

³ H.-J. Schulz, *Die Byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Trier 2000, S. 50.

⁴ *Plinius*, Epist. 19,96; *Justin der Märtyrer*, 1 Apologia 13; *Tertullian*, Apologeticus 39,18. Siehe M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg im Br. 2007, S. 240.

⁵ J. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1962.

⁶ J. Becker, H. Conzelmann, G. Friedrich, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*, (NTD 8), Göttingen 1985, S. 149-154; vgl. auch die neutestamentlichen Stellen, die ebenfalls einen hymnologischen Charakter aufweisen: Kol 1,15-20; Hebr 1,1-14; Joh 1,1-18. Vgl. dazu L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Cambridge 2003, S. 498-500, S. 505-509 und passim; Chr. Stettler, *Der Kolosserhymnus: Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15-20*, Tübingen 2000.

⁷ Zu *Maranatha* (Komm Herr) siehe P. Bradshaw, *God, Christ, and the Holy Spirit in Early Christian Praying*, in: Br. D. Spinks (Hg.), *The Place of Christ in Liturgical Prayer. Trinity, Christology, and Liturgical Theology*, Collegeville 2008, S. 51-64, hier S. 59-60; B. Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité*, Paris 2003, S. 121; C. J. Davies, *The Name and Way of the Lord*, in: *Old Testament Themes, New Testament Christology* (Journal for the Study of the New Testament Supplement 129), Sheffield 1996, S. 136-139. Über den Glauben an Jesus als Jahwe (Herr von Israel) im Spiegelbild der Gebetspraxis der primitiven Kirchengemeinden anhand von Phil 2, 6ff. siehe R. Bauckham, *The Worship of Jesus in Early Christianity*, in: *Ders., Jesus and the God of Israel. God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Grand Rapids - Michigan 2008, S. 137; auch K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2012, S. 188; O. Hoffius, *Der Christushymnus Philipper 2, 6-11*, Tübingen 1991; und nicht zuletzt J. Gnillka, *Theologie des Neuen Testamentes*, Freiburg - Basel - Wien 1999, S.

Sicherlich gab es, wie bekannt, auch in der modernen Forschung Autoren, die sich, wie insbesondere J. Jungmann in seiner monumentalen Abhandlung über die Stellung Christi im Gebet der Kirche, energisch für die These eintraten, dass die offiziellen von dem Gemeindevorsteher ausgesprochenen Gebete, in Absetzung von privaten bzw. volkstümlichen Gebeten, nach den frühesten kirchlichen Traditionen an Gott dem Vater durch den Sohn adressiert wurden.⁸ Nachdem sich allerdings eine Interpretationswandlung der diesbezüglichen Quellenzeugnissen in der neuesten Forschung zu vollziehen begann, wobei die Unterscheidung zwischen offiziellen und privaten Gebetsformen in der frühesten Phase der Kirchengeschichte als eine Projizierung moderner Vorstellung in die Vergangenheit relativiert wurde und demgemäß man dem methodologischen Ansatz von J. Jungmann nicht mehr als stichhaltig sieht, dürfte man sehr vorsichtig mit dem diesbezüglichen Quellenmaterial umgehen, wie mit Recht neuerdings P. Bradshaw zeigte.⁹

Wie es auch sein mag, Basileios von Kaisareia antwortete auf die Pneumatomachen¹⁰ in seinem berühmten Traktat *Über den Heiligen Geist*, dass er zwei Typen der Lobpreisung verwendete: Er gibt an Gott die Ehre durch den Sohn im Heiligen Geist, sieht er sich aber völlig berechtigt, den Lobpreis auch an Gott mit (μετά) dem Sohn und dem (σύν) Heiligen Geist zu richten.¹¹ Auch Basileios beruft sich selbstverständlich auf die Gebetstradition der Kirche, um sein Vorgehen zu untermauern, wobei zu bemerken sei, dass er nicht das Beispiel einer

27-28, der die „optimistische, ja triumphalistische Schau“ des erhöhten Jesus als „kennzeichnend für die frühchristliche Hymnodik, die in der Feier der Liturgie verwurzelt war“ betrachtet. Zur von Offenbarung am deutlichsten bezeugten Anbetung an Jesus zusammen mit dem Vater siehe nicht zuletzt L. W. Hurtado, a.a.O., S. 590-594.

⁸ Dass das diesbezügliche Zeugnis von Origenes als besonders aufschlussreich hierin gewertet wurde, ist kein Wunder. Siehe J. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1962 (Über das Zeugnis der altkirchlichen Anaphora siehe J. McKenna, *The Eucharistic Eiclesis: A Detailed History from the Patristics to the Modern Era*, Chicago 2009, passim). Die neuesten Forschungstendenzen siehe in Br. D. Spinks, *The Place of Christ in Liturgical Prayer: What Jungmann Omitted to Say*, in: Br. D. Spinks (Hg.), *The Place of Christ in Liturgical Prayer. Trinity, Christology, and Liturgical Theology*, Collegeville 2008, S. 3; vgl. auch; M. Wiles, *The Making of Christian Doctrine. A study in the principles of early doctrinal development*, Cambridge 1967, S. 72-74. Am Rande sei noch vermerkt, dass es sogar heutzutage Neutestamentler gibt, die sich über Paulus' Zeugnis vom Christus als Jahwe hinwegsetzen. So interpretieren sie das 1 Kor 8,6 (das, wie bekannt, eine geniale Weiterbildung des hebräischen Schema [Deut 6,4 f.] im christlichen Kontext darstellt) dahin, als ob Paulus nur Gott dem Vater und nicht auch dem Herrn Jesus die Ehre erweisen lässt: W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, Göttingen 1987, S. 152-153.

⁹ P. Bradshaw, *God, Christ, and the Holy Spirit in Early Christian Praying*, in: Br. D. Spinks (Hg.), *The Place of Christ in Liturgical Prayer. Trinity, Christology, and Liturgical Theology*, Collegeville 2008, S. 51-64, hier S. 53 und passim.

¹⁰ Zur Frage des bestimmten Gegners von Basileios in *De Spiritu Sancto* siehe V. H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen 1996, S. 183-195 und passim, der sich mit der von H. Dörrie (*De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas* [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philol.-historische Klasse], Göttingen 1956) geäußerten und *bis dato* herrschenden Meinung, es gehe bei diesem Traktat um ein Protokoll eines mit Eustathios von Sevasteia geführten Gesprächs, auseinandersetzt.

¹¹ *Basileios der Große*, *De Spiritu Sancto* 10, 3, in: B. Pruche (éd.), *Basile de Césarée, Sur le Saint-Esprit* (SC 17), Paris 2002, S. 256.

stricto sensu Lobpreisung (Doxologie), sondern den Fall des altertümlichen Hymnus $\Phi\omega\varsigma \iota\lambda\alpha\rho\acute{o}\nu$ mit heranzieht.¹² Doch man dürfte der Inanspruchnahme der Altertümlichkeit seiner Doxologie nicht ernstlich widersprechen. Denn den entscheidenden Ansatz für Basileios stellte hierin die bei der Taufe erfolgende *Traditio fidei* (Glaubensüberlieferung) dar, die im Anschluss an das Herrenwort am Ende des Matthäus-Evangeliums, sowohl den Sohn als aus den Geist auf paritätische Weise neben dem Vater zitiert. Das bedeutet, dass für Basileios, der als der Theologe der charismatischen Taufferfahrung bezeichnet werden kann,¹³ die Kirche als der sakramentale Leib Christi der charismatische Ort ist, in dem die christliche Lehre über den Dreieinig Gott und Jesus den Christus zur Sprache kommt.

Hier erkennt man selbstverständlich die entscheidende Rolle, die von der *lex orandi* bei der Entfaltung und beim Ausdruck des Glaubenszeugnisses übernommen wird. Diesem Sachverhalt verleiht übrigens der Bischof von Kaesarea in seiner *Epistel 125* Ausdruck, indem er schreibt: „Man muss, wie überliefert ist, getauft werden, und wie getauft so auch glauben, und Gott lobpreisen, gemäß unserem Glauben an Gott und den Sohn und den Heiligen Geist“.¹⁴

Aber das Gegenteil ist auch der Fall: Der in der Auseinandersetzung mit den bestimmten Irrlehren dogmengeschichtlich formulierte kirchliche Glaube hinterließ irgendwie seine Spuren in der liturgischen Praxis der Kirche, was nicht zuletzt im Fall der von Basileios dem Großen vermutlich in seine kappadozische Kirchengemeinde eingeführte Lobpreisung, die an Gott den Vater mit dem Sohn und dem Heiligen Geist gerichtet wurde, deutlich zu Tage tritt. Übrigens war der Initiative von Basileios in Kappadozien eine ähnliche in der Kirche von Antiochien vorangegangen, wo sich der dortige Bischof Flavian, zumindest nach dem Bericht von zwei Quellenzeugnissen,¹⁵ entschieden für die doxologische Formulierung einsetzte: „Glorie sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist“. Die – im paritätischen Sinne – Nebeneinanderstellung vom Vater, Sohn und Geist, die durch die parataktische Ordnung des Satzes zur Sprache kommt, wurde von Flavian darauf angelegt, die wahre Lehre zum

¹² *Basileios der Große*, De Spiritu Sancto 29, 73, in: *B. Pruche* (Hg.), a.a.O., S. 508-510; *M. Wiles*, The Making of Christian Doctrine. A study in the principles of early doctrinal development, Cambridge 1967, S. 66-67; *A. Baumstark*, On the Historical Development of the Liturgy (Introduction, Translation, and Annotation by Fr. West), Collegeville, Minnesota, S. 181. Basileios der Große könnte sich auf Hippolyt von Rom berufen (*M. Wiles*, a.a.O., S. 83-84; vgl. aber *P. F. Bradshaw*, *M. E. Johnson*, Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation, Collegeville, Minnesota, 41 in fine) oder sogar auch auf *Ignatios von Antiochien*, Magn., 13, 1 und 2, in: *J. A. Fischer* (Hg.), Die Apostolischen Väter (Schriften des Urchristentums, 1. Teil), Göttingen 1958, S. 170; dies tut er aber nicht.

¹³ Vgl. *B. J. Hilberath* (Hg.), Pneumatologie, in: *Th. Schneider* (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf 1992, S. 498; Siehe *Basileios der Große*, De Spiritu sancto „Πιστις καὶ βάπτισμα δύο τρόποι τῆς σωτηρίας συμφυεῖς ἀλλήλοις καὶ ἀδιαίρετοι... Ὡς γὰρ πιστευόμεν εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα, οὕτω καὶ βαπτιζόμεθα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος“ (Der Glaube und die Taufe sind zwei Arten der Rettung, sie sind miteinander ungelöst verbunden ... wie man an Gott den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist glaubt, so wird man im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft), in: *B. Pruche* (Hg.), a.a.O., S. 346; auch *Basileios der Große*, Epist. 226, 3, in: *Y. Courtonne* (éd.), Saint Basile, Lettres, Bd. III, Paris 1966, S. 23; Epist. 251, 4: „Ὡς γὰρ παρελάβομεν ὑπὸ τοῦ Κυρίου, οὕτω βαπτιζόμεθα...“, in: *Y. Courtonne* (éd.), a.a.O., S. 92.

¹⁴ Epist. 125, 3, in: *Y. Courtonne* (éd.), a.a.O., Bd. II, Paris 1961, S. 33.

¹⁵ *M. Wiles*, The Making of Christian Doctrine. A study in the principles of early doctrinal development, Cambridge 1967, S. 85.

dreieinigen Gott zur Geltung zu bringen. Mit Recht kommentierte M. Wiles diesbezüglich: „In the case of this particular Form of the Gloria... we can be pretty confident that it was a product rather than a cause of doctrinal conviction about the co-equality of the persons of the Trinity“.¹⁶

Es zeichnet sich somit folgende zirkuläre Entfaltungslinie ab: Taufvollzug im Anschluss an Mt 28,19 (Glaubenszeugnis, das aus der Taufferfahrung und der Gebetspraxis erwächst), Auswirkung der doktrinen Auseinandersetzungen auf die *lex orandi* durch den Weg der dogmengeschichtlichen Entfaltung bzw. Erklärung der *lex credendi*.

Ähnliches gilt umso mehr im Fall der zwei wichtigsten eucharistischen Hochgebete des byzantinischen Ritus, d.h. der byzantinischen Anaphoren von Basileios dem Großen und Johannes Chrysostomos.¹⁷ Und dies wird gesagt, obwohl beide Texte sich, wie bereits H.-J. Schultz trefflich heraus hob, als organische Fortsetzung altchristlicher Hochgebetsstruktur und authentischen Glaubenszeugnisses erweisen lassen.¹⁸ Trotzdem tritt uns insbesondere die Chrysostomos Anaphora als ein Spiegelbild entgegen, in dem sich das Nachwirken der auf dem 2. Ökumenischen Konzil von 381 zum Abschluss geführten Auseinandersetzungen hinsichtlich der Gottheit des Heiligen Geistes als der dritten Hypostase des Dreieinigen Gottes verfolgen lässt.

Neben der streng antiarianischen Merkmale, die Bradshaw der redaktorischen Arbeit von Johannes Chrysostomos selbst an der älteren antiochenischen Anaphora der Zwölf Apostel zuweist,¹⁹ vermag in diesem liturgischen Dokument besonders „die schärfste – wir benutzen wörtlich die Aussage von Schultz – Fassung der Epiklese“ aufzufallen, d.h. die Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Gaben – die offensichtlich der Entwicklung der Dogmenformulierung in der Lehre über den Heiligen Geist entspricht.²⁰ Dass der hierin auftauchende (Chrysostomos Anaphora) *terminus technicus* „μεταβάλλει“, der in dieser Anaphora eigen und zum adäquatesten Ausdruck der konsekratorischen Rolle des Heiligen Geistes bestimmt ist, nicht aus der Feder des großen Vaters selbst stammen dürfte, kann selbstverständlich die Tragweite unserer Argumentation nicht schmälern.

Die Korrelation zwischen *lex orandi* und *lex credendi*, und zwar in der oben skizzierten zirkulären Form, wird sich auch in den nächsten Jahrhunderten der christologischen Streitigkeiten am deutlichsten in den Vordergrund drängen. Während im 4. und zu Beginn des 5. Jh. Orthodoxe und Arianer stilisierte Lobpreisungen Gottes gegenüberstellten, wobei jede Gruppe ihrer eigenen Glaubensüberzeugungen Ausdruck zu geben versuchte, spiegelte sich, liturgisch betrachtet, die Auseinandersetzung zwischen Chalkedonischen Orthodoxen

¹⁶ Ebd.; vgl. P. Bradshaw, God, Christ, and the Holy Spirit in Early Christian Praying, in: Br. D. Spinks (Hg.), The Place of Christ in Liturgical Prayer. Trinity, Christology, and Liturgical Theology, Collegeville 2008, S. 55 in fine - 56.

¹⁷ Über die Echtheitsfrage, die heutzutage im Grunde genommen bejaht wird, siehe G. Wagner, Der Ursprung der Chrysostomosliturgie, Münster 1973, passim; R. Taft, The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer, *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990) 5-51; H.-J. Schultz, Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt, Trier 2000, S. 23-34.

¹⁸ H.-J. Schultz, a.a.O., S. 35-37.

¹⁹ P. F. Bradshaw, M. E. Johnson, The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation, Collegeville, Minnesota 2012, S. 98 und S. 123.

²⁰ H.-J. Schultz, Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt, Trier 2000, S. 61-63; vgl. auch S. 42.

und den Chalkedonsgegnern im 6. Jh. im heftigen Streit um die Interpretation des im ersten Teil der Liturgie gesungenen *Trishagions*: Dass die Orthodoxen, die das Trishagion als ein Hymnus zum Dreieinigen Gott betrachteten, es als ein Einzugesang zur feierlichen Eröffnung der Liturgie verwendeten,²¹ während die Chalkedonsgegner, die es christologisch interpretierten und dementsprechend durch die so genannte „theopaschitische“ Hinzufügung erweiterten, denselben Hymnus als einen feierlichen Gesang vor der Evangelienlesung, d.h. der feierlichen Verkündigung des Logos,²² beibehielten, könnte für unser Verständnis der wechselseitigen Wirkung zwischen dem *Gesetz des Glaubens* und dem *Gesetz des Gebets* nur noch ein klares Zeugnis ablegen.²³

Die hesychastische Lehre des 14. Jh.s als Beispiel der Korrelation zwischen *lex orandi* und *lex credendi*

Die nächste Etappe unserer Untersuchung führt uns in die Mitte des 14. Jh.s in Byzanz. Es liegt uns hierbei besonders daran, die Bedeutung des Hesychastenstreites für unser Thema dadurch herauszustellen, dass wir den erfahrungsmäßigen Charakter der orthodoxen palamitischen Lehre nachweisen. Einer in der modernen Forschung weit verbreiteten Ansicht zufolge hätte sich der hl. Gregor Palamas im Rahmen seiner Verteidigung einer in der byzantinischen Kirche keineswegs als herrschend betrachtete asketisch-mystischen Strömung²⁴ die Aufgabe gestellt, das völlig unbekannte, unergründliche und unmitteilbare göttliche Wesen (Essenz) von den zum Teil mitteilbaren und erfahrbaren göttlichen Wirkungen auf einer Art und Weise zu unterscheiden, die auch wenn sie seinem mystisch-mönchischen Anliegen Genüge tun möge, trotzdem die völlige Einheit und Einfachheit Gottes aufs Spiel setzt – um von der Entfunktionalisierung der göttlichen Personen, die D. Wendeburg der palamitischen Lehre unterstellte,²⁵ ganz zu schweigen. Die dieser Betrachtungsweise zugrunde liegende Auffassung ist die des Palamismus als philosophisches System. Man betrachtet, mit anderen Worten, die palamitische Unterscheidung zwischen Wesen und Energien Gottes, als ob sie eine philosophisch-metaphysische wäre, was dem Missverständnis Tür und Tor öffnet, dass die in einer Reihe von Synoden der byzantinischen Orthodoxen Kirche feierlich sanktionierte palamitische Lehre eine lehramtliche Innovation darstelle, die nicht zuletzt zur Vertiefung der zwischen Ost und West seit je her bestehenden Kluft wesentlich beitrug.

Nun ist es dennoch wahr, dass viele Palamas Experten manchem Missverständnis überhaben wären, möchten sie sich durch ein sorgfältiges Studium der palamitischen Texten selbst

²¹ J. Mateos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Etudes historique*, Rome 1971, S. 91-110; H.-J. Schulz, a.a.O., S. 79-80.

²² F. Bradshaw, M. E. Johnson, *The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation*, Collegeville, Minnesota 2012, S. 148.

²³ G. D. Panagopoulos, Christologische Streitigkeiten zwischen Chalkedon (451) und Konstantinopel II (553) und ihre Auswirkung auf das liturgische Leben der Kirche, *Ofo* 24 (2010) 43-67.

²⁴ Vgl. G. Podskalsky, Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europas), Wiesbaden 2003; ferner D. Krausmüller, The Rise of Hesychasme, in: M. Angold (ed.), *The Cambridge History to Eastern Christianity*, Cambridge 2008, S. 101-102.

²⁵ D. Wendeburg, Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie, München 1980; siehe auch Dies., Gregorios Palamas, in: H. Fries, G. Kretschmar (Hgg.), *Klassiker der Theologie*, Bd. I, Von Irinäus bis Martin Luther, München 1981, S. 252-268.

eines Besseren belehren, statt sie flüchtig durchzublättern. Abgesehen davon, dass eine Reihe von neuerdings erschienenen Studien, die kurz vorher ziemlich grob skizzierten herrschende Meinung zu entschärfen versuchen und in manchen Fällen sogar auf die Herausstellung des vermeintlich innerlich bestehenden Einklangs zwischen *Palamismus* und *Thomismus* bedacht sind,²⁶ verfällt man völlig dem Sinn der palamatischen Theologie, wollte man sich über die leicht feststellbare Tatsache hinwegsetzen, dass die berühmte palamitische Unterscheidung aus der liturgisch-mystischen Erfahrung der einen Kirche wächst, und man sie darum auf keinen Fall als eine neuartige metaphysische Betrachtung Gottes missinterpretiert werden darf.

Zunächst einmal sei darauf verwiesen, dass Palamas die diesbezüglichen Termini apophatisch zu verwenden versteht. Man soll zusätzlich darauf Rücksicht nehmen, dass die Funktion der so genannten kataphatischen und apophatischen Theologie in der orthodoxen Vätertradition von derjenigen der Scholastik deutlich abweicht, insofern die Ostkirche die metaphysische Funktionalität der westlichen Theologie ignoriert, da sie die ihr zugrunde liegende Auffassung der *analogia entis* zurückweist.²⁷ Das heißt, dass die Orthodoxe Theologie dem göttlichen Namen eine pastoral-erbaulichen Rolle zuspricht und so das Geheimnis Gottes vor der Gefahr jedweder metaphysischen *Verbegrifflichung* bewahrt.²⁸ Unter diesem Licht stellen wir die Behauptung auf, dass die orthodoxe Lehre von Gregor Palamas nur im Rahmen der wechselseitigen Beeinflussung zwischen *lex orandi* und *lex credendi* zu betrachten ist. Dies könnte in den oft sogar von Palamas Experten ignorierten Werken des großen Orthodoxen Theologen Unterstützung finden, sagt doch der hl. Gregor in aller Deutlichkeit, dass sowohl seine Intention als auch sein schriftstellerischer Kampf nicht einfach die Fragen der Gottheit und der göttlichen Wirkung, sondern das göttliche und mystische Licht betraf, in dem der Heiland selbst auf dem Taborberg leuchtete, und somit die Herrlichkeit der göttlichen Natur zeigte, in der er sich allen Heiligen mitteilt:

„Δεῖ δὲ καὶ τοῦτ' εἰδέναι, ὡς οὔτε περὶ θεότητος ἀπλῶς ἐστὶν ἡμῖν ἢ πρόθεσις καὶ ὁ ἀγῶν οὔτε περὶ ἐνεργείας θείας, ἀλλὰ περὶ τοῦ θείου καὶ ἀπορρήτου φωτός, καδ' ὁ λάμψας ὁ Σωτὴρ ἐπ' ὄρους τὴν λαμπρότητα τῆς θείας φύσεως, καδ' ἦν κοινανεῖ τοῖς ἀγίοις ὑπέδειξε” (Man muss auch wissen, dass unsere Intention und unser Kampf nicht bloß die Gottheit und das göttliche Wirken, sondern das göttliche und mystische Licht betrifft, dem gemäß der Heiland auf dem Berg (*sc. Taborberg in Galiläa*) strahlte und den Glanz der göttlichen Natur, nach dem er sich den Heiligen mitteilt, merken ließ).²⁹

Das oben angeführte Zitat stellt mitnichten einen Ausnahmefall; vielmehr sieht sich Palamas immer wieder bemüßigt, auf den erfahrungsmäßigen, existentiellen Charakter seiner Theologie hinzuweisen. So sagt er ausdrücklich:

„Ἡμῖν δὲ περὶ θεολογίας τὴν ἀρχὴν λόγος ἦν οὐδεὶς, ἀλλὰ πρὸς τὸν εἰς τὸ φῶς τῆς θεωρίας ὕβρισαντα τοῖς ὑπὸ τῶν Πατέρων εἰρημένους προσφυῶς ἐχρησάμεθα...“.

²⁶ A. N. Williams, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford 1999.

²⁷ Was Gregor Palamas betrifft, siehe Πρὸς Ἀκίνδυνον λόγος ἀντιρρητικὸς 5, 4, 11-12, in: P. Christou (Hg.), Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 3, Thessaloniki 1970, S. 295-296.

²⁸ Siehe *inter alia* die zusammenfassende Darstellung des diesbezüglichen Sachverhaltes von J. Romanides, *An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics* (Orthodox Theological Library 1, hrsg. v. G. D. Dragas), Rollinsford NH 2004, passim.

²⁹ Gregor Palamas, Πρὸς Δανιὴλ Αἵνου 18, in: P. Christou (Hg.), Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 2, Thessaloniki 1994, S. 390.

(Uns war es eingangs über Gott überhaupt nicht die Rede; vielmehr gingen wir gegen denjenigen (sc. Barlaam), der das Licht der Gottesschau lästerte, dadurch vor, dass wir die sachgemäßen Worte der Väter aufgriffen).³⁰

Bei anderer Gelegenheit gibt Palamas überdies der Tatsache vollen Ausdruck, dass es den grundlegenden *termini technici* seiner theologischen Traktaten, d.h. „Wesen-Essenz“ und „Wirkung-Energie“, nur relative Bedeutung zuzusprechen sei, da sich weder das Wort „ὄσια“ noch das Wort „ἐνέργεια“ im eigentlichen Sinne bei Gott verwenden lassen.³¹

Es taucht wieder der existenziell-erfahrungsmässige Zirkel der Orthodoxen Tradition auf, den wir schon vorher in der Form der zirkularen Korrelation zwischen *lex orandi* und *lex credendi* trafen: Palamas stützt sich auf die althergebrachte asketische Tradition der Ostkirche, der gemäß jeder Gläubige gerufen wird, auf eine unaussprechliche und charismatische Weise an der im Leib Christi offenbarte Herrlichkeit des Dreieinigen Gottes teilhaftig zu werden. Das verleiht der Tatsache klaren Ausdruck, dass die Kirche auch für Palamas, wie vorher für Symeon den Neuen Theologen und andere Mystiker der Ostkirche, der Ort der Zueignung der durch Christus herbeigebrachten Erlösung und der charismatischen Vergegenwärtigung der göttlichen Heilsgeschichte ist.

Der Kern der hesychastischen Lehre des hl. Gregor Palamas darf im folgenden Satz zusammengefasst werden: Die Kirche des 14. Jh.s ist und bleibt im Heiligen Geist identisch mit der Jerusalemer Pfingstgemeinde der Zwölf: Dies soll nicht nur dogmen- bzw. kulturgeschichtlich verstanden werden, sondern hauptsächlich erfahrungsmässig.

Palamas besteht, wie die früheren Kirchenväter, auf der Identität der Kirche durch alle Zeiten hindurch als die Gemeinschaft der Geistgaben (er selbst benutzt den Ausdruck „κοινωνία θεώσεως“ d.h. Vergöttlichungsgemeinschaft), in der sich die apostolische Lehre nicht nur tradiert sondern auch erlebt wird. Denn das apostolische Traditionsgut ist in erster Linie nicht eine Institution oder ein Ideenkomplex; vielmehr handelt es sich dabei um das Leben selbst, dass die Zwölf erfahrungsgemäß erkannten. Und dieses Leben ist Christus selbst, die Person des fleischgewordenen Logos, der im Heiligen Geist (und d.h. im liturgisch-asketischen Leben der Kirche) den lebendigen Mitgliedern seines Leibes, genau so wie seinen Aposteln am Pfingsttag, die alle Ewigkeit übersteigende Herrlichkeit seines Vaters mitteilt. Das, was die Aposteln seinen Nachfolgern weitergaben (tradierten), ist die Art und Weise, den Leib Christi zu vergegenwärtigen, Christus in einer lebendigen charismatischen Beziehung zu erkennen und in eine allerinnigste Gemeinschaft mit Christus (ihm) zu treten, genau so wie die Zwölf selbst. Nur so versteht man, dass nach die sogenannte apostolische Sukzession, nach orthodoxer Auffassung, nicht bloß in einer unaufhörlichen Ordinationskette bestehen kann, sondern sich im Tradieren der apostolischen Methode der Erleuchtung des menschlichen Herzens und der Vergöttlichung, d.h. in der charismatischen Art und Weise, lebendige Mitglieder des Christi Leibes zu werden, vollzieht. Das bedeutet, dass Pfingsten nicht ein einmaliges Geschehen der geschichtlichen Vergangenheit ist, sondern eine immerwährende charismatische Situation, in der sich die Kirche selbst als Leib Christi vollzieht.

Palamas' Lehre speist sich also vom tradierten *lex orandi* der Ostkirche; sie zielt hauptsächlich darauf ab, der liturgisch-asketischen Erfahrung der Heiligen, aber auch derjenigen, die

³⁰ Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν 50, in: P. Christou (Hg.), a.a.O., S. 135. Siehe auch Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων, in: J. Meyendorff (éd.), Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et documents, Fasc. 30), Leuven 1973, passim.

³¹ Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν 50, in: P. Christou (Hg.), a.a.O., S. 107.

sich durch Reinigung des Herzens, immerwährendes Herzensgebet und Geisteserleuchtung zum lebendigen Haus Gottes durch Christus im Geiste erbauen lassen, einen unmissverständlichen Ausdruck zu verleihen. So gelangt Palamas zur einen Darstellung der orthodoxen Lehre, die keineswegs als Innovation abgetan werden darf. Er unterscheidet das mitteilbar von dem unmitteilbar in Gott, um das biblische Zeugnis von der *in Christo* den Menschen geschenkten Möglichkeit, an der unerschaffenen Herrlichkeit Gottes des Herrn teilhaftig zu werden, zur Geltung zu bringen und damit die althergebrachte Lebensweise der orthodoxen Mönche in Schutz gegen Angriffe seitens platonisierender Theologen zu nehmen. So wächst die *lex credendi* (in diesem Fall der Glaube an die Kirche als lebendiger Ort der Geistesgaben) aus der *lex orandi* (in diesem Fall besonders aus der Praxis des geistesgewirkten Herzensgebets der Ostkirche). Seinerseits wirkte aber das Gesetz des Glaubens, d.h. die orthodoxe Glaubenslehre, wie sie von den palamitischen Synoden der Zeit zwischen 1341-1351 bestätigt und von den dogmatischen und asketischen Werken von Palamas und seiner Nachfolger ausgeprägt wurde, nicht nur auf das kirchliche Leben von Byzanz aber auch über die Balkenländer (und hauptsächlich Bulgarien des hl. Euthymios von Tyrnovo) auf Russland, wo die hesychastische Spiritualität im 15. Jh. eine *bis dato* unüberbietbare Blütezeit erfuhr.³²

Somit kehren wir zur Anfangsfrage zurück: Stehen wir vor einem ausgeweglosen Zirkularität, welche das Titelpaar unseres Vortrags (*Lex orandi* – *Lex credendi*) als einen kantischen analytischen Satz *a priori*, oder schlimmstenfalls als ein nutzlose Tautologie erweist? Die vorangegangene Analyse gibt uns den hermeneutischen Schlüssel zu einer adäquaten Antwort darauf: Es geht um die in der patristischen Literatur und im geistlichen Leben geläufige Doppelbetrachtung des Glaubens einerseits als schriftliches bzw. mündliches rechtgläubiges Bekenntnis und andererseits als der charismatischen Schau (*ὁρασις*) der göttlichen Wahrheiten.³³ Des *Öfteren* ist dabei von einer Unterscheidung zwischen *fides ex auditu* und *fides ex visu* die Rede; aber so läuft man die Gefahr den eigentlichen Sinn dieser Unterscheidung zu verfälschen: Nach orthodoxem patristischen Verständnis geht es in beiden Fälle um ein charismatisches Geschehen. Es erinnerte uns doch der Apostel Paulus, dass niemand Jesus als Herr anerkennen könne, es sei denn im Heiligen Geist; trotzdem kommt dem zweiten verinnerlichten, sozusagen, Aspekt des Glaubens als *fides ex visu* die am weitesten wichtigere Rolle zu: In diesem Sinne wird der Glaube im Leben der Kirche als eine jede sprachliche, örtliche und auch zeitliche Grenzen übersteigende charismatische Größe erlebt.

Dies ist die Lehre des Paulus im Galaterbrief (Gal 3,8-26) und einer Reihe von Kirchenvätern, die beim hl. Ignatius von Antiochien und Irenäus von Lyon anfängt und über die Kappadozier, Epiphanius von Salamis und die mittelbyzantinischen Mystiker zum

³² Die Bedeutung des Hesychasmus für die geistliche und kulturelle Blüte Russlands im 15. Jh. wird sogar von Autoren der sowjetischen Ära hervorgehoben: Siehe nicht zuletzt die diesbezügliche Darstellung von D. S. Lichačev: *D. S. Lichačev, Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания премудрого* (Конец XIV-начало XV в.), Moskau - St. Petersburg 1962, passim. Darüber hinaus siehe die bedeutende Beiträge von G.M. Prochorov: *G.M. Prochorov, Некогда не народ, а ныне народ Божий... Древняя Русь как историко-культурный феномен*, St. Petersburg 2010, S. 156-242.

³³ Vgl. Eph 3,17: „κατοικήσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν“; siehe auch *Kyrill von Jerusalem*, Cat. 5,10-11. Diesbezüglich kommentiert der Metropolit von Naupaktos (Griechenland) Hierotheos, dass es hierbei nicht um die vernünftige Annahme von bestimmten Lehrsätzen, sondern um die Einwohnung der unerschaffenen Gnade Gottes im Herzen handelt: *Metropolit von Naupaktos und Hl. Blasios Hierotheos (Vlachos), Ἐναύσιον* 2013, Lebadeia 2014, S. 190; vgl. *Sofronij Sacharov, Видеть Бога как он есть*, Essex GB 1985.

hl. Gregor Palamas und den modernen Gerondes bzw. Starets gelangt.³⁴ Diese charismatische Situation wird dem geistesgewirkten unaufhörlichen Gebet im gereinigten Herzen des Gläubigen gleichgesetzt, wobei die menschliche Existenz als die *in Christo* mystisch erbaute Kirche erscheint und deren unaufhörliches Gottesgedächtnis im geisterfüllten Herzen als der eigentliche geistige Gottesdienst erfasst wird. Schon Apostel Petrus hatte das menschliche Herz als den Altar Gottes hingestellt, wenn er schrieb: „Κύριον δὲ τὸν Θεὸν ἀγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν” (1 Petr 3,15; vgl. 2,5). Dieser Wahrheit gibt die griechische Patristik immer wieder Ausdruck. Dazu sagt der hl. Gregor Sinaites, einer der bedeutendsten Erneuerer der orthodoxen Spiritualität zu Beginn des 14. Jh.s: „Das vom Heiligen Geist ohne Gedanken gewirkte Herz ist das wahre Sacerdotium (ιερατεῖον); denn alles wird dort im Geiste gesagt und vollzogen“.³⁵ Offensichtlich geht es hierbei um die biblische Vorstellung des spirituellen Kultus (Röm 12,1; 9,4; 1 Kor 3,16; Eph 5,18-19), bzw. des geistigen Opfers (Röm 12,1; Eph 5,2; Phil 4,18; Hebr 13,15). In diesem Licht versteht es sich von selbst, dass nach orthodoxem-patristischen Verständnis *lex orandi* und *lex credendi* (wobei hier der Glaube im zweiten Sinn des herzlich bewirkten Glaubens gemeint wird) zwei Aspekte eines und desselben charismatischen Phänomens, d.h. des durch den Geist Innewohnens Christi im Herzen des Gläubigen bilden. Das bedeutet keineswegs, dass der öffentliche Gottesdienst der Kirche geschmälert oder vernachlässigt wird (ein nicht eucharistischer Hesychasmus ist übrigens geschichtlich unbezeugt); im Gegenteil stellt das Eucharistiefeiern, und überdies die Kirche als der in den Sakramenten vergegenwärtigende Leib Christi immerhin den einzigen und unverwechselbaren Ort der Selbstmitteilung des Dreieinigen Gottes dar. Es sei aber nachdrücklich darauf hingewiesen, dass innerhalb der zweitausendjährigen Tradition der Kirche Gottes *in Christo* das Geheimnis des im reinen Herzen vollzogenen Liturgie das unersetzliche Korrelat zum Geheimnis des öffentlichen Eucharistiefeierns bildet, ebenso wie der öffentliche Gottesdienst der Kirche als eine Art, sozusagen, Liturgie *extra muros* im Geheimnis des Bruders fortgeführt und vollendet wird.

Nichts ist geeigneter als Abschlusswort dieses Aufsatzes als die Bemerkung von B. Bobrinsky: „nous pouvons indiquer que la liturgie et la théologie se commandent mutuellement, étant donné qu’elles ne se différencient pas ontologiquement l’une de l’autre. Bien au contraire, elles représentent des aspects complémentaires de l’homme entière et indivisible,

³⁴ *Irinäus von Lyon*, Contra Haereses I 10, 2: PG 7,552-553; *Epiphanius von Salamis*, Adversus Haereses III S. 76,15: „Ἡ μὲν γὰρ τοῦ Θεοῦ ἀγία πίστις, ἀπ’ ἀρχῆς οὕσα καὶ ἀεὶ ἀρχαῖζουσα καὶ μὴ παλαιουμένη ...“; vgl. *Maximos der Bekenner*, Capitulum quinquies centenorum centuria II, 8 καὶ 12: PG 90,1224-*Niketas Stethatos*, Θεωρία εἰς τὸν παράδεισον 33, in: *J. Darrouzès* (éd.), Nicetas Stéthatos, Opusculs et Lettres (SChr. 81), Paris 1961, S. 194-196. auch *Gregor Palamas*, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων II, 3,40, in: *J. Meyendorff* (éd.), a.a.O., Louven 1975, S. 467-469.

³⁵ *Gregor von Sinai*, Capitula 7, in: Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Bd. 4, Athen 1991, S. 31: „ιερατεῖον ἀληθινὸν καὶ πρὸ τῆς μελλούσης βιώσεως, ἢ χωρὶς λογισμῶν καρδία ἐνεργουμένη τῷ πνεύματι· πάντα γὰρ ἐκεῖ τελεῖται καὶ λέγεται πνευματικῶς“. Vgl. auch *Ders.*, a.a.O., S. 51, worin das Gebet der im Geistes Leben fortgeschrittenen Mitglieder der Kirche dem unmittelbaren Glauben gleichgesetzt wird. Siehe auch *Johannes Chrysostomos*, Homilia XI in Epist. ad Hebr. 3: PG 63,93; siehe *Niketas Stethatos*, Gnosticorum capitulum centuria III, 16: PG 120: „τῆς μυστικῆς ἱερουργίας τοῦ ἐπουρανίου θυσιαστηρίου τῆς κατὰ τὴν νοερὰν τελουμένης τοῦ νοὸς ἐργασίαν“; auch *Paisi Velitzkovski* sagt, das Herz sei wie ein Altar, auf dem „die Vernunft das mystische Opfer des Gebets Gott darbring“ (*Hl. Paisij Velickovskij*, *Hl. Ignatij Brjančanikov*, О Молитве Иисусовой, Moskau 2005, S. 18).

vivant dans la communauté ecclésiale et tourne vers la présence trinitaire de par son être le plus profond³⁶.

³⁶ B. Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité*, Paris 2003, S. 148.

„Spiritualität und Gemeinschaft in der orthodoxen Liturgie“ – Die Einheit von Dogma und Spiritualität in der liturgischen und asketischen Deutung der Liturgie von Vater Dumitru Stăniloae

Ciprian Streza, Hermannstadt (Sibiu) / Rumänien

Über Vater Dumitru Stăniloae wurde viel geschrieben. Niemand könnte jedoch behaupten, dass die Persönlichkeit und das Werk des großen Theologen erschöpfend beleuchtet wurden. Seine geniale Schöpfungskraft und Originalität, die einzigartige Verflechtung aller Aspekte der theologischen Forschung in seinem Werk, der Dogmatik, der Moralthologie, der Spiritualität, der Kirchengeschichte, der biblischen und liturgischen Theologie, wie auch sein Charisma als begnadeter und unermüdlicher Übersetzer und Kommentator der Kirchenväter, die Gründung seiner gesamten theologischen Arbeit auf die geheimnisvolle Erfahrung der Gegenwart Gottes – all dies hat dazu geführt, dass sein Werk die theologische und philosophische Welt seiner Zeit nachhaltig beeindruckt hat. Heidegger, Olivier Clement, Wilhelm Nyssen und viele andere haben voll bewunderndem Staunen über den großen rumänischen Theologen gesprochen.¹ Die Einzigartigkeit und die Originalität seines umfangreichen und vielschichtigen theologischen Unterfangens² beruhen hauptsächlich darauf, dass er den Rahmen scholastischer Schemata zu durchbrechen wusste und eine erneuernde Wiederkehr zum theologischen Diskurs der Kirchenväter förderte, indem er ein geistliches, asketisch-mystisches Verständnis des orthodoxen Dogmas vorschlug. In diesem Zusammenhang hat sich Vater Dumitru Stăniloae vorrangig auf die Wiederentdeckung und auf die theologische und geistliche Neubewertung des Hesychasmus konzentriert und insbesondere auf die Neuentdeckung des hl. Gregorios Palamas und seines Werkes. Dies war der Ausgangspunkt für das außergewöhnliche philokalische und neo-patristische Wiedererwachen, welches der große siebenbürgische Theologe in die rumänische Theologie einführen und hier behaupten wollte, als Gegenpart zum negativen Einfluss der Scholastik und des Pietismus seiner Zeit.

Ein gewaltiger, langwieriger Einsatz folgte, dazu bestimmt, der rumänischen Spiritualität die zwölf Bände der *Philokalie* zugänglich zu machen, wie auch kommentierte Übersetzungen fast aller fundamentalen Werke der griechischen Patristik. Die Werke des hl. Maximos des Bekenntners, des hl. Gregors von Nyssa, des hl. Athanasios von Alexandrien, des hl. Kyrill von Alexandrien und des hl. Dionysius Areopagita wurden dank dieses Versuchs, das patristische Denken schöpferisch wiederzuentdecken, der rumänischen Theologie zugänglich gemacht.³

¹ *Metropolit Antonie Plămădeală*, În loc de introducere: „Generația Stăniloae”, in: *Mircea Păcurariu, Erzdiacon Ioan I. Ică jr. (Hg.)*, Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani, Sibiu 1993, S. XI-XXI.

² Für eine weiterführende Besprechung der definitorischen Züge in Vater Dumitru Stăniloaes Werk siehe auch: *Ioan I. Ică jr.*, De ce „Persoană și comuniune?” – Cuvânt prevenitor la un „Festschrift” întârziat, in: *Mircea Păcurariu, Ioan I. Ică jr. (Hg.)*, Persoană și comuniune..., S. XXIV-XXVII.

³ *Kallistos Ware*, Eastern Orthodox Theology, in: *Adrian Hastings, Alistair Mason, Hugh Pypier (Hgg.)*, The Oxford Companion to Christian Thought, Oxford 2000, S. 185.

Die theologische Reife des Vaters Stăniloae zeigt sich mit Nachdruck in der theologischen Synthese von *Dogmatik*, *Spiritualität* und *Liturgie*, die auf tiefeschürfende, in den 50er-70er Jahren des 20. Jh.s. herausgegebene Studien baute und über eine lange Zeitspanne hin erarbeitet wurde. Ein erstes Element dieser einzigartigen Trilogie sind die 1946-1947 veröffentlichten Vorlesungen zur orthodoxen Asketik und Mystik, die als Versuch über die „mystische Theologie“ gelten, als „Theologie des geistlichen Lebens“, dazu bestimmt, „die Kluft zwischen Dogmatik und Moraltheologie zu überbrücken, diese somit zur Vollendung zu bringen und ihnen praktische Einsatzmöglichkeiten zu bieten“.⁴ Das zweite Element der theologischen Trilogie von Vater Stăniloae stellt die Veröffentlichung der drei Bände seiner *Dogmatik* dar⁵, in welchen der große Theologe sich programmatisch vornimmt, von den „scholastischen Methoden, die Dogmen als abstrakte Sätze von rein theologischem Interesse [zu] behandeln“, Abstand zu nehmen, mit dem Wunsch, „die geistliche Bedeutung der dogmatischen Lehren zu entdecken und ihren Wahrheitsgehalt als Entsprechung der tiefsten Bedürfnisse der ihr Heil suchenden menschlichen Seele hervorzuheben“.⁶ Mit dem Werk *Spiritualität und Gemeinschaft in der orthodoxen Liturgie*, 1986 veröffentlicht, wollte Vater Stăniloae nach eigenen Worten seinem theologischen Tryptychon das abschließende Element hinzufügen⁷ und damit *Dogmatik*, *Spiritualität* und *liturgische Erfahrung* in einem einmaligen und persönlichen theologischen Diskurs vereinen.⁸

Seine vielschichtige und umfassende Vision der Heiligen Liturgie umfasst alle Aspekte kirchlichen Lebens und ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, die auf einer neuen Lektüre und einer abwägenden Systematisierung des Hauptthemenkreises um die eucharistische Synaxis im Leben der Kirche gründet, so wie diese in Vater Dumitru Stăniloaes Werk erscheint. Im *Vorwort* der Festschrift, die 1993 veröffentlicht wurde und dem vor kurzem Verstorbenen gewidmet war, rief Erzdiakon Prof. Dr. Ioan I. Ică jr. programmatisch zur Wiederbewertung der Schriften dieses großen Theologen auf. Dieser Aufruf ist auch heute noch aktuell, da eine „authentische, umfassende, systematische Rezeption der Tätigkeit und des Werkes von Vater Stăniloae“ in der rumänischen Theologie weiterhin fehlt; sein Werk wird heute noch, also 20 Jahre später, „eher angeführt als tatsächlich gelesen und untersucht“, wie Vater Ioan Ică jr. in seinem *Vorwort* bemerkt.⁹

Vater Dumitru Stăniloaes Schriften zur Heiligen Liturgie sind zweifelsohne von unermesslichem Reichtum, der entdeckt, systematisiert und bewertet werden will. Aufgrund der Komplexität, Vielseitigkeit und Tiefe der Thematik ist ein derartiges Unterfangen jedoch

⁴ *Dumitru Stăniloae*, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, București 1992, S. 5-7. Das Werk ist eine Wiederveröffentlichung des 1946-1947 herausgegebenen „Curs de ascetică și mistică“, der 1981 eine weitere Wiederveröffentlichung erfahren hat unter dem Titel „Spiritualitatea Ortodoxă“, als dritter Band des *Curs* für orthodoxe Moraltheologie.

⁵ *Ders.*, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, für theologische Institute, 3 Bände, București 1978, S. 504, 380, 466.

⁶ *Ders.*, *Teologia Dogmatică...*, Band 1, S. 5.

⁷ *Jürgen Henkel*, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, Sibiu 2006, S. 336.

⁸ *Karl Christian Felmy*, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, S. 6. Für den Originaltext dieses Beitrags wurde die rumänische Übersetzung von Vater Prof. Ioan Ică: *Karl Chr. Felmy, Dogmatica experienței eclesiale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Sibiu 1999 benutzt.

⁹ *Ioan I. Ică jr. (Hg.)*, a.a.O., S. XXIV.

mühevoll. Deswegen muss der Versuch einer vorbereitenden Bewertung der liturgisch-theologischen Betrachtungen von Vater Dumitru Stăniloae davon ausgehen, dass der große Theologe nicht ein Liturgiewissenschaftler im klassischen Sinne war, sondern ein komplexer und tiefsinniger Theologe, dem es gelungen ist, die Einheit von *Dogma* und *Spiritualität* im geistlichen Leben der Kirche als geistliche Tatsache zu sehen und zu erfahren. Dank ihrer Tiefe ist seine Vision der Liturgie faszinierend und allumfassend: die Feier der Eucharistie ist in Vater Stăniloaes Auffassung bloß der sichtbare Teil der ewigen Liebesliturgie der Heiligen Dreifaltigkeit, für die Jesus Christus, als das in ununterbrochenem Opferzustand sich befindende Lamm Gottes, Altar, Opfer und Hohepriester ist. Dieser Vision entsprechend ist Jesus Mensch geworden, gestorben und wiederauferstanden und hat seinen Heiligen Geist in die Kirche gesendet, um hier diejenigen, die sich ihm in Glauben aufschließen, mit der Dynamik seiner Selbsthingabe an den Vater zu durchdringen und zu erfüllen. Durch diese Dynamik der sich opfernden Liebe will er alles in sich sammeln und, von seiner sich opfernden Liebe durchdrungen, dem Vater bieten. Die dem Leib nach an diese Welt gebundenen Gläubigen können an dieser immerwährenden Darbringung Christi an den Vater durch ihr eigenes Opfer teilhaben, das mit jenem des himmlischen Lammes verbundenen ist. Diese Teilhabe erfolgt innerhalb der sichtbaren liturgischen Handlung der Heiligen Liturgie, durch das Christus herabsteigt, Gestalt annimmt und sich mit seinem geopfertem Leib und Blut anbietet, um alle diejenigen, die an Ihn glauben, als reine Opfergaben dem Vater zu bringen. Die Dynamik seiner selbstlosen Liebe, an der die Gläubigen durch die Heiligen Sakramenten teilhaben, beweist ihre eigentliche Dimension durch Ausbreitung auf die Mitmenschen, durch Askese und Enthaltensamkeit, deren Früchte gute Werke und Barmherzigkeit sind. So wird das ganze Leben des Menschen zum Gabenaustausch zwischen Mensch und Gott: der Schöpfer und Gestalter der Welt schenkt sich dem Menschen mit seiner ganzen sich opfernden Liebe durch den gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus, so dass der Mensch sich seinerseits zusammen mit Christus dem Vater schenkt und diese Wechseldynamik der Liebe auf seine Mitmenschen ausbreitet.

Die von Vater Stăniloae angeführten Definitionen der Heiligen Liturgie verbildlichen diese tiefe, umfassende und vielschichtige Vision der tatsächlichen Vergegenwärtigung des ewigen Lebens in unserer Welt durch den Kultus der Kirche. Die eucharistische Synaxis wird beispielsweise wie folgt definiert: „Das Reich der Heiligen Dreifaltigkeit, das trauliche göttliche Haus, das in seiner Geborgenheit alle umfasst“¹⁰, „die Bewegung der Gemeinde im Opfergeist Christi und ihr Fortschreiten in den Reich der Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit“¹¹, „der Aufstieg der Schöpfung zu ihrer Vollendung und zur Verherrlichung der Heiligen Dreifaltigkeit durch das Opfer des Mensch gewordenen Sohnes Gottes und durch Teilnahme daran“¹², „der Gottesdienst, durch den die Vereinigung und Kommunion zwischen uns und Gott vollbracht wird“¹³ und in dem die Heilige Dreifaltigkeit zugegen ist „als Struktur und höchste Liebesquelle, die der Menschwerdung des Sohnes Gottes zugrunde liegt, wie auch seinem Opfer und seiner Auferstehung für die Versöhnung mit Gott dem Vater, für unser Heil, unsere Sohnschaft und unsere Auferstehung“¹⁴, „unser gemeinsames Opfer mit

¹⁰ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Craiova 1986, S. 375.

¹¹ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 5.

¹² Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 299.

¹³ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 327.

¹⁴ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 257.

Christus oder die Vereinigung der Gemeinde mit Christus im Opferzustand, damit sie sich selbst in Gemeinschaft mit ihm dem Vater als Opfer darbringt, um so das Reich der Heiligen Dreifaltigkeit in allem zu verwirklichen”¹⁵.

Die Heilige Liturgie, das Mysterium der Person und der Gemeinschaft

Aus der bisherigen Analyse wird klar, dass im theologischen Universum des Vaters Stăniloae die eucharistische Synaxis nur der sichtbare, dem Menschen durch die Materie dieser Welt und durch das kultische Ritual zugängliche Ausdruck der im Himmel, im Allerheiligsten stattfindenden immerwährenden Selbsthingabe Christi an den Vater ist. Der ewige Opferzustand des Erlösers ist das himmlische Fundament einer jeden sakramentalen Handlung der Kirche. Durch das gesamte kultische Ritual wirkt Christus und wird er gegenwärtig gemacht als Jener, der durch die Vermittlung des liturgischen Symbols und der Materie sein reales Opfer darbringt, um allen Gläubigen die Dynamik seiner vollkommenen Selbsthingabe dem Vater gegenüber einzuprägen.

Die gesamte Heilige Liturgie ist für Vater Stăniloae Weiterführung und Objektivierung der immerwährenden Selbstgabe Christi und der Einbeziehung aller vernunftbegabten Wesen in seinen Opferzustand. Christus ist durch die sakramentale Hierarchie, durch die Materie des eucharistischen Opfers, durch liturgische Handlungen gegenwärtig und wirksam, er übt sein Hochamt in unserer Welt aus, indem er „Seine Opfergabe an den Vater und seine Gegenwart als Opfer in uns“ sichtbar und fühlbar macht, „so dass wir uns auch, in seinem Opfer mit eingeschlossen, als Opfergaben dem Vater darbringen“, sagt der große Theologe.¹⁶

Vater Stăniloaes Kommentar der Heiligen Liturgie wird oft als Ausdruck der vollkommenen Einheit von „Lehre, Theologie und liturgischer Erfahrung“¹⁷ betrachtet, und die „durchgängig trinitarische und christologische Charakterisierung des gesamten kultischen Ereignisses bietet den Rahmen für seine tiefgreifende Theologie der Person, der Liebe und der Gemeinschaft“.¹⁸

Über seine umfassenden theologischen Exkurse hinaus, die den Eindruck vermitteln könnten, dass kultische Handlungen als willkommener Vorwand für das Ausarbeiten und die Vertiefung dogmatischer und geistlicher Themen betrachtet werden, und jenseits des Bestrebens, die alexandrinische Auslegung der Liturgie, welche die Kirche, Mysterien und insbesondere die Heilige Liturgie als Abbild der himmlischen Realität betrachtet, und der antiochenischen Auslegung, die eher die Beziehung zwischen den Heiligen Sakramenten, der Heiligen Liturgie und den Ereignissen des irdischen Lebens Christi betont, zu versöhnen, verfolgt Vater Stăniloae den roten Faden seiner vollständigen und kosmischen Auffassung über die Heilige Liturgie als diejenige Handlung, die dem immerwährenden Opferzustand Christi, dem ewigen Hohepriester, erlösende Wirkung verleiht.

Was in Vater Stăniloaes Beschreibung und Auslegung der liturgischen Handlung auffällt, ist die Tatsache, dass alles als von der stetigen Gegenwart des sich im Opferzustand befindenden Erlösers geprägt betrachtet wird. Sein ewiges und immerfort dynamisches Opfer verleiht

¹⁵ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 137.

¹⁶ Dumitru Stăniloae, Iisus Hristos, Arhiereu în veac, *Ortodoxia* 31 (1979), nr. 2, S. 220.

¹⁷ Karl Christian Felmy, Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 1990, S. 6.

¹⁸ Jürgen Henkel, Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae, Sibiu 2006, 338.

dem Menschen seinen Sinn und schafft Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen. Alle liturgischen Handlungen wirken sowohl auf persönlicher, ethisch-asketischer, als auch auf gemeinschaftlicher und eschatologischer Ebene. Die unsichtbare Gegenwart Christi wächst schrittweise, bis die Identität zwischen dem Heiligen Lamm auf dem sichtbaren Altar und dem ewigen geschlachteten Lamm auf dem himmlischen Altar erreicht wird. Wie Christus, das große und ununterbrochene Opfer, das von einem Subjekt dargebrachte Opfer seiner selbst und nicht bloß Objekt des Opfers ist, als die gefühlvolle und vollständige Gabe und Hingabe an Gott den Vater, so ist auch das eucharistische Opfer und Ritual von der Gegenwart Christi als ihr Subjekt durchdrungen, der sich und seine aufopfernde Liebe Anderen mitteilen will, um sie alle gemeinsam mit sich zum Vater zu bringen.

Die sichtbare Handlung der Liturgie ist nicht bloß ein Bild, das von der auf unsichtbarer Ebene erfolgenden Handlung getrennt ist, da im gesamten Geschehen der eucharistischen Synaxis Christus gegenwärtig ist und handelt; Christus, der während des Mysteriums der eucharistischen Umwandlung auf die vollziehende Bewegung der priesterlichen Hand, auf die liturgischen Gesten und Handlungen, auf die Gesänge und Gebete der Gemeinde und auf die sichtbare Materie nicht verzichtet, sondern all diese vollkommen macht und sie mit göttlicher Wirksamkeit erfüllt.

Im Folgenden wird die Analyse der Hauptmomente der Heiligen Liturgie wiedergegeben, so wie diese in dem Werk *Spiritualität und Gemeinschaft in der orthodoxen Liturgie* erscheint, einem Werk von theologischer Reife, das synthetisch alle großen Themen von Vater Stăniloae theologischem Denken umfasst.

Die Proskomidie oder die Vor-Darbringung der Gaben für das Heilige Opfer Christi

Vater Stăniloae Beschreibung der Darbringung der Gaben geht von den historischen Daten aus, die in den Kommentaren zeitgenössischer Liturgiewissenschaftler erscheinen¹⁹, findet symbolische Wertung für eine jede liturgische Handlung der Proskomidie, weist aber gleichzeitig auch auf die eschatologische Wirkung der liturgischen Ordnung hin. Der ganze Ritus der Vor-Darbringung der Gaben wird sowohl aus antiochenischer hermeneutischer Perspektive betrachtet, und zwar als ikonenhafte Vergegenwärtigung des Lebens Christi, wobei alle Handlungen des Priesters das Thema des göttlichen Kindes und des geschlachteten Lammes realisieren, als auch aus alexandrinischer Sicht, als gegenwärtigen eschatologischen Realismus, der durch Symbole in kultischen Handlungen präsent und wirksam ist. Schon in den ersten Seiten des liturgischen Kommentars Vater Stăniloae offenbaren sich die Leitlinien und die neue Methode, die er der liturgischen Theologie vorschlägt. In diesem Werk hat er versucht, alle Richtungen der Auslegung der Heiligen Liturgie zusammenzufassen, wobei es ihm gelungen ist, den typologischen antiochischen Symbolismus mit dem gehaltreichen alexandrinischen eschatologischen Realismus auf genuine Art und Weise zu verbinden. Seiner Ansicht nach können kultische Handlungen zur Ikone des Lebens Christi werden, da in und durch diese Handlungen die Person des Erlösers, in der alle Ereignisse seines Lebens immerwährend gegenwärtig sind, seine Gegenwart und Wirksamkeit offenbart.

Die Vorbereitung der Heiligen Gaben ist für Vater Stăniloae die geheimnisvolle, durch das liturgische Symbol veranschaulichte Wirklichkeit, in der Christus anfänglich als vor-anwesend (ein ausschließlich von Vater Dumitru Stăniloae benutzter Begriff) erscheint,

¹⁹ R. F. Taft, *The Great Entrance, A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrisostomos* (OCA 200), Rom 1975.

wobei seine Gegenwart mit einer jeden liturgischen Handlung immer intensiver wird, bis zu seiner vollständigen Parusie in Brot und Wein, die zum Blut und Leib Christi werden:

„Christus ist in der Heiligen Liturgie, nicht nur in dem Augenblick der Wandlung des Brotes und Weines in seinen Leib und sein Blut, gegenwärtig“, sagt der große Theologe. „In diesem Augenblick beginnt seine Vergegenwärtigung als derjenige, der sich mit uns durch die Vermittlung des Brotes und des Weines vereint, nachdem er sein Erlösungswerk hier auf Erden beendet hat und in den Himmel erhoben wurde. Aber noch vor dieser Vereinigung mit ihm macht er uns gewissermaßen zu seinen Zeitgenossen auf dem irdischen Weg, den er für uns betrat, oder wird er zu unserem Zeitgenossen auf diesem seinem Weg. Dieser gemeinsam mit uns beschrittene Weg birgt eine gewisse geheimnisvolle Wirklichkeit.

Nachdem eine Person mehrere Handlungen vollzogen hat, kann sie im weiteren Verlauf des Lebens nicht wahrgenommen werden, ohne dass diese von ihr ausgeführten Handlungen ebenfalls wahrgenommen werden. Alle Handlungen konzentrieren sich in dieser Person und an ihnen kann man die aktualisierte Identität der Person erkennen. Zwischen den vergangenen Lebensereignissen und der gegenwärtigen Person gibt es keinen Unterschied mehr. Aber im Gedenken an sie werden sie selber für diejenigen vergegenwärtigt, die sich an sie erinnern. In älteren Deutungen der Heiligen Liturgie wird angegeben, dass einer ihrer charakteristischen Züge darin besteht, dass die Vergangenheit in ihr gewissermaßen gegenwärtig ist. Die Proskomidie ist also nicht bloß die Bereitstellung der Gaben, die in das Opfer Christi gewandelt werden, sondern gewissermaßen auch die Schöpfung oder Vor-Vergegenwärtigung des geopferten Christus.“²⁰

Jenseits des typologischen Symbolismus einer jeden Handlung der Proskomidie sieht Vater Dumitru Stăniloae ihre eschatologische Wirkungskraft. In allen Handlungen des Priesters sind Christus und sein Erlösungswerk derartig gegenwärtig, dass Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eng beieinander stehen und nicht verstreut sind. Somit können die Gläubigen

„alle Ereignisse des Lebens Christi als gegenwärtig und zukünftig zugleich erleben können“, sagt der große Theologe. „Sie können den einst geopferten Christus als denjenigen anbeten, der jetzt gekreuzigt ist, und können ihren Blick zu allererst auf den auferstandenen Christus richten, dann auf den Christus, der geboren und gekreuzigt wird... In ihrer Gesamtheit ist die Heilige Liturgie nicht nur eine Geschichte aus der Vergangenheit Christi, sondern auch die Gegenwart des jetzt wirkenden Christus. In der Heiligen Liturgie ist alles gegenwärtig, ohne dass dadurch die Vergangenheit aufgehoben wäre. Der Bruch zwischen Vergangenheit und Gegenwart ist aufgehoben. Christus ist gestern und heute der Gleiche.“²¹

Um den Symbolismus der herausgeschnittenen Brotteilchen zu erklären, besteht Vater Dumitru Stăniloae auf dem ikonischen Charakter des ganzen Rituals der Vorbereitung der Gaben. Auf dem Heiligen Diskos ist die ganze Kirche dargestellt, symbolisch um das geop-

²⁰ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 110.

²¹ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 113.

ferne Lamm geschart, so wie es in der Apokalypse vorkommt (Apk 5,9-14). In ihrer Mitte befindet sich die gefühlvolle, zarte, Gott sich aufschließende Opfergabe, was auch durch den Symbolismus des Brotes angedeutet wird, einem Nahrungsmittel, dem die Wirkung, der Schweiß und die Aufopferung des Menschen innewohnt und das den zum Gottesopfer berufenen Leib ernährt.²² Das Entnehmen der Brotteilchen für die Mutter Gottes und für die Heiligen, wie auch die zu diesem Anlass durch den Priester ausgesprochenen Formeln zeigen, dass die eucharistische Wandlung auch die siegreiche himmlische Kirche lobpreist, da sie immerfort an ihren Früchten teilhat.²³

Die Beschreibung des liturgischen Herausschneidens von Brotteilchen für die Lebenden und die Verstorbenen gibt Vater Stăniloae Anlass zu einem längeren Exkurs über die Bedeutung des Namens und der Namensrezitation während der Proskomidie. Dadurch, dass die Namen aller Heiligen und der lebenden und verstorbenen Gläubigen genannt werden, wird eine geheimnisvolle Verbindung zwischen den Genannten und den Rezitierenden hergestellt, da durch „ihre Nennung und ihr Einbringen in die an den Lebenden Christus gerichteten Gebete er selber sie in eine gewisse Beziehung mit sich und dadurch in eine noch engere Beziehung mit uns bringt“, sagt der große Theologe. „Da wir durch unsere an ihn gerichteten Gebete eine Beziehung zu ihm eingehen, treffen wir durch ihn auch die Verstorbenen, derer wir gedenken“²⁴.

Da der Name „nicht nur verdichteter Ausdruck der Eigenschaften einer Person ist, sondern auch Ausdruck ihrer einzigartigen Essenz“, wird die Person durch die Namensnennung im Gebet des Priesters „selbst in Schwingung versetzt, weil sie in ihrer gegebenen, konkreten Einmaligkeit berührt wird“²⁵. Beim Herausschneiden der Brotteilchen werden alle Gläubigen dem Namen nach erwähnt, als das sichtbare Symbol der Darbringung ihres Lebens und ihres Daseins in Christus an den Vater; dieses Opfer wie auch ihre Darbringung, hier in symbolischer Darstellung, aber auf eschatologischer Ebene real wirksam, wird auf den Heiligen Diskos um das Heilige Lamm gelegt, damit sie, „jetzt schon von der Güte des Vaters durchdrungen, Bote der Liebe Christi wird und Bote ihrer Liebe für Christus werden“, sagt Vater Dumitru Stăniloae.²⁶

Das Brot des sich um Gott bemühen Lebens wird mit Christus dem Vater geschenkt, damit es als neues Leben, erneuert und vom Heiligen Geist erfüllt, wiederkehren kann. Symbolisch und materiell zeigt sich an dem Heiligen Diskos, dass nicht nur Christus sich im Opferzustand dem Vater darbringt, sondern auch, dass die Gläubigen dieses kraft seiner Opfergabe tun, da all diejenigen, die von der Anziehungskraft seiner sich aufopfernden Liebe ergriffen sind, neben und mit ihm stehen. „Während der Proskomidie“, sagt Vater Dumitru Stăniloae, „beginnt der Dialog zwischen uns und Gott als Aufstieg der Gaben. Indem wir durch Gabentausch zum Reich Gottes aufsteigen, zum ewigen Leben, übersteigen wir uns immer mehr“²⁷.

²² Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 116.

²³ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 123.

²⁴ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 125.

²⁵ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 126.

²⁶ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 129.

²⁷ Ebd.

Die eigentliche Liturgie: das gemeinsame Voranschreiten in das Reich der Heiligen Dreifaltigkeit

Bei der Auslegung der Heiligen Liturgie verwendet Vater Dumitru Stăniloae dieselbe Untersuchungsmethode. Er bespricht eine jede liturgische Handlung und beschreibt als erstes die geschichtliche Herleitung ihrer Entstehung und ihrer Entwicklung, um danach ihr Hauptthema zu untersuchen und sie in seine triadologische und christologische Perspektive über die eucharistische Synaxis einzuordnen.

Vor dem eigentlichen Kommentar der Liturgie wollte Vater Dumitru Stăniloae klarstellen, warum der erste Teil der eucharistischen Synaxis auch heute noch unter dem Namen „Liturgie der Katechumenen“ oder „Liturgie der Berufenen“ bekannt ist. Wenn auch die Anzahl derer, die nicht getauft sind, in orthodoxen Ländern bescheiden ist, schlägt der Autor dennoch vor, dass der Titel dieses ersten Teils der Liturgie so belassen wird, da die Gläubigen im weitesten Sinne immer berufen sind „die Kenntnis der christlichen Lehre immer mehr zu vertiefen und dadurch ein immer würdigeres Leben zu führen“²⁸ und eine ununterbrochene Reihe von „Epektasen“ zu verwirklichen, d.h. „die tiefer liegenden Stufen hinter sich zu lassen und die höher liegenden zu erreichen“²⁹. Sie sollen nicht fortwährend im Zustand der Berufenen verbleiben, sondern den wahren Glauben erreichen.

Der *Große Segen*, mit dem die Heilige Liturgie beginnt, bietet Vater Dumitru Stăniloae den Anlass, seine gesamte Auffassung über die eucharistische Synaxis als Reich der liebenden Dreifaltigkeit, als Reich der aufopfernden Liebe der drei göttlichen Hypostasen, die den Gläubigen durch das Opfer Christi zugänglich ist, zu entfalten. Alle nachfolgenden liturgischen Handlungen deuten auf die Gegenwart einer neuen Wirklichkeit innerhalb dieser Welt hin, auf die Gegenwart des Reiches Gottes. Die gesamte Gemeinschaft der Gläubigen ist aufgefordert, das Himmelreich durch Vereinigung mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus zu erreichen, durchdrungen von der Ausstrahlung seiner Gegenwart und belebt von seiner spontanen und ununterbrochenen Hingabe an den Vater.

„Das Mysterium des Heils ist das Mysterium der Liebe zwischen den Personen der Dreifaltigkeit und uns“, behauptet Vater Dumitru Stăniloae. „Aus der Heiligen Dreifaltigkeit entnehmen wir die Liebe, die uns vom Sohn gebracht wurde, der unsere Natur angenommen, sich für uns aufgeopfert hat, und in diesem Zustand höchster Liebe mit uns ständig vereint bleibt. Solange die Liebe nicht unterbrochen wird, kann auch in den Kirchen der Opferzustand Christi dem Vater gegenüber und zu unserem Heil nicht aufhören“³⁰.

Das Öffnen der königlichen Türen und der Große Segen, während dessen Erteilung der Priester mit dem Evangelium über dem Altartisch das Kreuzzeichen macht, nimmt Vater Dumitru Stăniloae zum Anlass für einen wahren triadologischen Exkurs, in dem er den Opferzustand Christi als himmlischen Grund der auf Erden verwirklichten Liturgie betrachtet.³¹

²⁸ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 132.

²⁹ Ebd.

³⁰ Hl. Cyrill von Alexandria, Anbetung im Geiste und in der Wahrheit, Reihe PSB 40, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen von Vater Dumitru Stăniloae, București 1991, Anm. 649, S. 605 (rum.).

³¹ Dumitru Stăniloae, Spiritualitate și comuniune..., S. 139.

Vor der Untersuchung der wichtigsten Handlungen der Heiligen Liturgie legt Vater Dumitru Stăniloae in mehr als 30 Seiten seine gesamte Auffassung über die Teilnahme des Menschen am Liebesreich der Heiligen Dreifaltigkeit durch Teilnahme an dem Opferzustand des Herren Jesus Christus dar. Es handelt sich hier tatsächlich um ein kurzes Dogmatikkompandium, unentbehrlich für das richtige Verständnis von dem, was der große Theologe der Liebe im Zusammenhang mit der Heiligen Liturgie geglaubt und auch erfahren hat. Seiner Meinung nach ist die eucharistische Synaxis

„die vorwegnehmende Erfahrung des Himmelreiches als Unterpand ... ein Aufstieg zur Vereinigung mit dem geopfertem und auferstandenen Christus – nicht des einzelnen Gläubigen, sondern der Gemeinde, die immer mehr von der Ausstrahlung seiner Gegenwart erfüllt wird, die ihrerseits von seiner heilenden Hingabe an den Vater und an sie belebt wird...“³².

Dieses Reich der Heiligen Dreifaltigkeit ist ein Reich der Einheit in der Liebe und der vollkommenen Freiheit, ein Reich der Barmherzigkeit und der Menschenliebe, ein Reich der frei gewählten, sich opfernden Liebe, die alle zu sich hinzuziehen vermag. An mancher Stelle verbindet Vater Dumitru Stăniloae seine Erfahrungen mit der christlichen Dogmatik so tiefgehend, dass sie wie Zitate aus der *Philokalie* klingen:

„Das großzügige Interesse der Liebe Gottes für uns zeigt sich auch durch die Tatsache, dass sein Reich das Reich Jenes ist, der sich frei dafür entschieden hat, auch unser Vater zu sein. Der Vater ist kein Tyrann; der Vater sucht das ihm Gehörende nicht unter uns, weil es ihm aus aller Ewigkeit schon gehört, aber er wird auch von seiner Liebe nicht gezwungen, andere Söhne zu schaffen und Seinen Sohn zum Menschen werden zu lassen, um diese zu adoptieren. Er wünscht sich unser Glück in voller Freiheit, aber wir sollen ihn gerade dadurch lobpreisen. Er braucht unseren Lobpreis nicht für sich, sondern dieser erfreut ihn, denn durch ihn drücken wir unsere Freude über das Glück der Gemeinschaft mit ihm aus. Das Glück, das er uns wünscht, besteht aus der Gemeinschaft unserer freien Liebe mit ihm, aus der Zuwendung seiner Liebe zu uns und unserer Antwort auf seine Liebe, als ein Zeichen, dass wir die Freude seiner Liebe auch empfinden. Seinen eigenen Sohn hat er aus Liebe hingegeben, damit er Mensch wird und für uns stirbt. Er hat ihn hingegeben, damit er uns zum Bruder werde, während er sein Vater blieb, und somit auch unser Vater werde, der Gnade entsprechend“³³.

„Aus diesem Grund preisen wir die Heilige Dreifaltigkeit und danken ihr für das, was sie getan hat, damit wir auch an ihrem Reich teilhaben, und zusammen mit unserem Dank und unserer Freude, die wir ausdrücken, nehmen wir uns vor, den Weg zu betreten, den Christus gezeigt hat“³⁴, denn dieses Reich stellt eine große Familie der sich opfernden Liebe dar, in der der Mensch von tiefer, selbstloser Liebe erfüllt wird, weil in ihr „der König Vater ist und alle Bürger Seine Kinder durch Adoption oder Gnade sind, also durch eine Handlung der Liebe, und dadurch Geschwister dem Wesen nach des eingeborenen Sohnes des Vaters sind“³⁵.

³² Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 137.

³³ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 136.

³⁴ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 139.

³⁵ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 144.

Vater Dumitru Stăniloae untersucht danach den Inhalt der drei Ektenien am Anfang der Heiligen Liturgie und die Gebete, die der Priester geheimnisvoll rezitiert. Er stellt fest, dass das Grundthema aller Fürbitten der Gläubigen während der Heiligen Liturgie die Barmherzigkeit und die aufopfernde Liebe Gottes sind. Diese grenzenlose Barmherzigkeit und sich aufopfernde Liebe stellen das Reich Gottes dar³⁶, und durch sie möchte Gott die gesamte Schöpfung zu sich bringen, denn die gegenseitige Hingabe und die selbstlose Liebe stellen den einzigen Weg dar, die vollkommene Gemeinschaft unter den Menschen zu schaffen.

Beim Kleinen Einzug betrat in der alten Kirche der Bischof das Haus Gottes; diese liturgische Handlung bietet Vater Dumitru Stăniloae eine weitere Gelegenheit, die Subtilität seines theologischen Denkens unter Beweis zu stellen, indem ihm im Laufe des gesamten liturgischen Kommentars eine vollkommene Harmonisierung zwischen dem antiochenischen Symbolismus, der von einigen als theatralisch empfunden wird, und der Tiefe des alexandrinischen eschatologischen Realismus, im gegenwärtigen kultischen Leben oftmals kaum bemerkbar – sogar bedeutungslos und von den zeitgenössischen liturgischen Kommentaren übersehen – gelingt. Der Auszug mit dem Heiligen Evangelium stellt einerseits symbolisch den Anfang von Christi Verkündigung dar, seinen Auszug aus seinem bis dahin unbekannten Leben, um den Menschen die gute Nachricht vom Reich Gottes bekannt zu machen. Andererseits zeigt er, dass „Christus jetzt in spürbarer Art und Weise aber auch als Mensch durch seinen Dienst in den himmlischen Altar neben den Vater eintritt, [und] damit darauf hinweist, dass er dem Vater für die Menschen dienen wird“³⁷. Es sind die zwei Ebenen, auf welchen Christus präsent ist: ununterbrochen im Opferzustand zur Rechten des Vaters und symbolisch aber real im Kultus der Kirche, wo er schrittweise bei jeder liturgischen Handlung seine Gegenwart offenbart, so wie er ist, lebendig, dynamisch und Gemeinschaft-stiftend.

„Der vielschichtige Gehalt kultischer Momente, Worte und Handlungen“, sagt Vater Dumitru Stăniloae, „ist gerade dadurch zu erklären, dass in Christus, weil er lebendig ist, die Vergangenheit mit der Gegenwart und der vorweggenommenen Zukunft zusammengefasst sind. Eine weitere Erklärung besteht darin, dass alle, die Christus dienen, in Christus und miteinander eine gegenwärtige Innerlichkeit erfahren. Dessen ungeachtet, rückt ein jedes Mal ein bestimmter Augenblick, eine Handlung, oder eine bestimmte Bedeutung dieser einheitlichen Gesamtheit von Augenblicken, Handlungen und Bedeutungen in den Vordergrund. ...Durch eine jede liturgische Handlung bauen wir eine Beziehung mit allen Ereignissen aus dem sich in der Ewigkeit befindlichen Leben Christi auf, weil er selber sie alle wieder erlebt, jedoch rückt er für das Bedürfnis eines jeden Augenblickes und eines jeden Gläubigen in dem einen oder dem anderem Augenblick jenes Werk in den Vordergrund, das in jenem Augenblick dem Heil des Betreffenden dient“³⁸.

Die Beziehung zwischen den zwei Ebenen, zwischen der ewigen Liturgie im Himmel und der sichtbaren, mit Hilfe der liturgischen Symbole vollzogenen Liturgie, wird vom geistlichen Leben und von der geistlichen Aufgeschlossenheit eines jeden einzelnen Gläubigen aufgebaut.

³⁶ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 160.

³⁷ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 180.

³⁸ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 181-182.

Das ist der große Verdienst von Vater Dumitru Stăniloae: er hat die Bedeutung der persönlichen Öffnung und der lebendigen und bewussten Beziehung zu Christus durch Askese und Einhaltung der heiligen Gebote hervorgehoben, damit man in der Heiligen Liturgie ihren eschatologischen Realismus in seiner gesamten Tiefe erfahren kann. Ausschließlich durch geistliche Erfahrung kann der Mensch die Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen verwirklichen. Das ist der Sinn der eucharistischen Synaxis und die Möglichkeit sie als „einziges und ewiges Abendmahl Christi im himmlischen Gemach zu verstehen und zu erfahren“³⁹; ein Abendmahl, das in seiner geheimnisvollen Tiefe nur jenen zugänglich ist, die sich ihm durch aufopfernde Liebe öffnen, durch Hingabe ihres Lebens zusammen mit seinem an den Vater.

Der Trishagion-Hymnus stellt den liturgischen Augenblick dar, in dem die gesamte sichtbare und unsichtbare Kirche die Heiligkeit Gottes lobpreist, die durch Christus handelt; durch Christus, der in die menschliche Natur diese Heiligung durch ihre Läuterung im Opfer und ihren dadurch ermöglichten Aufstieg zum Vater gebracht hat. Erneut stellt das geistliche Leben eines jeden Mitglieds der Gemeinde die Brücke zwischen dem Himmlischen und dem Irdischen dar, denn „wir können die Heiligkeit Gottes nur in dem Maße erkennen und auch erfahren, als wir selber durch Glauben am heilenden Werk Christi teilnehmen, indem wir uns von Leidenschaften reinigen“⁴⁰.

Die Lesungen aus den Briefen der Apostel und aus dem Evangelium stellen den Höhepunkt der Liturgie der Katechumenen dar, in der Christus

„zur Verkündigung kommt, zu seiner immer deutlicheren Offenbarung durch sein Wort, durch seine Gegenwart und sein Werk inmitten seines neuen erwählten Volkes. Die gute Botschaft des Evangeliums ist keine einfache Information, die ausschließlich ein theoretisches Verständnis der offenbarten Wahrheiten enthält, sondern in erster Linie Gottes Kraft, die in den Herzen und den Seelen der Gläubigen wirkt. Sie ist Handlung, persönliche Einbeziehung, Gegenwart Christi, die sich bestätigt und zu sich ruft. Als Wort des Allmächtigen jedoch, verwirklicht und vollzieht das Evangelium, das, was es verkündet.“

Vater Dumitru Stăniloae unterstreicht die Tatsache, dass zwischen den Worten Christi und seiner Person eine geheimnisvolle Beziehung besteht, und zwar so, dass das irdische Wort keine einfache Benachrichtigung über sein Leben und seine Lehre darstellt, sondern eine Kraft, eine Energie ist, die aus dem Wesen Christi herausströmt, die die Seelen der Gläubigen durchdringt, sie geistlich ernährt, sie ruft, sie fordert, in sie dringt und sie nach seinem Bilde gestaltet⁴¹.

Am Ende der Liturgie der Katechumenen stehen die Große-Inständige Ektenie und jene für die Verstorbenen, in welchen um die Barmherzigkeit Gottes für alle Mitglieder der Kirche, sowohl für die Lebenden als auch für die Entschlafenen, gebetet wird. Die Erklärung dieser Fürbitten stellt für Vater Dumitru Stăniloae eine weitere Gelegenheit dar, ausführlich über die Barmherzigkeit Gottes zu sprechen:

„Keine äußerliche, mit innerlicher Gleichgültigkeit verbundene Handlung, sondern eine innerliche Teilhabe am Leiden aller, denen er Barmherzigkeit erweist. Diese Möglichkeit Gottes, am Leiden seiner Geschöpfe teilzunehmen, stellt ein tiefgehendes Mysterium dar“, sagt der große Theologe, „und...

³⁹ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 182.

⁴⁰ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 185.

⁴¹ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 90.

eben diese Teilhabe am Leiden seiner Geschöpfe bewegt Gott dazu, ihnen das zu schenken, was sie entbehren, also sich selbst hinzugeben, wenn sie ihn empfangen möchten. Somit hat Gott beschlossen, dass die Beziehung zwischen ihm und seinen Geschöpfen beidseitig lebendig, empfindsam, vibrierend ist. Die Barmherzigkeit Gottes ist das Geheimnis eines lebendigen, und nicht eines in seiner Unempfindlichkeit erstarrten Gottes⁴².

Und dadurch, dass er mit ihm zusammen leidet, erniedrigt der Schöpfer den Menschen in seiner Barmherzigkeit nicht; diese Barmherzigkeit, die er den Menschen freiwillig schenkt, ist im Stande, „die vollkommene aber nicht verwechselbare innere Einheit zwischen Gott und den Menschen und durch sie zwischen den Menschen und der kosmischen Natur zu verwirklichen. Nicht starre Gesetze bilden den Grundstein der Einheit“, schließt Vater Dumitru Stăniloae, „sondern die aufopfernde Liebe Gottes“⁴³.

Die Liturgie der Gläubigen oder des Opfers und der Heiligen Kommunion

Die Deutung des Hauptteiles der eucharistischen Synaxis beginnt mit der Untersuchung der Ektenien für die Gläubigen und der zwei Gebete des Zelebranten, welche die Darbringung und die Umwandlung der Gaben in den Leib und das Blut des Retters vorbereiten. Auch bei dieser Gelegenheit spricht Vater Dumitru Stăniloae den Hauptgedanken seines liturgischen Kommentars aus: Christus befindet sich ununterbrochen im Opferzustand und weil er in der Unendlichkeit seiner Liebe das Opfer seines Leibes und seines Blutes als ständige Gegenwart ewiglich erlebt, möchte er sich mit dieser selbstopfernden Liebe durch das liturgische Ritual, durch die Gebete des Priesters, durch den Gesang der Gläubigen, an alle hingeben, die sich ihm durch den Glauben öffnen. Dadurch hat sein Opfer eine vollständige Wirksamkeit und es „ist vollständig, wenn es sich ihm als ewiger Zustand einprägt, den er auch seinen Geschwistern der menschlichen Natur nach, einprägen möchte“⁴⁴. Das Mysterium der eucharistischen Wandlung besteht gerade darin, dass es den Geschöpfen ermöglicht, durch die gegenwärtige Darstellung des Todes als Opfer mit Hilfe symbolischer Handlungen am reinen Opferzustand teilzuhaben. Alle liturgischen Handlungen bis zum Beginn der eucharistischen Anaphora bezwecken die Vorbereitung der Gläubigen für den Empfang dieser einzigartigen und geheimnisvollen himmlischen Gegebenheit.

Vater Dumitru Stăniloae sieht den Auszug mit den Heiligen Gaben als einen weiteren liturgischen Augenblick, in dem das typologische Symbol die Beschaffenheit des eschatologischen Realismus erhält. Dementsprechend bezeichnet der Auszug des Priesters aus dem Altarraum auf symbolischer Ebene den Einzug Christi in Jerusalem, jedoch als Einzug vor den himmlischen Opferaltar, vor den Vater:

„Jetzt betrachtet die Gemeinde in bewunderndem Schweigen das große Mysterium: den sich offenbarenden König, der, einerseits, für uns mit Demut bekleidet, in Jerusalem einzieht, um sich auf Golgatha zu opfern und begraben zu werden und der sich andererseits jetzt, in unserer Gegenwart, auf dem himmlischen Opferaltar vor dem Vater, als Auferstandener und im ewigen Opferzustand geistlicher Schau eröffnet. Er schreitet zu einem Golgatha des Mitleidens, zu einem Grabmal, in dem er auch unser altes

⁴² Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 202-203.

⁴³ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 204.

⁴⁴ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 222.

Leben einziehen möchte, und zu seinem ununterbrochenen Opferzustand im Himmel für uns, unsichtbar umgeben von den himmlischen Scharen und von ihnen für dieses Opfer unendlicher Liebe gepriesen⁴⁵.

Das Niederlegen der Heiligen Gaben auf den Heiligen Tisch ist das sichtbare Zeichen des Niederlegens des ewig geopfertten Lammes auf den sich über den Himmeln befindlichen Opferaltar, neben welchen auch die Opfer der Gläubigen gebracht werden, die vom Vater zusammen mit dem großen Opfer Christi in Wohlgeruch empfangen werden. Dieses bietet dem großen Theologen die Gelegenheit einer umfassenden Reflexion über den Opferzustand Christi, der als höchste Hingabe des Menschlichen, als einzige Möglichkeit für seine Einbeziehung in das Leben der Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit und als einzige und wahre Begegnung des Menschen mit Gott betrachtet wird.⁴⁶

Die Ektenie und das Gebet vor dem Glaubensbekenntnis betonen immer deutlicher den Aufstieg der Gemeinde zum Reich der Heiligen Dreifaltigkeit. Die Fürbitten haben einen immer deutlicheren eschatologischen Charakter. Das von der Freude ewiger göttlicher Liebe erfüllte Leben wird noch in diesem Leben vorwegnehmend erfahren: „Wir beten, dass Gott sie (die Gaben) aufnimmt und sie als würdig erachtet, in sein Leib und Blut gewandelt zu werden. Wir bitten also um nichts mehr für uns, sondern bringen Gott unsere Gabe dar...“⁴⁷. Die Dynamik des Austausches von Gaben zwischen Gott und dem Menschen nähert sich dem Höhepunkt der eucharistischen Wandlung. Christus opfert sich ununterbrochen dem Vater, aber damit sein Handeln erlösend wirkt, müssen sich die Gläubigen selbst zusammen mit dem Herrn als lebendige und wohlriechende Opfer Gott hingeben und dieses wird in der Ektenie und im Gebet des Priesters vor dem Glaubensbekenntnis ausgedrückt.

Das Glaubensbekenntnis ist im liturgischen Kommentar des Vaters Dumitru Stăniloae jene liturgische Handlung, durch welche *die Verbindung zwischen der christlichen Liebe und dem Bekenntnis des Glaubens*, sowie die Verbindung zwischen der sich hingebenden Liebe und der Erkenntnis kultisch aufgezeigt werden:

„Der wesentliche Inhalt unseres Glaubens ist der Dreifaltige Gott, aber der Dreifaltige Gott ist ein Gott der Liebe. Und wenn er ein Gott der Liebe ist, dann ist er die Quelle aller Liebe, also auch unserer Liebe zu ihm und unserer Liebe untereinander. Indem wir den Dreieinigen Gott bekennen, preisen wir die Liebe in seinem Inneren und ihre Ausstrahlung in uns als seine Geschöpfe... Man könnte noch hinzufügen, dass die Beziehung zwischen Liebe und dem Bekenntnis eines Dreifaltigen Gottes der Liebe auch eine Verbindung zwischen Liebe und Erkenntnis ist. Diese Verbindung besteht darin, dass sich der Liebende für denjenigen öffnet, den er erkennt und ihn aufnimmt. Somit ist die Liebe zwischen zwei Personen auch ihre gegenseitige Erkenntnis auf Grund dieser wechselseitigen Kommunikation.“⁴⁸

Im Glaubensbekenntnis werden alle Glaubenswahrheiten zusammengefasst, die die Christen während der Heiligen Liturgie erfahren sollen. Hier bemerkt man wieder philokalische Akzente in den theologischen Ausführungen von Vater Dumitru Stăniloae:

⁴⁵ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 229.

⁴⁶ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 228-237.

⁴⁷ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 243.

⁴⁸ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 248.

„Im Glaubensbekenntnis bekenne ich, dass Gott keine blinde Kraft, die von den Menschen nichts weiß, sondern ein liebevoller Vater ist, der, um seine väterliche Liebe auch anderen Kindern zu zeigen, die Menschen erschafft und seinen eingeborenen Sohn zur Menschwerdung aussendet, damit er für uns gekreuzigt werde, auferstehe und ein ewiglich mit uns vereinter Mensch bleibe... In der Liebe Gottes als Vater und als Sohn gründet die Liebe uns gegenüber... Fundament der Erlösung ist die bewusste Liebe jeder menschlichen Person gegenüber und kein blindes Wiederholungsgesetz; in ihr liegen der Sinn und die Gesamtheit der grundlegenden Bedeutungen der Existenz, so wie sie im Glaubensbekenntnis zusammengefasst werden, nicht in den ewigen und gleichtönigen Gesetzen der Wiederholung, die nirgendwohin führen“⁴⁹.

Das Mysterium der Liebe Gottes zu uns, das Mysterium dieser bewundernswerten Hochachtung Gottes eines jeden von uns gegenüber, ist das Mysterium der zukünftigen Gaben, von welchen man im Glaubensbekenntnis spricht, und um diese eschatologische Hinwendung des Glaubensbekenntnisses auszudrücken, verwendet Vater Dumitru Stăniloae folgenden Text aus der „Mystagogie“ des hl. Maximos des Bekenners, in dem bestätigt wird:

„das von allen gemeinsam vorgetragene göttliche Glaubensbekenntnis bedeutet im Voraus die für die wundersamen Weisen und Wege der fürsorglichen göttlichen Vorsehung, durch die wir gerettet werden, einst in der kommenden Welt zu erstattende geistliche Danksagung, durch welche die Würdigen der göttlichen Wohltätigkeit ihre dankbare Gesinnung erzeigen, da sie sonst gar nichts besitzen, was sie für die unzähligen ihnen geschenkten Wohltaten zum Entgelt zu bieten vermöchten“⁵⁰.

Ein umfangreiches Kapitel (S. 254-302) widmet Vater Dumitru Stăniloae dem Kommentar zur eucharistischen Anaphora; auch hier gelingt ihm eine einzigartige Verbindung des liturgischen Symbolismus mit dem liturgischen Realismus, der Dogmatik mit der Spiritualität.

„Der wichtigste Zeitpunkt der Liturgie wird von einem einführenden Dialog vorbereitet, in welchem die Heilige Dreifaltigkeit gepriesen wird, denn alles, was unter der Gestalt des Symbols folgt, gründet in der Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit und wird von ihr erklärt, eine Liebe, die der ganzen Gläubigengemeinde durch die Darbringung des unbezahlbaren Opfers Christi vermittelt wird. Der Herr, der ewige Hohepriester, bringt diese Gaben dar, wandelt sie aber ebenso in seinen Leib und sein Blut, indem er sich selber zusammen mit dem Opfer der Gläubigen darbringt. Dementsprechend wird die Darbringung der Gaben «das Erbarmen des Friedens» oder das Erbarmen der Versöhnung Gottes mit uns durch ihre Wandlung in Christi Leib und Blut zu Folge haben. Aber sowohl die dargebrachten Gaben als auch das Opfer Christi, in das sie gewandelt werden, stellen ein Opfer des Gotteslobes dar.“⁵¹

In der gesamten Liturgie ist die Heilige Dreifaltigkeit gegenwärtig und ihre Liebe überströmt schrittweise die Gläubigen, wobei die eucharistische Wandlung und die Kommunion

⁴⁹ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 249.

⁵⁰ *Maximus der Bekenner*, *Mystagogia*: PG 91, 796.

⁵¹ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, S. 255.

mit dem Leib und dem Blut Christi den Höhepunkt darstellen. Der ununterbrochene Gabenaustausch zwischen den Menschen und Gott erreicht jetzt seinen Gipfel:

„Die Dreifaltigkeit kommt zu jenen herab, die zu ihr aufsteigen“, bestätigt Vater Dumitru Stăniloae. „Beide Seiten vollziehen eine Bewegung der Annäherung und der Begegnung. Die Dreifaltigkeit gibt sich jenen hin, die sich ihr hingeben oder sich für sie öffnen, zu ihr hinaufsteigen. Die Dreifaltigkeit kommt zu jenen herab, die zu ihr mit dem «Lobesopfer» hinaufgestiegen sind, um sie gebetet haben, und gleichzeitig ihren Herabstieg erfahren ... Dies ist ein unendlicher Dialog der sich nähernden Schritte jener, für die der Weg der Vereinigung kein Ende kennt.“⁵²

Der gesamte Text der eucharistischen Anaphora ist ein Dankeswort an die Heilige Dreifaltigkeit für die gesamte Heilsökonomie, die durch die Menschwerdung des Retters Jesus Christus vollendet wurde, einer Person der liebenden Heiligen Dreifaltigkeit, die in die Welt gekommen ist, um den Menschen zur aufopfernden Liebe der drei göttlichen Personen zu bringen. Dieses an sich unverständliche, in einer jeden Heiligen Liturgie vergegenwärtigte Herabsteigen Christi, das von fast jeder Seele erfahren werden kann, die sich ihm durch aufopfernde Liebe öffnet, verursacht das Dankeswort und die Lobpreisung, die die gesamte Gemeinde an Gott richtet. Während dieser Erfahrung verspüren die Gläubigen die unverständliche Unendlichkeit Gottes und die Schwierigkeit, ihn gebührend zu lobpreisen und zu huldigen. In seinem Kommentar zum theologischen Gebet hebt Vater Dumitru Stăniloae die Tatsache hervor, dass der Priester in diesem Gebet deutlich macht, dass das Gott gebührende Dankeswort umso größer ist, desto größer die Höhe ist, von der er herabsteigt und in der Kirche bei den Gläubigen verbleibt.

In seinem Kommentar zu diesem Widerspruch zwischen dem Apophatismus und dem Kataphatismus der Liebe Gottes hat uns der große Theologe eine Textpassage hinterlassen – die es wert wäre, in die Philokalie aufgenommen zu werden – welche die geistliche Empfindsamkeit und das lautere spirituelle Leben eines Menschen ausdrückt, der sich Christus sowohl durch sein Werk als auch durch seinen Dienst als Priester hingegen hat:

„Ich empfinde mich durchdrungen von der Erkenntnis Gottes“, sagt Vater Dumitru Stăniloae, „aber nicht als Objekt, sondern als ein Subjekt, das vom höchsten Subjekt durchdrungen wird. Ich fühle mich von einem mit Willen und Bewusstsein ausgestatteten Subjekt durchdrungen, aber als jemand, der auch als Subjekt mit Wille und Bewusstsein bewahrt wird. Ich habe sein Bewusstsein dadurch, dass er mich durchdringt. Ich fühle mich von einem Subjekt durchdrungen, das mich nicht nur gedacht hat, sondern mich aus dem Nicht-Sein zum Sein gebracht hat und das mich in enger Gemeinschaft mit sich behalten möchte und mir alles, was es hat, schenkt und mitteilt. Also fühle ich mich von einem Subjekt durchdrungen, das sich mir und uns allen gegenüber voller Liebe erweist. Diese Liebe ist aber für mich umso mehr unverständlich, als sie von einem Subjekt ausgeht, das mich nicht benötigt und das unaussprechbar höher als ich steht und in seiner Existenz nicht von mir abhängt, so wie ich von ihm. Ich weiß von ihm, ich kenne es nicht nur durch den kalten Apophatismus des Verstandes, sondern erfahre es als eine apophatische Realität, deren liebende Wärme mich umfasst; ich

⁵² Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 259.

fühle seinen apophatischen Charakter umso mehr, wenn ich weiß, dass es aus Liebe zu mir herabgestiegen ist. Das Apophatische bedeutet also nicht eine totale Unkenntnis Gottes, sondern die Erfahrung einiger seiner Werke, die ihn noch unverständlicher machen, und diese beiden Tatsachen können wir durch unsere Gedanken ausdrücken.“⁵³

Im theologischen Gebet wendet sich die gesamte Gemeinde zusammen mit dem Priester mit Christus an den Vater im Heiligen Geiste und dankt ihm für die gesamte Heilsökonomie, aber auch für die Tatsache, dass sie ihm danken und ihn lobpreisen können, dass sie diesen Dankesworten durch die dargebrachten Gaben konkreten Ausdruck verleihen können. Die Gaben sind ein Symbol für das innere Opfere eines jeden, sie werden zusammen mit dem großen Opfer Christi, der höchsten Gabe, dem vollkommenen Dankeswort und der vollkommenen Eucharistie, dem Vater dargebracht.

Der Lobgesang der Gemeinde erfolgt zusammen mit jenem der Engel des biblischen Trishagion-Hymnus, wobei danach dem Vater im christologischen Gebet das gesamte Dankeswort der Gemeinde für die ganze Heilsökonomie ausgedrückt und so der Übergang zur Anbetung des Heiligen Geistes in der Epiklese vorbereitet wird, denn die wunderbaren Werke Christi für das Heil der Menschen, die in seiner Person ständig lebendig sind, bilden das Unterpfand, auf dessen Grundlage die gesamte Gemeinde das Herabsteigen des Trösters für die Umwandlung der Gaben in den Leib und das Blut Christi erbitten kann. Mit diesem Gebet nimmt die Gegenwart Christi graduell zu und der Abstand zwischen dem sichtbaren Heiligen Lamm und dem Lamm auf dem himmlischen Opfertisch nimmt schrittweise ab, sagt Vater Dumitru Stăniloae.⁵⁴ Der Opferzustand Christi, mit seinem Dynamismus und seiner Spontaneität, verursacht die ständige Ausgießung der Liebe des Vaters, der in der Epiklese gebeten wird, den Heiligen Geist auf die Gemeinde und auf die von ihr dargebrachten Gaben herab zu senden, damit sie vollständig umfasst „und in das unendliche Leben der Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit eingeschlossen werde“.⁵⁵

Die Anamnese (Erinnerung) der Heilsökonomie wird durch die Vergegenwärtigung der Einsetzungsworte der Heiligen Eucharistie abgeschlossen, die der Erlöser während des letzten Abendmahls ausgesprochen hat. Vater Dumitru Stăniloae erklärt, wie die Apostel noch vor seinem Kreuzesleiden der Kommunion mit Christus teilhaftig geworden sind. Dieses war deswegen möglich, weil gerade vor seinem Tode der Herr in sich

„das intensive Gefühl seines Opfers für uns getragen hat; durch dieses intensive Empfinden des Opfers und durch den Heiligen Geist in ihm hat er seinen Leib und durch ihn auch die ontologische Grundlage des Brotes tiefgehend verklärt, so dass dieses nur oberflächlich Brot geblieben ist, für seine organische Verbindung mit dem gesamten Kosmos vor dem Ende“⁵⁶.

Beim letzten Abendmahl mit den Jüngern hat Jesus diese Durchdringung seines Leibes durch seinen Heiligen Geist, oder den leiblichen Tod aus Liebe für Gott den Vater und alle Menschen vorwegnehmend erfahren und in diesem Zustand höchster geistlicher Empfindsamkeit hat er die Substanz des Brotes durchdrungen, bis zur Aufnahme in die Substanz seines Leibes.

⁵³ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 263.

⁵⁴ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 268.

⁵⁵ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 270.

⁵⁶ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 269.

Die Umwandlung des Brotes und des Weines in den Leib und das Blut Christi stellen sowohl sinngemäß als auch in der Art und Weise wie sie erfolgt ein undurchdringbares Mysterium dar und dieses Mysterium, sagt Vater Dumitru Stăniloae,

„gründet auf einer besonderen Beziehung zwischen Leib und Brot und auf einer tiefgehenden und geheimnisvollen Verbindung zwischen dem göttlichen Logos und seinem menschlichen, von ihm gewählten Leib, in den das Brot umgewandelt wird. Aber es gründet auch in der Tatsache, dass das Brot dadurch die geeignetste Gabe ist, die wir Gott darbringen können, da in ihm unser Handeln zusammengefasst wird und insbesondere, da es unseren Leib und unser irdisches Leben darstellt. *Im Brot begegnet die Gabe Gottes unserer Gabe an Gott*, insbesondere im Brot, das wir darbringen, damit es in Christi Leib umgewandelt werde...“⁵⁷.

Das Brot und der Wein werden in den Leib Christi durch die Einschließung ihrer Substanzen in die Substanz des Leibes Christi umgewandelt, was durch das Wirken des Heiligen Geistes erfolgt, so dass „der Leib Christi und mit ihm die Hypostase des Wortes die Substanz des Brotes einschließt, bis zu seiner vollständigen Aufnahme, und somit das Fundament für das Mysterium der Eucharistie setzt“⁵⁸. Deswegen wird in der Epiklese der Heilige Geist angerufen, damit er die Gaben, als höchste Gaben, die die Gemeinde durch Christus und von Christus dem Vater darbringt, in den sich aufopfernden Leib und in das Blut Christi umwandelt. Dies ist der Höhepunkt der Heiligen Liturgie, ein erneuertes Pflingstereignis, durch das die ontologische Dynamik der Liebe zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Geist, einerseits, und der Gemeinde, andererseits, als ununterbrochener Gabentausch vollbracht wird.⁵⁹ Die Gemeinde bringt das Brot und den Wein als Symbol ihres Opfers dar und empfängt sie zurück, nachdem diese in den Leib und in das Blut Christi umgewandelt wurden, der sich im ständigen Opferzustand befindet.

Vater Dumitru Stăniloae sieht in der Epiklese das ureigene Gebet der Kirche, mit höchster Wirksamkeit, denn es ist die höchste Begegnung zwischen dem Wortgottesdienst des Menschen und dem Wortgottesdienst des Wortes im Geiste, und weil in ihm Christus zusammen mit dem Priester und der liturgischen Versammlung nicht nur den Vater bittet, die Gaben in seinen Leib und sein Blut umzuwandeln, und diese Umwandlung auch bewirkt, um die Gaben als sein Opfer und als Gabe der Gemeinde an den Vater darzubringen, sondern sie als seinen Leib und Blut wieder an die Gläubigen zurück gibt, um diese mit seinem reinen Opferzustand zu erfüllen.⁶⁰ Diese geheimnisvolle himmlische Gegebenheit ist den Gläubigen zugänglich und kommt nur durch ihr beständiges Streben zustande, alle Leidenschaften aufzugeben. In diesem Sinne sagt Vater Dumitru Stăniloae: „Die Hingabe unseres gesamten Lebens an Christus stellt die innere, durch unser Handeln erwirkte, Epiklese (Berufung) des Heiligen Geistes dar“⁶¹. Ein Gott und den Nächsten geschenktes Leben ist das wirksamste Gebet, die wirksamste Bitte, die an den Vater gerichtet werden können, damit er den Heiligen Geist sende. „Somit wird die Epiklese nicht nur einfach vom Priester ausgesprochen“, sagt

⁵⁷ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 273.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 297.

⁶⁰ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 293.

⁶¹ Ebd.

der große Theologe, „sondern sie wird vom gesamten Leib der Kirche zelebriert“⁶². Im eucharistischen Gottesdienst werden der gesamte Mensch, die gesamte liturgische Gemeinschaft und durch sie die gesamte Schöpfung zu einem einzigen Ersuchen und einem einzigen Gebet und Flehen; die Antwort darauf ist die Ausgießung des Heiligen Geistes und die Gnade des Pfingstereignisses.⁶³ Die Gott so vorgelegten Gaben werden nicht nur von seiner Heiligkeit durchdrungen, sondern „von Christus so gänzlich zu eigen, oder so sehr vom Heiligen Geiste durchdrungen, dass sie tatsächlich sein Leib und Blut werden, weil sie in höchste Art und Weise mit seiner Gottheit verbunden sind...“⁶⁴

Nach der Umwandlung folgen Bitten, in welchen die wichtigsten geistlichen Gaben erwähnt werden, die die Gemeinde von der Teilhabe an den Heiligen Sakramenten erwartet, und zwar Wachsamkeit der Seele, Vergebung der Sünden, das Himmelsreich, Kühnheit gegenüber Gott. Danach zählt der Priester alle jene einzeln auf, für die das eucharistische Opfer dargebracht wird – die Heiligen, um sie zu lobpreisen und die Lebenden und Verstorbenen zum geistlichen Aufbau. Vater Dumitru Stăniloae zeigt, dass die gesamte erschaffene Welt aus Christi Opfer, wie aus einer unerschöpflichen Quelle von Gaben schöpft, denn in ihm, „der Sich oben befindet, vor dem Vater als Hohepriester, Opfer und Altartisch, sind auch unsere Gaben, denn er steigt ununterbrochen auch mit uns zu der Höhe auf, die er als Mensch durch sein Opfer erreicht hat“⁶⁵.

Das Sprechen des Herrengebets ist für Vater Dumitru Stăniloae das sichtbare Zeichen der Sohnschaft, die die Gläubigen im Reich der Liebe des Dreifaltigen Gottes empfangen; so können sie sich erkönnen, Gott zusammen mit Christus als „Vater“ anzurufen.

„Wenn er uns für würdig erklärt, ihn Vater zu nennen“, sagt der große Theologe, „heißt es auch, dass er uns würdig macht, unseren Leib und unser Blut mit dem Leib und dem Blut Seines Sohnes zu vereinigen. Oder anderswie ausgedrückt, auch wir werden dem Vater wohlgefallig, indem wir gewürdigt wurden, mit reinem Gemüt den ehrwürdigen Leib und das ehrwürdige Blut Seines Sohnes zu empfangen, die dem Vater für uns vollständig geopfert sind und vom ihm in geistlichem Wohlgeruch empfangen werden; in diesem Fall erstreckt sich das ihm aufgeopferte Mensch-Sein des Sohnes auch auf uns“⁶⁶.

Die Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit ist nicht statisch, sie ist das Königreich der Liebe, das sich hingibt. Der ewige Sohn bringt diese Liebe in die Welt hinein und zeigt sich dem Vater zusammen mit seinem Opfer und dem Opfer der Gemeinde, er nennt ihn Vater und bewirkt dadurch, dass die Liebe der gesamten Dreifaltigkeit sich auf jene ausrichtet, die sich ihr im Glauben öffnen.

Der Liturgiekommentar endet mit einer Beschreibung des Ritus der Vorbereitung der Heiligen Gaben für die Heilige Kommunion und einer Untersuchung der Bedeutung, die dem würdigen Empfang der Heiligen Eucharistie für die vorwegnehmende Erfahrung des ewigen Lebens durch die Heilige Liturgie zukommt. Hier gelingt es Vater Dumitru Stăniloae erneut, seine Ausführung auf die Bedeutung des geistlichen Lebens zu konzentrieren, der

⁶² *Ebd.*

⁶³ *Ebd.*

⁶⁴ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 295.

⁶⁵ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 318.

⁶⁶ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 325.

asketischen Anstrengung zur Überwindung der Leidenschaften, um Zugang zu den Mysterien des Himmelreiches zu erlangen und um an dem reinen Opferzustand Christi teilzuhaben.

Die Gläubigen fühlen und wissen, dass der sich ihnen hingebende Leib Christi ewiglich „geistlich gebrochen“ und für die Sünden der Menschen geopfert wird. In der Eucharistie schenkt ihnen Christus nicht nur eine Ausstrahlung seiner Aufopferung und seiner Auferstehung, sondern seinen sich in diesem Zustand befindlichen Leib selbst und in diesem seinem lebendigen und von göttlichem Leben erfüllten Leib sind auch die Gefühle seiner vergöttlichten menschlichen Seele enthalten, die auch in die Seele jener eingepägt werden, die an ihm teilhaben, denn

„in seinem mir geschenkten Leib“, sagt Vater Dumitru Stăniloae, „fühlt man seine Barmherzigkeit..., die seine Liebe selbst ist, die sich mir durch seinen immer wieder geistlich für mich gebrochenen Leib schenkt. Der lebendige Leib einer Person ist ein Kommunikationsmittel seiner seelischen Gefühle. Umso mehr ist dieses für den Leib des göttlichen Logos der Fall, in dem er aus Erbarmen mit uns unentwegt das Zerbrechen erlebt, mit einer Empfindsamkeit, die jede menschliche Empfindsamkeit übersteigt.“⁶⁷

Der sich ewig in dem Zustand der Hingebung für den Vater befindliche Leib Christi ist ein lebenspendender Leib und der Mensch, der daran Teil hat, kann seine Reinheit, Empfindsamkeit und Opferbereitschaft empfangen. Auch hier greift der asketische Imperativ, denn, um jene göttliche Güte und Reinheit zu empfangen, muss man die Leidenschaften aufgeben, weil: „Nur die abgestumpfte Seele, von grobem Egoismus erfüllt, entbehrt der Empfindsamkeit mit der die Reinheit und das barmherzige Feingefühl des Herren wahrgenommen werden, der sich ihr im Opferzustand hingibt“⁶⁸.

Christus ist voller reiner Empfindungen und diese möchte er allen einpflanzen, die nach der menschlichen Natur seine Geschwister sind, damit er somit alle mit sich zum Vater bringen kann, so dass sein Opfer auch wirksam ist.

Auf Grund unserer Untersuchung können wir bestätigen, dass Vater Dumitru Stăniloae in jeder Hinsicht ein Vorreiter, Apostel und vollkommener Lehrer war, dem es gelungen ist, in seinem Denken fast alle großen Themen orthodoxer Theologie zusammenzufassen. „Originelles, schöpferisches, wagemutiges Denken, das Vermögen, einen Gedanken, eine Tatsache, oder eine Gegenwart Gottes in der Welt, im Wort, im Menschen, im Universum bis zur Erschöpfung aller Untersuchungsmöglichkeiten zu vertiefen – das war und bleibt Vater Stăniloae“, und diese Einschätzung, die Metropolit Antonie Plămădeală über seinen ehemaligen Professor und geistlichem Mentor abgab, ist nach wie vor aktuell. Alles ist in der theologischen Gedankenwelt Vater Dumitru Stăniloaes enthalten und die Kohärenz dieser theologischen Gesamtheit verdankt sie ihrer Gründung im geistlichen und liturgischen Leben der Kirche. Die Liturgie stellt die Lebenskraft dar, aus der sein theologisches Denken schöpft. Deswegen ist auch seine Auffassung über die eucharistische Synaxis vollständig, allumfassend und gleichzeitig komplex: es gibt nur eine einzige Liturgie, jene der vollkommenen Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit, und die gesamte Schöpfung ist zur Teilnahme daran eingeladen. Die menschlichen Wesen, die durch ihren Leib an diese Welt gebunden sind, werden eingeladen, daran im kultischen Ritual teilzunehmen, das, seinem Wesen entsprechend, eine Diastole, ein Ausgang der Liebe Gottes in die Welt ist, damit in der Systole seiner Liebe alle Geschöpfe

⁶⁷ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 344.

⁶⁸ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 333.

am innertrinitarischen Gemeinschaftsleben teilnehmen. Die eucharistische Liturgie stellt diese universelle Dynamik dar, die den ganzen Kosmos zur Vereinigung mit Gott anzieht. Sie vereint den Menschen mit Gott und die Menschen untereinander und dadurch offenbart sie den eschatologischen Sinn menschlicher Existenz.

Die Einzigartigkeit des liturgischen Diskurses von Vater Dumitru Stăniloae verdankt sich ihrer mystagogischen Finalität, dem in der Nachfolge der großen Väter der Kirche gehegten Wunsch, die Christen in das Mysterium der Gegenwart Gottes in und unter den Menschen einzuführen, mit all ihren dogmatischen, liturgischen und asketischen Implikationen. Ein solch tiefgehender theologischer Diskurs ist nichts anderes, als ein Ausdruck der geistlichen Sensibilität lebendiger ekklesialer Tradition, der Lebensflut, die aus der unsichtbaren aber lebendigen Gegenwart Christi in der Kirche durch die Gnade des Heiligen Geistes quillt. Auf Grund seiner tiefgehenden, gefühlvollen und geistlich-empfindsamen Persönlichkeit wurde sein gesamter patristischer und zutiefst geistlicher Diskurs von seinen Zeitgenossen nicht als ein „Wort über die Erlösung sondern als ein erlösendes Wort, Nahrung und Licht für den Menschen...“⁶⁹ empfunden.

⁶⁹ P. Nellas, Εισαγωγή in: *Dumitru Stăniloae, Για ένα Ὁρθόδοξο Οἰκουμενισμό. Εὐχαριστία, Πίστη, Ἐκκλησία*, Piräus 1976, S. 17.

Die Bedeutung der altgeorgischen liturgischen Zeugnisse für die orthodoxe Liturgiewissenschaft

von Nino Sakvarelidze, Innsbruck

Die Bedeutung der altgeorgischen liturgischen Quellen wird in der internationalen Forschung mehrfach wiederholt hervorgehoben.¹ Es stellt sich die Frage: Warum sind diese im georgischen Sprachmodus überlieferten Zeugnisse so bedeutend für die Wissenschaft? Worin besteht ihr ganz besonderer Wert? Der vorliegende Beitrag will diesen Fragen nachgehen und dabei einige Aspekte der georgischen liturgischen Tradition als ein Beispiel der vielfältigen und reichhaltigen, multilingualen und multikulturellen Überlieferung der Ostkirche aufgreifen. Der Gegenstand dieses Überblickes soll damit eine „ostkirchliche Perspektive im Kontext“ darstellen: D.h. eine Übertragung der ursprünglichen Tradition in einen anderen Sprach- und Kulturkontext; so geht es um einen sog. „georgischen Modus“ der früheren, vorbyzantinischen (Jerusalem) oder späteren, byzantinisierten (byzantinischen) Tradition. Welche Aufgaben stehen vor den Forschern, die gerade diesen „georgischen Kontext“ zum Objekt ihrer Untersuchung machen wollen? Welche Fragestellungen sind bereits angekoppelt und welche Perspektiven eröffnen sich für eine weitere Forschung?

Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit georgischen Quellen soll mit einer philologisch-textologischen Untersuchung beginnen, die zu einer textkritischen Edition führen soll. Diese in georgischer Sprache und Schrift verfassten Werke sollen am besten mit einer Übersetzung in einer westeuropäischen Sprache versehen werden, um für einen breiteren wissenschaftlichen Kreis zugänglich gemacht zu werden.² Außerdem sollen die Texteditionen von einem theologischen Kommentar begleitet werden. Als ein Beispiel dieser Art der altgeorgischen Textausgaben dient die neueste Edition der georgischen Jakobus-Liturgie.³

Die moderne georgische Forschung versucht, zum einen an der eigenen Tradition anzuknüpfen und eine gewisse Kontinuität zu bewahren, zum anderen Gebrauch von

¹ Ein zusammenfassender Überblick über diese Thematik mit einer entsprechenden Bibliografie findet sich in *T. Chronz*, Editionen georgischer liturgischer Texte. Eine Auswahl, in: *D. Christians (Hg.)*, Bibel, Liturgie und Frömmigkeit in der Slavia Byzantina. Festgabe für Hans Rothe zum 80. Geburtstag (= *Studies on language and culture in Central and Eastern Europe* 3), München u.a. 2009, S. 177-193; vgl. *P. Jeffery*, The Earliest Christian Chant Repertory Recovered: The Georgian Witnesses to Jerusalem Chant, *Journal of American Musicological Society* 47/1 (1994) 1-38.

² *S. S. Frøyskov*, The Georgian Witness, to the Jerusalem Liturgy: New Sources and Studies, in: *B. Groen, S. Hawkes-Teeple, S. Alexopoulos (Hgg.)*, Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17-21. September 2008 (*Eastern Christian Studies* 12), Leuven 2012, S. 227-267, S. 266; vgl. *P. Jeffery*, The Earliest Christian Chant, S. 33.

³ *L. Khevsuriani, M. Shanidze, M. Kavtaria, T. Tseradze (Hgg.)*, Liturgia Ibero-Graeca sancti Iacobi. Editio – translatio – retroversio – commentarii. The Old Georgian Version of the Liturgy of St. James / La Liturgie de Saint Jacques. Rétroversion grecque et commentaire par *S. Verhelst* (*Jerusalem Theologisches Forum* 17), Münster 2011; zum neusten Forschungsstand über die Jakobus-Liturgie siehe *G. Winkler*, Die Jakobus-Liturgie in ihren Überlieferungssträngen. Edition des Cod. arm. 17 von Lyon, Übersetzung und Liturgievergleich (*Anaphorae Orientales* IV, *Anaphorae Armeniacae* 4), Rom 2013.

Errungenschaften der internationalen Liturgiewissenschaft zu machen und sich in der Weltwissenschaft zu integrieren.

Textkritische Untersuchungen bzw. auch Editionen der altgeorgischen liturgischen Quellen blicken auf eine lange eigene Tradition zurück. Selbst unter ideologischer Zensur der sowjetischen Zeit (1917-1991) gelang es den georgischen Altertumsforschern, christliche Quellen, unter anderen auch liturgische, als Denkmäler der georgischen nationalen Geschichte und Kultur zu untersuchen und zu veröffentlichen. Ein ausdrückliches Beispiel dieser Art des „liturgiewissenschaftlichen Forschens“ und quellenforschenden Arbeitens stellte das *Korneli Kekelidze-Institut für Georgische Handschriften* in Tbilisi dar.⁴ Das Institut wurde 1958 gegründet und 1958-1968 von *Ilia Abuladze*, 1968-1989 von *Elene Metreveli* und 1989-2006 (ab 1991 nach dem Zerfall der Sowjet Union) von *Zaza Aleksidze* geleitet. Der Mann, dessen Namen es jahrzehntelange trug, *Korneli Kekelidze* (1879-1962), ein Schüler von *A. A. Dmitrievskij*, gilt als eigentlicher Begründer der georgischen Liturgiewissenschaft.⁵ Dank der unermüdlichen Tätigkeit der Mitarbeiter des Handschrifteninstituts vermochte dieses herausragende Forschungszentrum Georgiens einen wesentlichen Beitrag zur georgischen Wissenschaft, unter anderem aber auch zur georgischen Liturgiewissenschaft zu leisten. Es genügt, einen Blick in die reichhaltige Bibliografie der Veröffentlichungen des Instituts zu werfen,⁶ oder sich an die Verdienste von *Elene Metreveli* zu erinnern.⁷ Das Ergebnis ist beachtenswert: Eine Vielzahl an bislang unzugänglichen Quellen ist ans Licht gekommen; eine Mehrzahl an Arbeiten textologischen, historischen und theologischen Inhalts ist erschienen.

Eine weitere intensive wissenschaftliche Beschäftigung mit Quellen verschiedener Art wie deren textkritische Editionen (d.h. dass diese Quellen für eine internationale Wissenschaft und auch für breiteren Lesekreisen zugänglich gemacht werden), Handschriftenkataloge, historisch-kritische und komparative Untersuchungen, gemeinsame internationale Forschungsprojekte, ein lebhafter Meinungsaustausch unter den Fachleuten etc. sollen nun in der postsowjetischen Zeit neue Früchte hervorbringen.

⁴ Heute: Georgisches Nationales Handschriftenzentrum Tbilisi, <http://manuscript.ge/>

⁵ Die wichtigsten Werke von K. Kekelidze: *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение* [Die liturgischen georgischen Denkmäler in den nationalen Bibliotheken und ihre wissenschaftliche Bedeutung], Tiflis 1908; *Иерусалимский Канонарь VII века: Грузинская версия* [Der Jerusalemer Kanonar des 7. Jh. Die georgische Version], Tiflis 1912; *Древнегрузинский Архиратикон* [Altgeorgisches Archieratikon], Tiflis 1912; *К вопросу об иерусалимском происхождении грузинской церкви*, Sankt-Peterburg 1914 (Nachdruck in: *etiudebi Zveli qarTuli literaturis istoriidan* [Studien aus der Geschichte der georgischen Literatur], Bd. IV, Tbilisi 1957; *Zveli qarTuli literaturis istoria* [Geschichte der altgeorgischen Literatur], Bd. I, Tbilisi 1960 (Nachdruck 1980); zur Gestalt von Korneli Kekelidze als Wissenschaftler siehe *M. K'avt'aria*, *K'art'uli p'ologiis mesadzirkvle – K. Kekelidze 130* [Gründer der georgischen Philologie: Korneli Kekelidze 130], in: *Mcignobari*, Festschrift für K. Kekelidze zum 130. Geburtstag, Tbilisi 2009, S. 126-138.

⁶ Eine ausführliche Bibliographie der Veröffentlichungen dieses Forschungszentrums bietet *N. Targamadze*, *xelnawerTa erovnuli centris gamocemebis anotirebuli bibliografia* / An Annotated bibliography of National Centre of Manuscripts Publications, Tbilisi 2009, http://www.manuscript.ge/uploads/sympoziumi/xelnawerta_inst1._gamocemebi_bolo_varianti_n._targamaze.pdf

⁷ Zur Bedeutung der georgischen liturgischen Handschriften vgl. *E. Metreveli*, *Les manuscrits liturgiques géorgiens des IX-X siècles et leur importance pour l'étude de l'hymnographie Byzantine*, *Bedi Kartlisa, Revue de kartvelologie* 36 (1978) 43-48.

Wegen ihres ganz besonderen Wertes verdienen altgeorgische Quellen immer wieder eine außergewöhnliche Aufmerksamkeit der Fachleute. Georgische und nicht-georgische Wissenschaftler, Forscher in Georgien und im Ausland beschäftigen sich weiterhin mit der Untersuchung der georgischen Zeugnisse, um die moderne Wissenschaft mit neuen Erkenntnissen zu bereichern, ein Desiderat zu füllen und so die Forschung zu komplementieren.⁸

Da viele alte Zeugnisse nur noch in georgischer Übersetzung erhalten geblieben sind, spielt das georgische Traditionsgut, das so die verlorengegangenen Erstquellen zu ersetzen vermag, eine entscheidende Rolle in der Rekonstruktion der „Urgestalt“ der Jerusalemer Liturgie.⁹ Dank des Reichtums von auf uns gekommenen georgischen Handschriften ist es möglich, den Gehalt der nicht mehr existierenden Erstquellen wiederherzustellen, ihre geschichtliche Entwicklung zu verfolgen, diese auf ihren theologischen Wert zu prüfen.¹⁰

Was sind die Wesensmerkmale der georgischen liturgischen Tradition? Man spricht von einer „vielschichtigen Natur“ der georgischen Überlieferung.¹¹ Diese Schichten sind: 1.

⁸ Hier nur eine Auswahl an dieser verdienten Forscher der Vergangenheit wie der Gegenwart: Korneli Kekelidze, Pavle Ingoroqva, Aleksandre Xaxanašvili, Ivane Džavakhišvili, Giorgi Cereteli, Grigol Peradze, Michael Tarxnišvili, Kalistrate Salia, Ekvtime Taqaišvili, Akaki Šanidze, Simon Qaukhčišvili, Solomon Qubaneišvili, Elene Metreveli, Zaza Alexidze, Lili Chevsuriani, Caca Čankievi, Edišer Čelidze, Ekvtime Kočlamazašvili, Liana Kvirikašvili, Tamila Mgaloblišvili, Lela Xačidze, Tinatin Chronz, Marie Brosset, David Lang, Gérard Garitte, Michel van Esbroeck, Julius Aßfalg, Bernard Outtier, Charles Athanase Renoux, Robert Blake, Paul Peeters, Robert Taft, Andrew Wade, Gabriele Winkler, Heinzegard Brakmann, Peter Jeffery, André Jacob, Stephan Verhelst, Stig Simeon Frøyshov, Stephan Rapp, Harald Buchinger, Michail Želtov etc.

⁹ P. Jeffery, *The Earliest Christian Chant*, S. 33; zum Einfluss Jerusalems auf verschiedene liturgische Traditionen siehe: P. Jeffery, a.a.O., S. 33-34 u. S. 36-37; als ein Beispiel dieser „wiederherstellenden Funktion“ der georgischen Zeugnisse soll unter anderem auch die Georgische Jakobus-Liturgie dienen. In der Annotation der neuesten Auflage lesen wir: „Even more ancient than all Greek manuscripts available is the Georgian version, made in Palestine monasteries of Late Antiquity“, L. Khevsuriani, M. Šanidze, M. Kavtaria, T. Tseradze (Hgg.), *Liturgia Ibero-Graeca sancti Iacobi*.

¹⁰ P. Jeffery, a.a.O., S. 33; zu diesen Fragen vgl. N. Sakvarelidze, *Das Alte bewahrend und das Neue aufnehmend: Konservative und innovative Funktion der altgeorgischen liturgischen Zeugnisse*, in: D. Atanasova, T. Chronz (Hgg.), *Σύναξις Καθολική*. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag (Orientalia – Patristica – Oecumenica 6,1-2), Münster u.a. 2014, S. 641-660.

¹¹ E. Metreveli, C. Čankievi, L. Khevsuriani (Hgg.), *uZvelesi iadgari* [Das älteste Tropologion], Tbilisi 1980, S. 789 u. S. 847-851: Hier wird diese „Vielschichtigkeit“ am Beispiel des altgeorgischen Tropologions (griech. τροπολόγιον) – *Iadgari* veranschaulicht. Auch diese älteste auf uns gekommene universelle hymnographische Sammlung ist vorwiegend aus den georgischen Quellen aus dem 5.-8. Jh. bekannt; zu den nach dem Brand 1975 in der Bibliothek des Katharinenklosters auf dem Sinai entdeckten griechischen Fragment-Vorlagen siehe P. Nikolopoulos et al. (Hgg.), *Tà νέα εὐρήματα τοῦ Σινᾶ*, Athen 1998; P. Géhin, S. S. Frøyshov, *Nouvelles découvertes Sinaïtiques: à propos de la parution de l'inventaire des manuscrits Grecs*, *REB* 58 (2000) 167-184; vgl. S. S. Frøyshov, *The Georgian Witness*, S. 265. Auch die georgischen Neufunde vom Berg Sinai (1975) sollen unsere Kenntnisse über die Altjerusalemer wie auch spätere Palästinische Tradition bereichern und ergänzen, da sie sich oft als komplementär zur alten Sinai-Sammlung erweisen, siehe dazu einen dreisprachigen Katalog: Z. Aleksidze, M. Šanidze, L. Khevsuriani, M. Kavtaria (eds.), *Catalogue of Georgian Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai* (in Georgian, English, Modern Greek), Athens 2005.

eine Jerusalemer-palästinische Schicht (5.-10. Jh.)¹²; 2. ein syro-palästinisches (westsyrisch oder antiochenisch wie auch ostsyrisch) (5.-10. Jh.)¹³; und 3. ein byzantinisches Stratum (ab der Wende vom 9. zum 10. Jh. und ab dem 10. Jh. abwärts). Damit hängt eine andere Fragestellung – jene der Periodisierung¹⁴ – zusammen: Die georgische liturgische Tradition umfasst drei Grundperioden: 1. eine Vorathonitische (5.-10. Jh.); 2. eine Athonitische (10.-11. Jh.); 3. eine Postathonitisch-Hellenophile (11.-12. Jh.)¹⁵.

Das Grundmerkmal der ersten Periode ist die Prädominanz der Hierosolymitaner-palästinischen und syro-palästinischen Einflüsse. Die georgische Liturgie folgt der Jerusalemer liturgischen Praxis. Sie adoptiert und rezipiert diesen Brauch, indem sie unter anderem auch die liturgischen Bücher Jerusalems übersetzt, aufnimmt und in Gebrauch setzt.

Die zweite, Athonitische, Periode signalisiert den Übergang zu einer byzantinisierten Tradition und leitet den Wechsel von der ersten Jerusalemer Phase zur dritten, byzantinisch-hellenophilen, ein: Die mit der georgischen Athonitischen Bewegung begonnene Byzantinisierung findet hierin ihren Höhepunkt. Bemerkenswert ist, dass dieser Prozess der Byzantinisierung nicht nur die georgische Liturgie betrifft¹⁶, sondern sich auf allen Ebenen

¹² Eine kurze Auswahl aus der Bibliografie über diese Thematik: *T. Mgaloblishvili* (Hg.), *Ancient Christianity in Caucasus (Iberica-Caucasica 1)*, London 1998; *M. v. Esbroeck*, *La place de Jérusalem dans la conversion de la Géorgie*, in: *M. v. Esbroeck*, a.a.O., S. 59-74; *H. Leeb*, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem vom 5.-8. Jahrhundert*, Wien 1970; *T. Mgaloblishvili*, *The Georgian Sabaite (Sabatsminduri) Literary School and the Sabatsmindian Version of the Georgian Mravaltavi*, in: *J. Patrich*, *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* (Orientalia Lovanensia Analecta 98), Leuven 2001, S. 229-233; *T. Mgaloblishvili*, *klarjuli mravaltavi* [Polykephalaion von Klardžeti], Tbilisi 1991; *M. v. Esbroeck*, *Les plus anciens homéliaires géorgiens: étude descriptive et historique*, Louvain 1975; *M. v. Esbroeck*, *Mravaltavi d'Udabno: composition et structure*, in: *A. Šanidze*, *Z. Čumburidze* (Hgg.), *Mravaltavi d'Udabno*, Tbilisi 1994, S. 37-42; *Y. Tchekhanovets*, *Early Georgian Pilgrimage to the Holy Land*, *Liber Annuus* 61 (2011) 453-447.

¹³ Zu diesen Fragen siehe *G. Winkler*, *Armenia's Liturgy at the Crossroads of Traditions*, *OCP* 74 (2008) 363-387 u. 366; *S. H. Rapp*, *Studies in Medieval Georgian Historiography: Early Texts and Eurasian Contexts* (CSCO, 601, Subsidia, 113), Leuven, 2003, S. 1-2; *H. Brakmann*, *Die altkirchlichen Ordinationsgebete Jerusalems: Mit liturgiegeschichtlichen Beobachtungen zur christlichen Euchologie in Palästina, Syria, Iberia und Sasanidenreich*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 47 (2004/2005) 108-127. Diese Schicht soll noch vertieft untersucht werden.

¹⁴ Zur Periodisierung siehe *K. Kekelidze*, *Zveli qarTuli literaturis istoria* [Geschichte der altgeorgischen Literatur], Bd. I, Tbilisi 1980, S. 38-40.

¹⁵ Vgl. *R. Taft*, *Liturgy in Byzantium and Beyond*, Aldershot 1995, S. 179-241 u. S. 184; *K. Kekelidze*, *aTonis saliteraturo skolis istoriidan* [Aus der Geschichte der literarischen Schule des Athos] (Etiudebi II), Tbilisi 1945, S. 218-236; *M. v. Esbroeck*, *Euthyme l'Hagiorite: le traducteur et ses traductions*, *Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes* 4 (1988) 73-107; *R. Blake*, *Some Byzantine Accounting Practices Illustrated from Georgian Sources*, *Harvard Studies in Classical Philology* 51 (1940) 11-33; *P. Peeters*, *Un colophon géorgien de Thornik le moine*, *Analecta Bollandiana* 50 (1932) 359-360; *W. Boeder*, *Die georgischen Mönche auf dem Berge Athos und die Geschichte der Georgischen Schriftsprache*, *Bedi K'art'li* 41 (1983) 85-95; *E. Metreveli*, *Le rôle de l'Athos dans l'histoire de la culture géorgienne*, *Bedi K'art'li* 41 (1983) 17-26.

¹⁶ Bekannterweise ist hiermit der Übergang von der Jerusalemer liturgischen Praxis zu derjenigen von Konstantinopel auch im georgischen Kontext gekennzeichnet, siehe dazu *O. Lortkipanidze*, *H. Brakmann*, *Art. Iberia II (Georgien)*, *RAC* 17 (1996) 12-106 u. 51-57 u. 90-97; vgl. *Art. Georgien*,

des religiös-kulturell-geistigen Lebens in Georgien ausbreitet. Die liturgischen Bücher Jerusalemer Modells werden allmählich durch die byzantinisierten liturgischen Bücher ersetzt.

Der Übergang geschieht aber langsam, allmählich und sanft. Es gibt keinen radikalen, abrupten Wechsel. Außerdem ist im georgischen Kontext eine sog. „Mischtradition“ bezeugt: Dies beinhaltet eine Co-Existenz von einer alten, Jerusalemer, und einer neuen, byzantinisierten, Tradition.¹⁷ Deswegen war es möglich, dass jene alte Jerusalemer Tradition, die lange nicht mehr existierte, gerade im „georgischen Kontext“ fortlebte und dank der „georgischen Umformung“ überlebte. Für die erste Periode stellt sich die Frage: Wie wurde die Jerusalemer Liturgie im georgischen Kontext rezipiert? Hierbei geht es nicht nur um einen Quellenwert georgischer Dokumente für Palästina selbst, sondern um eine kulturelle Dynamik dieser Rezeption in Georgien. Dementsprechend lautet die Fragestellung für die zweite und dritte Phase: Wie geschah die Adoption und Adaptation der byzantinischen Liturgie im georgischen Kontext? Und wiederum erhebt sich die Frage nicht nur nach einem Quellenwert georgischer Zeugnisse für die Rezeption des byzantinischen Ritus, sondern ebenfalls nach einer kulturellen Dynamik dieser Aufnahme in Georgien.

Es soll untersucht werden das Verhältnis zwischen der ursprünglichen Überlieferung und ihrer altgeorgischen Ausprägung; oder anders ausgedrückt: eine Wechselbeziehung zwischen „dem Zentrum“ und einer „konservativen Peripherie“.¹⁸ Eine besondere Aufmerksamkeit soll auf die bewahrend-konservative Funktion dieser Peripherie, in unserem Fall, der altgeorgischen Zeugnisse, gezogen werden. Weiter soll erforscht werden, inwieweit der Rezipient, der Aufnehmende (hier: die georgische Tradition), das Aufgenommene (d.h. die ursprüngliche Tradition) geändert und transformiert hatte: Es wäre zu untersuchen, wie sich die ursprüngliche Tradition, sei sie die frühere Jerusalemer-palästinische oder spätere Byzantinische, im georgischen Kontext von der georgischen Sprache und der georgischen Kultur aufgenommen werden und transformieren lässt. Und umgekehrt: Wie sie den georgischen Sprach- und Kulturraum transformiert. Folglich erhebt sich die Frage: Wie und auf welcher Weise geschieht diese wechselseitige Transformation und worin besteht sie? Was bleibt unveränderlich und unangetastet und was sind die lokalgeorgischen Hinzufügungen und Änderungen? Wodurch sind sie verursacht? Inwieweit ist die ursprüngliche Tradition durch spezifisch georgische Elemente erweitert worden?¹⁹ Was haben diese Additionen und Erweiterungen bewirkt?

in: J. Aßfalg, P. Krüger (Hgg.), *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, Wiesbaden 1975, 119-140, 122; Liturgische Bücher: VI. Georgier, ebd., 233-234.

¹⁷ Zu diesen sog. „Mischwerken“ der Georgier siehe *Catalogue of Georgian Manuscripts*, S. 241 u. S. 369. S. S. Frøyshov, *The Georgian Witness*, S. 266. Diese Art „Mischtradition“ lässt sich an dem Übergangskalender beobachten wie z.B. dies im Georgischen Jerusalemer Menäion (heute bewahrt im Dumbarton Oaks Center) der Fall ist, siehe dazu G. Garitte, *Le Menée géorgien de Dumbarton Oaks*, *Le Muséon* 77 (1964) 29-64; H. Engberding, *Das Fest aller alttestamentlichen Patriarchen am 3. Januar im georgischen Menäion von Dumbarton Oaks*, *Le Muséon* 77 (1964) 297-300.

¹⁸ S. S. Frøyshov, *The Georgian Witness*, S. 227-228; vgl. R. Taft, Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited, in: R. Taft, G. Winkler (Hgg.), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome 2001, S. 191-232 u. S. 214.

¹⁹ S. S. Frøyshov, a.a.O., S. 266. Ein repräsentatives Beispiel solcher lokalgeorgischen Additionen z.B. in den liturgischen Kalender, stellt die Kommemoration des hl. Abo Tbileli dar, siehe dazu L. Džgamaia, *abosadmi miZrwnili ioane minCxis sagalobeli* [Hymnus an Abo des Ioane Minčxi], *Mravaltavi* 19 (2001) 13-19.

Mehrere Fragen sind gestellt worden, die einer Klärung bedürfen. Die Breite und Tiefe des vorhandenen Materials lässt Raum nicht nur für eine textkritisch-philologische und liturgische bzw. breit gefasst theologische, sondern auch für eine kulturgeschichtliche Untersuchung.

Die Wiederentdeckung der Liturgischen Theologie. Erfahrungen und Fragestellungen eines orthodoxen Gemeindepfarrers in Deutschland

von Georgios Basioudis, Mannheim

Die Liturgie hat im Leben der Kirche eine ganz zentrale Stelle, sie bietet einen existentiellen Raum für die Begegnung mit Christus, sie ist der Ort schlechthin der Confessio, sie stellt die besondere Identität der Orthodoxen Kirche dar. Die Liturgie prägt die Theologie und macht sie zu etwas Lebendigem. Deswegen sprechen wir in der Wissenschaft von „liturgischer Theologie“. Die Liturgische Theologie betont den Ereignischarakter des Gottesdienstes und studiert ihn in seiner Ganzheit, als eine Einheit, worin die einzelnen Elemente nur im Rahmen des liturgischen performativen Kontextes richtig verstanden werden können. Die Theologie findet ihre Anwendung in der Liturgie, im Gottesdienst der Kirche und die Liturgie spiegelt diese Theologie wider. „Lex orandi lex est credendi“, auf Deutsch „Das Gesetz des Gebets ist das Gesetz des Glaubens“, ist ein Axiom aus der alten Kirche, das diese Beziehung zwischen Gebet und Glauben treffend beschreibt. Die wissenschaftliche Forschung hat im Laufe des 20. Jahrhunderts entdeckt, dass die christliche Liturgie von Anfang an eine konkrete Architektonik aufweist; sie ist gebildet auf bestimmten liturgischen Strukturen, das so genannte Ordo, die eine theologische Bedeutung haben. In ihnen spiegeln sich der Glaube und die Erfahrung der Kirche wider. Man soll sie aber für den Menschen unserer Zeit entschlüsseln und übersetzen. Das ist der besondere Auftrag der Methode der Liturgischen Theologie. Die Liturgische Theologie kennzeichnet eine Umkehr, eine „Metanoia“ im Prozess der Theologie. Deswegen ist sie eigentlich viel mehr als eine Auslegungsmethode; sie ist die Realisierung der „Rückkehr zu den Vätern“, zum Geist der Väter. Die Methode der Liturgischen Theologie sorgte für eine Erneuerung des Studiums des Gottesdienstes und ihrer Verbindung mit der (systematischen) Theologie und besonders für die Verankerung, im Bewusstsein der Theologen, der Priester und des kirchlichen Volkes, der Bedeutung der Liturgie sowohl für den Glauben, als auch für das tägliche Leben¹.

Vater Aidan Kavanagh fasst in vier Thesen die Erkenntnisse, die wir von der Liturgischen Theologie gewonnen könnten, zusammen². *Die erste These* lautet: Die Liturgie ist die eigentliche Quelle der Theologie, ihre ontologische Voraussetzung und Kontext. Die Liturgische Theologie ist zunächst eine theologia prima. *Die zweite These* bringt die Tatsache hervor, dass die Liturgie etwas mehr als ein Gottesdienst, eine Zeremonie, eine liturgische Kodifizierung des Glaubens der Kirche ist; sie ist die Konkretisierung auf Ort und Zeit des Mysterium der Kirche und der ganzen Heilgeschichte. Sie offenbart den besonderen christlichen Sinn des Lebens. *Die dritte These* klärt den Rahmen, in dem das liturgische Geschehen stattfindet, damit es ein Gottesdienst „in der Wahrheit und im Geiste“ sein kann: Die Heilige Schrift, der Taufglaube, die Eucharistie, die Kanones der Kirche und die eschatologische Erwartung und Vorwegnahme des Reiches Gottes bilden diesen kanonischen Rahmen. *Die vierte These*

¹ Mehr dazu in meiner Doktorarbeit, Georgios Basioudis, Η δύναμη της λατρείας. Η συμβολή του π. Αλεξάνδρου Σμέμαν στη Λειτουργική Θεολογία, Athen 2008. [= Die Kraft des Gottesdienstes. Der Beitrag von Alexander Schmemmann zur Liturgischen Theologie, 440S.]

² Aidan Kavanagh, On Liturgical Theology, New York 1984, Kapitel 5,6,7, und 8.

konstatiert die radikale Inkompatibilität dieser liturgischen Kanonizität mit der Gesellschaft und der Welt, in der wir leben. Die Kulturkritik findet im Rahmen der Liturgischen Theologie statt. Die Teilnahme der Gläubigen im Gottesdienst könnte ein Heilsereignis sein oder eben nicht. Der Gottesdienst einer Gemeinde könnte eine prophetische Dimension zunächst nach innen haben, oder eben nicht. Wenn nicht, dann sprechen wir über die „Metamorphose des liturgischen Bewusstseins“, einen der Hauptpunkte der Kritik von Vater Alexander Schmemmann an die liturgische Praxis, die immer aktuell bleibt³. Die Liturgie hat eine enorme Kraft, die aber durch die Gemeinde entfaltet werden soll, „für das Leben der Welt“.

Die Wiederentdeckung der Liturgischen Theologie hat in der Kirche und in der Theologie viele Hoffnungen geweckt. Sie ereignete sich parallel zu der Wiederentdeckung der Eucharistischen Theologie, der eschatologischen Perspektive überhaupt, der Vätertheologie und der Biblischen Theologie. Trotz dieser erfreulichen Erneuerung in der Theologie beobachten wir eine zunehmende Krise im kirchlichen Leben. Trotz der Versuche, die Theologie mit dem liturgischen Leben und das Leben der Gläubigen überhaupt zu kombinieren, sieht es so aus, dass diese Botschaften nur bei wenigen Leuten angekommen sind. Das ist die Erkenntnis eines Gemeindepfarrers in Deutschland, und nicht nur; Kollegen aus Griechenland berichten mir ähnliche Erkenntnisse.

Als Mensch und Theologe bin ich eigentlich sehr froh, begeistert und dankbar über die Entwicklungen im Laufe der letzten Jahrzehnte, was die Erneuerung der orthodoxen Theologie betrifft. Als Gemeindepfarrer aber stehe ich immer noch vor den gleichen Herausforderungen und Probleme. Worum geht es denn?

Zunächst muss ich mich um das Tägliche, um das Existentielle kümmern. Dass meine Gemeinde nachhaltig lebensfähig bleibt; Verwaltung des Pfarrbüros, der Gebäude, Finanzierung, Öffentlichkeitsarbeit, Planung und Organisation der Gemeindefeste, die Betreuung der ehrenamtlichen Mitarbeitern und vor allem die pastorale Tätigkeit, der Kontakt mit den Menschen. In den meisten Gemeinden hier in Deutschland ist der Pfarrer der einzige Hauptamtlicher!

Wenn jemand all das unter seinen Griff bekommt und die Gemeinde lebendig ist, dann freut man sich natürlich. Wenn aber jemand die Kriterien der Liturgischen Theologie kennt, dann gibt er ehrlich zu, dass die Tatsache, dass die Menschen zur Liturgie zusammenkommen, zwar sehr wichtig ist, und das ist schon ein Teil des Mysteriums der Synaxis, des Zusammenkommens der verstreuten Kinder Gottes, ist es aber kein Anzeichen für einen Erfolg, was die Authentizität der Teilnahme der Gläubigen am liturgischen Geschehen betrifft.

In diesem Punkt begegnen sich zwei komplett verschiedene Welten: einerseits die Liturgie der Orthodoxen Kirche und andererseits der zeitgenössische Mensch. Die liturgische Tradition hat ihre Dramaturgie, ihre Ästhetik, ihre symbolischen Handlungen und ihre symbolische Welt überhaupt und hat sich somit zu einem geschlossenen System entwickelt, zu dem der zeitgenössische Mensch keinen leichten Zugang findet. Dieses System mag schön und wertvoll und altherwürdig sein. Und wir, die Orthodoxen, dürfen stolz darauf sein. Wenn aber dieses System nicht verstanden wird, dann feiern selbst die Priester im Rahmen dieses Systems ohne ein inneres Verständnis den Gottesdienst. Und das hat zur Konsequenz, dass die Gottesdienste gefeiert werden, einfach nur weil sie gefeiert werden müssen, ohne dass

³ *Alexander Schmemmann*, Problems of Orthodoxy in America II. The Liturgical Problem, SVTQ 8:4 (1964) 164-185.

ihre kosmologischen, eschatologischen und ekklesiologischen Dimensionen wahrgenommen werden. Der gesellschaftliche und kulturelle Kontext begünstigt nicht das existentielle Verstehen der Liturgischen Theologie. Während die Priester und die Theologen oft alles als selbstverständlich betrachten, haben eigentlich die Menschen einen Glauben, der unterernährt ist, und ein liturgisches Bewusstsein, das von nicht christlichen Faktoren geprägt ist. Die Postmoderne fordert die christliche Weltanschauung und Organisation des Lebens ganz massiv. Wir haben mit einer neuen Ordnung in der Gesellschaft, in der Familie und sogar im Lebensprogramm des Einzelnen zu tun. In diesem Rahmen verliert die liturgische Tradition ihre selbstverständliche Größe, ihre zentrale Stelle und Rolle im Leben der Gesellschaft, der Familie und des Einzelnen.

Es kann aber sein, dass viele Menschen, weiterhin, die Liturgie „mögen“ oder sogar „lieben“. Die Tragödie aber besteht darin, dass faktisch die Weltanschauung der Gläubigen, ihre Vision des Lebens nicht mehr von der Liturgie und dem Evangelium gestaltet wird. Die Denkweise der Christen wird hauptsächlich von anderen Quellen beeinflusst und gestaltet. Dieses infiltrierte „liturgische Bewusstsein“, beklagt Vater Schmemann, hat eine neue „liturgische Frömmigkeit“ geschaffen, die in ihrem Kern profanisiert ist. Der Mensch kann überhaupt nicht an die gute Nachricht des Reiches Gottes glauben. Die meisten Christen verstehen die Welt als einen Schauspielplatz, wo das Böse und das Gute kämpfen, wo das Profane und das Heilige von einander strikt getrennt sind. Das Christentum sollte das Ende der Religionen sein. Die Christen aber haben die Radikalität der Offenbarung Jesu Christi nicht verstanden und aus dieser Offenbarung eine Religion gemacht.

Was könnte man dagegen tun? Was könnten die Kirche und die Theologie dagegen tun? Zunächst wäre es sehr wichtig, das Phänomen in seiner ganzen Tragweite wahrzunehmen. Realistisch zu bleiben ist zwar sehr schmerzhaft, andererseits aber könnte es befreiend wirken. Ein zweiter Schritt wäre, der kommunikativen Dimension des liturgischen Ereignisses mehr Wert zu legen. Es ist von besonderer Bedeutung, *wie* man etwas sagt. Das gilt auch für die Liturgie. Es genügt nicht, sie zu feiern. Ist sie ein existentielles Ereignis oder nicht? Wird sie kommuniziert oder nicht? Wir halten sehr oft alles als selbstverständlich, besonders wir Priester. Wenn wir aber nicht authentisch sind, sind auch unsere Gottesdienste nicht authentisch. Die Sprache unseres Körpers spricht sehr oft eine andere Sprache als die der liturgischen Texte. Die Kraft des Wortes ist uns leider sehr oft nicht bewusst. Deswegen ist uns auch das Lautlesen der Gebete im Gottesdienst egal. Andererseits sollte man eine Inflation des Wortes in der zeitgenössischen Kultur, im täglichen Leben feststellen. Das führt dazu, dass der zeitgenössische Mensch keine Kapazität mehr in seiner „hard disc“ hat, die Botschaften des Evangeliums und der liturgischen Tradition aufzunehmen, besonders dann, wenn sie ihm in einer schwierig zu verstehenden Sprache, sowohl was die symbolische Dimension als auch was die linguistische betrifft, angeboten werden.

Die Herausforderungen unserer Zeit, und die Verantwortungen, die daraus entstehen, sind für uns allen sehr groß. Und der einzelne Priester ist dazu gar nicht vorbereitet. Viele Priester sind völlig ungeeignet für diesen schwierigen Dienst in solchen Übergangszeiten. Die Bischöfe sollten aber mehr Wert und Aufmerksamkeit auf die Wahl und die Vorbereitung der zukünftigen Priester legen, und selber mehr für die liturgische Erneuerung der lokalen Kirchen vornehmen.

Die Aufgabe unserer Generation besteht darin, die moderne Welt, die moderne Kultur, alle Entwicklungen in der Technologie, in der Bildung und Ausbildung, in der Wissenschaft, in der Familie und der Gesellschaft, in den Aufnahmekapazitäten, in den mentalen und intellektuellen

Voraussetzungen des zeitgenössischen Menschen konkret in jedem Kontext zu berücksichtigen und zu studieren, und den Versuch zu unternehmen, lebendige eucharistische Gemeinden zu bilden.

Grundzüge orthodoxer Theologie¹

von Theodor Nikolaou, Ottobrunn

1. Zum Selbstverständnis der Orthodoxie

Die Kirche ist das Heilsmysterium auf Erden, welches von Gott dem Vater durch seinen menschengewordenen Logos im Heiligen Geist gestiftet wurde. Nach *Origenes* ist sie durchdrungen und erfüllt von der Heiligen Trinität). Dem Menschen wird sie nur durch Bilder (Volk Gottes, Leib Christi etc.) veranschaulicht; ihr Wesen bleibt ein Geheimnis. Dieses Geheimnis erfährt der gläubige Mensch in den Sakramenten, allen voran im Sakrament der Heiligen Eucharistie, in dem der Mensch den Leib und das Blut Christi empfängt und sich mit Christus selbst und mit allen Kommunizierenden unmittelbar vereinigt. In der Eucharistie verwirklicht sich die Kirche, die letzten Endes nichts anderes ist als eben die geheimnisvolle Vereinigung des Menschen mit Gott. Voraussetzung für diese Vereinigung ist der **rechte Glaube** an den Dreieinigen Gott und seinen menschengewordenen Logos.

Die Orthodoxie, d.h. der rechte Glaube und der rechte Lobpreis ist ein Geschenk Gottes. Der Glaube als Geschenk Gottes rechtfertigt nicht ohne weiteres Ansprüche auf Alleinbesitz. Er verlangt vielmehr demütige Annahme und sorgfältige Bewahrung. In ihren Bemühungen um die Bewahrung des rechten Glaubens prägte die Kirche in ziemlich früher Zeit gerade den Begriff Orthodoxie als Gegensatz und Abgrenzung zur Häresie, d.h. zu der Abweichung vom überlieferten rechten Glauben. Deshalb bezeichnet dieser Ausdruck von seiner theologiegeschichtlichen Entstehung her nicht eine konkrete Kirche, sondern **die gesamte Christenheit**. Er wurde insbesondere in der Zeit vom 4. bis zum 8. Jahrhundert gebildet und unterstreicht die Bemühungen der Großkirche, die Lehre Jesu Christi unverfälscht zu bewahren. Diese Bemühungen wurden vor allem im Oströmischen (Byzantinischen) Reich unternommen, wo in erster Linie auch die entsprechenden Irrlehren aufgekommen sind. Zu dieser Zeit bildeten sich die fünf größeren kirchlichen Zentren, bekannt als Patriarchate: **Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem**. Alle diese fünf Zentren und Kirchensprengel machten zusammen die eine heilige Orthodoxe Kirche aus, welche die griechisch-christliche Kultur, diese gemeinsame Wurzel von ganz Europa, und die eigentliche Grundlage der sogenannten christlich-abendländischen Kultur prägte.

Erst nachdem das Patriarchat von Rom sich seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts zunehmend den Franken zuwandte, für sich größere Rechte in Anspruch nahm (vgl. die pseudo-isidorischen Dekretalien und die Ereignisse unter Papst Nikolaus I. und Patriarch Photios I.) und durch Neuerungen (*νεωτερισμός, καινοτομία*) in der Lehre den Boden des überlieferten Glaubens teilweise verließ - so die charakteristischen Worte der byzantinischen Theologen -, wird der Begriff Orthodoxie als Selbstbezeichnung hauptsächlich der vier übrigen Patriarchate und der von Konstantinopel aus christianisierten Völker verwendet. Dieser Teil des Christentums, in der Geschichte vorwiegend als Griechisch-Orthodoxe Kirche und heute eher als Orthodoxie bzw. Orthodoxe Kirche oder Orthodoxe Kirchen bekannt, nimmt

¹ Der vorliegende Text ist das Einführungsreferat der Ringvorlesung der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München: „Östliches Christentum im Westen: Die Orthodoxe Kirche und Theologie – Gestern und Heute“ (WS 2013/14).

weiterhin für sich in Anspruch, den einen gemeinsamen rechten Glauben der Alten ungeteilten Kirche unverfälscht bewahrt zu haben. Deshalb versteht sich die Orthodoxe Kirche nicht als eine Konfession neben vielen anderen. Sie versteht sich vielmehr als Zeugin des von Anfang an überlieferten christlichen Glaubens.

Wenn man von der Orthodoxie als sichtbarer Kirchenform spricht, verwendet man das Wort Kirche im Singular oder im Plural nach Belieben und ohne Einschränkung. Man spricht von der Orthodoxen Kirche oder von den Orthodoxen Kirchen, um damit das orthodoxe Christentum zu bezeichnen, und diese Anwendungsweise ist nicht nur bei den Nichtorthodoxen üblich, sondern auch bei den Orthodoxen selbst. Nicht selten hat diese wechselseitige Ausdrucksweise zu großen Missverständnissen geführt. Die Protestanten vergleichen den Plural Orthodoxe Kirchen oft mit dem Pluralismus, der in der aus der Reformation entstandenen christlichen Welt herrscht, während die Römisch-Katholiken oft darin ein Negativum erblicken. Von orthodoxer Seite ist also festzustellen, dass nicht nur beide Ausdrucksweisen, d.h. Kirche oder Kirchen, gleich legitim und theologisch richtig sind, sondern dass beide sogar nur bei den ekklesiologischen Gegebenheiten der Alten und entsprechend der Orthodoxen Kirche verwendet werden können.

Die römisch-katholische Welt kann man ohne weiteres als eine Kirche bezeichnen aufgrund ihrer streng einheitlichen Erscheinungsform, denn es wäre unvereinbar mit den Ansprüchen des Bischofs von Rom aufgrund des vermeintlichen universalen Jurisdiktionsprimates und der Unfehlbarkeit (der sogenannten plenitudo potestatis), in der römisch-katholischen Welt von Kirchen sprechen zu wollen. Die aus der Reformation entstandene Christenheit kann man wiederum mit dem Plural Kirchen bezeichnen, da sie selbständig nebeneinander existieren; aber all diese kirchlichen Einheiten als eine Kirche darstellen zu wollen, wäre unmöglich, da sie in der Lehre tiefgreifende Unterschiede aufweisen. Dagegen wird das orthodoxe Christentum sowohl als Orthodoxe Kirche bezeichnet, sofern es **in dem einen Glauben und in der gleichen Lehre, Kult und Recht vereint ist**; als auch als **Orthodoxe Kirchen**, sofern es sich dabei um **miteinander kommunizierende, aber selbständige Einzelkirchen** handelt.

2. Kirche als Teil des erlösenden Evangeliums

Die orthodoxe Theologie ist vergleichsweise stark geschichtlich orientiert. Dies rührt insbesondere daher, dass sie die biblisch begründete Unterscheidung der Kirchenväter zwischen dem Dogma der Theologie (*δόγμα θεολογίας*) und dem Mysterium des Heilsplanes (*μυστήριον οικονομίας*) zugrundelegt. Gerade unter Mysterium des Heilsplanes versteht sie das Erleben beziehungsweise die Verwirklichung und Aneignung des Heils in der Geschichte, während jenes, das Dogma der Theologie sich auf die Lehre über den Dreieinigigen Gott bezieht. Deshalb ist die **Trinitätslehre** die Theologie im eigentlichen Sinne.

Nach dieser Unterscheidung und im Sinne der Heiligen Schrift ist es unmöglich, Gott zu begreifen, und noch unmöglicher, ihn (sein Wesen) auszudrücken. Mit anderen Worten: Gott ist dem menschlichen Verstand einfach unzugänglich und unbegreifbar; er ist jenseits aller Begrifflichkeit und menschlichen Verstehens. Nur Gott kennt sich selbst, die Menschen dagegen wissen weder was noch wie Gott ist. Wenn wir in der Theologie über Gott sprechen, verwenden wir dreierlei Begriffskategorien: a. über sein Wesen, b. über sein Wirken und c. über die Beziehung der drei Personen zueinander.

Während wir hinsichtlich der Beziehung der drei Personen zueinander Begriffe wie Vater, Sohn, Ausgang usw. verwenden, benutzen wir über sein Wesen apophatische (verneinende und eingrenzende) Begriffe, zum Beispiel: Gott ist unkörperlich, unbeschreibbar, unsicht-

bar, immateriell, unendlich, unbegrenzt, ohne Gestalt etc. Dieses apophatische, negierende Element in der Theologie haben die kirchlichen Schriftsteller und Väter des Ostens stets betont. In Bezug auf das Wirken Gottes wird schließlich die unlösliche Verbundenheit der Kirche mit den Heilstaten des neuen Bundes verkündet und realisiert. Die Verbundenheit ist unauflösbar, weil es ohne die Heilstaten keine Kirche gäbe und ohne Kirche, d.h. ohne die gläubige Antwort des Menschen schlechthin, es auch nicht **die Erfahrung der Heilstaten** gäbe. Es gäbe nur **historische Ereignisse**.

In dieser Erkenntnis liegt ein wichtiges ekklesiologisches Prinzip, nämlich dass die Kirche auf Erden durch ihre direkte Verbindung zum Heilsgeschehen Teil des erlösenden Evangeliums ist. Sie ist eine eschatologische Gemeinschaft zunächst innerhalb des Judentums; und doch ist sie gleichzeitig auch von diesem unterschieden, weil sie vom Heiligen Geist bemächtigt ist und ihre alleinige Integrität in Jesus Christus findet. Sie ist somit keine einfache Fortsetzung des jüdischen Tempelkultes, aber auch keine philosophische Schule oder ein heidnischer Kult oder einfach eine religiöse Gesellschaft. Die Kirche mag zwar durch den unvermeidlichen Dialog mit Modellen der jüdischen und griechischen Umwelt Einflüsse dieser aufweisen, das Wesen des kirchlichen Selbstverständnisses wurzelt jedoch in Jesus Christus und in der **eschatologischen Gabe bzw. Vorwegnahme der Heilsgaben**. Paulus ist wohl der wichtigste Zeuge dafür, wie konkret die Erlösungserfahrung durch Taufe und Eucharistie, d.h. durch das Sakrament, sein kann. Er verbindet sowohl die Taufe als auch die Eucharistie mit dem Mysterium von Christi Tod und Auferstehung (Röm 6,2 ff.; 1 Kor 10,16 ff.; 11,24 ff.; 12,12; Gal 3,27).

3. Das Kultisch-rituelle im Christentum. Wort und Sakrament

Es ist eine problematische Engführung der christlichen Überlieferung, wenn das Kultisch-rituelle der christlichen Gottesdienstpraxis abgesprochen wird und als etwas beurteilt wird, was der Botschaft Christi unangemessen wäre. Ein solches Urteil steht in eklatantem Widerspruch nicht nur zu der grundlegenden christlichen Wahrheit der **Menschwerdung** Gottes oder auch zu der Terminologie des Neuen Testaments, sondern auch zu dem, was Christus selbst gelehrt und getan hat. Jesus Christus selbst war mächtig in Wort und Tat (Lk 24,19). Die unauflösliche Verbundenheit von Wort und Tat (Wort und sakramentale Handlung) im Christlichen zeigt sich besonders am Beispiel des Missionsauftrages (vgl. Mk 15,16-17; Mt 28,19), der die kultisch-rituelle Handlung der Taufe (βαπτίζειν = eintauchen) impliziert. Aber vor allem wird das Kultisch-rituelle in der Überlieferung der Heiligen Eucharistie deutlich. Hierbei ist ganz davon zu schweigen, dass der Neue Bund durch die einmalige Tat des wirklichen Kreuzestodes, d.h. im Blut des Herrn, gestiftet wird (1 Kor 11,25). Auch wir verkünden übrigens nach dem neutestamentlichen Zeugnis in der Eucharistiefeier den Tod des Herrn bis zu seiner Parusie durch die rituelle Handlung des Essens und Trinkens („sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt“, 1 Kor 11,26).

Die Autoren des Neuen Testaments (z.B. Paulus) stellen das Kerygma keinesfalls dem Abendmahl oder der Taufe gegenüber (1 Kor 1,16f). **Beide**, das verkündete Wort und das Sakrament, sind in der Kirche eng miteinander verquickt.

Niemand vermag wirklich in Abrede zu stellen, dass die christliche Gemeinde von Anfang an eine anbetende Kirche war. Zeugnisse aus der Apostelgeschichte, aber vor allem das Zeugnis von Paulus im ersten Korintherbrief Kapitel 11 und 14 sowie im Römerbrief Kapitel 6 beweisen die zentrale Stellung des Gottesdienstes und den hohen theologischen

Stellenwert des Sakraments für die frühe Kirche. Die frühe Kirche versteht sich als eine **betende Gemeinschaft**.

In diesem Zusammenhang möchte ich noch ein häufiges Missverständnis ansprechen: **Die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit**. Dieses Wort des Evangelisten Johannes (Joh 4,23) wird immer wieder als Plädoyer einer innerlichen, geistigen Anbetung und als Verbot symbolträchtiger und kultisch-ritueller Handlungen in der christlichen Gottesdienstpraxis angeführt. Was bedeutet aber dieser Doppelausdruck genauer? Es ist zunächst festzuhalten: Da es sich in dem Worte Jesu um die Art der Anbetung handelt, wie sie die Heilszeit fordert und ermöglicht, kann nicht einfach eine geistige, innerliche Gottesverehrung gemeint sein, sondern eine solche, wie sie dem neuen Lebensstand des Menschen entspricht. Die ‚wahren Anbeter‘ sind solche, die aus dem Geist geboren (Joh 3,3-8) und durch das Wort der Wahrheit geheiligt sind (Joh 17,17.19), und die wahre Anbetung Gottes ist diejenige, die von dem neuen Lebensprinzip der Gläubigen getragen ist. Es ist, kurz gesagt, die Anbetung, wie sie die wahren Gotteskinder und nur sie Gott darbringen können. „Im Geist“ bedeutet demnach nicht bloß dem menschlichen Geist (der Ratio) entsprechend oder rein verbal, zumal das gesprochene Wort nicht rein immateriell verstanden werden kann. „Im Geist“ bedeutet auch nicht eine Anbetung, welche frei von Kultstätten, liturgischen Geräten, Handlungen und Zeremonien ist. „Im Geist“ bedeutet vielmehr eine Anbetung, die trotz der äußeren Formen und der Einschränkungen der Sprache, des Ortes und der Zeit im Wesentlichen geistig bleibt, d.h. freier und angemessener Ausdruck des durch die Gaben des Heiligen Geistes neugeborenen Menschen. Die vollkommene und wahre christliche Anbetung, notwendige Gabe des Heiligen Geistes, setzt zugleich die in Jesus Christus geoffenbarte wahre Gotteserkenntnis voraus; durch die wahre Gotteserkenntnis erweist sie sich als Anbetung in der Wahrheit. Die Forderung der Anbetung „im Geist und in der Wahrheit“ ist - zusammengefasst - die *differentia specifica* der christlichen Religion gegenüber den anderen Religionen. Dieser Unterschied besteht näher darin, dass in Jesus Christus der wahre Gott geoffenbart wurde. Und weil gerade die christliche Anbetung sich auf den wahren Gott bezieht, so erweist sie sich in der Wahrheit, d.h. als die einzige wahre Anbetung. Es ist daher erforderlich, dass ihr Inhalt mit der Heiligen Schrift und der apostolischen Überlieferung übereinstimmt und unverfälscht bleibt.

4. Die Ortskirche und ihre Unabhängigkeit (Autokephalie)

Die Kirche als **betende Gemeinschaft** gewährleistet das Weiterleben und Weiterwirken des göttlichen Erlösers auf Erden. Gerade die Menschwerdung, die Annahme der menschlichen Natur durch Christus bedeutet, wie es *Johannes Chrysostomos* treffend formuliert hat, dass der Logos Gottes den Leib der Kirche angenommen hat (ἐκκλησίας σάρκα ἀνέλαβε). Er hat somit seinen Leib, die Kirche, zum Träger der in ihm geoffenbarten Wahrheit und Vermittler des durch ihn dem Menschen geschenkten Heils gemacht. Der Mensch ist nicht mehr der Weltweisheit und dem leeren Trug ausgesetzt, sondern er hat Jesus Christus, in dem er wandelt, verwurzelt, aufgebaut und im Glauben gefestigt (Kol 2, 6-8). Er kann sich nun retten, denn sein Retter ist da; er ist ununterbrochen anwesend, weil er das Haupt des Leibes, der Kirche ist (Kol 1, 18). Gott hat ihn, der als Haupt alles überragt, der Kirche gegeben, die sein Leib ist (Eph 1, 22-23). Eine Trennung zwischen Haupt und Leib ist nicht möglich, denn wo das Haupt ist, da ist auch der Leib; denn, wenn es getrennt würde, wäre es weder Leib noch Haupt. Beide zusammen bilden eine untrennbare und absolute Einheit; sie sind das πλήρωμα (die Fülle) füreinander (Eph 1, 23). Und diese Fülle verwirklicht sich nach alt-

kirchlicher und entsprechend nach orthodoxer Auffassung als **Ortskirche** auf verschiedenen Ebenen; die Ortskirche auf diesen verschiedenen Ebenen, die sich jeweils als **katholisch** im vollen Sinne des Wortes versteht, genießt gleichzeitig Unabhängigkeit bzw. Selbstständigkeit nach innen. Der Terminus technicus für selbständig ist **autokephal** (αὐτὸς + κεφαλὴ).

So zeigt sich die eine Kirche in der Geschichte:

Erstens als **Ortskirche** in der feierlichen Eucharistieversammlung und der sakramentalen Gemeinschaft des Volkes Gottes. Die paulinische Bezeichnung sowohl der Kirche, als auch der Eucharistie als Leib Christi (1 Kor 10, 16-7; 11, 29; 12, 22; Kol 1, 24) weist darauf hin, dass wir in der eucharistischen Versammlung nicht bloß einen Teil Christi, sondern den ganzen und ungeteilten Christus haben. Die Ortskirche bildet somit die Gemeinschaft (κοινωνία – communio) der Glaubenden untereinander und mit Christus, die eine eucharistische Gemeinschaft, sowohl im Rahmen der konkreten Eucharistieversammlung als auch darüber hinaus. In jeder konkreten Eucharistieversammlung verwirklicht sich die eucharistische Gemeinschaft der Gesamtkirche.

Zweitens tritt die Unabhängigkeit der Kirche in Ort und Zeit als **Ortskirche in der Gestalt des Bistums** auf. Da die eben angesprochene Identifizierung von Kirche und Eucharistie zweifelsohne die Gefahr der Isolation der Eucharistieversammlung birgt, gehören deshalb von Anfang an zur rechten Eucharistiefeier der eine Glaube und die eine Liebe der katholischen Kirche. Garant dieser Erfahrung ist zunächst die Einheit von Klerus und Volk um den Bischof. Das **Bistum** ist darum seit früher Zeit die im strengen Sinne autokephale Gestalt der Ortskirche und der Kern der kirchlichen Verfassung.

Drittens tritt die Autokephalie in der Geschichte in der Gestalt in Erscheinung, dass **viele Bistümer zusammen eine autokephale Kirche** bilden. Den Rahmen für diesen Zusammenschluss lieferten von Anfang an die politischen Gegebenheiten, denen gewöhnlich die kirchlichen angeglichen wurden – ein Satz, der mit gleichem Wortlaut in zwei Kanones von ökumenischen Synoden vorkommt: Im 17. von Chalkedon und im 38. des Quinisextums. Daraus entstand die Autokephalie auf Metropolieebene.

Viertens erwuchs aus der oben genannten Autokephalie auf Metropolieebene der Zusammenschluss noch größerer kirchlicher Gebiete bzw. mehrerer Metropolen und führte – unter Berücksichtigung nicht nur der politischen Gegebenheiten, sondern auch der wachsenden kirchlich-theologischen Bedeutung bestimmter Bischofsthronen – zur Schaffung der fünf alten Patriarchate. Auf dieser zuletzt genannten Basis entstand in der alten Kirche die Theorie von der **Pentarchie**; darüber hinaus kam es im Laufe der Kirchengeschichte zur Anerkennung weiterer autokephaler Kirchen, so dass, wenn heute von der Autokephalie einer Kirche die Rede ist, insbesondere diese **erweiterte geographische Ebene** gemeint ist.

Die lokalen Kirchen eines geographischen Sprengels (z.B. eines Staates), machen dadurch eine selbständige, historische kirchliche Einheit aus. Diese kirchliche Einheit ist autokephal, indem sie in ihren inneren Angelegenheiten Freiheit genießt. Autokephalie ist also ein grundsätzliches Prinzip einer unabhängigen Organisation und Leitung in der Orthodoxen Kirche. Das Verhältnis der Bischöfe einer autokephalen Kirche untereinander kennzeichnet **Kollegialität und Gleichberechtigung**.

Infolgedessen gibt es in der Kirche keinen Jurisdiktionsprimat, sondern nur einen Ehrenprimat. Diesen **Ehrenprimat** (primus inter pares) genoss unter den bereits erwähnten fünf Patriarchen der Bischof von Rom in der einen ungeteilten Kirche. Als zweiter der Ehre nach galt der Bischof von Konstantinopel, vom neuen Rom, wie die Stadt in der kirchlichen Sprache genannt wird (heutiges Istanbul). Dieser Ehrenrang des Bischofs von

Konstantinopel wurde durch eine Reihe von Kanones ökumenischer Konzile beschlossen und bestätigt. Diese Kanones und die Praxis des kirchlichen Lebens im Osten nach dem Schisma zwischen der Ost- und der Westkirche führten dazu, dass der Erzbischof von Konstantinopel und Ökumenischer Patriarch mit besonderen Pflichten und Rechten ausgestattet wurde. Eins dieser Rechte, welches im Einverständnis mit den anderen Orthodoxen Kirchen bis heute wahrgenommen wurde, ist gerade das Verleihen des Autokephalons an die verschiedenen Kirchen. Im Laufe der Zeit, vor allem des 19. und 20. Jahrhunderts, wurde das Autokephalon mehreren Einzelkirchen zuerkannt. (zuletzt an die Kirche von Tschechien und der Slowakei im August 1998). Unabhängig davon ist und bleibt die endgültige Verleihung des Autokephalons an die einzelnen Kirchen der panorthodoxen Synode vorbehalten.

Heute besteht die orthodoxe Christenheit aus folgenden 14 **autokephalen** Kirchen: Neben den vier alten Patriarchaten 1) Konstantinopel, 2) Alexandrien, 3) Antiochien, 4) Jerusalem, zählen hierzu die Patriarchate von 5) Russland, 6) Serbien, 7) Rumänien, 8) Bulgarien, 9) Georgien, und die autokephalen Kirchen von 10) Zypern, 11) Griechenland, 12) Polen, 13) Albanien und 14) von Tschechien und der Slowakei.

Außer diesen autokephalen Kirchen gehören zu der Orthodoxen Kirche die **autonomen** Kirchen von 15) Finnland, und 16) Estland; diese beiden Kirchen stehen in einer gewissen Abhängigkeit vom Patriarchat von Konstantinopel (daher autonom).

5. Die Entscheidungen der sieben ökumenischen Konzile

Den aufkommenden Streitigkeiten und abweichenden Lehrmeinungen im zweiten Jahrhundert begegnete die Kirche *erstens* durch die Bildung des Kanons des Neuen Testaments, *zweitens* durch die Formulierung der Regel des Glaubens bzw. der Regel der Wahrheit (formula fidei bzw. veritatis *κανὼν τῆς ἀληθείας*) und *drittens* durch das Bischofsamt und die Entfaltung des synodalen Systems.

Die Konzile bzw. Synoden der Bischöfe entwickelten sich zu einer wichtigen kirchlich-theologischen Einrichtung (*θεσμός*). Unter den vielen Konzilen, die in der einen ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends abgehalten wurden, verdienen die sieben Ökumenischen Synoden besondere Erwähnung. Indem die Orthodoxe Kirche sich zu diesen Konzilen bekennt, ist sie auch als die Kirche der sieben Ökumenischen Konzile bekannt. Alle sieben Ökumenischen Synoden sind bekanntlich im Oströmischen Reich abgehalten worden, wo auch die entsprechenden Irrlehren aufgekommen waren. In diesen Konzilen wurde der Glaube nicht neu definiert, sondern das Wesentliche des überlieferten Glaubens in Bezug auf den umstrittenen Sachverhalt in erstaunlich kurzen Formulierungen festgehalten. Bezeichnend für diese Treue zum tradierten Glauben und Leben der Kirche sind z.B. die Formeln *Τὰ ἀρχαῖα ἔθι κρατεῖτω* („Man möge sich an die alten Bräuche halten“ Kanon 6 des ersten Ökumenischen Konzils) und *Ἐπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατέραςιν ...* („Indem wir nun den heiligen Vätern folgen ...“ so der Anfang der Glaubensformel des vierten Ökumenischen Konzils).

Inhaltlich bilden die Entscheidungen der sieben Ökumenischen Konzile **eine in sich stringent geschlossene theologische Einheit, die aufs engste mit dem Heil des Menschen zusammenhängt**: Die Frage nach der Gottheit Jesu Christi, welche durch die proklamierte Homöousie (Wesenseinheit) des Sohnes mit dem Vater im ersten Ökumenischen Konzil (Nikaia, 325) gegen Areios verteidigt und um die in der darauffolgenden Zeit schwer gekämpft wurde, betrifft unmittelbar und konkret den Kernpunkt des christlichen Glaubens und das Heil des Menschen. Letzteres ist nur dann abgesichert, wenn die historische Person

Jesu Christi der fleischgewordene Logos ist (Joh 1,14), der im Anfang bei Gott war und Gott war (Joh 1,1). Ebenfalls ist es abgesichert, wenn der vom Vater und vom Sohn in die Welt entsandte Heilige Geist der Herr ist, der lebendig macht und vom Vater ausgeht (so das zweite Ökumenische Konzil, Konstantinopel, 381, und das große Glaubensbekenntnis der Kirche). Auch die Beschlüsse der weiteren fünf Ökumenischen Konzile, einschließlich des siebten Ökumenischen Konzils (Nikaia II, 787), betrafen die Frage des Heils, das vom rechten Bekenntnis der Person Jesu Christi als vollkommenen und wahren Gott und vollkommenen und wahren Menschen zugleich abhängt.

Ich habe ausdrücklich erwähnt, dass die Christologie in ihren zutiefst soteriologischen Implikationen auch das Anliegen des siebten Ökumenischen Konzils war, weil für die meisten, vor allem westlichen Forscher die Christologie angeblich mit der sechsten Ökumenischen Synode (Konstantinopel, 680-681) endet. Für sie gehören die Bilder - was auch allgemein westliche Ansicht ist - bloß zum Kultus und sind dogmatisch indifferent. Der Bilderstreit, der die Kirche insgesamt, aber speziell die Kirche in Byzanz für fast anderthalb Jahrhunderte schwerstens erschütterte (726-843), gehört nach dieser Auffassung thematisch nicht zu der vorangegangenen Theologiegeschichte. In meiner Abhandlung „Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites“, glaube ich, durch die Überprüfung der einschlägigen Quellen nachgewiesen zu haben, dass die christologischen Streitigkeiten mit theologischer Konsequenz und Notwendigkeit ihre unmittelbare Fortsetzung im Bilderstreit fanden und deshalb Christologie und Ikonentheologie nahtlos ineinander übergehen. Das siebte Ökumenische Konzil schreibt den Epilog der christologischen Streitigkeiten, indem es insbesondere die Darstellbarkeit Christi und der Heiligen festlegte. Damit verteidigte es nicht nur die volle und ungekürzte Menschheit Jesu Christi - ein zentrales Anliegen auch heutiger Christologie -, sondern auch die Wirklichkeit des Heils in Christus.

6. Vergöttlichung bzw. Christuswerdung als Erlösung des Menschen

Den Urgrund des Heils in Christus bildet die Menschwerdung Christi. Durch die hypostatische Union der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus Christus ist der Grundstein der Vereinigung des Menschen mit Gott gelegt worden. *Vladimir Lossky* hebt in diesem Zusammenhang die Tatsache hervor, dass Christus durch die Annahme der menschlichen Natur die Einheit der Natur wiederhergestellt hat. Diese Einheit der Natur ist der eine Leib Christi; sie ist die Identität der Gläubigen mit dem Leib Christi, mit jener Heilswirklichkeit, die kraft der Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus zum Lebensraum des Menschen wird. Indem der Mensch mit Hilfe des Parakleten diesen Lebensraum beschreitet, tritt er in seine Existenz, in sein natürliches und ursprüngliches Verhältnis mit Gott ein. Er erfährt somit die Menschenliebe Gottes, auf Grund derer Gott Mensch wurde. Gott wurde Mensch, damit die Menschen vergöttlicht werden, wie Athanasios der Große es treffend formuliert. Weil Gott Mensch wurde, die menschliche Natur rettete und einigte, kann der Mensch dieser Einheit und des Wirkens des Heiligen Geistes im kirchlichen Leben teilhaftig werden. Er kann Gott werden nicht der Natur nach (φύσει), sondern durch Satzung (θέσει) und der Gnade nach (κατὰ χάριν).

Dieses Ziel ist dem Menschen bereits bei seiner Erschaffung „nach dem Bilde Gottes“ in Aussicht gestellt bzw. aufgegeben worden (Gen 1,26). Aus der Sicht einiger Kirchenväter ist die Präposition „nach“ von besonderer Bedeutung. Da Jesus Christus das einzige, wahre und natürliche Bild Gottes ist (2 Kor 4,4; Kol 1,15), ist der Mensch nach dem Bilde des Urbildes

geschaffen, d. h. nach Jesus Christus. Es ist bekannt, dass es in der Theologiegeschichte mannigfache Deutungsversuche der menschlichen Gottebenbildlichkeit gegeben hat (Vernunft, Persönlichkeit, geistige Überlegenheit; Herrschaftsvorstellung etc.). Die patristische Deutung, dass der Mensch nach dem Bilde, nämlich nach Jesus Christus geschaffen wurde, zeigt den christologischen Bezug des Menschen von seiner Erschaffung her. Der christologische Bezug des Menschen ist die natürliche Eigenschaft und Voraussetzung im Menschen für die Erkenntnis Gottes und seine Gemeinschaft mit Gott, für die *χριστοποίησης* (Christuswerdung) des Menschen. Nach patristischer Auffassung ist die Erschaffung des Menschen „nach-dem-Bilde-Gottes“ Prinzip und Wurzel des Guten...; aber das Gott-ähnlich-werden wird dem Menschen eigen durch seine Werke; das Gott-ähnlich-werden ist dem Menschen zur Verwirklichung überlassen.

7. Der ökumenische Geist der Kirche und die ökumenische Bewegung

Das Studium der Kirchengeschichte im Oströmischen (Byzantinischen) Reich zeigt deutlich, dass der Patriarch von Konstantinopel und Ehrenprimas der Orthodoxie sich zum Träger des ökumenischen Geistes der Kirche entwickelte. Die eigentlichen Wurzeln dafür gehen in erster Linie auf die Tatsache zurück, dass sich die Kirche von Anfang an des Hellenismus, der damaligen Weltsprache und -kultur, bedient hat. Hatte der Hellenismus mit seiner multikulturellen und übernationalen Ausrichtung dem Christentum zu seiner ureigenen kulturellen Offenheit und Universalität verholfen, so bewahrten dieselben Kräfte die Kirche im Oströmischen Reich vor der Gefahr einer nationalen und kulturellen Einengung. Die Kirche in Byzanz war die Kirche aller Christen in einem Vielvölkerstaat. Bemerkenswerterweise trat eine solche Einengung auch dann nicht ein, nachdem das Oströmische Reich sich immer mehr auf Kleinasien und den Balkanraum, d.h. auf hauptsächlich griechische Gebiete, beschränken musste.

Wenn die Kirche in Byzanz gelegentlich als **griechische** Kirche bezeichnet wird - ein Name, der seit dem Mittelalter im Westen zunehmend zur Betonung des Gegensatzes zur lateinischen Kirche und oft abfällig verwendet wurde und wird -, so bringt diese Bezeichnung in positiver Hinsicht zum Ausdruck, dass sich die Kirche dort stärker als anderswo ihrer Ursprünge, insbesondere des für die Kirche entscheidenden griechisch-patristischen Erbes, des kanonisierten Hellenismus (so *G. Florovsky*) bewusst blieb - keineswegs aber, weil sie etwa die griechische Sprache exklusiv bevorzugt und propagiert hat. Im Gegensatz zur westlichen Kirche, in der sich Lateinisch als allein gültige Kultsprache bis vor wenigen Jahrzehnten durchsetzen konnte, blieb die Kirche in Byzanz sprachlich-kulturell offen.

Wohl den besten Beweis für diese sprachlich-kulturelle Offenheit lieferte die Kirche im Osten auf dem Gebiet ihrer **Missionstätigkeit**. Angefangen von der Fürsorge eines *Johannes Chrysostomos* für die Goten in Konstantinopel bis zu dem missionarischen Höhepunkt der Christianisierung der Russen. Auf besondere Weise bewies sie jedoch ihren ökumenischen Geist durch die Missionstätigkeit der aus Thessaloniki stammenden Brüder *Konstantinos* (*Kyrill*) und *Methodios*, die als Apostel und Lehrer der Slawen in die Geschichte eingegangen sind. Ihre Missionstätigkeit haben sie zunächst in den Jahren 860-861 unter den Chasaren auf der Krim begonnen und dann 863 mit großem Erfolg in Mähren fortgesetzt. *Kyrill* und *Methodios* schufen bekanntlich mit Anleihen aus dem Griechischen eine neue slawische Schrift (das sogenannte Glagolitische Alphabet) und entwickelten einen für die christliche Lehre passenden Wortschatz. Sie übersetzten die Heilige Schrift und die Liturgie ins Slawische und führten es als Unterweisungs- und Kultsprache ein. Diese Vorgehensweise stieß aber

auf den Widerstand der fränkischen Missionare und es kam zu Auseinandersetzungen und Diskussionen mit ihnen über die Richtigkeit einer solchen liberalen Missionsarbeit. Während die Franken für die sogenannte Dreisprachendoktrin plädierten, dass nämlich der christliche Kult nur in den drei am Kreuz Christi verwendeten Sprachen (Hebräisch, Griechisch und Lateinisch) möglich sei, verteidigten die beiden Brüder das Recht der Slawen, den Gottesdienst in der eigenen Sprache abzuhalten. Von Interesse sind diesbezüglich die Worte von *Kyryll* im Prolog des Johannes-Evangeliums, wo er mit Anspielung auf 1 Kor 14, 19 in slawischer Sprache schreibt: Ich will lieber fünf Worte sprechen, die alle Brüder verstehen, als zehntausend Worte, die unverständlich sind.

Diese ökumenisch offene Haltung hat die Orthodoxie auch im Hinblick auf die Einheit der Kirche mehrfach an den Tag gelegt. Es ist wohl bekannt, dass die Orthodoxe Kirche im Hinblick auf die Kircheneinheit durch die Jahrhunderte hindurch mehrfache Gespräche mit den anderen Kirchen geführt hat: sei es in der Zeit der Reformation oder im 17. Jahrhundert mit der Anglikanern oder im 19. Jahrhundert mit den Altkatholiken. Auch dem Ökumenismus, d. h. dem Prozess der Einigung der Kirchen, der sich im vorigen Jahrhundert angekündigt hat, hat die Orthodoxe Kirche wichtige Impulse geliefert. Insbesondere war es das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, welches den ersten nennenswerten Beitrag hierzu geleistet hat. Konkret gehören hierher die Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchats von 1902, 1904 und 1920, die wegweisend und in gewissem Sinne der Ausgangspunkt der Ökumenischen Bewegung gewesen sind. Besonders die Enzyklika von 1920, die an alle Kirchen in der Welt gerichtet ist und die Bildung eines „Kirchenbundes“ (κοινωνία τῶν Ἐκκλησιῶν) - entsprechend dem damals entstandenen „Völkerbund“ - anregt, beweist die Sorge der Orthodoxie um die Einheit der Kirche und ihre Bereitschaft, wieder mit den anderen Kirchen den Kontakt aufzunehmen. Seit diesem Jahre, 1920, ist die Mitarbeit der Orthodoxie, besonders des Patriarchats von Konstantinopel, am ökumenischen Geschehen aktiv und ununterbrochen vorhanden. Das Ökumenische Patriarchat, aber auch andere Orthodoxe Kirchen wirkten schon bei den Vorbereitungen zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen in den Jahren 1938-1948 mit und gehörten selbstverständlich zu dessen Gründungsmitgliedern (1948). Sie sind ebenfalls vertreten in den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Ich komme nun zum Schluss! Mit dem soeben angesprochenen ökumenischen Engagement der Orthodoxen Kirche verbinden sich zum einen die ureigene kulturelle Offenheit der Kirche und der Beitrag, den sie zur Verständigung der Völker leisten könnte. Zum anderen stellt sich die Frage, ob die Kirchen in ihrem ökumenischen Bemühen konsequent genug auf das hehre Ziel der Kircheneinheit hin arbeiten. Oft gewinnt man den Eindruck, dass das, was in der ökumenischen Bewegung geschieht, sich eher als Stagnation, ja als Krebsgang, bezeichnen lässt. Was die Orthodoxie betrifft, ist dies wohl darauf zurückzuführen, dass es verschiedene Kreise gibt, die teilweise unterschiedlicher Meinung sind. Manche Kreise stellen den anderen Christen gegenüber maximalistische, andere wiederum minimalistische Forderungen. In Bezug darauf kann nicht zur Genüge hervorgehoben werden: dass wir alle als Christen die anderen Christen in ihrem Christsein ernst nehmen sollten! Was hierbei Not tut, ist die Akzeptanz der Andersartigkeit. Die Andersartigkeit überwinden wir, indem wir zum einen mehr und mehr über die anderen zu erfahren suchen und zum anderen eine solide Basis bzw. ein für alle gültiges Kriterium annehmen. Aus orthodoxer Perspektive könnte und müsste dieses Kriterium der in den sieben ökumenischen Konzilien festgehaltene Glaube sein.

Dieser Glaube der einen ungeteilten Kirche bildet auch heute die eigentliche Chance zur Wiedervereinigung der Kirchen.

Dokumente

A. Die Synaxis der orthodoxen Vorsteher: Botschaft der Versammlung der Ersthierarchen der orthodoxen autokephalen Kirchen in Konstantinopel (Phanar, 6.-9. März 2014)

Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Durch die Gnade Gottes – die Ersthierarchen der Heiligen orthodoxen autokephalen Kirchen, an die orthodoxen Gläubigen in der ganzen Welt, den christlichen Brüdern auf der Welt, und jedem Menschen guten Willens – Segen von Gott und Grüße der Liebe und des Friedens.

„Wir danken Gott allezeit für euch alle, indem wir euch in unseren Gebeten erwähnen und unablässig vor unserem Gott und Vater an euer Werk des Glaubens gedenken, an die Bemühungen der Liebe und das Ausharren in der Hoffnung auf unsern Herrn Jesus Christus im Angesichte unseres Gottes und Vaters“ (1 Thess. 1, 2-4).

1. Indem wir der Einladung des Erzbischofs von Konstantinopel und Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios für den 6. bis 9. März 2014 in den Phanar gefolgt und durch die Gnade des allgütigen Gottes zusammen gekommen sind, haben wir uns in brüderlicher Liebe über die Fragen beraten, die unsere Heilige Kirche heute beschäftigen. Indem wir in der sehr erwürdigen Patriarchatskirche des Heiligen Georg anlässlich des hohen Festes des Sonntages der Orthodoxie die Liturgie konzelebriert haben, wenden wir uns an euch mit einem Wort der Liebe, des Friedens und der Fürbitte.

So wie unsere Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche in der Welt lebt, so erlebt sie auch die Herausforderungen des Menschen in jedem Zeitalter. Die Kirche Christi, treu der heiligen Tradition, befindet sich im stetigen Dialog mit jeder Epoche, leidet mit den Menschen und teilt ihre Besorgnis. „Jesus Christus ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit“ (Hebr 13, 8).

Die Versuchungen und die Herausforderungen der Geschichte sind in unseren Tagen besonders stark hervorgetreten und die Orthodoxen Christen können diesen gegenüber nicht unbeteiligt oder gleichgültig sein. Aufgrund dessen sind wir zusammen gekommen, damit wir uns über die Versuchungen und Probleme, welche der Menschheit heute gegenüberstehen, beraten. „Von außen Widerspruch, von innen Angst“ (2 Kor 7, 5). Diese Worte des Apostels besitzen auch noch heute Gültigkeit.

2. Da wir dem Leid der Menschen in der Welt gedenken, drücken wir unser Mitleid aus für das Martyrium und unsere Bewunderung für das Zeugnis der Christen im Mittleren Osten, in Afrika und überall auf der Welt. Wir rufen ihr doppeltes Martyrium in unseren Geist: nämlich das für ihren Glauben sowie jenes für die Bewahrung der geschichtlichen Beziehungen mit den Menschen anderer religiöser Überzeugungen. Wir klagen den Aufruhr und die Instabilität an, welche die Christen dazu zwingt, jene Erde zu verlassen, wo unser

Herr Jesus Christus geboren wurde und von der aus das Evangelium in die ganze Welt getragen wurde.

Wir leiden mit allen Opfern dieser Tragödie in Syrien. Wir verurteilen jede Form des Terrors und des Angriffs auf die Religion. Die Entführung der Metropolen Paul und Johannes, anderer Kleriker und besonders der Nonnen des Klosters der Heiligen Thekla in Maaloula bleibt eine klaffende Wunde und wir verlangen ihre sofortige Freilassung.

Wir richten einen Appell an alle Beteiligten und fordern die sofortige Beendigung der militärischen Aktionen, die Freilassung der Gefangenen und die Wiederherstellung des Friedens in der Region durch Dialog. Die Christen im Mittleren Osten sind der Sauerteig des Friedens. Friede für alle Menschen bedeutet auch Frieden für alle Christen. Wir unterstützen das Patriarchat von Antiochia in seinem geistlichen und humanitären Dienst, wie auch seine Bemühungen für den Wiederaufbau der Region und die Rückkehr der Flüchtlinge.

3. Wir beten inständig für Friedensverhandlungen und für die Aussöhnung im Gebet in der Ukraine, damit die fortlaufende Krise beendet werden kann. Wir verurteilen die Bedrohungen durch gewaltsame Besetzung der Heiligen Klöster und Kirchen und beten für die Rückkehr unserer Brüder, die sich heute außerhalb der Gemeinschaft mit der Heiligen Kirche befinden, in den Schoß der heiligen Kirche.

4. Die weltweite Krise stellt für die Gerechtigkeit und den Frieden auf lokaler und weltweiter Ebene eine grundlegende Bedrohung dar. Ihre Folgen sind in allen Schichten der Gesellschaft sichtbar, wo es an Werten mangelt, wie zum Beispiel an der Würde des Menschen, der brüderlichen Solidarität und der Gerechtigkeit. Die Gründe dieser Krise sind aber nicht rein wirtschaftlicher Art. Sie sind geistlicher und ethischer Natur. Entgegen den globalen Götzenbildern der Macht, der Habgier und der Wollust heben wir in unserem Schreiben den Willen hervor, die Welt zu verwandeln, indem wir die Tugenden der Gerechtigkeit, des Friedens und der Liebe anwenden. In Folge des Egoismus und dem Missbrauch der Macht wissen viele Menschen die Heiligkeit der menschlichen Person nicht zu schätzen, da sie es vernachlässigen, das Angesicht Gottes im Geringsten unserer Brüder zu erkennen (vgl. Mt. 25, 40 und 45). Sogar viele bleiben gleichgültig gegenüber der Armut, dem Schmerz und der Gewalt, welche die Menschheit geißeln.

5. Die Kirche ist berufen, ihr prophetisches Wort zu verkünden. Wir bekunden unsere ehrliche Beunruhigung wegen den lokalen und weltweiten Bestrebungen, die Tugenden des Glaubens, die Würde des Menschen, die Institution der Ehe und das Geschenk der Schöpfung zu verschmähen und zu untergraben.

Wir unterstreichen die unbestrittene Heiligkeit des menschlichen Lebens von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod. Wir erkennen die Ehe als eine Einheit von Mann und Frau an, welche die Einheit Christi und seiner Kirche widerspiegelt. Unsere Aufgabe ist die Bewahrung der natürlichen Umgebung, als Verwalter, und nicht als Eigentümer. Gemäß der kirchlichen Periode, der Heiligen und Großen Fastenzeit, ermuntern wir unseren Klerus und unser Volk, dem Geist der Umkehr zu folgen, in der Reinheit des Herzens, in Demut zu leben und die Verzeihung zu erlangen, damit sie in der Gesellschaft Zeugnis ablegen für die allzeit aktuelle Lehre des Herrn Jesus Christus.

6. Diese Synaxis der Ersthierarchen bildet für uns eine gesegnete Gelegenheit, um unsere Einheit durch die Gemeinschaft und das gemeinsame Wirken erneut zu bekräftigen. Wir bestätigen mit unserer Hochschätzung die Bedeutung der Konziliarität, welche für die Einheit der Kirche größte Wichtigkeit hat. Wir hören die Worte des Heiligen Johannes

Chrysostomos, des Erzbischofes von Konstantinopel, dass "der Name der Kirche nicht der Name der Trennung, sondern der der Einheit und der Übereinstimmung ist". Unser Herz wendet sich an das seit langem erwartete Große und Heilige Konzil der Orthodoxen Kirche, damit wir Ihre Einheit bezeugen können, wie auch ihre Verantwortung und Zuwendung zu der heutigen Welt.

Diese Synaxis hat Zustimmung dazu gegeben, dass die vorbereitende Arbeit der Synode intensiviert wird. Ein interorthodoxer Sonderausschuss wird seine Arbeit im September 2014 beginnen und diese bis Ostern 2015 abschließen. Es wird während der ersten Hälfte des Jahres 2015 eine vorkonziliare panorthodoxe Konferenz stattfinden. Alle Entscheidungen der Synode, als auch der vorbereitenden Etappen werden einstimmig gefällt werden. Die Heilige und Große Synode der Orthodoxen Kirche wird in Konstantinopel im Jahre 2016 vom Ökumenischen Patriarchen einberufen werden, sofern nichts Unvorhergesehenes eintreten sollte. Der Synode wird der Ökumenische Patriarch vorstehen. Seine Brüder, die Ersthierarchen der anderen orthodoxen Kirchen werden zu seiner Rechten und Linken sitzen.

7. Die Mission ist untrennbar mit der Einheit verbunden. Die Kirche lebt nicht für sich selbst, sondern sie muss die Geschenke Gottes bezeugen und mit denen teilen, die der Kirche nah oder fern sind. Indem wir an der Göttlichen Eucharistie teilnehmen und für die bewohnte Erde beten, sind wir verpflichtet, die Liturgie nach der Göttlichen Liturgie fortzusetzen und die Geschenke der Wahrheit und der Liebe mit der ganzen Menschheit zu teilen, entsprechend dem letzten Gebot und der letzten Versprechung des Herrn: "Geht nun hin und macht alle Völker zu Jüngern [...] und siehe, dass ich mit euch bin [...] bis zur Vollendung der Zeit" (Mt. 28, 19-20).

8. Wir leben innerhalb einer Welt, in welcher Multikulturalität und Pluralismus eine unausweichliche Realität darstellen und sich kontinuierlich verändern. Wir sind uns der Tatsache bewusst, dass kein Thema unserer Epoche ohne Bezug zur Globalität geklärt oder gelöst werden kann, so wie auch jedwede Polarisierung zwischen den lokalen und den globalen Angelegenheiten in einer Verfälschung der orthodoxen Moral und Ansicht endet.

Deswegen sind wir, selbst im Angesicht der Dissonanz, der Trennung und der Teilung fest entschlossen, die Botschaft der Orthodoxie zu verkünden. Wir anerkennen, dass Dialog immer besser ist als Konflikt. Der Rückzug und die Isolation stellen niemals eine Alternative dar. Nochmals bestätigen wir unsere Verpflichtung zum Dialog mit "dem Anderen": mit den anderen Menschen, anderen Kulturen, so wie auch mit den anderen Christen und den anderen religiösen Überzeugungen

Trotz der obigen Herausforderungen verkünden wir das Evangelium Gottes, "der die Welt so sehr liebte" dass er "unter uns weilte". Daher bleiben wir orthodoxe Christen voller Hoffnung. Trotz der Schwierigkeiten wagen wir es, unsere Hoffnung in Gott zu setzen, "der da ist, der da war und der da kommt, der Allherrscher" (Offb 1,8). Daher erinnern wir uns, dass das letzte Wort - das Wort der Freude, der Liebe und des Lebens - Ihm gehört, dem aller Ruhm ist, Ehre und Anbetung in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen.

Im Phanar, am 9. März 2014

- + Bartholomaios von Konstantinopel
- + Theodoros von Alexandria
- + Theophilos von Jerusalem
- + Kyrill von Moskau

- + Irinej von Serbien
- + Daniel von Rumänien
- + Neofit von Bulgarien
- + Ilia von Georgien
- + Chrysostomos von Zypern
- + Hieronymus von Athen
- + Sabbas von Warschau
- + Anastasios von Tirana

[Übersetzt von Konstantin Mallat]

B. Organspende und -transplantation. Stellungnahme der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland¹

Einleitung

1. Die Transplantation von Organen gilt vielen als eine der wichtigsten Errungenschaften der modernen Medizin. Sie stellt eine Chance dar, das Leben eines Organempfängers zu verlängern und damit das Leben überhaupt zu fördern. Doch damit verbindet sich in der Regel eine Reihe von offenen Fragen zumeist ethischer und praktischer Art. Vor allem die Aufforderung des Gesetzgebers in der Bundesrepublik Deutschland, dass jeder Bürger und jede Bürgerin sich mit der Frage der eigenen Bereitschaft zur Organspende ernsthaft befassen soll, wirft unter den orthodoxen Christen die Frage auf, wie sich die Orthodoxe Kirche in Deutschland zur Organspende und -transplantation verhält. Diese Stellungnahme zielt darauf, eine Hilfe zu leisten, damit sich orthodoxe Christen mit diesen Fragen verantwortungsvoll auseinandersetzen können, so dass Missverständnissen und Missbräuchen vorgebeugt wird.

Theologische Grundlegung

2. Aus der Sicht der orthodoxen Theologie sind bezüglich der Frage nach Organspende und -transplantation zwei Grundsätze zu beachten:

Erstens hat jeder Mensch als Geschöpf Gottes, das nach seinem Bilde geschaffen wurde (Gen 1,27), einen einzigartigen und unwiederholbaren Wert. Daher ist das menschliche Leben ein Geschenk Gottes und besitzt einen Wert, der vor allem dadurch zum Ausdruck kommt, dass Christus durch seine Auferstehung den Tod überwunden und uns die Fülle des Lebens geschenkt hat: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10). Eine Verlängerung des irdischen Lebens kann prinzipiell dem Menschen die Chance geben, in Christus zu leben, Gott durch die Umkehr näher zu kommen und sich spirituell zu entfalten. Als Christen wissen wir jedoch, dass wir durch die Auferstehung Christi zu einem neuen Leben auferweckt werden: „Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christus, so sind wir die elendsten unter allen Menschen“ (1 Kor 15,19).

Zweitens ist der höchste Ausdruck eines Lebens in Christus die Nächstenliebe: „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt“ (Joh 15,13). Prinzipiell fordert also die Organspende die Nächstenliebe, die jeder orthodoxe Christ zu verwirklichen und zu vertiefen aufgefordert ist, und ist als Liebestat anzusehen, die in der Nachahmung unseres Herrn Jesus Christus bis zur Selbstaufopferung geht.

3. Man mag gegen die Organtransplantation einwenden, dass sie die Identität des Menschen beeinträchtigen könnte. Diesbezüglich muss man festhalten, dass die Identität eines Menschen keine statische Größe ist und sich stets durch äußere Einflüsse verändert. Trotzdem bleibt der Mensch in Harmonie mit sich selbst und als er selbst erkennbar. Sein Leib wird, wie der Apostel Paulus schreibt, ohne sich auf Einzelheiten einzulassen, „geistlich“ auferstehen (1 Kor 15,44). Dieser Leib bleibt also nach seiner Auferweckung nicht derselbe, obwohl er seine Identität in dem Sinne bewahrt, dass er das Gepräge der menschlichen Person weiter trägt, zu der er vor dem Tod gehörte.

¹ Erarbeitet von der Theologischen Kommission der OBKD unter Vorsitz von Bischof Vasilios von Aristi und verabschiedet von der Vollversammlung am 22. Februar 2014 in Berlin.

Pastorale und praktische Hinweise

4. Gemäß christlicher Lehre ist jede menschliche Person frei und zur Freiheit berufen. Mehrfach betont die Heilige Schrift die enge Verbundenheit von christlicher Freiheit und Liebe: „Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe“ (Gal 5,13). Auch die durch Nächstenliebe bedingte Organspende setzt die freie und bewusste Einwilligung des Spenders voraus. Liegt von der betroffenen Person nach ihrem Tod keine Willensäußerung vor, wendet man sich an einen durch diese Person benannten Menschen oder an Angehörige, die im Sinne des mutmaßlichen Willens der betroffenen Person eine Entscheidung fällen sollen.

5. Auch diejenigen, die keine Organspende gutheißen bzw. keine Organspender werden möchten oder Bedenken gegenüber einem Kriterium zur Feststellung des Todes haben, müssen aufgrund dieser Gewissensfreiheit respektiert werden und dürfen keineswegs wegen mangelnder Nächstenliebe verurteilt werden.

6. Die Tatsache, dass die Angehörigen einer toten Person unauffindbar oder nicht mehr am Leben sind, darf kein Grund dafür sein, diesen Menschen für die Organentnahme frei zu geben. Dies hat vor allem im Fall von sozial Schwachen, Obdachlosen oder illegalen Einwanderern Gültigkeit. Auch die nicht erfolgte Äußerung einer Transplantationsgenehmigung seitens der Verwandten darf nicht als Einwilligung gedeutet werden. Deshalb begrüßt die Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland die Aufforderung des Transplantationsgesetzes, dass man sich bereits ab dem 16. Lebensjahr mit dem Gedanken, Organspender zu werden, befassen und gegebenenfalls einen Organspendeausweis besitzen soll, um jede Willkür und die Überforderung der Angehörigen zu vermeiden.

7. Auch die Organspende einer lebenden Person, wie dies in bestimmten Fällen vom Transplantationsgesetz vorgesehen ist, z.B. im Falle der Spende einer Niere, ist als Ausdruck tätiger Nächstenliebe zu verstehen.

8. Begleitet werden muss die Organspende und -transplantation auf jeden Fall von einem respektvollen Umgang durch das verantwortliche medizinische Team gemäß den allgemein anerkannten ethischen Prinzipien der Medizin. Die Ärzte haben die Pflicht, alle Beteiligten (Spender, Empfänger, Angehörige) über Verfahren, Probleme, Chancen und Risiken einer Transplantation gut zu informieren, damit diese eine wohlüberlegte Entscheidung treffen können. Nicht im Sinne der Nächstenliebe zu begründende Interessen dürfen nicht den Ausschlag für eine Organspende geben.

9. Im Falle einer Organspende von Verstorbenen muss der Tod eindeutig festgestellt werden und eine Einwilligung vorhanden sein. Als medizinisches Kriterium zur Feststellung des Todes wird heute weitgehend der Hirntod akzeptiert, der als der Zustand der unumkehrbar (irreversibel) erloschenen Funktionen des gesamten Gehirns definiert wird. Die Feststellung des Todes gehört juristisch zum Zuständigkeitsbereich der Medizin und ist nach dem heutigen Stand der medizinischen Erkenntnisse im Transplantationsgesetz festgehalten. Eine korrekte Feststellung des Todes ist von höchster Bedeutung, um Fehldiagnosen und möglichen Missbrauch zu vermeiden.

Für manche orthodoxe Christen ist das Kriterium des Hirntodes fragwürdig, denn sie sehen in der Herzfunktion und in anderen Funktionen des Körpers wie Atmung ein Zeichen der Anwesenheit der Seele. Trotz dieser Diskussion betrachtet die orthodoxe Kirche das oben angeführte Kriterium des Hirntodes als hilfreich. Jeder Mensch, der Zweifel an diesem Kriterium hat, muss die Freiheit haben, sich selbst für oder gegen eine Organspende zu entscheiden.

10. Der Mensch, der auf ein Organ wartet oder es empfangen hat, braucht besondere Zuwendung und Unterstützung. Er soll über die Kriterien einer Organverteilung, z.B. Dringlichkeit und Wartezeit, sowie über die Erfolgsaussichten und Risiken informiert werden. Ärzte, Verwandte, Priester und andere Seelsorger können ihn begleiten und ihm dabei helfen, die Belastungen, etwa die Abhängigkeit des eigenen Wohls vom Tod eines anderen Menschen oder die Angst vor einer Abstoßreaktion, zu verarbeiten. Transplantationszentren sind dazu verpflichtet, jede Diskriminierung bei der Organverteilung, etwa auf der Basis von Rasse, Religion, sozialem Stand oder wirtschaftlichem Niveau, zu vermeiden.

Fazit

11. Die Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland versteht die Organspende als eine Form der Nächstenliebe in der Nachahmung Christi und betrachtet die Organtransplantation als eine gut zu heißende Möglichkeit zur Verlängerung des irdischen Lebens, da das Leben Geschenk Gottes und kostbares Gut ist. Zugleich respektiert sie die Freiheit eines jeden Menschen, sich gegen die Organspende zu entscheiden. Sie begleitet in Liebe alle, die auf eine Organspende angewiesen sind, und möchte Ärzte, Pflegepersonal, Angehörige und Seelsorger in dieser nicht einfachen Frage unterstützen.

C. Vertrauen auf das Gebet der Gläubigen. Communiqué der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche (15. bis 23. September 2014 in Amman, Jordanien)

Die 13. Sitzung der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche wurde von 15. bis 23. September 2014 in Amman, Jordanien, abgehalten, einer Stadt mit einer langen Geschichte, die mit den Wurzeln des Christentums in Beziehung steht. Das Treffen wurde durch die großzügige und brüderliche Gastfreundschaft Seiner Seligkeit, Patriarch Theophilos III. von Jerusalem, ermöglicht.

23 katholische Mitglieder waren anwesend, einige wenige waren nicht in der Lage, teilzunehmen. Alle orthodoxen Kirchen, mit Ausnahme des Patriarchats von Bulgarien, waren vertreten, nämlich das Ökumenische Patriarchat, das Patriarchat von Alexandrien, das Patriarchat von Antiochien, das Patriarchat von Jerusalem, das Patriarchat von Moskau, das Patriarchat von Serbien, das Patriarchat von Rumänien, das Patriarchat von Georgien, die Kirche von Zypern, die Kirche von Griechenland, die Kirche von Polen, der Kirche von Albanien und die Kirche der tschechischen Länder und der Slowakei.

Die Kommission arbeitete unter der Leitung der beiden Ko-Präsidenten, Kardinal Kurt Koch, und Metropolit Ioannis (Zizioulas) von Pergamon; sie wurden von den Ko-Sekretären unterstützt, Metropolit Gennadios (Limouris) von Sassima (Ökumenisches Patriarchat) und Msgr. Andrea Palmieri (Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen).

Bei der Eröffnung der Plenarsitzung am Mittwoch, 17. September, in Mahktas, dem Ort der Taufe Jesu, wurde die Kommission von Seiner Seligkeit, Patriarch Theophilos III., herzlich begrüßt. Er betonte, dass es „keinen wahren Dialog ohne die Gegenwart und die Inspiration des Heiligen Geistes geben kann, jenes Heiligen Geistes, der uns in alle Wahrheit führt“ (Joh 16, 3). In ihrer Antwort äußerten die beiden Ko-Präsidenten ihren Dank für die Gastfreundschaft des Patriarchats von Jerusalem, sie unterstrichen die schwierige Lage im Nahen Osten und die Bedeutung der Abhaltung dieses Treffens in Amman.

Am Samstag, 20. September, feierten die katholischen Mitglieder die Eucharistie in der Pfarrkirche Unserer Lieben Frau von Nazareth unter dem Vorsitz von Kardinal Kurt Koch. In seiner Predigt sagte er, dass „die Christen sind bereits in vielfältiger Weise vereint sind, vor allem im Martyrium unserer Brüder und Schwestern, die unterschiedlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften angehören“. Anschließend lud der Apostolische Nuntius in Jordanien und im Irak, Erzbischof Giorgio Lingua, zu einem Abendessen.

Am Sonntag, 21. September, feierten die orthodoxen Mitglieder die Göttliche Liturgie in der griechisch-orthodoxen Kathedrale des Einzugs Christi in den Tempel. Den Vorsitz der Feier hatte Metropolit Chrysostomos (Savvatos) von Messina, die katholischen Mitglieder waren anwesend. In seiner Ansprache betonte Metropolit Benediktos von Philadelphia seinen herzlichen Willkommensgruß an die bei der Göttlichen Liturgie „in dieser historischen

Kirche“ anwesenden Mitglieder der Kommission und rief zum Gebet für die friedliche Koexistenz aller Christen und religiöse Gemeinschaften in der leidenden Region auf. Im Laufe des Nachmittags besuchten die Mitglieder die griechisch-orthodoxe Georgskirche in Madaba mit der berühmten Mosaikkarte und den Berg Nebo.

Am Montagnachmittag, 22. September, nahmen Seine Seligkeit, Patriarch Theophilos III., und Seine Königliche Hoheit, Prinz Ghazi bin Muhammad, an der Plenarsitzung teil. Prince Ghazi überbrachte die Grüße S.M. König Abdallah II. von Jordanien und drückte sein persönliches und besonderes Interesse für den Fortgang des Dialogs aus. Er unterstrich, dass ein geistlicher, intellektueller oder theologischer Dialog kann nicht von einer Krise unterbrochen werden kann.

Er erinnerte an den jüngsten Besuch Seiner Heiligkeit, Papst Franziskus, und lud die Internationale Kommission ein, in naher Zukunft wieder in Jordanien zusammenzutreffen. Ausdrücklich lud der Prinz auch Seine Heiligkeit, den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. zu einem Besuch Jordaniens ein. Patriarch Theophilos III. und die beiden Ko-Präsidenten sprachen Prinz Ghazi bin Muhammad, der die Organisation des Treffens erleichtert hatte, den herzlichen Dank aus. Später am Abend lud Patriarch Theophilos III. die Mitglieder der Kommission zu einem offiziellen Abschiedessen ein. Am ersten Tag des Treffens trafen die römisch-katholischen und orthodoxen Mitglieder – wie es üblich ist – getrennt zusammen, um ihre Arbeit zu koordinieren. Die orthodoxe Treffen diskutierte unter anderem den Textentwurf über „Synodalität und Primat“, wie er vom Koordinationskomitee 2012 in Paris auf Grund des Auftrags der 12. Vollversammlung in Wien erarbeitet wurde. Auch die katholische Sitzung beriet den Textentwurf, indem sie nach Wegen suchte, um den Text zu verbessern, und im Hinblick auf methodologische Bedenken.

Wegen der vielen Fragen zum Text beschloss die Kommission, einen neuen Text zu erstellen, der dann diskutiert und im Detail überarbeitet wurde. Die Kommission beschloss, dass der Text –im Hinblick auf die nächste Vollversammlung der Gemeinsamen Kommission – an das Koordinationskomitee zur weiteren Ausarbeitung und Verbesserung übergeben werden sollte.

Die in der Nähe der mit der Taufe Jesu verbundenen Heiligen Stätten versammelten Kommissionsmitglieder erhoben ihre Stimme, um ihre tiefe Besorgnis um und Solidarität für Christen und Mitglieder anderer religiöser Traditionen der gesamten Region zum Ausdruck zu bringen, die verfolgt, vertrieben und ermordet werden. Sie wiesen die Vorstellung, dass solche schrecklichen Verbrechen im Namen Gottes oder der Religion gerechtfertigt werden könnten, mit Entschiedenheit zurück. Sie beteten inbrünstig für diese Brüder und Schwestern. Sie äußerten tiefe Dankbarkeit an alle, die Millionen von Flüchtlingen und Vertriebenen Hilfe leisten. Sie äußerten vor allem Dank an König Abdallah II. von Jordanien für sein beispielhaftes Engagement für diese Aufgabe. Sie beteten für alle religiösen Führungspersönlichkeiten der Region, dass sie weiterhin ihr Volk trösten und die Vision von der Rückkehr in Länder und Häuser lebendig halten, die in der letzten Zeit besetzt und oft entweiht wurden. Die Kommission bittet die internationale Gemeinschaft, ernsthaft auf diese Führungspersönlichkeiten zu hören und die besten Methoden zu überlegen, um einzugreifen und diejenigen zu schützen, die verfolgt werden, und die weitere lebendige Gegenwart des Christentums im Nahen Osten zu gewährleisten. Sie erneuerten auch den Appell zur Befreiung der Metropolen von Aleppo, Mar Gregorios Youhanna Ibrahim und Boulos Yazigi, der Priester und Ordensleute, und aller Entführten. Möge Gott diese schwie-

rigen Zeiten abkürzen und Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung für die gesamte Region herbeiführen.

Um dieses Gefühl der Solidarität mit den leidenden Menschen in der Region zu unterstreichen, besuchten die Ko-Präsidenten in Begleitung von anderen Kommissionsmitgliedern am Samstag, 20. September, unterstreichen, ein Flüchtlingszentrum in Amman, wo sie aus erster Hand die dringenden Bedürfnisse der Flüchtlinge erfuhren und die traurigen Geschichten über ihre tragische Situation hörten.

Die Sitzung der Gemeinsamen Kommission war von einem Geist der Freundschaft und vertrauensvollen Zusammenarbeit geprägt. Die Mitglieder waren dankbar für die großzügige Gastfreundschaft der gastgebenden Kirche und vertrauen die weitere Arbeit des Dialogs dem Gebet der Gläubigen an.

Amman, Jordanien, 22. September 2014.

KNA-ÖKI 40 [30. 09.2014] X- XII

Rezensionen

Werner Schüßler / Marc Röbel, Hiob – transdisziplinär. Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität, (Herausforderung Theodizee. Transdisziplinäre Studien, Bd. 3), Münster: Lit-Verlag 2013, 352 S., kt., 29,90 € (ISBN: 3-643-11992-6)

Hiob – diese Gestalt wird in der Geistesgeschichte der Menschheit unvergesslich bleiben. Das biblische Buch Hiob hat seinen bleibenden Platz in der abendländischen Literatur. Die Frage Hiobs – die Frage, warum der Gerechte leiden muss –, sie wird immer gestellt werden, auch wenn sie niemals beantwortet wird.

Insofern beschäftigt sich dieses kleine Buch mit einem großen Thema. Das Thema ist alt, so alt wie die Menschheit selbst, und es wird im biblischen Hiob-Buch bereits bis zu seinen äußersten Grenzen ausgelotet (dies ist das Überraschende, Geniale an diesem Werk, das seine Leser dadurch immer wieder in Erstaunen versetzt!). Darum kann man nicht erwarten, dass es hier grundsätzlich Neues zu sagen gibt. Neu ist allenfalls der Ansatz, nämlich die Frage transdisziplinär anzugehen. Dies verspricht schon der Haupt-Titel und ebenso die Reihe, in der dieser Band erschienen ist („Herausforderung Theodizee – Transdisziplinäre Studien“). Entsprechend finden sich in diesem Buch Beiträge aus den Bereichen Theologie, Philosophie, Kunst, Literatur und Spiritualität. Entstanden ist das Buchprojekt aus einer Vortragsreihe, die im Jahr 2012 an der katholischen Akademie Stapelfeld im Rahmen der (Un-)Glaubensgespräche zum Thema „Hiob – Spiegelungen eines rebellischen Buches“ durchgeführt worden ist. Diese Vorträge wurden durch weitere Beiträge ergänzt, in der Absicht, dadurch eine Art „Kompendium“ zu schaffen, „das der Gestalt des biblischen Hiob in den verschiedenen Kontexten nachgeht“ (Vorwort der Herausgeber, S. 6).

Der erste Teil, in dem Beiträge aus dem Bereich „Theologie und Philosophie“ versammelt sind, beginnt mit einem in die Thematik einführenden Grundsatzartikel von Theresia Mende über „Die Auseinandersetzung Israels mit dem Theodizeeproblem im Ijobbuch“. Es folgt ein Aufsatz von *Hans-Georg Gradl* über neutestamentliche Perspektiven und von *Hans-Gerd Janssen* aus fundamentaltheologischer Sicht. Anschließend nähert sich *Werner Schüßler* der Gestalt des Hiob von Seiten der Philosophie und geht dabei besonders auf die Auseinandersetzung mit der Theodizeeproblematik bei Immanuel Kant, Karl Jaspers und Viktor Frankl ein. Eine Reflexion der patristischen Tradition zum Buch Hiob, wie sie für die orthodoxe Theologie von besonderem Interesse ist bzw. von dort hätte beigetragen werden können, fehlt leider in diesem Sammelband.

Es folgt der zweite Teil, überschrieben mit dem Titel „Kunst und Literatur“. Hier wird die Auseinandersetzung mit der Hiob-Figur in der bildenden Kunst (von *Angela Maria Oppel*), in der Musik (von *Michael Heymel*), im Film (von *Reinhold Zwick*), sowie in der Lyrik (von *Georg Langenhorst*) dargestellt. Dabei wird deutlich, dass nicht nur die Frage nach dem Leid der Welt, sondern auch deren Verknüpfung mit der Person des Hiob in den verschiedenen Kunstformen weit verbreitet ist. Dies gilt heute nicht weniger als in früheren Zeiten – auch wenn die Anspielungen auf Hiob in der modernen Kunst oftmals indirekt und gebrochen erscheinen und es einer besonderen Sensibilität bedarf, um sie zu entschlüsseln.

Im dritten Teil geht es um „Lebenspraxis und Spiritualität“. Dort steht die Beschäftigung mit der Psychologie im Vordergrund, so in den Beiträgen von *Elisabeth Grözingner* (über Carl Gustav Jung), *Christine Görger* (noch einmal über Viktor Frankl), von *Johannes Brantl* und

von *Marc Röbel*. Den Abschluss des Sammelbandes bildet ein Artikel von *Miriam Schaeidt*, Priorin in einem Benediktinerinnenkloster in Trier, der die Grundlinien des bisher Gesagten zusammenfasst und sich persönlich auf den Leser bezieht: „Hiobs Gottesbeziehung und was sie uns angeht.“ *Was geht uns das an?* Mit vielen einfühlsamen Beobachtungen im Detail lässt Schaeidt noch einmal die gesamte Dramaturgie im Buch Hiob Revue passieren. Dabei wird immer wieder die Brücke zum christlichen Glauben geschlagen, wo das Leiden Jesu Christi am Kreuz als Grund unserer Erlösung geglaubt wird und die Frage nach dem Sinn des Leidens dadurch eine Dimension bekommt, die in der Tat »neu« ist und über das Buch Hiob hinausgeht. Liegt es daran, dass manches, was bei Hiob als Klage, als Anklage an Gott hinausgeschrien wird und letztlich verstummt, in der Reflexion von Schaeidt nun in gläubigem Vertrauen aufgehoben ist? Oder bleibt sie damit hinter dem existenziellen Ringen zurück, das Hiob vor nichts zurückschrecken ließ – und ihn letztlich zu dem Bekenntnis führte: „Ich hatte von Gott nur vom Hörensagen vernommen; aber nun hat mein Auge dich gesehen.“ (Hiob 42, 5)?

Für alle, die sich über die Gestalt des Hiob grundlegend und vielseitig informieren wollen, ist dieses Buch eine nützliche Anregung, die zur Auseinandersetzung einlädt – und die LeserInnen hoffentlich dazu bewegt, sich das biblische Buch Hiob (erneut) selbst zu Gemüt zu führen.

Jutta Koslowski, Gnadenthal

Eirini Artemi, Ἡ περί τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ διδασκαλία Ἰσιδώρου τοῦ Πηλουσιώτη καί ἡ σχέση της μέ τή διδασκαλία τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, Diss., Kindle Editions: Athen 2012, 490 S., 100 \$ (ASIN: B00EHO6YLY)

Rumour has it that the Greek theological school has fallen off the heights of old, that the academic rigor of theological studies, a supposed invariable of the Western European Universities, is missing from contemporary Greece, if not completely, then at least to an overwhelming extent, that, finally, if one wants to follow a serious course of doctoral studies and research, they will not go to Greece, but to the lauded West instead. If this is the truth or not, I am not the most entitled to say. However, what I can firmly state is that the doctoral thesis that I am referring to in the present review contradicts – even as an exception – this rumour, being a work of high academic standard against the rigorous Western scientific criteria and also a good confession of the faith of centuries of the Eastern Church.

Eirini Artemi's work, entitled “Ἡ περί τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ διδασκαλία Ἰσιδώρου τοῦ Πηλουσιώτη καί ἡ σχέση της μέ τή διδασκαλία τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας” [The teaching on the Triune God in Isidore of Pelusium's work and its connection with Cyril of Alexandria's teaching], was developed within the Faculty of Theology of the Kapodistrian University in Athens, initially under Professor Skouteris's guidance, and later, after Professor Skouteris's falling ill and death, under the guidance of His Eminence Chrysostomos – Georgios Savvatos, Metropolitan of Messinia, as we learn from the Prologue (p. 7-12). The author intends and manages to do a detailed analysis of St Isidore of Pelusium's triadological teaching in relation to St Cyril of Alexandria's teaching. At the heart of the work is Isidore's teaching about the Holy Trinity, but the influence that this Saint exercised upon Cyril of Alexandria in

the direction of triadology is also analysed. In this comparison, the author confesses that the main difficulty was the different nature of the two authors' texts: Isidore of Pelusium's epistolary corpus has a pedagogical, hermeneutical and protreptical leaning, while Cyril of Alexandria's works are theological. In addition to this difficulty, there is also the unequal volume of the two Fathers' triadological discourse. However, Eirini Artemi manages to bridge the two Church Fathers through a careful analysis of the corpus of works preserved over the centuries.

After an Introduction (p. 20-44) to the theological context of the era in which Saints Isidore and Cyril lived, as well as to the relational biography of the two, the author makes a general description of the doctrine of faith in the vision of the two Fathers (ch. I, p. 44-86), analysed in distinct subchapters, but with frequent references to reciprocal influences and also to common confessions of faith.

The second chapter – entitled *Influences on the teaching-theology of Isidore of Pelusium and that of Cyril of Alexandria* (p. 87-121) – also has a preparatory character, showing the sources, or the possible sources, of the theological thinking of the two. The references to certain terms (ὅροι) of theological significance are particularly important, the author not only making general remarks – such as: “Undoubtedly, Isidore was influenced by the theology of the first Ecumenical Council” (p. 89) –, but also mentions regarding the lineage of such terms: e.g. πλάτυνσις (p. 90-92) or the series φύσις-ὑπόστασις-πρόσωπον, treated separately (p. 111-121). The most frequent references are, apart from the Holy Scripture, to Saints Basil the Great, Gregory the Theologian, Athanasios the Great and Gregory of Nyssa. In the analysis of Isidore's epistle corpus, Eirini Artemi also remarks the “clear” similarity between Isidore's hermeneutic approach and Saint John Chrysostom's (p. 96).

However, the most important part of the work is formed of chapters III (*The mystery of unity and of the distinction between the Persons of the Holy Trinity, according to Isidore of Pelusium and Cyril of Alexandria* – p. 122-226), IV (*The mode of existence of the Son and of the Spirit* – p. 227-326) and V (*The revelation and knowledge of the Triune God, according to the teaching of Saint Isidore of Pelusium and of Saint Cyril of Alexandria. Revelation and theology* – p. 327-414), in which the author presents in a structured and argued manner the triadological theology of the two Fathers through text excerpts. It is remarkable and admirable that, in these essential chapters of the work, the reference to the secondary literature is minimal, while the reference to Patristic sources is omnipresent. Basically, the author brings the two Church Fathers into the present, in a remarkable thematically guided reading, not leaving out the interpretive approach to the texts. From this point of view, we are dealing with a consistent, rigorous work, meant to clarify things in an almost didactic manner.

The last of the three chapters seems to be of particular importance to the Eastern gno-seology in general and, consequently, to the way one can theologise today. In a very special way, subchapter IV, entitled *The method of theologising based on [God's] names* (p. 407-414), is of particular interest, as it introduces the *conventional* character of the words that people use when talking about God and His knowledge. With arguments from Saints Isidore's and Cyril's texts, the author shows that names (and, by extension, theological names of any kind) cannot exhaust or even determine the nature of the thing or person (Person) in discussion.

Eirini Artemi's work ends with an *Epilogue* (p. 415-426), a *Bibliographical* chapter (p. 427-473) and a triple *Index*: proper names; theological terms; scriptural quotes and hints.

Besides the obvious remarks, I would also like to add two observations/questions concerning certain statements in the thesis:

1. In the *Epilogue*, on p. 415, the author's statement that "the two Fathers knew it well that the truth about God is based on the texts of the Holy Scripture" needs rephrasing. Eastern gnoseology is, par excellence, pneumatological, the basis of the truth preached by the Fathers being exclusively the partaking in God's Spirit, the truth being therefore revealed this way. That the Fathers – not only these two, but in general – use quotes from the Scripture as arguments for the dogmatic teaching that they confess is something that pertains to the instrumentation, not the basis of the truth preached. Eirini Artemi probably wanted to highlight this very thing, as it results from the overall approach to the dogmatic texts of the two Fathers in their connection with the Scripture. Moreover, on the same page, summarising the thought of the two Fathers, the author talks about the mystery of man's knowledge of God, underlining that man cannot attain the knowledge of the Trinity mystery through reflection and syllogisms, but only through the Eucharist and the partaking in the grace of the Holy Spirit, which also results from the chapter in the fifth part of the work dedicated to "The relative knowledge of God. Οὐσία and ἐνέργειαι." (p. 379-406). The above quoted formulation leaves room for an interpretation which is compatible with the Western gnoseology, essentially different from the Eastern one, and therefore, I think it could be avoided. I find much more appropriate the author's formulation in the "Summary" of the work, where we are told that, although Saints Isidore and Cyril use examples taken from everyday life in demonstrating triadology, "their examples are mainly to be found in the Holy Scripture" (p. 5).

2. Concerning the bibliography used, apart from the studied sources, the list of the works comprises important titles in various European languages, older and more recent ones. As for Mrs MarieOdille Boulnois's work, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, it seems curious that the author only used it after the greatest part of her thesis had already been developed, "so as not to be influenced by the structure and content of her work" (p. 417). According to this logic, many other works should have been consulted only at the end of writing the doctoral thesis. At this point, the reader feels the need for a supplementary explanation, answering the question: why is Mrs Boulnois's work an exception to the other works used, so that the author of a doctoral thesis about Saint Cyril of Alexandria's triadology needs to avoid it lest she should be influenced by the preceding paper?

Beyond the specific and particular excellence of Eirini Artemi's paper, I would dare to express a general remark on writing a scientific theological paper, especially in patristic theology studies. It is more than obvious that, apart from the methodological accuracy, in the sense of a good organisation of a quality informative material, success in theological research is predicated by the systematic reference to the original text. The author masters Old Greek, which she operates with when arguing her theological discourse. At present, we are too acquainted with half-learned works, in which a patristic author is treated, analysed, commented upon and maybe misinterpreted, based on translations – in their turn, interpretations of the original texts –, or on others' remarks, in what we can call exclusive reference to secondary literature.

In conclusion, I recommend Eirini Artemi's work not only for its exceptional content and because it is an important stage in the triadology of the Saints Isidore of Pelusium and Cyril of Alexandria, but also as a model of scientific approach, honest from the methodological point of view, to such an academic undertaking in Patristic Studies.

Octavian Gordon, Bukarest

Jürgen Henkel / Nikolaus Wyrwoll (Hgg.), Askese versus Konsumgesellschaft. Aktualität und Spiritualität von Mönchtum und Ordensleben im 21. Jahrhundert. Freundesgabe für Metropolit Serafim von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa zum 65. Geburtstag, (Deutsch-Rumänische Theologische Bibliothek 4), Bonn-Hermannstadt: Schiller Verlag 2013, 467 S., 19,90 € (ISBN-13: 978-3944529189)

Am 4. September 2013 wurde der rumänisch-orthodoxe Metropolit Dr. *Serafim Joantă* 65. Jahre alt. Zu diesem Anlass wurde ihm eine Festschrift mit dem Titel: „Askese versus Konsumgesellschaft. Aktualität und Spiritualität von Mönchtum und Ordensleben im 21. Jahrhundert“ gewidmet, die in der Deutsch-Rumänischen Theologischen Bibliothek (DRThB) als Band 4 erschienen ist. Wie schon Bischof Dr. *Gerhard Feige* von Magdeburg, Vorsitzender der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, in seinem Geleitwort unterstreicht, ist diese Festschrift „der Frage der Aktualität und Spiritualität von Mönchtum und Ordensleben im 21. Jahrhundert“ gewidmet (S. 12).

Bekannt als einer, der den Hesychasmus als geistliche Heimat hat, hat der Metropolit Serafim seine Promotionsarbeit am Institut St. Serge in Paris über den Hesychasmus in Rumänien (1985) geschrieben, eine Arbeit, die ausser auf Rumänisch auch in deutscher, englischer und französischer Sprache erschienen ist. In der „Einführung“ bezeichnen die Herausgeber des Bandes (*Jürgen Henkel* und *Nikolaus Wyrwoll*) den Metropoliten Serafim als „Neohesychast“, als einen, der „zu den Theologen der Gegenwart, die diese Gebetsbewegung des Hesychasmus und das Herzensgebet nachhaltig vertreten, fördern und selbst praktizieren“, zählt (S. 14).

Der Band beinhaltet auch die Laudatio, die der Rektor der Diakonie Neuendettelsau, Prof. Dr. h. c. *Hermann Schoenauer*, anlässlich der Verleihung der Wilhelm-Löhe-Medaille dem Metropoliten Serafim im März 2013 ausgesprochen hat, in welcher nicht nur die theologische Ausbildung und der berufliche Werdegang des Metropoliten dargestellt, sondern auch seine karitativen Tätigkeiten und sein Beitrag zum Ökumenismus geschildert werden (S. 19-23).

Metropolit Serafim ist nicht nur als spiritueller Mensch, sondern auch als Theologe und als Bischof der Taten bekannt. *Jürgen Henkel* charakterisiert ihn mit Recht als „Botschafter der Orthodoxie im Westen“. *Henkel*, der nicht nur die Schriften des Metropoliten, sondern auch ihn persönlich sehr gut kennt, fasst auch die Theologie von Serafim zusammen: Der Metropolit wird als Vertreter einer „Theologie der Erfahrung“ dargestellt, für den die Dogmen keine Theoreme sind, sondern Wahrheiten, die man als lebendiges Gotteslob in der Liturgie und Doxologie erlebt. Für den Metropoliten ist die Kirche in erster Linie nicht eine Amtskirche oder Institution, sondern liturgische Gemeinschaft um Altar und Sakrament (S. 26).

Die Beiträge des Bandes sind nach Themenfeldern geordnet. Das erste Kapitel des Buches, von Bischöfen verschiedener Kirchen signiert, beginnt mit einem Beitrag des Metropoliten *Augoustinos von Deutschland*, in dem er unter dem Titel: „Spiritualität und Askese als Ort der Begegnung zwischen Ost und West“ einen dritten Weg der Theologie vorstellt, der sich in der Mitte zwischen der akademischen und der eucharistisch- kerygmatisch-pastoral-epistolaren positioniert (S. 31-42).

In einem weiteren Beitrag beschreibt der Metropolit *Teofan von Iași* (Rumänien) das Leben in Christus in den Moldauklöstern, die er „als wahre Altäre unter freiem Himmel, die den Menschen von heute einen Vorgeschmack auf das Himmelreich bieten“, bezeichnet.

Erstaunlicherweise finden sich noch heute junge Frauen und Männer, „die in einer von Machtmissbrauch, Habsucht und Hedonismus dominierten Welt, den Weg zu Christus finden“ (S. 44). Der Metropolit von Iași erläutert im Folgenden, welche die wichtigsten Säulen der Selbstbehauptung des christlichen Lebens in der Moldau sind: die theologische Botschaft des Bekenntnisses des Glaubens an Christus und das patristische Phänomen von Paisij Veličkovskij. Diese zwei Säulen werden in ihren Einzelheiten analysiert.

In diesem ersten Kapitel wird auch ein Aufsatz des Jubilars veröffentlicht, wo er schildert, wie die Hl. Schrift das orthodoxe monastische Leben trägt und prägt. Hier bezeichnet Metropolit Serafim die orthodoxe Liturgie als „eine Bibel in Hymnen und Gebeten, eine Heilige Schrift in Bildern und Symbolen“. Auch wenn der Metropolit kritisch bemerkt, dass die Orthodoxen im Allgemeinen mit der Lektüre der Heiligen Schrift nicht so vertraut sind, unterstreicht er, dass die sieben Tagzeitengebete aus biblischen Zitaten, besonders aus den Psalmen, zusammengesetzt sind.

Im folgenden Aufsatz zeigt Bischof *Gregor Maria Hanke* von Eichstätt, dass die Askese „ein wertvolles und wahres Heilmittel ist“, die zu einer geistlichen Kultur überhaupt gehört und nicht etwa eine „Spezialdisziplin“ im geistlichen Leben, die nur von „Profis“, von Mönchen und Ordenschristen praktiziert werden kann. Der Bischof von Eichstätt stellt weiterhin darüber hinaus die Askese als „eine Medizin, Therapie für das Leben“ dar, die keine „Lebensverneinung“ bedeutet (S. 65-70) und dem Menschen in geistlichen Krisen helfen könnte.

Die zu unterschiedlichen Zeiten entstandenen evangelischen Kommunitäten und Gemeinschaften werden in einem weiteren Aufsatz vom emeritierten Landesbischof *Jürgen Johannesdotter* von Bückenburg vorgestellt. Seit Martin Luther wurde das Ordens- und Klosterleben von den Kirchen der Reformation mit Scheu betrachtet, und es brauchte Zeit bis diese Kommunitäten und geistliche Gemeinschaften ihren Platz in der Evangelischen Kirche fanden. Diese manchmal „exotischen“ Gemeinschaften werden heutzutage als „ein Schatz der evangelischen Kirche [betrachtet], den es zu fördern und zu fertigen gilt“ (S. 79).

Im letzten Aufsatz des Kapitels stellt Weihbischof *Sofian von Kronstadt* eine charismatische Person der rumänischen orthodoxen Kirche vor: Vater Teofil Păraian. Hier wird das Problem der Authentizität im Christentum besprochen und an verschiedene Sagen des greisen Mönchsvaters Teofil erinnert, der den fehlerhaften Bezug der Christen zu Gott mit der folgenden Formel ausgedrückt hat: sie leben „gesellschaftlich in der Religion, statt religiös in der Gesellschaft“ (S. 84).

Der zweite Hauptabschnitt des Bandes ist den Wurzeln des Mönchtums und deren Vergegenwärtigung gewidmet. In einem ersten Aufsatz dieses Kapitels stellt P. Prof. Dr. h.c. *Cornelius Mayer* die Person und das Werk des größten Kirchenvaters des Westens, Augustinus, vor und zeigt die anhaltende Aktualität seiner Lehre bis in die heutige Zeit.

In zwei weiteren Aufsätzen des zweiten Kapitels werden die Rolle des Hl. Franziskus und die Spiritualität der Prämonstratenser in ihrer Bedeutung für die heutige Zeit präsentiert. Die Kontemplation und die Arbeit für das Reich Gottes werden als wichtige Charakteristiken der prämonstratensischen Spiritualität präsentiert, als eine Synthese von Gemeinschaftsleben und Dienst in der Welt. Der prämonstratensische Autor spricht über die große Herausforderung für die Ordensgemeinschaften des 21. Jahrhunderts: ihre Klöster als Herbergen der Hoffnung bereitwillig zu öffnen!

Der letzte Aufsatz dieses Kapitels mit dem Titel „Das Mönchtum als Brücke zwischen Ost und West“ dient auch in der Komposition des Sammelbandes als Brücke zu den Aufsätzen des

dritten Kapitels des Buches, in welchem die Theologie und die Spiritualität des Mönchtums dargestellt werden. Hier werden die Beziehungen der benediktinischen Mönche zum Berg Athos, vom 10. Jahrhundert an und bis in die heutige Zeit, geschildert.

Das dritte Kapitel des Bandes wird mit einem Beitrag des australischen Mönches, Vater *Michael Casey* in englischer Sprache eröffnet, der das monastische Leben und die Spiritualität als Modell des Dienstes vorstellt. Angefangen mit dem ersten Ziel des monastischen Lebens, welches das Wachsen in der Selbsterkenntnis ist, stellt Vater Michael Casey die drei Stufen, denen jeder Mönch und jede Nonne folgen soll, vor: Verzicht, geistlicher Kampf und Beharrlichkeit.

Ein Zisterzienserabt, Dr. *Maximilian Heim*, widmet anschließend der monastischen Theologie einen Dreischritt unter dem Titel: „Monastische Theologie und Kontemplation – Gotteserkenntnis und Glaube als Antwort auf die Sinnkrise im 21. Jahrhundert“. In einem ersten Schritt stellt er die monastische Theologie als Begegnung mit dem lebendigen Wort Gottes und dem Zeugnis der Väter vor. Im Zweiten spricht er über die Kontemplation als Anbetung des Dreieinigens Gottes durch die Liturgie der Kirche und am Ende präsentiert er den Glauben als Antwort auf die Sinnkrise.

Ein junger Abt aus Rumänien, Dr. *Nectarie Petre*, versucht sodann manche Fragen zu stellen sowie eine Antwort zu geben wie beispielsweise: Was kann das Herzensgebet in der heutigen Zeit ausrichten? Oder: Ist es möglich im alltäglichem Leben von heute das Herzensgebet zu praktizieren? Er stellt in seinem Beitrag das Herzensgebet als „eines der wichtigsten Elemente der orthodoxen Spiritualität“ dar (S. 166).

Einen sehr interessanten Beitrag liefert der Karmeliterpater Dr. *Michael Plattig*, in welchem er Themen monastischer Spiritualität in ihrer Relevanz für die Gegenwart beschreibt: die Sanftmut, das geistliche Leben als Kampf und der kritische Umgang mit religiösen Erlebnissen.

In einem Aufsatz mit dem Titel: „Die Schau Gottes – Herzstück der orthodoxen monastischen mystischen Tradition und Mitte des geistlichen Lebens“ versucht ein junger Pater und Theologieprofessor aus Klausenburg, Dr. *Cristian Tia*, zu beweisen, dass das Bestreben, das Höchste Wesen zu sehen, in direkten Kontakt mit ihm zu treten und es unvermittelt zu schauen, einen profunden Wunsch des Menschen darstellt. Er stellt diese Erfahrung der „Begegnung mit Gott“ als möglich und auch vielfältig vor.

Der Abt des Klosters Putna (Rumänien), *Melchisedek Velnic*, versucht im letzten Aufsatz des dritten Kapitels zu beweisen, dass die Mönche, die für manche Zeitgenossen als Menschen am Rande der Gesellschaft, als rückwärtsgewandt und unzivilisiert erscheinen, eine Gabe Gottes für die Welt sind.

In einem Aufsatz des vierten Kapitels wird von Pater Dr. *Stefan Acatrinei* die Situation des geweihten Lebens im Allgemeinen in der Katholischen Kirche in einer zusammenfassenden Darstellung präsentiert und dann als Beispiel die Situation der Ortskirche von Iași in Geschichte und Gegenwart dargestellt.

Dieselbe Unternehmung stellt der Abt des Klosters Cozia (Südrumänien), Pater Dr. *Vartolomeu Androni*, für das orthodoxe Mönchtum im Bistum Ramnic an, ein Bistum, das nach der Metropole der Moldau und Bukowina das Bistum mit der zweitgrößten Zahl an Klöstern in Rumänien ist.

Der Igumen des Klosters Neamt, Pater *Mihail Daniliuc*, stellt einige heilige Mönche und bedeutende geistliche Mönchsväter aus Rumänien vor, deren Namen wir hier nur erwähnen: Hl. Nicodim von Tismana, Hl. Calinic von Cernica, Hl. Paisij Veličkovskij, Hl. Ioan Iacob

von Neamt und die charismatischen Mönchsväter: Paisie Olaru, Arsenie Boca, Ilie Cleopa, Arsenie Papacioc.

In einem solchen Band darf ein Beitrag über die Bedeutung der Klöster und Orden für das christliche Europa in Geschichte und Gegenwart nicht fehlen. Signiert vom Abt des Stiftes Melk in Österreich, Dr. *Burkhard Ellegast*, stellt dieser Aufsatz, in einer zusammenfassenden Darstellung, die Klöster und Orden in der historischen Entwicklung der Kirche vor und unterstreicht ihre Bedeutung für das christliche Europa.

Welche Rolle die Klöster und das Mönchtum für die orthodoxe Kultur gespielt haben, wird im Aufsatz des Prof. Dr. *Karl Christian Felmy* präsentiert. In Rumänien („Byzance apres Byzance“), aber auch in anderen orthodoxen Ländern hat die byzantinische Kultur fortgedauert. In diesem Beitrag unterstreicht Prof. Felmy auch die Leistung, die die Klöster durch ihren Beitrag zum Bildungswesen und im Bereich sozialer Aktivitäten in Russland im Laufe der Jahrhunderte angeboten haben.

Als ein Novum wird im Folgenden die Entstehung von Kommunitäten in den Kirchen der Reformation von Pater Dr. *Franziskus Joest* vorgestellt. Diese Kommunitäten, die als „eine göttliche Korrektur einer Fehlentscheidung“ der Evangelischen Kirche im 16. Jahrhundert (S. 321) bezeichnet werden, werden heutzutage als „Glieder am weltweiten Leib Christi und gleichzeitig konkrete Verleiblichung von Kirche“ auch für die evangelische Welt verstanden (S. 322).

In einem letzten Beitrag des vierten Kapitels wird die Bedeutung des Ordenslebens in Tschechien in Geschichte und Gegenwart dargestellt. Der Autor des Aufsatzes, Abt *Filip Zdenek Lobkowicz*, ist wie alle anderen Autoren des Bandes überzeugt, dass in der heutigen Zeit, in der das Konsumdenken vorherrscht, das Zeugnis der christlichen Ordensleute notwendig ist (S. 333).

In einem letzten Kapitel wird die Rolle der Klöster im Mittelalter als Stätten der Bildung im deutschsprachigen Raum dargestellt, aber auch ihre Rolle für die Sozialarbeit in der rumänischen orthodoxen Kirche hervorgehoben. Einer der Herausgeber des Bandes, Pfr. Dr. *Jürgen Henkel*, der als sehr guter Kenner der rumänischen Orthodoxie gilt, präsentiert in seinem Beitrag mit dem Titel „Gott auf der Spur: Das orthodoxe Mönchtum in Rumänien in Geschichte und Gegenwart“ an drei ausgewählten Beispielen die Entwicklung des monastischen Lebens von den Anfängen an, die Schwierigkeiten, aber auch die Blüte, die nach der Wende in der rumänisch-orthodoxen Kirche beobachtet werden kann.

In einem weiteren Beitrag legt Abt Hermann *Josef Kugler* den Begriff „Kloster auf Zeit“ dar, wobei er diese Erfahrung als „eine asketische Übung im wahrstem Sinne des Wortes, (als) eine Einübung in Formen geistlichen Lebens“ präsentiert (S. 389). In dieser Erfahrung spielen die Stille und das Schweigen eine große Rolle.

In den letzten drei Beiträgen des Bandes wird nicht nur eine Parallele zwischen Franziskanern und Benediktinern gezogen, sondern es werden auch Gemeinschaften im Dienst des Nächsten in der protestantischen Kirche, aber auch in der orthodoxen Kirche von Russland präsentiert: die Diakonissen von Neuendettelsau, das evangelische Kloster St. Wigberti, das Martha-Marien-Stift in Moskau.

Am Ende des Buches werden die Autorinnen und Autoren des Bandes in Kurzporträts in der Reihenfolge der Beiträge im Buch dargestellt (S. 447-459), und zuletzt kommt noch die Danksagung des Metropoliten Serafim Joanta, dem der Band gewidmet wurde.

Als eine bisher einzigartige kirchenübergreifende Bestandsaufnahme des geistlichen Anspruchs und Wirkens der Klöster und Orden in Ost und West, die in diesem Band von

Autorinnen und Autoren aus verschiedenen Ländern und Kirchen angeboten wird, empfehlen wir diesen Band, nicht nur Theologen, Priestern, Nonnen und Mönchen, sondern auch allen Menschen, die sich für ein spirituelles Leben interessieren.

Alexandru Nan, München

Amy Slagle, The Eastern Church in the Spiritual Marketplace: American Conversions to Orthodox Christianity, DeKalb, IL: Northern Illinois University Press 2011, 207 S., 25 \$ (ISBN 978-0-87580-670-9)

Bei der Erforschung von Fallbeispielen religiöser Konversion oder generell des Phänomens der religiösen Bekehrung betritt man sicherlich kein Neuland. Es geht ohnehin um ein seit der Antike bekanntes und sehr umfänglich besprochenes Thema, das viele Facetten aufweist und das in verschiedenen Kontexten diskutiert werden kann. Beispielsweise sind die Zusammenhänge von polytheistischen und monotheistischen Religionssystemen in Bezug auf dieses Thema völlig unterschiedlich. Die Pluralität von vielen verehrten Gottheiten in einem polytheistischen System macht die gezielte Bekehrung eines Anhängers nahezu überflüssig, was in einem exklusiv gestalteten monotheistischen System vollkommen anders aussieht. Ferner gibt es verschiedene Etappen oder Phasen in einem Konversionsprozess, die nicht unbedingt identisch sind. A. D. Nock hatte bereits in einer frühen Studie (*Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933) zu den Beziehungen zwischen Christen und Heiden in der Spätantike zwischen „*adhesion*“ (Beitritt) und „*conversion*“ (Bekehrung) unterschieden.

Es handelt sich in der Tat um ein sehr komplexes Phänomen, betrachtet man nur die Existenz von Scheinkonversionen. Geschichtlich gesehen gibt es sowohl individuelle Konversionen als auch Massenbekehrungen, freie wie erzwungene Konversionen. Es versteht sich von selbst, dass diese Vielfalt die genaue Ziehung von Trennungslinien zwischen den verschiedenen Stufen oder Aspekten in einem Konversionsprozess erheblich kompliziert und erschwert. Daher ist die breit gefächerte Literatur zum Thema und zwar aus interdisziplinärer Perspektive heute inzwischen so umfangreich und betrifft viele Religionskulturen, wie das Christentum, den Islam und viele andere. Die Übertritte westlicher Bürger/innen zum militanten Islamischen Staat (IS) im Kampf gegen den Westen haben 2014 international für Schlagzeilen gesorgt. Speziell in Bezug auf das Christentum sollte noch erwähnt werden, dass das Hauptinteresse der diesbezüglichen Forschung bisher stärker auf das westliche Christentum (Katholizismus und Protestantismus) gerichtet war und weniger das Orthodoxe Christentum berücksichtigt hatte.

Diese letzte Bemerkung führt uns zu dem hier zu besprechenden Buch der Religionswissenschaftlerin Amy Slagle (zur Zeit an der Universität von Southern Mississippi tätig), das zeitgenössische Konvertiten in den USA zum Orthodoxen Christentum und deren Narrative zum Forschungsgegenstand hat, und das aus ihrer Dissertation entstanden ist. Slagle ist unter anderem an der amerikanischen Orthodoxie interessiert und durch weitere diesbezügliche Studien bekannt (vgl. ihren relevanten Beitrag in *The Blackwell Companion to Religion in America*, Chichester 2010). Hier sei erwähnt, dass in den letzten Jahrzehnten die Zahl der Konvertiten zur Orthodoxie in verschiedenen Kontexten und aus unterschiedli-

chen Religionen weltweit erheblich gestiegen ist. Es gibt mittlerweile eine ganze Menge von solchen Konversionsberichten unterschiedlicher Provenienz und dazugehöriger Literatur, es kommen auch zahlreiche Webseiten und Blogs hinzu, wo diese Konvertiten über ihre Erlebnisse und Entscheidungen berichten und ihre Motive näher erklären. Das ganze Phänomen hat also eine gewisse Öffentlichkeit genossen, obschon es nicht so prominent ist wie die Übertritte zum Islam, der am schnellsten wachsenden Religion heutzutage.

Ein international namhafter Konvertit aus der Anglikanischen Kirche zur Orthodoxie ist der Brite Timothy Ware (geb. 1934), heute als Metropolit Kallistos von Diokleia bekannt, der zum einem internationalen Experten in Sachen Orthodoxie geworden ist und lange Zeit an der Universität Oxford gelehrt hat. Ein anderer ist der international bekannte analytische Philosoph Richard Swinburne (geb. 1934) mit einem ebenfalls anglikanischen Hintergrund, der sich unter anderem mit Fragen der Religionsphilosophie beschäftigt. Auch ein führender Kirchen- und Dogmenhistoriker und lutherischer Pastor, Jaroslav Pelikan (1923-2006), ist gegen Ende seines Lebens zur Orthodoxie konvertiert. Die Orthodoxie war in den Augen dieser Leute der ursprünglichen christlichen Tradition und Überlieferung näher und treuer geblieben – dies war ein Motivationsgrund für ihre Konversion, dem man immer wieder auch in anderen Konversionsberichten zur Orthodoxie begegnet. Trotz der Existenz mancher Konstanten sind die Konversionsfälle zur Orthodoxie, insbesondere die individuellen, sehr oft eigenartig, daher lassen sie sich nicht unmittelbar wiederholen. Manchmal ist der Bruch mit der religiösen Vergangenheit der betroffenen Person kategorisch und strikt, in anderen Fällen geht es aber beim Übergang zur Orthodoxie nur um eine – aus der Sicht der konvertierenden Person – qualitative Aufwertung und Erhöhung der früheren religiösen Identität, was letztendlich nicht als Bruch oder Diskontinuität aufgefasst wird. Die eigenen Perspektiven und Evaluierungen der Konvertiten selbst sind daher vielfältig und unterschiedlich. Die Frage ist nur, was man aus einer gewissen Distanz zu all diesen Prozessen überhaupt feststellen kann.

Genau dies stellt der innovative Beitrag des Buches von Slagle in Bezug auf zeitgenössische Konversionen zum Orthodoxen Christentum in den USA dar. Natürlich gibt es etliche Monographien zu Konversionsfällen, entweder durch orthodoxe Missionen oder durch politische Maßnahmen, die jedoch meistens frühere Epochen behandeln (vgl. *Paul W. Werth, At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827-1905, Ithaca 2002*). Wie bereits erwähnt, ist die Zahl der Konversionen zur Orthodoxie in den letzten Jahrzehnten erheblich gestiegen, wobei dieses Phänomen eine breite Öffentlichkeit erreichte und zur Artikulation eines diesbezüglichen Diskurses führte. Das gesamte Thema in seinen gegenwärtigen Dimensionen wurde jedoch in der Regel auf der Basis der eigenen Berichte von Konvertiten zur Orthodoxie betrachtet. Es ging also hauptsächlich um die „Innenperspektive“ zum Thema, die ohne Zweifel sehr bedeutend und nützlich, jedoch nicht ausreichend ist. Die Einbettung des Phänomens der Konversionen zur Orthodoxie im breiteren Kontext der interdisziplinären Konversionsforschung war dringendst vonnöten, und gerade dies stellt in erster Linie die Leistung des Buches von Slagle dar. Bisher gab es nur vereinzelte Fachartikel zum Thema und keine Monographie. Es handelt sich um die erste ethnographisch-soziologische Studie zu den Orthodoxie-Konvertiten in den USA, die religionssoziologische Theorien mit empirischem Feldforschungsmaterial verbindet und wertvolle Hinweise zur Entwicklung der amerikanischen Orthodoxie im 21. Jahrhundert liefert. Slagle ist mit der gegenwärtigen religionssoziologischen und anderen Literatur zu diesem Thema und zur Religion in den USA bestens vertraut, daher benutzt sie diese reichlich für die Zwecke ihrer Forschung. Hier sollte erwähnt werden, dass die Orthodoxie in den USA

generell eine neue Öffentlichkeit zu genießen scheint (vgl. das „*Orthodox Studies Program*“ an der Universität Fordham, New York) und aufgrund vieler Faktoren und gegenwärtiger internationaler Entwicklungen (z.B. in Bezug auf die Konflikte in der Ukraine) eine neue Aufmerksamkeit auf sich ziehen konnte. Auch das Thema der Konvertiten zur Orthodoxie in diesem Kontext wurde nach dem Erscheinen des Buches von Slagle stärker thematisiert (vgl. das Buch von D. Oliver Herbel, *Turning to Tradition: Converts and the Making of an American Orthodox Church*, Oxford 2014).

Spricht man von einer amerikanischen Orthodoxie, dann sollte man ihre eigenen Charakteristika nicht außer Acht lassen, die von den besonderen Gegebenheiten dieses Landes geprägt sind; beispielsweise die pluralistischen religiösen Strukturen in Zusammenhang mit einer Kirche, die eher eine feste und antipluralistische Vergangenheit zu haben scheint. Daraus können verschiedene, anscheinend paradoxe Situationen entstehen, die nicht zuletzt im Buch von Slagle sichtbar werden. Konkreter geht es in diesem Buch um eine kollektive Biographie von verschiedenen amerikanischen spirituellen Suchenden, hauptsächlich aus dem breiteren protestantischen Bereich, aber auch aus der Römisch-Katholischen und anderen Kirchen und der Kirchenlosen. All diese haben irgendwann, aber auf jeweils eigene Weise ihren Weg zur Orthodoxie gefunden. Interessanterweise geschah dies nicht plötzlich und abrupt nach einem außerordentlichen Ereignis oder Erlebnis, sondern nach einer systematischen Suche, einigen Recherchen und generell einem „religiösen Shopping“. Der letztere Punkt wird von Slagle in ihrer Studie besonders unterstrichen, denn er entstammt der Theorie des religiösen Marktes und der Perspektive des religiösen Verbrauchers, der bei seinem Shopping auf der Suche nach dem besseren, passenden oder für ihn/sie adäquaten und befriedigenden religiösen Produkt ist. Auf genau diesen Aspekt weist der Untertitel des Buches hin, nämlich „*religious marketplace*“ (religiöse Marktplatz), in dem man nicht nur etliche und konkurrierende religiöse Produkte finden, sondern aus diesen auch frei wählen kann. Man spricht auch in diesem Zusammenhang von einer „*religious economy*“ (Laurence R. Iannaccone) und versucht dabei, das Operieren und die Regulierung von Religionen in einem spezifischen Umfeld gemäß wirtschaftlichen Modellen und Prinzipien nachzuvollziehen. Es handelt sich hierbei um eine Perspektive, die einerseits Slagle in ihrer Studie benutzt und die andererseits von den Konvertiten selbst in die Praxis umgesetzt wird. Mit anderen Worten, sie scheinen dieses Marktmodell im Kontext der USA internalisiert zu haben. Sie traten der Orthodoxie mit diesem Modell im Kopf bei und agierten auch oftmals nach der Konversion gemäß diesem Handlungsmuster.

Dies ist auf die Besonderheiten des religiösen Feldes der USA zurückzuführen, das in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bis heute als der „*spiritual marketplace*“ bekannt ist und das von großer Diversität, reichlichen Wahlmöglichkeiten und subjektive Suchen kennzeichnet ist. In einem solchen Umfeld der offenen Konkurrenz zwischen verschiedenen Religionen und Weltanschauungen versuchen diese ihre Attraktivität zu erhöhen, um konkurrenzfähig zu bleiben. Diese Wahlfreiheit ist nicht nur als Vorteil zu begreifen, sondern birgt auch Unsicherheit und Risiken in sich. Die Shopping-Möglichkeiten sind zwar in diesem Rahmen erleichtert, jedoch ist die Entscheidungsfindung nicht immer einfach. Gemäß der „*rational choice theory*“, die vom Religionssoziologen Rodney Stark in Zusammenarbeit mit anderen Forschern entwickelt worden ist, haben religiöse Entscheidungen einen stark rationalen Charakter und zwar mit der Absicht, Gewinne zu maximieren und Verluste zu minimieren. Genau wie im Bereich der Wirtschaft geht es um „religiöse Investitionen“, für die sich die Gläubigen nach rationalen Kriterien entscheiden, mit der Hoffnung, ihr investiertes Kapital

zu erhöhen und die Risiken zu neutralisieren oder abzuschwächen. Gerade in dieser schwierigen Marktsituation der USA musste sich die Orthodoxie bewähren, die jedoch einige Vorteile hat, wie das Buch von Slagle anhand verschiedener Beispiele deutlich macht.

Die Studie von Slagle betrifft zuerst zwei orthodoxe Gemeinden in Pittsburgh (Pennsylvania), wo eine starke historische Präsenz von Orthodoxen Christen zu verzeichnen ist. Die eine Gemeinde gehört der „Orthodox Church in America“ (OCA) an und ist weniger ethnisch zentriert, was für die „suchenden Konvertiten“ (*seeker converts*) besonders attraktiv erschien. Die andere Gemeinde entstammt der Griechischen Orthodoxie und ist viel stärker ethnisch geprägt. Daher sind die Konvertiten zu ihr hauptsächlich durch Mischehen zugestoßen (*intermarriage converts*). Slagle nimmt noch eine weitere Gemeinde in Betracht, diesmal in Jackson (Mississippi), einem traditionell starken protestantischen Milieu des sogenannten „Bible Belt“. Diese gehört auch zur „Orthodox Church in America“ und besteht fast ausschließlich aus Konvertiten. Slagles Forschung beinhaltet teilnehmende Beobachtung und Interviews mit Klerikern und Laien in 2005-2006 (Pittsburgh) und in 2009 (Jackson).

Das Buch, in dem lange Ausschnitte aus den geführten Interviews wiedergegeben werden, ist folgendermaßen aufgeteilt. Das erste Kapitel beinhaltet eine Einführung zur orthodoxen Welt, gedacht für die nicht-eingeweihte Leserschaft des Buches zu diesem Thema, zusammen mit einer generellen Darstellung der zu untersuchenden orthodoxen Gemeinden in Pittsburgh und Jackson (S. 16-37). Das zweite Kapitel behandelt das Phänomen der Konversionen zur Orthodoxie im heutigen pluralistischen Kontext und auf dem amerikanischen religiösen Markt, die Rolle der verschiedenen Akteure und die diversen Kategorien von Konvertiten (S. 38-60). Das dritte Kapitel geht auf die Prozesse der Katechese und Sozialisierung der Orthodoxie-Konvertiten ein (S. 61-83). Das vierte Kapitel untersucht das wichtige Thema des Sinns und der Motive für die Konversionen zur Orthodoxie (S. 84-104). Im fünften Kapitel werden die Ansichten und Perspektiven der Konvertiten zum orthodoxen liturgischen Leben und die Diskrepanzen zwischen alten und neuen Mitgliedern in den o.g. Gemeinden erörtert (S. 105-123). Im sechsten Kapitel werden ferner die Haltungen der Konvertiten in Sachen Ethnizität und ihre Ansichten über die Orthodoxie im Rahmen einer amerikanischen Identität erörtert (S. 124-142). Im siebten und letzten Kapitel wird speziell auf die Präsenz der orthodoxen Konvertiten im Bundesstaat Mississippi im amerikanischen Süden eingegangen (S. 143-156). Zusätzlich zu den Schlussergebnissen der Studie gibt es auch drei Anhänge über die Demographie der interviewten Personen, über die Interviewmuster für die verschiedenen Kategorien von befragten Personen und eine Liste der Informanten mit deren Herkunft und Status.

In beiden Fällen von Konvertiten sind sowohl Ähnlichkeiten als auch Differenzen zu verzeichnen. Im Norden wie im Süden sind etwa die Konvertiten durch systematische Suche zur Orthodoxie gelangt. Die Konvertiten im Süden hatten jedoch einen homogenen vorherigen christlichen Hintergrund gehabt und waren auf der Suche nach einer anderen, besseren Form des Christentums. Die Konversion der suchenden Konvertiten hatte in etlichen Fällen länger als diejenige der aus Mischehen stammenden Konvertiten gedauert. Bei den suchenden Konvertiten ist eine „rationale Konversion“ (durch das Studium von Büchern und andere Recherchen) zu beobachten, bei den Konvertiten aus Mischehen hingegen eine „relationale Konversion“. In beiden Fällen jedoch war die Konversion eine freie Entscheidung und keineswegs erzwungen. Auch bei den Mischehen-Konvertiten war ein Überzeugungsprozess zur Orthodoxie zu spüren, deren Konversion nicht unbedingt eine oberflächliche war, etwa um ihre Ehe zu retten oder zu stärken. Konversion war kein passiver Prozess, sondern eine

bewusste Entscheidung von selbstbestimmten Erwachsenen aus der Mittelschicht, die in der Regel über ein gehobenes Bildungsniveau verfügten.

Slagle wollte dabei die Dynamik des Konversionsprozess und die Konstruktion der neuen Identität der betroffenen Personen nach der Konversion ans Licht bringen, die auch die bereits existierenden, lebenslangen Mitglieder dieser orthodoxen Gemeinden betraf, da Spannungen oder auch Konflikte zwischen den verschiedenen Schichten von alten und neuen Mitgliedern in solchen Gemeinden nicht zu vermeiden waren. Die Konvertiten, insbesondere diejenigen in der Kategorie der Suchenden, verfügten über mehr religiöses Wissen als die alten und lebenslangen Mitglieder dieser Gemeinden, die in die Orthodoxie hineingeboren wurden. Darüber hinaus hatten viele Konvertiten bereits eine vorherige christliche Sozialisation, die zum Teil ein theologisches Studium beinhaltete: insofern waren sie alles andere als naive Mitglieder. Im Gegensatz dazu spielen Eingewöhnung, Erlebnisse und langjährige Praktiken bei den alten Mitgliedern der Gemeinden eine größere Rolle, jedoch ihr Wissen über die Orthodoxie war implizit vorausgesetzt und konnte in vielen Fällen nicht richtig erklärt oder wiedergegeben werden. Konvertiten blieben auch von den alten Mitgliedern der Gemeinden verschieden, indem ihre Tendenz, über verschiedene religiöse Optionen zu vergleichen und zu urteilen, nach der abgeschlossenen Konversion unvermindert blieb. Dies entsprach, wie bereits erläutert, den Gegebenheiten im religiösen Marktplatz der USA. Konvertiten waren zudem oftmals kritischer gegenüber verschiedenen Praktiken oder etablierten Traditionen in den Gemeinden, die als nicht-traditionell und nicht-authentisch bzw. als gefährliche Modernismen und Innovationen empfunden wurden, da die Konversion zur Orthodoxie sie enger mit dieser Tradition vertraut gemacht hatte als diejenigen, die in diese Religion hineingeboren worden waren. Insofern wurden die Konvertiten als die Bewahrer der Tradition präsentiert oder zu solchen stilisiert. Beispielsweise wurde die Verwestlichung im Stil der orthodoxen Ikonographie als eine Abweichung von der traditionellen byzantinischen Ikonenmalerei kritisiert. Dies galt auch für verschiedene liturgische Anpassungen mit Blick auf die konkrete Situation und die Bedürfnisse der orthodoxen Gemeinden. Es ließ sich also ein gewisser Zelotismus und Rigorismus bei den Konvertiten spüren, die in manchen Fällen auch die orthodoxen Priester über die „wahre“ Orthodoxie belehren wollten. Dies ist allerdings ein übliches Phänomen innerhalb von Konvertitenkreisen, insbesondere wenn sie der festen Meinung sind, das Licht der Wahrheit endlich erblickt und entdeckt zu haben.

Insgesamt liefert das Buch von Slagle in vielerlei Hinsicht wertvolles Material, das auch weitere Reflexionen zum Thema und zur Orthodoxie im Allgemeinen anregt. An dieser Stelle möchte ich auf folgende Punkte etwas ausführlicher eingehen. Zunächst auf die Frage: Was macht die Orthodoxie in einem solchen Milieu besonders attraktiv? Slagle erwähnt hier einige Faktoren, wie zum Beispiel die Tatsache, dass Konversionen zur Orthodoxie nicht nach Bedarf, sondern nach einer entsprechenden spirituellen und mentalen Vorbereitung und selbstständigen Suche der Kandidaten vollzogen wurden. Darüber hinaus hoben viele Konvertiten die Sicherheit hervor, die die Orthodoxie ihnen objektiv als die wahre Kirche Christi vermittelte und zwar in einer Welt des Pluralismus, des Relativismus, des Säkularismus und der religiösen Indifferenz. Die Tatsache also, dass die Orthodoxie nicht so „modern“ ausfiel und dass sie die Welt nicht als Kriterium ihrer Moral oder Doktrin ansah, machte sie gerade noch attraktiver. Die standfeste Verbindung zur Tradition, die nicht preisgegeben werden sollte, und die vermittelte Stabilität und Sicherheit verstärkten den Reiz der Orthodoxie als einer Bastion der historischen christlichen Authentizität. Hier haben wir es mit einem interessanten Phänomen zu tun, das mit der Stärke, der Anziehungskraft und dem Einfluss von

sogenannten konservativen oder traditionellen Religionen zu tun hat. Die Modernisierung einer Religion macht sie nicht unmittelbar attraktiver und erfolgreicher. Im Gegensatz dazu kann die Radikalisierung einer Religion mit klaren antimodernistischen Zügen das Gegenteil bewirken. Dieses Paradoxon beobachten wir deutlich im Falle der Orthodoxie, was auch andere Konvertiten in ihren eigenen Berichten betont haben. Weitere Faktoren, die nach Sagle die Konversionen zur Orthodoxie anregten, waren das Gefühl der echten Gemeinschaftlichkeit in der Orthodoxie, die im Gegensatz zum verbreiteten Individualismus und Voluntarismus in der religiösen Szene der USA stand. Ein weiteres positives Element war eine wie auch immer geartete Freiheit, die die Konvertiten in der Orthodoxie spürten – auf diesen letzten und etwas paradoxen Punkt wird später ausführlicher eingegangen.

Aus der relevanten Literatur zu den Orthodoxie-Konvertiten werden oft weitere Vorteile angeführt, die die Orthodoxie als eine gute Wahloption erscheinen lassen. Dies betrifft beispielsweise ihre reichhaltige Spiritualität, ihr gesamtes rituelles Leben mit der „exotischen“ Liturgie und Musik oder ihre historische Verbindung zur alten Kirche. Das sind Elemente, die insbesondere protestantische Kirchen wegen ihrer gewissen „Ritenarmut“ vermissen. Jedoch wirkt die Studie von Sagle etwas entmythologisierend in dieser Hinsicht, denn sie stellt die angebliche diachrone Attraktivität orthodoxer Liturgie und rituellen Reichtums in Frage. Diese verbreitete Annahme war durch historische wie auch moderne Zeugen unterstützt. Man denke etwa hier an den bekannten Bericht über die Konversion der Kiever Rus' im 10. Jahrhundert gemäß der Nestorchronik (*Povesť vremennych let*); oder an den bereits erwähnten Orthodoxie-Konvertiten Ware, dessen erste Begegnung und Begeisterung mit der Orthodoxie im Rahmen eines zufälligen Besuchs der russisch-orthodoxen Kirche und deren faszinierenden Atmosphäre in London stattfanden (siehe *Kallistos Ware*, „Strange Yet Familiar: My Journey to the Orthodox Church“, in: *Ders.*, *The Inner Kingdom*, Crestwood, NY 2000, S. 1-24). Bei den von Sagle untersuchten Konvertiten finden wir zwar einige durchaus positive Darstellungen der orthodoxen Liturgie, jedoch auch viele Ambivalenzen, eindeutige Konfusion, die sich hin bis zu Kritik und sogar zu Negativität gegenüber der Liturgie aus unterschiedlichen Gründen reicht. Das hat meistens mit dem Hintergrund und den jeweiligen Motiven der Konvertiten zu tun, die nicht unbedingt einer ästhetischen oder psychologischen Zufriedenheit mit der orthodoxen Liturgie den Vorzug gaben. Konvertiten sahen sich auch teilweise von der aktuellen Lage ihrer jeweiligen orthodoxen Gemeinden einschließlich der Liturgie enttäuscht, denn die älteren Mitglieder dieser Gemeinden erlebten die Orthodoxie und ihr rituelles Leben auf eine eher oberflächliche Weise, die für die Konvertiten völlig unattraktiv, ja sogar problematisch war.

Ein weiterer interessanter Punkt betrifft die Verbindung zwischen Orthodoxie und Ethnizität, die in der orthodoxen Welt besonders ausgeprägt ist. Dass Orthodoxe Kirchen den eigenen Nationalismus und die nationalen Interessen der jeweiligen Völker/Staaten unterstützen, ist keine Seltenheit. All dies ist auch für die amerikanische Orthodoxie von Bedeutung, gerade weil sie durch Migranten und Migrationen aus verschiedenen orthodoxen Religionskulturen zustande gekommen ist. Religion und Ethnizität sind also in unserem Kontext eng miteinander verbunden, was für etliche potenzielle Konvertiten ein Problem darstellen könnte. Die Frage ist aber, wie verhalten sich die Konvertiten in dieser Hinsicht und wie spüren sie diesen besonderen Aspekt ihrer neuen Kirche? Es wurde schon erwähnt, dass die nicht ethnischen orthodoxen Gemeinden für die Konvertiten attraktiver erschienen und die stärker ethnisch geprägten weniger – das hat auch Herbel in seinem oben erwähnten Buch festgestellt. Trotzdem sollte die Dimension des Konflikts hierbei nicht überbewertet

werden, denn für die Untersuchungsgruppe von Slagle war dies nicht generell der Fall. Das ethnische Element wurde hier verschiedentlich aufgenommen und interpretiert. Manche Konvertiten sahen nämlich die orthodoxe Betonung des Ethnischen als einen Weg, um ihre eigenen vergessenen historischen Wurzeln zu entdecken (z.B. im Falle, dass ihre Vorfahren aus Osteuropa kamen, wo es ohnehin eine starke historische orthodoxe Präsenz gibt). Auf diese Weise wurde die ethnische Dimension der Orthodoxie in die eigene Biographie reibungslos integriert. Solche Lösungen und ad-hoc-Konstruktionen waren auch in Bezug auf andere Themen nicht selten, was wiederum die Dynamik des Konversionsprozesses unter Beweis stellt. Dies betraf zum Beispiel die Frage nach regionaler Kultur, Rasse oder einer amerikanischen Identität in Verbindung mit der Orthodoxie. Das Buch von Slagle bietet viel Material in dieser Hinsicht, was unmittelbar das Thema der multiplen Identitäten betrifft. Konvertiten, genau wie andere Kategorien von Menschen, können sehr gut mit verschiedenen, scheinbar inkompatiblen Identitäten operieren und zurechtkommen, auch wenn dieses „Zusammenbasteln“ von Identitäten einem Außenbeobachter problematisch erscheinen könnte.

Ein weiterer Verdienst des Buches von Slagle hat mit der Tatsache zu tun, dass es eine neue Konzeptualisierung des Orthodoxen Christentums jenseits von dessen ursprünglichen historischen Orten und Grenzen ermöglicht. Alle Religionen entwickeln und verändern sich gemäß zeitlichen, räumlichen und anderen Gegebenheiten, und dies betrifft natürlich auch das Orthodoxe Christentum, das heutzutage in sehr unterschiedlichen Kontexten weltweit anzutreffen ist. In erster Linie macht der Globalisierungsprozess solche Entwicklungen möglich und in diesem Kontext nehmen Religionen neue Formen und Gestalten an (z.B. Transnationalismus). Das Resultat ist keineswegs eine Homogenisierung, sondern eine immer größer werdende Vielfalt von religiösen Erscheinungsformen. Gerade dies unterstreicht der treffende Neologismus der „Glokalisierung“ (R. Robertson) in diesem Rahmen, der auf die Verbindung des Globalen mit dem Lokalen hinweist. All dies bedeutet eine ganze Menge für die Orthodoxie und deren wissenschaftliche Erforschung. Sehr oft ist man an bekannte und vertraute Bilder der Orthodoxie gebunden, die aus ihren historischen Wiegen stammen (östlicher mediterraner Raum, Südosteuropa, Osteuropa).

In einem völlig anderen Kontext ist man jedoch notwendigerweise mit andersartigen und auch neuen Erscheinungsformen dieser Religion konfrontiert, die zu deren herkömmlichen Bildern überhaupt nicht oder nur bedingt passen. Diese Diskrepanz sollte nicht als Problem aufgefasst werden, sondern als Zeichen der sich immer verändernden und kontextuell zu verstehenden Orthodoxie, die nie die eine und dieselbe bleibt. Die Welt der unterschiedlichen Vielfalt der Konvertiten zur Orthodoxie, die vorher eine andere religiöse und kulturelle Sozialisation gehabt hatten, ist in diesem Rahmen sehr aufschlussreich. Aufgrund ihrer persönlichen und teilweise stark subjektiven Aneignung der Orthodoxie sind gerade die Konvertiten Katalysatoren für solche Veränderungen und Anpassungen. Im Endeffekt stellt dieses Phänomen auch die Dynamik des Orthodoxen Christentums unter Beweis. Über lange Zeit zirkulierten Ansichten über den Traditionalismus, die Stagnation und die verkrusteten Strukturen der Orthodoxie – im Gegensatz zum westlichen Christentum und dessen Entwicklungspotenzial. Bücher wie das von Slagle liefern wichtiges Material, um die andere Seite der Medaille näher zu betrachten, nämlich die Anpassungsfähigkeit und Flexibilität der Orthodoxie.

Das betrifft beispielsweise die Art und Weise, wie die Konvertiten mit der orthodoxen Tradition umgehen, die generell einen hohen Stellenwert im orthodoxen System genießt.

Historisch gesehen bedeutete das strikte Festhalten an der Tradition in diesem rechtgläubigen religiösen System eine normative Haltung und eine damit verbundene erhebliche Einschränkung der Wahlmöglichkeiten und Optionen. Im Kontext des amerikanischen religiösen Marktes fühlen sich jedoch die Konvertiten keineswegs von der Orthodoxie behindert oder religiös eingengt. Slagle spricht sogar von der intellektuellen Freiheit, die die Konvertiten in der Orthodoxie genießen. Das mag etwas absurd klingen, aber das muss man aus der Perspektive der betroffenen Konvertiten erklären und verstehen. Dies ist einerseits so, weil die auf den orthodoxen Absolutheitsansprüchen basierte Normativität eher auf der inhaltlichen Einstellungsebene zu verstehen ist, wobei auf dem praktischen Niveau und in konkreten Kontexten immer wieder eine Palette von unterschiedlichen Möglichkeiten gegeben und toleriert ist, auch wenn diese von der offiziellen Kirchenleitung nicht ausdrücklich akzeptiert werden.

Hier liegt eine gewisse Ironie in Bezug auf die Wahlmöglichkeiten, die das orthodoxe religiöse System bietet, die theoretisch gesehen wenige sind, doch in der Praxis erheblich erweitert aussehen. Mit anderen Worten geht es hier um eine Neuinterpretation der orthodoxen Tradition im Kontext des „*American spiritual marketplace*“, was schließlich zu einer unvorhergesehenen Neuartikulation dieser Tradition führt. Andererseits wird die Traditionsbindung der Orthodoxie von den Konvertiten nicht als ein rigides und unflexibles System betrachtet, das von etlichen Autoritäten und Hierarchien des Wissens und der Macht kontrolliert wird, sondern als ein Sprungbrett zu intellektueller und spiritueller Freiheit und eines damit verbundenen persönlichen Wachstums. Sie sind auch bereit, die „liberalen“ Besonderheiten der Orthodoxie zu entdecken, wie den fehlenden Legalismus im Kirchenrecht und den flexiblen Umgang mit kirchlichen Vorschriften (z.B. das Prinzip der *Oikonomia*). Sie spüren, dass in der Orthodoxie vieles locker und nicht-diszipliniert gestaltet ist, was ihnen besonders gefällt. Auch ihre orthodoxe Sozialisierung verlief ohne eine vorher systematisch geordnete Katechese, sondern war in vielen Fällen von den jeweiligen orthodoxen Priestern, deren Persönlichkeit auch eine Rolle für die Konversion spielte, *ad hoc* konzipiert und vorsichtig vermittelt worden.

Trotz des rigiden „rechten Glaubens“ (Orthodoxie) der neuen Kirche fühlten sich die Konvertiten in diesem Kontext am Ende besonders wohl. Sie fühlten sich auch spirituell frei, sich ohne strenge Vorschriften persönlich zu entfalten. Diese Freiheit hatte schließlich auch mit der Tatsache zu tun, dass sich die Konvertiten im orthodoxen Rahmen ihre Köpfe nicht über dogmatische und andere Debatten und Auseinandersetzungen (z.B. in Bezug auf die Christologie) zerbrechen mussten. Dies hatten sie früher vor ihrer Konversion des Öfteren gemacht, als sie sich – im Geiste einer protestantisch geleiteten ständigen Nachforschung – mit nichts zufriedengaben und immer nach neuen Antworten suchten. All dies galt jedoch im orthodoxen religiösen System bereits seit langem von den Ökumenischen Reichskonzilen und den Kirchenvätern als endgültig gelöst und festgelegt, daher sollte dies die Konvertiten nicht näher beschäftigen und insbesondere belästigen. Sie konnten einfach von dem orthodoxen Reichtum und Potenzial ohne Gedanken profitieren und sich persönlich anhand der orthodoxen spirituellen Anleitungen weiterentwickeln. Sicherlich geht es hier um eine teilweise paradoxe Situation, die hauptsächlich nur aus der Sicht der betroffenen Konvertiten Sinn macht, denn für sie bleibt die Orthodoxie gleichzeitig „*the most stalwart and flexible of religious options*“ (S. 104).

Ähnliches lässt sich in Bezug auf die Beziehungen zwischen Orthodoxie und Moderne behaupten. Diese sind sowohl historisch als auch zeitgenössisch gesehen einigermaßen belas-

tet, insbesondere in den traditionellen Regionen der Orthodoxie. Jedoch sieht die Situation innerhalb der orthodoxen Diaspora im Westen und darüber hinaus in vielen Fällen anders aus, denn orthodoxe Akteure haben dort ein anderes Verhältnis zur Moderne entwickelt, das durchaus als konstruktiv zu bezeichnen ist. Dasselbe betrifft viele Orthodoxie-Konvertiten, wie diejenige im Buch von Slagle, die zum Teil eine eigene und zwar an die Moderne angepasste Variante der Orthodoxie neu artikulierten. Es ist daher ratsam und nützlich, bei der Betrachtung solcher zentralen Themen nicht nur die historischen Orthodoxen Kirchen in Betracht zu ziehen, deren Positionen ohnehin maßgeblich sind, sondern auch die vielen Artikulationen orthodoxer Zugehörigkeit weltweit, auch innerhalb verschiedener Konvertiten-Gruppen. Auf der anderen Seite sollte nicht übersehen werden, dass die Welt der Konvertiten recht bunt ist und viele unterschiedliche Erscheinungsformen aufweist. Man kann auch Fundamentalisten unter den Konvertiten in den USA finden, die die Orthodoxie sehr normativ, exklusiv und ausschließend interpretieren und die ein solches Bild von der Orthodoxie nach außen propagieren.

Unter diesen Umständen scheint innerhalb von Konvertitenkreisen „alles“ möglich zu sein, jedoch hat dieses Phänomen eine weitere wichtige Signifikanz. Es zeigt, dass die jeweiligen Charakteristika des orthodoxen religiösen Systems kontingent und daher relativ sind und dass sie keinen inhärenten Gründen und Motiven dieses Systems oder einer trans-historischen „Essenz der Orthodoxie“ geschuldet sind. Insofern können sie beliebig geändert oder angepasst werden. Dieser Punkt mag zwar als selbstverständlich erscheinen, in der Realität ist er es jedoch nicht, denn es zirkulieren immer noch verschiedene Pauschalurteile über die Orthodoxie in einem meist negativen Kontext als ein bereits festgelegtes und kaum wesentlich zu reformierendes religiöses System. Für manche Konvertiten im Buch von Slagle war die Orthodoxie nicht immer als Opposition zum früheren religiösen Glauben und Zugehörigkeit verstanden worden. Viele Konvertiten betrachteten daher die Orthodoxie als eine qualitativ bessere und aufgewertete Form ihrer früheren christlichen Identität. Im Gegensatz zu Konversionsnarrativen zur Orthodoxie aus vormodernen Zeiten wurden die Konversionen in unserem Kontext nicht auf außerordentliche und wundervolle Erlebnisse oder auf eine Theophanie zurückgeführt, sondern sie waren das Ergebnis einer Suche.

All dies zeigt im Endeffekt die Differenzen, die Ambivalenzen, aber auch die Dynamiken des Konversionsprozesses, die hauptsächlich den lokal geltenden Gegebenheiten geschuldet sind. Konversion ist keine uniforme und einheitliche Angelegenheit, sondern ein multidimensionaler Prozess. Es ist auch schwierig, die Konversionen auf einen einzigen gemeinsamen Nenner zu bringen. Man ist auch nicht sicher, in welche Richtung der ganze Prozess in Zukunft gehen wird. Die Konvertiten in unserem Kontext bleiben vom Geist des amerikanischen religiösen Marktes weiterhin stark beeinflusst und betrachten ihre Zugehörigkeit zur Orthodoxie nicht als Widerspruch zur Kultur der religiösen Wahlmöglichkeiten. Dies stellt ein weiteres Paradoxon im Leben der Konvertiten dar. Manche von ihnen entwickeln sogar nach der Konversion ein übergreifendes ekklesiologisches Verständnis, indem sie auch am Leben in nicht-orthodoxen christlichen Gemeinden teilnehmen. Die Grenzen zwischen orthodox und nicht-orthodox sind in manchen Fällen strikter, in manchen anderen viel lockerer. Eine synthetische Präsentation wie die von Slagle kann insofern nur einen kleinen Ausschnitt aus diesem komplexen und multidimensionalen Prozess bieten, und daher hat sie immer ihre Grenzen. Was aus ihrem Buch schließlich ersichtlich ist, ist nicht die Abkehr von der organisierten Religion und die Hinwendung zur subjektiven, individuellen Suche nach diffuser und ungebundener Spiritualität, was in der neueren religionssoziologischen

Forschung (R. Bellah u.a.) besonders betont wurde. Im Gegensatz dazu können gut organisierte und strukturierte Kirchen wie die orthodoxen durchaus attraktiv bleiben und neue Mitglieder einwerben.

Die Studie von Slagle vermittelt kein romantisches oder idealisiertes Bild von der „Nostalgie für die Orthodoxie“, sondern bringt starke und schwache Seiten der orthodoxen Gemeinden gleichzeitig ans Licht. Vielleicht wäre die punktuelle Behandlung weiterer Themen in Bezug auf die Orthodoxie in den USA hilfreich, wie die Rolle des orthodoxen Mönchtums oder der Frauen in der Kirche. Andererseits muss man bei einem derart komplexen und weit verzweigten Thema sicherlich inhaltliche Abstriche machen. Das Buch ist klar geschrieben, gut lesbar und auch für Kurszwecke im Bereich der Religionssoziologie oder der Religionsanthropologie besonders geeignet. Auch die Orthodoxie-Spezialisten, orthodoxe Theologen und Kleriker können darin viele nützliche Informationen und anregende Gedanken entdecken. Aufgrund seiner vielen Verdienste und der Tatsache, dass es eine erhebliche Forschungslücke füllt, ist daher dieses Buch nur zu empfehlen, nicht nur für diejenigen, die sich mit der Entwicklung der Orthodoxie im pluralen amerikanischen Umfeld befassen, sondern auch allgemein für diejenigen, die sich für die Konversionsforschung interessieren.

Vasilios N. Makrides, Erfurt

Arturo Cattaneo (Hg.), Verheiratete Priester?, Paderborn: Bonifatius 2012, 164 S., 16,90 € (ISBN: 978-3-89710-501-0)

Das vorliegende Buch greift ein zermalmendes Thema auf, das mit Sicherheit nicht nur in der katholischen Geisteswelt, sondern auch bei anderen christlichen Gemeinschaften immerfort Aufsehen erregt. Diese Ausgabe wurde ursprünglich aus dem Italienischen übersetzt und ist in der Deutschen Nationalbibliographie verzeichnet.

Arturo Cattaneo, der Priester und Dozent an der Kirchenrechtlichen Fakultät Venedig und der Theologischen Fakultät Lugano, hat 32 verschiedene und interessante Texte zusammengefügt, die alle – bis auf einen – von katholischen Priestern verfasst wurden (S. 20-111). Diese Texte sind mit einem Vorwort (S. 9-12) und einem Beitrag (S. 114-139) von *Mauro Kardinal Piacenza* umfasst worden. Zuletzt werden, in der Form eines Anhangs, auch Auszüge lehramtlicher Texte (S. 142-159) über die Verpflichtung des *caelibatus* vom Kanon 33 der Synode von Elvira um 306 oder 308 bis zur Ansprache des heute emeritierten Papstes Benedikt XVI. anlässlich des Priesterjahres 2010 in chronologischer Reihenfolge aufgeführt.

Abgesehen von der beißenden Kritik über die Verpflichtung der priesterlichen Ehelosigkeit, die sich meist einesteils auf die zunehmende Kandidatenknappheit und anderenteils auf die sexuellen Missbrauchereignisse stützt, wird schon in den Geleitworten die erstrebte Absicht dieses Beitrags deutlich festgelegt: „...wir wollen unseren Lesern erklären, weshalb der Zölibat für die Kirche so wichtig ist“ (S. 13) um somit diesem „...wieder zu größerer Wertschätzung zu verhelfen“ (S. 12). Die Wesenheit des Zölibats liegt darin, dass nur durch Aufgeben des Anspruchs auf Ehe und Familie ein Priester Gott als Wirklichkeit annehmen und erfahren und ihn so den Menschen näher bringen kann (vgl. S. 16). „Dies ist der allererste Dienst, den die Menschheit heute braucht“ (S. 16).

Der Herausgeber versucht sein Vorhaben umzusetzen, indem er die oben erwähnten Texte – wobei Wiederholungen von Aussagen unvermeidlich sind – als Antworten auf „die häufigsten und kritischsten Einwände gegen den priesterlichen Zölibat“ (S. 13) benutzt, nachdem er diese nach sieben verschiedenen Gesichtspunkten geordnet hat.

Im ersten Punkt (S. 20-44) wird die priesterliche Ehelosigkeit aus historischer Sicht untersucht. Auch wenn die Verpflichtung zur Ehelosigkeit der Priester, die sich erst seit dem Trienter Konzil im 15. Jahrhundert durchgesetzt hat, keine Ursprünge im Alten Testament und der kultischen Reinheit der jüdischen Priester hat (vgl. S. 22), „...zählt (der Zölibat) zu den ältesten kirchlichen Traditionen überhaupt“ (S. 32). Aus Überzeugung, dass der Herr der Vater aller ist, lebte Christus selbst ehelos und enthaltsam und wurde somit zum Vorbild, dem schon seine Jünger nachgeeifert haben (vgl. S. 24). Diese „radikale Lebensform der Christusjünger, die auch dauerhaften Sexverzicht beinhaltete, hat über Jahrhunderte hinweg gewirkt. Zwar durften bis ins Hochmittelalter hinein verheiratete Männer geweiht werden und verheiratet bleiben; sie mussten aber nach ihrer Ordination enthaltsam leben, während ihre ledigen oder verwitweten Mitbrüder nach der Priesterweihe nicht mehr heiraten durften“ (S. 31). Diese Enthaltensamkeit, für die bekannte Kirchenväter plädierten und welche viele Synoden in ihren Beschlüssen bekräftigten, bezog sich auch auf Diakone und Bischöfe, die vom Tag ihrer Weihe an dauerhaft mit dieser Eigenschaft leben mussten, „weil sie Diener der Sakramente sind und sich diesem Dienst ganz weihen“ (S. 34) sollten, um so „der Kirche uneingeschränkt dienen zu können. Der Zölibatbegriff war also umfassender als heute“ (S. 31). Da aber diese Art von Enthaltensamkeit in der Ehe überhaupt schwierig einzuhalten war, kam man allmählich dazu, auf den verheirateten Klerus zu verzichten und den ehelosen zu propagieren, was zur heutigen Praxis geführt hat (vgl. S. 32).

Im zweiten Punkt (S. 46-58) werden die theologischen Gründe des Pflichtzölibats der lateinischen Kirche angeführt. Auch wenn das Zweite Vatikanische Konzil die Verpflichtung der Ehelosigkeit der Priester nicht als notwendig, sondern als angemessen beschreibt (vgl. S. 46), „besteht die priesterliche Berufung darin, dem Beispiel Christi zu folgen und zu leben wie Er“ (S. 48). Die bedingungslose Opferbereitschaft und Innigkeit des Herrn zur Kirche, welche durch seine Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit zum Ausdruck kommt, soll der Priester nachahmen und diesen Bund zwischen Bräutigam und Braut nachempfinden (vgl. S. 50) mit der Absicht, „der gelebten Liebe und Hingabe des Erlösers ähnlich und anverwandelt zu werden“ (S. 53). Nur durch die völlige Hingabe des Priesters an die Kirche kann und wird dieser Bund nutzbringend sein (vgl. S. 53). Allerdings ist der wichtigste Grund aus theologischer Sicht in der engen Verbindung zwischen der priesterlichen Ehelosigkeit und der Feier der Eucharistie zu erkennen (vgl. S. 57). Der Vollzug jener verweist auf die Zugehörigkeit des Priesters zu Gott alleine, welche wiederum nur durch den Zölibat für alle Gläubigen sichtbar wird.

Als Nächstes folgt ein Abschnitt mit Texten, die hauptsächlich die Thematik Pflichtzölibat und Sexualität ansprechen (S. 60-78). Zuerst wird betont, dass der Verzicht auf das sexuelle Leben auf keinen Fall unnatürlich sei, wie des Öfteren behauptet wird (vgl. S. 60). So argumentieren meist Personen, die im Menschen nur einen körperlichen Aspekt sehen oder mit ihrer eigenen Sexualität nicht zurechtkommen (vgl. S. 61) und somit auch nicht fähig zu einer Ehe sind (vgl. S. 62). Die Tatsache hingegen, dass eine Person sich bewusst und frei entschieden hat, mit dem priesterlichen Zölibat zu leben, setzt seine menschliche und geistliche Reife sowie Ausgeglichenheit voraus und kann somit nicht als Störfaktor betrachtet werden (vgl. S. 64). Somit ist auch das skandalöse sexuelle Verhalten mancher Priester auf

ihre Unfähigkeit zurückzuführen, an ihrer Entscheidung, die sie selbst einst getroffen haben, festzuhalten und nicht auf den Zölibat (vgl. S. 66), der eher unsere Gesellschaft dazu ermutigt „einerseits das vom Lustprinzip geprägte hedonistische Menschenbild und andererseits die materialistische Anthropologie zu überwinden“ und „zu einer ganzheitlichen Sicht der menschlichen Sexualität zu gelangen“ (S. 69). Klar und deutlich werden aber auch die sexuellen Missbrauchsfälle von Klerikern, die anderen Personen entsetzliches Leid und der Kirche großen Schaden zugefügt haben, verurteilt und als abscheulich, tragisch und verletzend bezeichnet (vgl. S. 77). In diesem Sinne sollte man überhaupt die Zulassung zur Weihe mit größerer Sorgfalt und Konsequenz angehen (vgl. S. 70).

Die Texte des nächsten Abschnitts (S. 80-90) beschäftigen sich mit der Berufung und damit, wie man diese erkennen und begleiten kann. Besonders betont wird, dass „der Zölibat nicht nur eine Gabe ist, sondern auch eine Aufgabe und ein Auftrag, immer zu lieben“ (S. 88). Seine kanonische Verbindlichkeit aber hebt nicht die Freiheit des göttlichen Geschenks auf, da „...die Beziehung zwischen Charisma und Institution in der Kirche eine ergänzende ist“ (S. 89). Schon junge Menschen brauchen einen entsprechenden Erziehungsansatz, aus dem langsam aber sicher eine Sehnsucht heranwächst, ihr eigenes Leben dem Dienst der Kirche und den Mitmenschen zu widmen. Dies setzt natürlich eine Begleitung durch erfahrene Erzieher voraus, die ihnen die Fülle des Menschseins vermitteln können (vgl. S. 82). Somit wird der Zölibat nicht als Einschränkung oder Last aufgenommen, sondern als Herausforderung der Selbsthingabe zu Christus und seiner Kirche (vgl. S. 84). Wer sich in Christus verliebt hat, kann nicht ins Wanken gebracht werden und bleibt ihm immer treu (vgl. S. 86).

Im fünften Punkt (S. 92-100) wird das Thema Zölibat und seine Auswirkungen auf die Gemeinde untersucht. Der Priester ist dazu bestellt „die christliche Gemeinde, zu der er gesandt worden ist, aufzubauen und zu leiten“ (S. 99). Die Ehelosigkeit bietet ihm die Möglichkeit, sich ganz und gar dieser Aufgabe zu widmen und ist deswegen auch unentbehrlich. So kann er Christus in uneingeschränkter Hingabe nachfolgen und diese Funktion Christi als Haupt und Hirte der Kirche erfolgreich ausüben. Er kann sich allen Seelen der Gemeinde unterschiedslos öffnen und diese grenzenlos lieben. In diesem Sinne kann ein Priester sich niemals einsam oder frustriert fühlen, wie manche behaupten (vgl. S. 92). Auch wird betont, dass das Alleinsein ein „unverzichtbares Klima der inneren Sammlung und des Gebets“ (S. 94) verschafft und die Begegnung mit dem Herrn ermöglicht, welche für sein seelsorgliches Wirken von Bedeutung ist (vgl. S. 94). Die Ehelosigkeit ist auch kein Hindernis um sich mit Eheproblemen auseinanderzusetzen. „Ein verheirateter Seelsorger läuft immer Gefahr, die Erfahrungen seiner eigenen Ehe unbewusst im vorliegenden Fall wieder zu erleben oder auszuagieren“ (S. 97). Von Wichtigkeit ist eher, dass jeder Priester imstande ist, eine Sensibilität für andere zu entwickeln und mit einer gewissen Herzenswärme Anteil am Leben und Leiden anderer zu nehmen (vgl. S. 97). Ein zölibatärer Priester also kann sich problemlos in eine Gemeinde integrieren und gerade wegen dieses Verzichts auf Ehe und Familie ist er in der Lage, völlig frei zu sein für seine Schwestern und Brüder.

Der vorletzte Punkt (S. 102-112) versucht die Leser zu überzeugen, dass die Verpflichtung zur priesterlichen Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen nicht nur keine Provokation für unsere Gesellschaft ist, sondern auch in nicht europäischen Kulturen eine allgemein hohe Wertschätzung genießt, da in diesen die Enthaltsamkeit schon vorher einen hohen Stellenwert habe (vgl. S. 107-112). Gerade weil mit unserem Tod nicht alles endet „kann der Zölibat als Lebensform ein helles Licht auf dieses noch ausstehende Leben werfen“ (S.

102). Auch der Vorwurf, dass der Zölibat eine frauen- und chefeindliche Kultur protegiert, wird zurückgewiesen. Wieder wird für den Priester Christus zum Vorbild, der „seinen Zeitgenossen gegenüber zum Förderer der wahren Würde der Frau und der dieser Würde Berufung geworden ist“ (S. 104). Die Beteiligung der Frauen am Aufbau der Kirche ist wichtig, da überhaupt innerhalb der Kirche die Sendungen der zwei Geschlechter einander ergänzen (vgl. S. 105). Auch was die Beziehung von Ehe und Zölibat betrifft, die von Treue und Fruchtbarkeit gekennzeichnet sind, ist von einer Ergänzung zueinander im Hinblick auf das Reich Gottes die Rede (vgl. S. 106).

Im letzten Punkt (S. 114-139) werden von *Mauro Kardinal Piacenza* die wichtigsten päpstlichen Dokumente von Pius XI. bis Benedikt XVI. über die Zölibatslehre zusammengefasst und näher untersucht. Somit wird auch ihre Aktualität aufgezeigt (vgl. S. 114). Zuletzt werden noch die Grundlinien dieser Lehre, wie sie aus den Dokumenten zu erkennen ist, aufgezählt und als Arbeitsgrundlage der Priesterausbildung angeboten (vgl. S. 136).

Mit Sicherheit kann man behaupten, dass mit dieser anschaulichen Ausgabe den Lesern ausgiebige Antworten auf die zahlreichen Fragen bezüglich des Zölibats der Katholischen Kirche gegeben werden. Inwiefern es diese Antworten allerdings schaffen, als einleuchtend für die Notwendigkeit der priesterlichen Ehelosigkeit bewertet zu werden und das fehlende Verständnis wiederherzustellen oder zumindest die ablehnende Kritik letztendlich zu erweichen, sei dahingestellt. Erlauben Sie mir, dies nach meinem Erachten in wenigen Sätzen zu begründen:

Was den geschichtlichen Überblick betrifft, wird man sich fragen, wieso die lateinische Kirche nicht ihre bis zum Zeitpunkt des Trienter Konzils bestehende Praxis bezüglich der Kandidaten für die Priesterweihe einfach weitergeführt hat, also sowohl verheiratete, als auch ehelose Kandidaten zu weihen. Dies war auch der Fall in der einen Kirche mit Ausnahme des Amtes des Bischofs, wo man aus praktischen Gründen, seit dem Trullanum im Jahre 691, den Zölibat nur für die Bischöfe voraussetzte. Somit hätte man sich heute viele Unannehmlichkeiten sparen können. Allein an der Einsicht aber, dass nur ein eheloser Klerus der Selbsthingabe an Gott und die Menschen entgegenkommen könnte, kann es nicht gelegen haben. Bei näherer Auseinandersetzung mit der Kirchengeschichte wird man feststellen, dass Rom sich geschichtlich bedingt von der griechisch-römischen Kulturtradition bewusst entfernen wollte, spätestens nachdem der Weg des Papstes Stephan II. im Jahre 753 zum Frankenkönig Pippin führte. Durch die germanischen Invasionen sind viele neue Elemente in die oben genannte Tradition eingedrungen. Neben der Verpflichtung zur priesterlichen Ehelosigkeit sind auch andere Neuerungen zu beobachten, wie z.B. die Bartrasur und der Haarschnitt der Priester, das Bekreuzigen der Gläubigen mit fünf Fingern anstatt drei wie es bisher üblich war, der Vollzug der Taufe nur durch Besprengen mit Wasser und nicht durch Eintauchen, der Vollzug der Eucharistie ohne Wein für die Gemeinde und der Ersatz des Brotes durch die ungesäuerte Hostie. Der Bruch mit Byzanz würde erst als geschichtlicher Fakt erkannt werden, nachdem dieser auch durch äußere Elemente in der kirchlichen Praxis sichtbar gemacht werden würde.

Bei der theologischen Begründung sollte man Folgendes berücksichtigen: Der Mensch wurde als Abbild – griechisch *κατ' εἰκόνα* – Gottes geschaffen (Gen 1,27) und nach dem Menschenbild der Kirchenväter (Irenäus, Origenes, Maximus der Bekenner u.a.) mit der Willensfreiheit – griechisch *αὐτεξούσιον* – ausgestattet, der Fähigkeit also, sich frei bestimmen, entfalten und entscheiden zu können. Wenn schon unser Vater uns diese Willensfreiheit schenkt, gerade weil diese Bestandteil eines menschenwürdigen Lebens ist, sollte kein kano-

nisches Gesetz diese in irgendeiner Weise einschränken und sie somit praktisch außer Kraft setzen. Jeder Mensch soll nur unter der Ordnung Christi stehen, die als Ausdruck der Liebe auch sein Leben bestimmen soll. Diese Liebe sollte auch die Kirche als Grundlage ihrer Ordnung haben.

Was die Beziehung zwischen Charisma und Institution betrifft, scheint mir, dass in gewisser Weise die Institution gegenüber dem Charisma hervorgehoben wird und dass das Charisma ausschließlich institutionell verstanden wird. Somit wird aber die institutionelle Dimension der Kirche und ihrer Ämter überbetont und ihre charismatische unterschätzt. Dies kann zu Fehlentwicklungen führen. Außerdem gab es im Verlauf der Kirchengeschichte charismatische Phänomene, die anfangs mit einer institutionellen Gestalt in Erscheinung traten und funktionierten, wie z.B. die Ämter der Apostel, der Propheten, der Lehrer u.a. (vgl. 1 Kor 12,28-31), dann aber verloren gingen, weil die Kirche mit neuen Herausforderungen konfrontiert war und davon Abstand nahm, auf eine institutionelle Festigung dieser zu bestehen.

Zuletzt möchte ich den Punkt Sexualität und Pflichtzölibat ansprechen. Generell entsteht der Eindruck, dass aus den Texten eine gewisse Angst und Abneigung für die Sexualität hervorgeht. Eine solche Furcht und Abwertung aber ist nirgendwo in den Evangelien zu finden, auch nicht in der Form der kleinsten Anspielung. Selbst als die Jünger bemerken, während Jesus einst die Mengen jenseits des Jordans lehrte, dass die Ehelosigkeit zu bevorzugen ist gegenüber den Schwierigkeiten einer monogamen Beziehung, scheint mir die Antwort unseres Herrn sehr zurückhaltend. Er spricht über diejenigen, die aus physischen oder sozialen Gründen gezwungen sind, auf Sexualität zu verzichten, und unterscheidet klar diese beiden Fälle von einer möglichen persönlichen Errungenschaft dieses Verzichts aus asketischer Freiheit des Menschen, mit dem Ziel der völligen Selbsthingabe nach dem Abbild der Dreieinigen Gottes um des Himmelreichs willen (vgl. Mt 19,10-12).

Der Berufung sollten meines Erachtens sowohl verheiratete als auch ehelose Personen nachkommen können. Dieser Ansicht werden sich bestimmt auch andere anschließen und auf die Frage, welche die Titelseite des Buches aufwirft, *Verheiratete Priester?* eine Gegenfrage als Antwort stellen: *Wieso nicht?*

Ilias Papadopoulos, Münchenstein

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Versammlung der Vorsteher aller orthodoxen Lokalkirchen zum Sonntag der Orthodoxie

Vom 6. bis 9. März 2014 versammelten sich die Vorsteher aller autokephalen orthodoxen Kirchen auf Einladung des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** in der Patriarchatskirche des Heiligen Georg im Phanar zu Konstantinopel/Istanbul. Mit einem Gottesdienst eröffnete Bartholomaios am 6. März die Heilige Versammlung (Synaxis), deren Ziel vornehmlich darin bestand, endgültig den Weg zur Einberufung eines Heiligen und Großen Panorthodoxen Konzils zu ebnen. Unter dem Vorsitz des Ökumenischen Patriarchen nahmen die Patriarchen von Alexandrien **Theodoros**, von Jerusalem **Theophilos**, von Russland **Kyrill**, von Serbien **Irinej**, von Rumänien **Daniel**, von Bulgarien **Neofit**, von Georgien **Ilija**, sowie die Erzbischöfe von Zypern **Chrysostomos**, von Griechenland **Hieronimos**, von Polen **Sawa** und von Albanien **Anastasios** sodann ihre Beratungen auf, die in einem überaus brüderlichen Geiste stattfanden.

Zu ihren Themen gehörten unter anderem die anhaltende Verfolgung von Christen weltweit und insbesondere im Nahen Osten, die Abdrängung der Kirche in Randgebiete des öffentlichen Lebens in ehemals christlichen Ländern, die Globalisierung, der technische Fortschritt und die ökonomische Krise. Von hervorragender Bedeutung war, dass es den versammelten Oberhirten gelang, wichtige Fragen zu Vorbereitung, Einberufung und Abhaltung des Panorthodoxen Konzils aller 14 orthodoxen Lokalkirchen, das für 2016 in Istanbul geplant ist, zu klären. Die Hierarchen definierten Modalitäten des Protokolls und der konziliaren Entscheidungsfindung. Ihre Beschlüsse legten sie in einem gemeinsamen Text nieder, den sie am 9. März, dem Sonntag der Orthodoxie, unterzeichneten. Die Versammlung ging mit der gemeinsamen Feier der Göttlichen Liturgie durch die Vorsteher der Kirchen zu Ende. Den Anwesenden wurde die Grußbotschaft der Hierarchen und deren auf der Synaxis getroffenen Entscheidungen verlesen. (NÖK 9 (Sonderausgabe) [13.03.2014]; www.mospat.ru; www.spc.rs; www.basilica.ro/en; [13.03.2014]; www.risu.org.ua; www.interfax-religion.com [06-09.03.2014], s. Dokumente)

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Neuer Vorsteher für das russische Exarchat in Paris gewählt

Am 1. November 2013 wurde Prof. Dr. **Job Getcha** zum neuen Erzbischof durch die Generalversammlung des Exarchates der orthodoxen Gemeinden russischer Tradition in Westeuropa (Ökumenisches Patriarchat) gewählt. Getcha wurde am 31. Januar 1974 in Montreal, Kanada, geboren. 1996 begann er das Studium der orthodoxen Theologie. 2003

wurde er aus dem Klerus der Ukrainischen Orthodoxen Kirche in Kanada (Ökumenisches Patriarchat) entlassen und in den Klerus des Exarchates der orthodoxen Gemeinde russischer Tradition in Westeuropa aufgenommen. Seine Bischofsweihe fand am 30. November 2013 in der Patriarchatskirche des Heiligen Georg im Phanar zu Konstantinopel/Istanbul statt, anlässlich der liturgischen Feier des hl. Apostels Andreas, der als Schutzpatron des patriarchalen Thrones gilt. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2013] 7f.)

Inthronisation des neuen Metropoliten des Ökumenischen Patriarchates in Brüssel

Am 21. Dezember 2013 wurde Metropolit **Athenagoras** als neuer Metropolit des Ökumenischen Patriarchates in der Kathedralkirche Schutzengel St. Michael in Brüssel, Belgien, inthronisiert. Bischof **Andrej** von Remesiana vertrat bei diesem feierlichen Anlass die serbische orthodoxe Kirche und konzelebrierte mit dem Metropoliten Athenagoras die Liturgie. Athenagoras kam am 24. März 1962 als **Yves Peckstadt** in Gent, Belgien, zur Welt. Nachdem er 2 Jahre lang an der Universität von Gent Jura studiert hatte, ging er nach Griechenland und dort an die Universität von Thessaloniki, wo er erfolgreich das Studium der Theologie mit einem Master abschloss. Danach studierte er am Ökumenischen Institut von Bossey der Universität Genf. 1989 erhielt er durch Metropolit **Bartholomaios** von Philadelphia die Diakonatsweihe, später durch Metropolit **Panteleimon** von Belgien die Priesterweihe. 1996 wurde er Vikarbischof der Erzdiözese der Benelux-Staaten und 2003 Auxiliarbischof des Metropoliten von Belgien. (<http://www.omhksea.org/2013/11/election-of-a-new-metropolitan-by-the-ecumenical-patriarchate/> [21.01.2014])

Ungarische Regierung und Ökumenischer Patriarch unterzeichnen gemeinsame Vereinbarung

Vom 2. bis 4. März 2014 trafen in Budapest der Ökumenische Patriarch, **Bartholomaios I.**, und Vertreter der ungarischen Regierung zusammen. Zentrales Ereignis des Treffens war die Unterzeichnung einer Vereinbarung zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der ungarischen Regierung. Ministerpräsident **Viktor Orbán** begründete diesen Schritt damit, dass seine Regierung Verträge mit Kirchen schließe, die eine bedeutende Rolle in der Geschichte Ungarns gespielt hätten und darüber hinaus über Werte verfügten, die das Land Ungarn auch im 21. Jahrhundert benötige. Bartholomaios I. bezeichnete die Vertragsunterzeichnung als einen wichtigen Meilenstein zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der ungarischen Regierung, die dazu diene, Ungarn auf eine feste christliche Basis zu stellen. Bartholomaios I. würdigte die Arbeit der ungarischen Regierung, jene christlichen Werte zu stärken, die in Europa insgesamt ins Wanken geraten seien. Der Ökumenische Patriarch traf während seines dreitägigen Besuchs in Ungarn auch mit Vertretern der Katholischen Kirche zu gemeinsamen Gesprächen zusammen.

In Ungarn sind das Orthodoxe Exarchat von Ungarn und Mitteleuropa des Ökumenischen Patriarchats, die Serbische Orthodoxe Diözese in Buda, die Bulgarische Orthodoxe Kirche in Ungarn, die Rumänische Orthodoxe Kirche in Ungarn (Diözese für Ungarn) und die Ungarische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats (Eparchie Budapest und Ungarn) registriert. Bei einer Volkszählung bezeichneten sich 2001 etwa 15.000 der rund 10 Millionen Einwohner Ungarns als orthodoxe Christen. (*Der Christliche Osten* 69 [2014] 126)

Orthodoxe Kirche in Konstantinopel verwüstet

Am 23. März 2014 wurde in Konstantinopel/Istanbul eine orthodoxe Kirche verwüstet. Am Rande einer Wahlkundgebung der Kurdenpartei BDP/HDP (Demokratische Partei der Völker / Partei für Frieden und Demokratie) drangen etwa 150 verummte kurdische

Demonstranten in die Kirche der Heiligen Paraskevi im Stadtteil Kazlicesme ein und zerrissen die liturgischen Bücher. Darüber hinaus stahlen sie die Kirchenglocke und etwa 150 Euro aus dem Opferstock. Ortsverbände der Partei verurteilten den Überfall. Sie drückten ihr Bedauern aus und versicherten, für den Schaden aufzukommen. (*Orthodoxie Aktuell* 3-4[2014] 20)

Wahl des Metropoliten von Schweden

Am 5. Mai 2014 wählte die Heiligen und Großen Synode in Konstantinopel den neuen Metropoliten von Schweden und ganz Skandinavien, Archimandrit **Kleopas Strongylis**. Nach 40 Jahren verdienstvollen Wirkens in Schweden wurde Metropolit **Paulus** (mit bürgerlichem Namen Dr. Pavlos Menevisoglou) von Schweden zum Vorsteher der historischen Metropole von Amaseia ernannt. Als patriarchalen Stellvertreter bis zur Inthronisation des neuen Metropoliten bestimmte die Synode Metropolit **Athenagoras** von Belgien. (*Ekklesia* 91 [2014] 364)

Neuer Diakon der griechisch-orthodoxen Metropole von Deutschland

Am 21. Juni 2014 wurde **Georgios Siomos** in der griechisch-orthodoxen Allerheiligenkirche in München zum Diakon geweiht. Siomos, der in Hannover geboren und aufgewachsen ist, studierte Orthodoxe Theologie an der Ausbildungseinrichtung der Ludwig-Maximilians-Universität in München, wo er zum gegenwärtigen Zeitpunkt im Fach Systematische Theologie promoviert. Die Weihe vollzog Metropolit **Augoustinos** (Lambardakis) von Deutschland. (*Orthodoxie Aktuell* 6-7 [2014] 28)

Orthodoxe Kirche in Izmir wieder geöffnet

Am 17. August 2014 wurde in der Kirche des Heiligen Boukolos zu Izmir (dem früheren Smyrna) erstmals seit der Verwüstung der Stadt durch die türkischen Freischaren im Jahre 1922 und dem damit verbundenen Martyrium des zu Tode gefolterten Metropoliten Chrysostomos (Kalafatis) von Smyrna ein Gottesdienst gefeiert. Die Göttliche Liturgie vollzog Archimandrit **Cyril Sykis** vom Ökumenischen Patriarchat. Nach dem Gottesdienst wurden die Kirchenikonen in einer Prozession durch die benachbarten Straßen getragen. Die Neuverwendung und Restaurierung einzelner Kirchen hat in Izmir augenscheinlich begonnen. Es sollen weitere Kirchen folgen, wie der Bürgermeister von Izmir ankündigte. Das Ökumenische Patriarchat hat einen ständigen Priester für die Stadt bestellt. Von der Einsetzung eines Metropoliten sieht man bisher noch ab. – Der hl. Boukolos, der Stadtpatron von Smyrna, war ein Schüler des Evangelisten Johannes und Vorläufer des hl. Polykarp. (*KNA-ÖKI* 35 [26.08.2014] 8)

Türkei verhindert den Ausbau von Schulen für orthodoxe Christen

Die Schulbehörde auf der Ägäis-Insel Gökçeada (früher Imbros) verweigerte die Eröffnung einer Mittel- und Oberschule, in der im neuen Schuljahr der Unterricht für die Kinder der griechisch-orthodoxen Minderheit erteilt werden sollte. 1964 war im Zusammenhang mit der Vertreibung vieler Griechen aus der Türkei die Grundschule auf Imbros geschlossen worden, erst im Jahr 2013 wurde sie neu eröffnet. Im Frühjahr 2014 genehmigte die Schulbehörde dann die Renovierung eines alten Schulgebäudes für den Betrieb einer Mittel- und Oberschule. Ihre jüngste ablehnende Entscheidung begründete die Behörde damit, dass die Renovierungsarbeiten zum Schulbeginn am 1. September 2014 nicht abgeschlossen

gewesen seien. Auf der Insel leben rund 250 Griechen. Imbros ist auch der Geburtsort des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** (KNA-ÖKI 37 [09.09.2014] 13)

Gründung einer christlichen Universität in einem ehemaligen Mädchengymnasium in der Türkei

Am 8. September 2014 fand im Beisein des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** die Gründungsversammlung für eine erste neue christliche Universität in der Türkei statt. Rechtsgrundlage hierfür ist eine Stiftung für griechisch-orthodoxes Bildungswesen, die dem Patriarchen vom Staat vor einem Jahr zurückerstattet wurde. Die Stiftung leitete zuletzt ein Mädchengymnasium, dessen Gebäude im Herzen des modernen Istanbul den Grundstock für die künftige Universität bilden soll. Die Universität wird allen christlichen Minderheiten, aber auch Juden und Muslimen offenstehen. Die letzten drei bis dahin verbliebenen christlichen Universitäten wurden in der Türkei 1971 geschlossen. (KNA-ÖKI 39 [23.09.2014] 11)

Ökumenischer Patriarch Bartholomaios I. besucht ehemalige Kirchen und Klöster in der Nordosttürkei

Ende September 2014 besuchte **Bartholomaios I.** ehemalige griechisch-orthodoxe Kirchen und Klöster in der Nordosttürkei. Die Landschaft, die den antiken Namen „Pontos“ trägt, war bis zum Ersten Weltkrieg mehrheitlich christlich besiedelt. Nach der Eroberung durch die Truppen des Russischen Kaiserreiches 1915/16 kam es bei der türkischen Rückeroberung 1918 zu Massakern und Vertreibungen. 1922/23 wurden die letzten Christen nach Griechenland übersiedelt. Im Zuge der Bemühungen um eine Wiederbelebung der griechischen Orthodoxie in Pontos informierte sich der Ökumenische Patriarch über die Reste und Spuren orthodoxer Kultur. Viele verlassene christliche Kirchen wurden in den vergangenen Jahren als kulturelle Zentren instandgesetzt, insofern man sie nicht schon zuvor in Moscheen umgewandelt hat. Bartholomaios I. besprach dort auch mit den Behörden die Möglichkeit, erneut griechisch-orthodoxe Gottesdienste abzuhalten. (KNA-ÖKI 41 [07.10.2014] 10)

2. Patriarchat von Alexandrien

Patriarch von Alexandrien besucht Finnland

Vom 23. bis 30. Juni 2014 besuchte der Patriarch **Theodoros II.** von Alexandrien und ganz Afrika, Finnland. Der erste Tag seines Besuches fiel mit dem letzten Tag des Besuches des koptisch-orthodoxen Patriarchen von Alexandrien, **Tawadros II.**, zusammen. Die beiden Kirchenoberhäupter trafen sich zu einem brüderlichen Gespräch über die Situation der Christen im Nahen Osten. Theodoros II. besuchte das Hilfswerk der Kirche von Finnland, Philanthropia, dessen Mitarbeiter er über das diakonische Wirken des Patriarchates von Alexandrien in ganz Afrika unterrichtete. Am 24. Juni wurde anlässlich des Festes der Geburt Johannes' des Täufers ein Gottesdienst in Anwesenheit des Patriarchen und des Erzbischofs **Leo** von Karelien und ganz Finnland zelebriert, welchem der Metropolit **Ambrosius** von Helsinki vorstand. Gleichmaßen fand ein Treffen der Jugendorganisation der Kirche von Finnland mit dem Patriarchen statt. Am 26. Juni wurde Theodoros II. vom Präsidenten der Republik Finnland **Sauli Niinistö** empfangen. Im Anschluss an das Treffen zeichnete der Patriarch den finnischen Präsidenten mit dem Großen Kreuz des Ordens des Löwen des Patriarchates von Alexandrien aus. Auf diese Weise wollte der Patriarch auch all jene Finnen ehren, die das Patriarchat von Alexandrien über Jahre hinweg in seinem missionarischen Eifer unermüdlich unterstützten. Am Sonntag, dem 29. Juni, feierte der Patriarch zusammen

mit Erzbischof Leon, dem Metropoliten von Finnland, und Bischof **Arseni** von Joensuu die Göttliche Liturgie in dem bei Heinävesi gelegenen Kloster der Verklärung Christi von Neu-Valaam (Uusi Valamo), dem einzigen orthodoxen Mönchskloster Finnlands. Am 30. Juni reiste der Patriarch zurück zu seinem Sitz. (<http://www.patriarchateofalexandria.com/index.php?lang=en> [14.10.2014])

3. Patriarchat von Antiochien

Patriarch von Antiochien und dem ganzen Orient besucht Deutschland

Vom 10. bis 15. September 2013 besuchte der Patriarch von Antiochien und dem ganzen Orient, **Johannes X.**, Deutschland. Zahlreiche Gemeindemitglieder, Priester des Patriarchats in Deutschland und etliche Gäste aus orthodoxen Bistümern und christlichen Gemeinschaften empfingen ihn auf seiner Reise. Unter anderem begrüßte ihn der römisch-katholische Bischof von Aachen, **Heinrich Mussinghoff**, der als Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz angereist war, sowie der Vorsitzende der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, der griechisch-orthodoxe Metropolit von Deutschland **Augoustinos**. Am Sonntag konzelebrierte der Patriarch die Göttliche Liturgie zusammen mit Metropolit Augoustinos, dem rumänischen Metropoliten **Serafim**, dem damaligen Ständigen Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche in Deutschland, Erzbischof **Longin** von Klin, dem Vikar der russischen orthodoxen Kirche im Ausland, **Agapit**, und weiteren, vor allem antiochenischen Bischöfen. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2013] 13)

Neuer Metropolit des Patriarchats in Deutschland gewählt

Am 15. Oktober 2013 wurde Bischof **Isaak** (Barakat) von der Heiligen Synode der orthodoxen Kirche von Antiochien in ihrer letzten jährlichen Synodensitzung im Balamandkloster zu Beirut, Libanon, zum neuen rum-orthodoxen Metropoliten von Deutschland und Mitteleuropa gewählt, zu dessen Aufgabengebiet auch Österreich gehört. Damit ist er sowohl Stellvertretender Vorsitzender der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) als auch Mitglied der Orthodoxen Bischofskonferenz in Österreich.

Isaak Barakat wurde 1966 in Damaskus geboren, empfing 1999 die Diakonats- und 2000 die Priesterweihe. Bereits 2011 wurde er in seiner Heimatstadt zum Weihbischof geweiht. Seine Ausbildung erhielt er in Syrien und anschließend in Griechenland, wo er im Jahr 2000 einen Masterabschluss in Theologie erwarb. Bis 2010 war er als Dozent im Fache Liturgie am Theologie-Institut der Balamand-Universität im Libanon tätig.

Am 24. November 2013 fand in der Kirche des hl. Dimitrios zu Köln-Seeberg seine Inthronisierung statt. Nach Köln kamen dazu der Patriarch von Antiochien, **Johannes X.**, und weitere Metropoliten der Antiochenischen Synode. Der damalige Leiter der Ständigen Vertretung der Russischen Orthodoxen Kirche in Deutschland, Erzbischof **Longin** von Klin, konzelebrierte und überbrachte Grußworte im Namen der OBKD. Als Gäste waren unter anderen Vertreter der Römisch-katholischen Kirche und der Landesbischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Prof. Dr. **Martin Hein**, anwesend. Bischof Hein überreichte als Zeichen der Verbundenheit eine Replik vom Schrein der hl. Elisabeth von Thüringen aus der Marburger Elisabethkirche und brachte sein tiefes Mitgefühl mit den Christen in Syrien zum Ausdruck. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2013] 13f.; 12 [2013] 9f.)

Entführung von zwölf Nonnen in Syrien

Am 2. Dezember 2013 wurden in dem christlichen syrischen Dorf Maalula, das 60 Kilometer von Damaskus entfernt im Qalamun-Gebirge liegt, zwölf Nonnen des griechisch-orthodoxen Klosters Mar Thekla, das um die Grotte und das Grab der Heiligen Thekla gebaut ist, entführt. Eine Rebellengruppe mit dem Namen „Brigaden des freien Kalamun“ bekannte sich zu der Tat und forderte im Austausch die Entlassung von tausend Frauen aus syrischen Gefängnissen. Die Vorsteher mehrerer Kirchen verlangten unmittelbar im Anschluss daran die Freilassung der Nonnen. Der Patriarch von Antiochien, **Johannes X.**, appellierte an die internationale Gemeinschaft, sich für die Befreiung der Nonnen einzusetzen. Ob die sich in der Obhut der Nonnen befindlichen Waisenkinder in Sicherheit befinden, war unklar. Aus Maalula sollten mittlerweile alle Christen geflohen sein. Anonyme Quellen berichten, dass Milizionäre mit der Zerstörung des Ortes begonnen haben, der zum Weltkulturerbe zählt und in dem noch die Sprache Jesu gesprochen wird. Einige Zeit später wurden die Nonnen freigelassen. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2013] 8)

Patriarch von Antiochien besucht die russische orthodoxe Kirche

Vom 25. bis 30. Januar 2014 besuchte der Patriarch von Antiochien, **Johannes X.**, einer Einladung des Patriarchen von Moskau und ganz Russland, **Kyrill**, folgend, die russische orthodoxe Kirche. Begleitet wurde er dabei von dem Metropoliten **Basilios** von Akkar, dem Metropoliten **Ephraim** von Tripoli, dem Erzbischof **Nifon** von Philippopolis und zahlreichen weiteren Repräsentanten.

Nach seiner Ankunft besichtigte er den Amtssitz des Patriarchen von Moskau und ganz Russland und der Synode im Danilov-Kloster in Moskau, wo er im Anschluss von Seiner Heiligkeit Kyrill empfangen wurde. Nach der Zelebration der Heiligen Liturgie in der Christ-Erlöser-Kathedrale richtete Johannes X. am 26. Januar einen Appell an die internationale Syrien-Konferenz Genf II, einen Beitrag zur Beendigung des Bürgerkrieges zu leisten. Am 27. und 28. Januar nahm der Patriarch von Antiochien an mehreren Festlichkeiten teil und traf am 29. Januar neben dem Botschafter der Arabischen Republik Syrien auch den russischen Außenminister, **Sergej Viktorovič Lavrov**, mit dem er unter anderem über die langen Beziehungen der orthodoxen Kirche von Antiochien mit Russland sprach. Am 30. Januar beendete Johannes X. seinen Aufenthalt und reiste in seine Heimat zurück. (*NÖK* 4 [06.02.2014]; www.mospat.ru)

4. Patriarchat von Jerusalem

Konflikt im Patriarchat von Jerusalem

Zwischen dem arabischsprachigen Teil der orthodoxen Bevölkerung und dem griechischstämmigen Patriarchen **Theophilos III.** von Jerusalem schwelt ein Konflikt, weil der Patriarch, der traditionell den Titel „Patriarch der Heiligen Stadt Jerusalem und ganz Palästina und Syrien, der Gebiete jenseits des Jordan sowie von Kana in Galiläa und dem Heiligen Zion“ führt, aus Sicht der arabischen Christen, eine zu nachsichtige Haltung gegenüber den „israelischen Tätern“ einnimmt. Im jordanischen Amman wurde, angeführt von den wenigen arabischen Bischöfen und Archimandriten, eine Bewegung zur „Erneuerung des Patriarchates“ gegründet. Ihres Erachtens tragen die Schuld an dem Niedergang des Patriarchates der fast nur aus Griechen bestehende Episkopat und die „Bruderschaft vom Heiligen Grabe“. Die arabischen Bischöfe und Archimandriten beklagen eine „rassistische Vorherrschaft in der

Kirche von Jerusalem" seitens des griechischstämmigen Patriarchatsklerus und machen diesen verantwortlich für die Misere in der Kirche; auf Grund der mangelhaften seelsorglichen Betreuung sei die Zahl der Gläubigen stark zurückgegangen. Das in Amman unterzeichnete und veröffentlichte Manifest kritisiert die desolaten Zustände im Patriarchat, vor allem in seinen Schulen, die Verschleuderung und Verschwendung der von vielen Generationen sorgsam gehüteten Schätze und die Korruption in der Güterverwaltung. In demselben Manifest wird konstatiert, dass die Mehrheit der orthodoxen Christen des Jerusalemer Patriarchates zum arabischen Teil der Bevölkerung gehört. Die Unterzeichner wehren sich gegen Bestrebungen, den Dienst in der israelischen Armee auch für ihre arabischen Landsleute verbindlich zu machen, was hingegen von einigen Priestern des Patriarchats befürwortet würde. In acht Punkten wird das Ende des Verkaufes der kirchlichen Besitztümer, eine neue Zusammensetzung der Synode unter Beteiligung von Arabern und die Installation eines Wahlkörpers, dem auch einheimische Kleriker und Laien angehören, gefordert. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [2014] 8f.)

Patriarch von Jerusalem zu Besuch in der Hauptstadt Rumäniens

Am 24. Oktober 2014 traf eine Delegation des Patriarchates von Jerusalem unter Führung des Patriarchen **Theophilos III.** in Bukarest, ein. Der Patriarch wurde dort von hochrangigen Mitgliedern der rumänisch-orthodoxen Kirche empfangen. Im Anschluss daran wurde gemeinsam die göttliche Liturgie gefeiert. Der Patriarch übersendete Segensgrüße an die Menschen in Rumänien und brachte seine besondere Freude zum Ausdruck, als Gast in diesem Land empfangen zu werden.

Am darauffolgenden Tag wurde der Patriarch von Studenten, Lehrenden und Forschern der Universität in Bukarest empfangen, welche an einem Programm für interreligiöse Studien an der Universität teilnehmen. Theophilos III. von Jerusalem ging im Gespräch mit den Teilnehmern im Besonderen auf die Situation der Christen in Jerusalem ein und auf die Probleme, mit denen sich das Patriarchat von Jerusalem aktuell konfrontiert sieht. Darüber hinaus wurde der Patriarch unter Anwesenheit des Patriarchen der rumänisch-orthodoxen Kirche, **Daniel**, mit dem Ehrendokortitel der Universität von Bukarest ausgezeichnet. Zahlreiche hochrangige Vertreter der Universität von Bukarest wohnten der Verleihung bei. (www.basilica.ro/en [24.25.10.14]; *NÖK* 42 [2014] 2-4)

5. Patriarchat von Russland

Russland will orthodoxes Christentum in der Verfassung verankern

Ende November 2013 gab das russische Parlament auf seiner Internetseite bekannt, die fraktionsübergreifende „Abgeordnetengruppe für die Verteidigung christlicher Werte“ unterstütze den Vorschlag der Abgeordneten und Vorsitzenden des Duma-Ausschusses für Familienpolitik, Elena Borisovna Mizulina, dem zufolge die Orthodoxie als „Grundlage der nationalen und kulturellen Identität“ in die Verfassung aufgenommen werden solle. Vertreter der russischen orthodoxen Kirche sowie der Duma-Vizepräsident Sergej Zeleznyak unterstützen einen entsprechenden Antrag auf Verfassungsänderung. Bisher schreibt die aus dem Jahr 1993 stammende Verfassung vor, dass „keine Religion [...] als staatlich oder verbindlich festgelegt werden (darf).“ Frau Mizulina betonte, bei der geplanten Verfassungsänderung gehe es nicht um die Festlegung einer Staatsreligion, sondern um die Erwähnung der „Bedeutung der Orthodoxie für die historische Entwicklung Russlands“. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2014] 11)

Konferenz „Einheimische und die Russisch Orthodoxe Kirche“ in Johannesburg zu Ende gegangen

Am 22. Dezember 2013 wurde in Johannesburg, Südafrika, die Konferenz zum Thema „Einheimische und die russische orthodoxe Kirche. Erfahrungen von Zusammenarbeit in Afrika und Süd-West-Asien“ mit der Feier der Heiligen Liturgie beendet. Die Heilige Liturgie zelebrierte Archimandrit **Filaret**, der Stellvertretende Leiter des Kirchlichen Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK). Konzelebranten waren unter anderen der Priester der Pfarrgemeinde St. Sergius of Radonezh in Johannesburg, **Daniel Lugovoy**, Erzpriester Dmitrij Netsvetaev aus Tunis und weitere geistliche Würdenträger aus Afrika und dem Kirchlichen Außenamt der ROK. Nach der Liturgie, der auch in Südafrika akkreditierte russische Diplomaten beigewohnt hatten, sprach Archimandrit Filaret all denen seinen Dank aus, die ein Gemeindeleben für russischsprachige Gläubige in Südafrika ermöglichen, und suchte den Dialog mit den Gemeindemitgliedern. Mit einem Requiem für die verstorbenen Erbauer und Gemeindemitglieder von St. Sergius, der ersten russischen Kirche in Südafrika, endete die Feier. (www.mospat.ru; NÖK 1 [22.12.13])

Neues Oberhaupt der orthodoxen Kirche in Weißrussland gewählt

Am 25. Dezember 2013 wählte die Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche in Moskau **Pavel** (Ponomarev, mit bürgerlichem Namen Georgij Vasil'evič Ponomarev) zum Patriarchatsexarchen von ganz Weißrussland und Metropoliten von Minsk und Sluzk. Er war zuvor Metropolit der russischen Eparchie Rjazan' und Michajlov gewesen und wurde Nachfolger des bisherigen Exarchen **Filaret**, der seit 1989 die Geschicke des Exarchats geleitet hatte. Der neue Exarch wurde am 19. Februar 1952 im kasachischen Karaganda geboren. 1973 trat Pavel in das Geistliche Seminar in Moskau ein, von 1986 bis 1988 leitete er die Russische Geistliche Mission in Jerusalem und wurde 1992 zum Bischof von Zarajsk geweiht. 1992 war er Vikarbischof der Eparchie Moskau, ab 1999 Bischof von Wien und Österreich, ab 2000 Erzbischof von Wien und Budapest. Am 23. Februar 2001 wurde er zum Erzbischof erhoben und am 7. Mai 2003 zum Erzbischof von Rjazan' ernannt. 2011 erfolgte schließlich seine Erhebung zum Metropolit. (KNA-ÖKI 1-2 [07.01.2014] 6)

Bau einer russisch-orthodoxen Kathedrale im Zentrum von Paris genehmigt

Die Behörden in Paris genehmigten die Entwürfe zum Bau einer russisch-orthodoxen Bischofskirche, die nahe am Eiffelturm und damit im Zentrum von Paris errichtet werden soll. Ein erster Entwurf, der 5 bis zu 27 Meter hohe Türme vorsah, war abgelehnt worden. Das Moskauer Patriarchat hatte das zugehörige Grundstück, das am Ufer der Seine 300 Meter vom Eiffelturm entfernt gelegen ist, 2010 zum Kaufpreis von 70 Millionen Euro erworben.

2007 hatte sich der 2008 verstorbene Moskauer Patriarch **Alexij II.** bei dem damaligen französischen Präsidenten **Nicolas Sarkozy** für den Bau eben dieser Kathedrale eingesetzt. In Paris finden sich derzeit bereits mehrere russisch-orthodoxe Kirchenbauten, die aber bis auf eine Kirche alle dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel unterstellt sind. Ein Datum für den Baubeginn der Kathedrale steht noch nicht fest. (KNA-ÖKI 1-2 [07.01.2014] 8)

Patriarch Kyrill appellierte an internationale Konferenz, den Krieg in Syrien zu beenden

Am 21. Januar 2014 brachte der Patriarch von Moskau und ganz Russland, **Kyrill**, seine Hoffnung zum Ausdruck, dass die in Montreux, Schweiz, stattfindende internationale

Syrien-Konferenz Genf II einen Beitrag zur Beendigung des Krieges in Syrien leisten kann. Der Patriarch rief dazu auf, alles zu tun, um Sicherheit und Freiheit für die Christen und alle Menschen in Syrien wiederherzustellen, und forderte, dafür zu sorgen, dass Dialog an die Stelle von Gewalt tritt. (www.interfax-religion.com; NÖK 3 [23.01.2014])

Russische Hierarchen besuchen Berg Athos

Vom 13. bis 16. Februar 2014 besuchte Metropolit **Hilarion** von Volokolamsk, Leiter des Kirchlichen Außenamts der russischen orthodoxen Kirche, mit dem Segen des Patriarchen von Moskau und ganz Russland, **Kyrill**, den Heiligen Berg Athos. Am 14. Februar zelebrierte er im Kloster Iviron mit den dortigen Brüdern und den Priestern die Göttliche Liturgie. Am selben Tag stand er im Kloster Vatopedi dem Gottesdienst vor und zelebrierte am 15. Februar zusammen mit Metropolit **Hierotheos** von Zichna und Nevrokopi (Kirche von Griechenland) und dem Abt des Klosters, Archimandrit **Efrem**, sowie weiteren Brüdern des Klosters die Göttliche Liturgie. Als Metropolit Hilarion am 15. Februar im Kloster Panteleimon eintraf, wurde er vom Igumen, dem hochbetagten Schima-Archimandriten **Eremija**, empfangen, unter dessen weiser Leitung das Kloster in den vergangenen Jahrzehnten wiedererstarkte und sich nun zu den Feierlichkeiten rüstet, die anlässlich der 1000jährigen Präsenz der russischen Orthodoxie auf dem Heiligen Berge für 2016 vorbereitet werden. Am 16. Februar, dem Tag seiner Abreise, feierte Hilarion abschließend die Göttliche Liturgie im Kloster Panteleimon.

Am 4. Juni 2014 traf Patriarch Kyrill von Moskau und ganz Russland auf dem Athos ein. Er rief die Mönche des Heiligen Berges dazu auf, für die russische Orthodoxie zu beten. Das Oberhaupt der russischen orthodoxen Kirche hatte zuvor vor der Gottesmutterikone „Würdig ist es“ aus dem 10. Jahrhundert, die in Karyes aufbewahrt wird, ein Gebet verrichtet. An dem Gottesdienst nahmen Mönche, Vertreter der Mönchsrepublik sowie Metropolit Apostolos, Vertreter des Ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel, in dessen Jurisdiktion sich der Heilige Berg Athos befindet, teil.

Patriarch Kyrill wurde auf seiner Pilgerreise unter anderen von seinem geistlichen Vater, dem Schima-Archimandriten Ilij (Nosdrin), begleitet. (NÖK 6 [20.02.2014]; www.mospat.ru)

Vorsitzender der Russischen Präsidialverwaltung betont Notwendigkeit des Dialogs zwischen religiösen Organisationen und Autoritäten in Russland

Am 25. April 2014 betonte in Moskau der Vorsitzende der Russischen Präsidialverwaltung, **Sergej Borisovič Ivanov**, auf einer Sitzung des „Rates für Zusammenarbeit mit religiösen Vereinigungen“, einem Konsultativorgan des Präsidenten der Russischen Föderation in Fragen der religiösen Organisationen und Gruppen, die Notwendigkeit eines Dialogs zwischen den verschiedenen religiösen Organisationen und den Autoritäten in Russland. In einer Zeit, die geprägt von ethnischer Intoleranz und dem Abbau traditioneller Werte in der Gesellschaft ist, sei ein solcher Dialog eine gesellschaftliche Notwendigkeit, so der Vorsitzende der Russischen Präsidialverwaltung. Die Kooperation zwischen religiösen Organisationen und zivilgesellschaftlichen Gruppierungen stellt einen wertvollen Beitrag zur Überwindung jener Krisen dar, die die modernen Gesellschaften bedrohen, und trägt zur Stabilisierung der Gesellschaft in Russland bei, so Ivanov. (www.risu.org.ua [24.04.2014]; NÖK 15 [02.05.2014])

Errichtung eines Zentrums für orthodoxe Kultur in Schanghai

Am 11. Juni 2014 unterzeichneten in Schanghai der Rektor der Fremdsprachenuniversität Schanghai, Prof. Dr. **Cao Deming**, und Archimandrit **Tichon** (**Ševkunov**) vom Rat für

Kultur der russischen orthodoxen Kirche eine Absichtserklärung zur Errichtung eines Zentrums für orthodoxe Kultur. Das Zentrum soll dazu beitragen, das Wissen über die traditionelle russische Kultur zu vertiefen und wissenschaftliche Vorhaben zu fördern. Zu seinen künftigen Aufgaben gehört auch die Veröffentlichung chinesisch-russischer Ausgaben der Heiligen Schrift sowie die Publikation eines russisch-chinesischen Bibelwörterbuchs und eines Wörterbuchs orthodoxer Begriffe. Desweiteren sollen Austauschprogramme für russische und chinesische Studenten und Aspiranten angeboten werden. Cao Deming betonte, dass damit von Seiten Chinas der gestiegenen Bedeutung der russischen orthodoxen Kirche auf dem Gebiet der Politik, der Erziehung und der sozialen Tätigkeit Rechnung getragen werden soll. (NÖK 23/14 [26.06.2014]; www.interfax-religion.com [16.06.14])

Vorsteher der ukrainischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchates verstorben

Am 5. Juli 2014 verstarb der Primas der ukrainischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchates, Metropolit **Volodimir (Sabodan)**, im Alter von 78 Jahren. Er erlag einem Krebsleiden. Im Februar entband ihn die Heilige Synode von seinem Amt, das er 22 Jahre lang bekleidet hatte. Volodimir galt als einer der wichtigsten und einflussreichsten Metropoliten der russischen orthodoxen Kirche. 1990 wäre er beinahe zum Patriarchen von Moskau gewählt worden; bereits 2009 verzichtete er aus gesundheitlichen Gründen auf eine erneute Kandidatur für das Patriarchenamt. Metropolit Volodimir wurde am 6. Juli in einer der Kathedralen des Kiever Höhlenklosters aufgebahrt. Nach einer Prozession zum Ehrenfriedhof in der Kirche der Geburt der Gottesmutter in den Fernen Höhlen wurden die sterblichen Überreste des Metropoliten dort beigesetzt. Aus politischen Gründen verzichtete Patriarch **Kyryll** von Moskau und ganz Russland auf die Teilnahme an den Beerdigungsfeierlichkeiten in Kiev. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [2014] 15f.)

Neues Oberhaupt der ukrainischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats gewählt

Am 13. August 2014 wählte die Bischofssynode der ukrainischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats Metropolit **Onufrij** (mit bürgerlichem Namen Orest Vladimirovič Berezovskij, ukr. Orest Volodimirovič Berezovs'kij) zum Metropoliten von Kiev und der ganzen Ukraine. Patriarch **Kyryll** von Moskau und ganz Russland bestätigte die Wahl zum Vorsteher der ukrainischen orthodoxen Kirche und gab Onufrij seinen Segen. Am 17. August 2014 erfolgte die Inthronisation in Anwesenheit zahlreicher Bischöfe aus der Ukraine und Russland.

Onufrij wurde am 5. November 1944 in dem westukrainischen Korutne, Oblast Černivzi (früher auch Czernowitz), geboren. 1970 trat er in das Dreifaltigkeitskloster von Sergijev Posad ein. Nachdem er mehrere kirchliche Ämter innehatte, wurde er 1990 in der Kathedrale des Heiligen Vladimir in Kiev zum Bischof von Černivzi und der Bukovina geweiht und im Jahr 2000 in den Rang eines Metropoliten erhoben. Am 24. Februar 2014 wählte ihn die Heilige Synode der ukrainischen orthodoxen Kirche zum locum tenens des Kiever Metropolitenstuhls. Metropolit **Volodimir (Sabodan)** konnte sein Amt zu diesem Zeitpunkt nicht mehr ausüben.

Auch in politischen Kreisen fand Onufrijs Wahl zum Metropoliten besondere Beachtung. Der ukrainische Ministerpräsident **Arsenij Petrovič Jazenjuk**, der Staatspräsident der Ukraine, **Petro Oleksijovyč Porošenko**, und der Präsident der Russischen Föderation, **Vladimir Vladimirovič Putin**, gratulierten Onufrij zur Wahl. (NÖK 32/14 Hintergrundinformationen [21.08.2014]; www.spc.rs [15.08.14]; Herder Korrespondenz 68 [2014] 472; *Orthodoxie Aktuell* 9-10 [2014] 12; *Ökumenische Rundschau* 63 [2014] 559)

Patriarch Kyrill fordert ein Ende des Genozids an den Christen im Irak

Am 14. August 2014 rief der Patriarch der russischen orthodoxen Kirche in einer Erklärung die Weltgemeinschaft dazu auf, die Christen im Irak zu schützen. Im Juni 2014 hatten militante Extremisten der Gruppe Islamischer Staat (ISIS) damit begonnen, weite Teile des Nordiraks zu erobern. Damit einher gingen Massaker und Vertreibungen von Christen in den eroberten Gebieten und die weitgehende Zerstörung von Kirchen und christlicher Kultur. Patriarch **Kyrill** sprach in seiner Erklärung davon, dass sich die grausame Aggression gegen Christen im Irak allmählich zu einem „systematischen Genozid“ gewandelt habe, der nun bekämpft werden müsse. (NÖK 32/14 Teil A [21.08.2014]; www.interfax-religion.com [14.08.14])

Erzbischof Longin von Klin verstorben

Am 25. August 2014 verstarb der Leiter der Ständigen Vertretung der Russischen Orthodoxen Kirche in Deutschland und der Europäischen Union, Erzbischof **Longin** von Klin, im Alter von 68 Jahren an den Folgen einer schweren Krankheit. Erzbischof Longin wurde am 28. August 2014 auf dem Friedhof „Im Acker“ in Bonn-Ippendorf beigesetzt. Der Göttlichen Liturgie und dem Totengottesdienst standen der Leiter des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit **Hilarion (Alfejev)** von Volokolamsk, Erzbischof **Feofan (Galinskij)** von Berlin und Deutschland, Bischof **Evmenios (Tamiolakis)** von Lefka (Ökumenisches Patriarchat) sowie zahlreiche Geistliche aus der russischen und serbischen Diözese vor. Patriarch **Kyrill** von Moskau und ganz Russland bekundete in einem Beileidsbrief seine „tiefe Trauer“ über das Ableben des Erzbischofs.

Erzbischof Longin von Klin (mit bürgerlichen Namen Jurij Vladimirovič Talypin, finnisch Yrjö Talypin) wurde 1946 in Helsinki geboren. Am 11. April 1969 wurde er zum Mönch und zwei Tage später zum Diakon und am 18. Mai desselben Jahres zum Priester der russischen orthodoxen Kirche geweiht. Von 1969 bis 1979 war er Priester in der Mariä-Obhut-Gemeinde in Helsinki. Am 6. Oktober 1981 beschloss die Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche seine Ernennung und Weihe zum Bischof von Düsseldorf. Am 22. Dezember 1992 erfolgte die Erhebung zum Leiter der neu errichteten „Ständigen Vertretung der Russischen Orthodoxen Kirche in Deutschland“. Er engagierte sich in den folgenden Jahren in besonderer Weise für den ökumenischen wie interorthodoxen Dialog, für humanitäre Hilfe und für die Aussöhnung zwischen deutschen und russischen Christen. Darüber hinaus war er von 1997 bis 2009 Mitglied des Zentralkomitees der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Im Zentrum seines Wirkens und seiner Sorge stand dabei stets seine Gemeinde in Düsseldorf.

Der griechisch-orthodoxe Metropolit **Augoustinos (Lambardakis)** von Deutschland, Vorsitzender der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD), die Ministerpräsidentin des Landes Nordrhein-Westfalen, **Hannelore Kraft**, sowie der damalige Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, **Nikolaus Schneider**, bezeugten ihr herzliches Beileid zum Tode von Erzbischof Longin. (*Orthodoxie Aktuell* 9-10 [2014] 2-6; *Der Christliche Osten* 69 [2014] 248f.)

6. Patriarchat von Serbien

Serbischer Patriarch fordert in seiner Weihnachtsbotschaft die Freilassung von Erzbischof Jovan

Am 3. Januar 2014 veröffentlichte Patriarch **Irinej** von Serbien seine Weihnachtsbotschaft. Darin forderte er die Regierung der Früheren Jugoslawischen Republik Mazedonien (FYROM) auf, den Erzbischof von Ohrid, **Jovan VI.**, aus dem Gefängnis zu entlassen. Seine Inhaftierung sei unzulässig, da sie nur erfolgt sei, weil der Erzbischof sich für die Einheit der Einen Heiligen und Apostolischen Kirche eingesetzt habe, so der Patriarch. Die in FYROM offensichtliche Kirchenspaltung bezeichnete Irinej in seiner Botschaft als „die größte Tragödie unserer Kirche in der Republik Makedonien“. Er appellierte an die internationale Gemeinschaft, in FYROM keinerlei Diskriminierung der Kirche zu dulden. – In der schon lange währenden Auseinandersetzung zwischen der kanonisch nicht anerkannten sog. Mazedonischen Orthodoxen Kirche und der kanonischen serbischen orthodoxen Kirche bietet das Belgrader Patriarchat der mazedonischen Orthodoxie innerkirchliche Autonomie an, in FYROM wird von vielen Geistlichen und von den übrigen Gläubigen wohl mehrheitlich die Autokephalie für die Kirche gefordert. Bischof Jovan (mit bürgerlichem Namen Zoran Vraniškovski) unterstellte seine Eparchie Veles und Povadarski im Jahre 2000 jurisdiktionell der serbischen orthodoxen Kirche. Noch im selben Jahr ernannte ihn die Bischofssynode der serbischen orthodoxen Kirche zum Erzbischof von Ohrid; die sog. Mazedonische Orthodoxe Kirche exkommunizierte ihn 2003. Jovan fand Nachahmer. Im Jahr 2004 traten vier Klöster mit 30 Mönchen zum Belgrader Patriarchat über. 2005 ernannte Patriarch Irinejs Amtsvorgänger, der allseits hochgeschätzte Patriarch **Pavle**, den Erzbischof von Ohrid zum Metropolit von Skopje und verkündete die Autonomie des Erzbistums von Ohrid mit Jovan VI. als Ersthierarchen und Vorsitzenden der Heiligen Bischofssynode. (http://www.spc.rs/eng/patriarch_irinej_serbia_christmas_sent_appeal_authorities_r_macedonia_and_international_community [21.01.2014])

Massive Überschwemmungen auf dem Balkan fordern Tote und Verletzte

Starke Regenfälle führten im Monat Mai des Jahres 2014 auf dem Balkan zu Überschwemmungen ganzer Landstriche. Die Zahl der Betroffenen stieg auf über eine Million Menschen. Mindestens 44 Menschen kamen in den Fluten ums Leben, tausende Haushalte mussten evakuiert werden, mehr als 100.000 Haushalte blieben für längere Zeiträume ohne Strom.

Der serbische Patriarch **Irinej** richtete einen Appell an die Betroffenen und brachte sein Mitgefühl mit den Notleidenden zum Ausdruck. Er rief zu bedingungsloser Unterstützung und brüderlicher Nächstenliebe gegenüber den Opfern der Flutkatastrophe auf. Der Appell des Patriarchen wurde von der Bischofssynode der serbischen orthodoxen Kirche mitgetragen und unterstützt. Am 17. Mai 2014 informierte der Präsident der Republika Srpska, **Milorad Dodik**, den Patriarchen und die Bischofssynode über das Ausmaß der Katastrophe. Vom 18. bis 20. Mai 2014 besuchte der Patriarch gemeinsam mit mehreren Bischöfen die von der Flut zerstörten Gebiete. (www.Sueddeutsche.de [19.05.2014]; *NÖK* 19/14 [22.05.2014]; www.spc.rs [20.05.2014])

Neuer Bischof für die Eparchie Österreich-Schweiz-Italien

Am 23. Mai 2014 wählte die Heilige Synode der serbischen orthodoxen Kirche den Weihbischof von Remesiana, **Andrej (Ćilerdžić)** zum Bischof der Eparchie von Österreich,

der Schweiz und Italien. Der griechisch-orthodoxe Metropolit **Arsenios (Kardamakis)** von Austria und Vertreter des Ökumenischen Patriarchates gratulierte zu der Wahl und hob dabei auch die hohen theologischen und sprachlichen Fachkenntnisse des Gewählten besonders hervor.

Bischof Andrej wurde am 21. August 1961 in Osnabrück geboren. Nach Grundschule und Abitur in Düsseldorf lebte er ein Jahr lang von 1980 bis 1981 auf dem Heiligen Berg Athos. 1986 schloss er sein Studium an der Theologischen Fakultät in Belgrad erfolgreich ab und erhielt im selben Jahr die Tonsur im Kloster Dečani. Am 8. März 1987 wurde er in der Hl. Sava-Kirche in Düsseldorf zum Diakon geweiht und studierte bis 1989 postgradual an der Universität in Thessaloniki. 1990 empfing er die Priesterweihe in Düsseldorf. 1993 bis 2005 war er Sekretär für zwischenkirchliche Fragen im Außenamt der serbischen orthodoxen Kirche in Belgrad. 2002 wurde er in den Stand eines Archimandriten erhoben. Bischof Andrej lehrte von Mai 2010 bis zu seiner Weihe zum Titularbischof von Remesiana im September 2011 an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität in München. Prof. **Athanasios Vletsis** hatte ihn dort zu seinem Assistenten am Lehrstuhl für Systematische Theologie, Dogmatik, und Ökumene bestellt, wo er auch an einem Promotionsprojekt über Modelle kirchlicher Einheit im 21. Jahrhundert forschte. Am 18. September 2011 folgte seine Weihe zum Bischof von Remesiana. Von 2011 bis 2014 diente er Patriarch Irinej als Kabinettschef in Belgrad. (<http://www.metropolisaustria.at/de/2014/05/24/neuer-bischof-fuer-die-serbische-orthodoxe-kirche-in-oesterreich-gewaehlt/> [24.05.2014]; *Orthodoxie Aktuell* 6-7 [2014] 15f.)

Neuer serbisch-orthodoxer Bischof für Deutschland inthronisiert

Am 8. September 2014 wurde im Zentrum der serbischen Diözese, dem Kloster des Entschlafens der Allheiligen Gottesgebälerin in Hildesheim-Himmelsthür, Igumen **Sergije** (mit bürgerlichem Namen Zoran Karanović) als Bischof der serbischen Diözese von Mitteleuropa von Patriarch **Irinej** inthronisiert. Metropolit **Augoustinos** (Lambardakis), Vorsitzender der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, gratulierte Bischof Sergije zur Amtseinführung. Bischof Sergije wurde 1975 geboren. Seit 1996 gehörte er dem im Jahr 1443 errichteten Hl.-Nikolaus-Kloster Rmanj bei Martin Brod im Nordwesten von Bosnien-Herzegovina an. Von 2005 bis 2010 studierte er orthodoxe Theologie in Thessaloniki. Seit 2008 amtierte Sergije als Vorsteher des Klosters Rmanj. Sergije wurde bereits am 23. Mai 2014 von der Vollversammlung der Bischöfe der serbischen orthodoxen Kirche in sein Amt berufen und am 26. Juli in der Erzengel-Kathedrale in Belgrad geweiht. Die Diözese Mitteleuropa – ihr stand bis 2012 Bischof **Konstantin** (Djokić) vor – umfasst das Gebiet der Bundesrepublik Deutschland. (*Orthodoxie Aktuell* 9-10 [2014] 15-17)

7. Patriarchat von Rumänien

Entscheidungen der Heiligen Synode der rumänischen orthodoxen Kirche

Am 22. Mai 2014 beschloss die Heilige Synode der rumänischen orthodoxen Kirche, die unter dem Vorsitz des Patriarchen **Daniel** von Rumänien tagte, den vom Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel im März 2011 kanonisierten Heiligen Großmartyrer Efreim von Nea Makri (geb. am 14. September 1384, von den Osmanen enthauptet am 5. Mai 1426), am 5. Mai, seinem Todestag, zu verehren. Darüber hinaus erfolgte, der Empfehlung des Metropoliten **Petru** von Bessarabien folgend, die Wahl des Archimandriten **Antonie**

Telembici zum Bischof von Orhei in der Funktion eines Auxiliarbischofs der Erzdiözese von Chişinău in Moldawien (Republik Moldau). (NÖK 20/14 [30.05.2014])

8. Patriarchat von Bulgarien

Bulgarische Bischöfe setzen Streitigkeiten unvermindert fort

In Bulgarien wurde im Südwesten des Landes der letzte vakante Bischofssitz in Nevrokop besetzt. Das bischöfliche Lager, das Patriarch **Neofit** von Bulgarien kritisch gegenübersteht, konnte sich nicht mit seinem Kandidaten durchsetzen. Selbiges war zuvor schon in dem bedeutenden Bistum Varna der Fall gewesen. Obwohl damit eine gewisse Konsolidierung der angespannten Lage erreicht werden konnte, wurden die Angriffe auf den Patriarchen von Seiten der bischöflichen Opposition um den Metropoliten von Plovdiv, **Nikolaj**, unvermindert fortgesetzt. Damit läuft die orthodoxe Kirche Bulgariens Gefahr, ein neues Schisma herbeizuführen, nachdem vor kaum mehr als einem Jahr mit der Wahl Neofits die „alternative“ Kirchenspaltung überwunden werden konnte.

Eine bisher unbekannte Theologin, **Rosica Primovska**, forderte in diesem Zusammenhang, dass Volk und Klerus zukünftig an der Bischofsbestellung in Bulgarien beteiligt werden. Sie bezieht sich damit auch auf eine aktuelle Debatte, die um den päpstlichen Primat, aber auch um die Stellung des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel geführt wird. Angesichts der Streitigkeiten zwischen dem bulgarischen Patriarchen und den Erzbischöfen, die das Zustandekommen eines Konzils zur Lösung der drückenden Probleme im kirchlichen Leben der bulgarischen Orthodoxie seit Jahren verhindern, schlägt die Theologin vor, strittige Fragen auf dem panorthodoxen Konzil selbst zu klären. (KNA-ÖKI 4 [21.01.2014] 7f.)

Patriarch Neofit von Bulgarien besucht Russland

Vom 23. bis 30. Mai 2014 besuchte Patriarch **Neofit** von Bulgarien Russland. Die Delegation der bulgarischen orthodoxen Kirche, die ihn begleitete, bestand aus den Metropoliten **Dometian** von Vidin, **Gavriil** von Loveč, **Joan** von Varna und Velikopreslav, **Naum** von Ruse und Archimandrit **Feoktist Dimitrov**, dem Gesandten des Patriarchates von Bulgarien in Moskau. Im Laufe seines Besuches feierte Patriarch der bulgarisch orthodoxen Kirche mit dem Patriarchen **Kyrill** von Moskau und ganz Russland die Göttliche Liturgie und besuchte die Moskauer und St. Petersburger theologischen Schulen. Desweiteren kam es zu zahlreichen Treffen mit Personen des öffentlichen und kirchlichen Lebens. Am 26. Mai 2014 wurde der Patriarch von dem Leiter des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchates, Metropolit **Hilarion** von Volokolamsk, empfangen. Die Gäste berichteten Metropolit Hilarion über das kirchliche Leben in ihren Diözesen.

Am 27. Mai erreichte der Patriarch im Rahmen seines Russland-Besuches St. Petersburg. Neben dem Treffen mit den örtlichen Bischöfen und Behörden besuchte Patriarch Neofit die Aleksandr-Nevskij-Lavra der Heiligen Dreieinigkeit, das Novodevičij-Kloster der Auferstehung Christi, das Kloster des Heiligen Ioann von Kronstadt und die Geistliche Akademie zu St. Petersburg. Am 29. Mai zelebrierte er die Göttliche Liturgie in der Kathedrale der Ikone der Gottesmutter von Kazan. (NÖK 20 [30.05.2014], 21 [05.06.2014])

9. Patriarchat von Georgien

Patriarch von Georgien appelliert an EU, traditionelle Wertvorstellungen seiner Landsleute zu akzeptieren ✓

Am 7. Januar 2014 rief Katholikos-Patriarch **Ilja II.** von ganz Georgien die Europäische Union dazu auf, im Umgang mit seinem Land auf traditionelle Wertvorstellungen, denen die Mehrheit seiner Landsleute anhängen, Rücksicht zu nehmen. „Die Europäische Union sollte unsere Ansichten berücksichtigen und uns nicht ihre Idealvorstellungen von gleichgeschlechtlichen ‚Ehen‘ und ‚Familien‘ aufzwingen, die uns hier völlig fremd sind“, so der Patriarch in seiner Weihnachtsbotschaft in der Dreieinigkeits-Kathedrale in Tbilissi (Tiflis). Der Patriarch kritisierte, dass die Angelegenheiten sexueller Minderheiten zu demokratischen Hoffnungen erhoben werden, während die Haltung der Kirche dazu stark kritisiert wird. Allerdings soll Georgiens Integration in die EU nicht von der Gleichstellung homosexueller Eheschließungen abhängen. (www.interfax-religion.com; NÖK 1 [07.01.14])

Neuer georgischer Bischof für Deutschland und Österreich geweiht

Am 11. Juni 2014 wurde **Lazare (Samadbegishvili)** zum neuen Bischof der Diözese für Deutschland und Österreich der georgischen orthodoxen Kirche geweiht. Lazare wurde am 20. August 1955 in Tbilissi, Georgien, geboren. Nach seinem Abitur 1972 studierte er zwei Jahre Medizin. 1974 bis 1976 absolvierte er als Angehöriger der sowjetischen Streitkräfte seinen Militärdienst in der DDR. Von 1979 bis 1982 besuchte er das Geistliche Seminar in Mzcheta, wo er 1982 zum Priester geweiht wurde. Von 1991 bis 1995 wirkte er als Vertreter des georgischen Patriarchen beim Patriarchen von Moskau. 1996/97 wurde er in New York Pfarrer in einer Gemeinde der vom Moskauer Patriarchat als autokephal anerkannten „Orthodox Church in America“. Ab 1997 war er Rektor des Geistlichen Seminars in Batumi, Georgien. 1998 legte er die Mönchsgelübde ab und wurde zum Archimandriten erhoben. Zuletzt wirkte er als georgischer Seelsorger in Deutschland und Österreich. Seit 2006 war er als Pfarrer in Wien tätig. (*Orthodoxie Aktuell* 6-7 [2014] 28)

10. Kirche von Griechenland

Milos in Griechenland wird Heilige Insel

Auf Beschluss der Bischofssynode der Kirche von Griechenland wird die Insel Milos im Archipel der Kykladen zur „Heiligen Insel“ ernannt – ähnlich wie die „Heilige Halbinsel“, auf der der Berg Athos liegt. Milos beherbergt die größten und wichtigsten Katakomben aus der Zeit der frühen Kirche, darunter 126 Grabstätten aus dem zweiten bis dritten Jahrhundert. Die Katakomben wurden 1840 entdeckt und gelten heute als beliebtes Ziel für orthodoxe Pilger aus aller Welt. (*KNA-ÖKI* 26 [24.06.2014] 2)

11. Kirche von Albanien

Besuch des Erzbischofs von Albanien in Thessaloniki

Vom 31. März bis zum 2. April 2014 besuchte der Erzbischof von Tirana, Dyrrhachion und ganz Albanien **Anastasios**, auf Einladung des Vereins für gesellschaftliche Solidarität und Beistand, die Stadt Thessaloniki in Nordgriechenland. Er wurde vom Bischof **Nathanael** von Amantia begleitet. Sein Amtsbruder, Metropolit **Anthimos** von Thessaloniki, empfing

ihn zu einer Unterredung und war bei seinen Vorträgen in Thessaloniki zugegen. (*Ekklesia* 91 [2014] 363)

Weihe der Kathedrale zur Auferstehung Christi in Tirana

Am 1. Juni 2014 wurde in Tirana die Kathedrale der Auferstehung Christi vom Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** im Beisein von sieben weiteren Ersthierarchen verschiedener orthodoxer Kirchen geweiht. Neben dem Ökumenischen Patriarchen nahmen Patriarch **Theophilos III.** von Jerusalem, Patriarch **Irinej** von Serbien, Patriarch **Daniel** von Rumänien, Erzbischof **Chrysostomos II.** von Zypern, Erzbischof **Hieronimos II.** von Athen und ganz Griechenland, Erzbischof **Sawa** von Polen und Erzbischof **Anastasios** von Tirana, Dyrrhachium und ganz Albanien teil. Der Bau der Kirche und des erzbischöflichen Gemeindezentrums wurde bereits 2004 begonnen und ist – mit den Worten von Erzbischof Anastasios von Albanien – das „Ergebnis der unermüdlichen Anstrengungen des albanischen Volkes innerhalb und außerhalb Albaniens im Dienste des wahren Glaubens“.

Unter kommunistischer Herrschaft war die frühere orthodoxe Kathedrale 1965 abgerissen worden, und man ließ an dieser Stelle ein Hotel errichten. Unter dem kommunistischen Diktator **Enver Hoxha** setzte dann 1967 eine massive Verfolgung der Gläubigen in Albanien ein. Auch alle anderen christlichen und islamischen Gotteshäuser wurden geschlossen und zweckentfremdet. Die Errichtung der neuen orthodoxen Kathedrale wird auch als Symbol der Auferstehung der Orthodoxie in Albanien gewertet. Etwa 15 bis 20 Prozent der Bevölkerung gehören der Orthodoxen Kirche an. (*NÖK* 21 [05.06.2014]; www.basilica.ro/en; *Ekklesia* 5 [2014] 366f.; *Orthodoxie Aktuell* 6-7 [2014] 27)

12. Kirche von Tschechien und der Slowakei

Neues Oberhaupt der orthodoxen Kirche der Tschechischen Länder und der Slowakei gewählt

Am 11. Januar 2014 wurde in Presov, Slowakische Republik, Erzbischof **Rastislav (Gont)** von Presov auf einer außerordentlichen Synodalversammlung („Sobor“) mit 87 Prozent der Stimmen zum neuen Oberhaupt der orthodoxen Kirche der Tschechischen Länder und der Slowakei gewählt. Die Wahl konnte die seit dem erzwungenen Rücktritt des früheren Kirchenoberhauptes, Metropolit **Kryštof (Pulec)**, andauernden innerkirchlichen Streitigkeiten jedoch nicht beenden. Erzbischof **Simeon (Jakovljević)** von Olomouc/Olmütz und Brno/Brünn, der im Dezember durch Rastislav im Amt des Kirchenverwesers ersetzt worden war, will die Wahl nicht anerkennen. Er ist der Überzeugung, nur er hätte zu einer gültigen Bischofswahl einladen können. In einem am 13. Januar 2014 veröffentlichten Brief an Patriarch Bartholomaios I. von Konstantinopel schrieb er: „Ich informiere Sie [...], dass das Schisma in der orthodoxen Kirche der Tschechischen Länder und der Slowakei Wirklichkeit geworden ist.“ Die Amtseinführung des neuen Kirchenoberhauptes fand in der Aleksandr Nevskij-Kathedrale in Presov statt. Ebenso beschloss die Versammlung, dass der derzeitige Bischof von Hodonin, **Jáchym (Hrdý)**, neuer orthodoxer Erzbischof von Prag werden soll. Jáchym ist 40 Jahre alt und gehört dem Dreieinigkeitskloster im russischen Sergijev Posad an. Der gewählte Metropolit Rastislav hingegen ist 35 Jahre alt und studierte an der orthodoxen Theologischen Fakultät in Thessaloniki. – Die orthodoxe Kirche der Tschechischen Länder und der Slowakei entstand am Ende des 19. bzw. zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Sie umfasst derzeit 82 orthodoxe Pfarrgemeinden in der Tschechischen Republik und 90 in der Slowakei. (*KNA-ÖKI* 3 [14.01.2014] 8)

Neuer orthodoxer Erzbischof von Prag inthronisiert

Am 1. Februar 2014 wurde Bischof **Jáchym (Hrdý)** in der Kirche St. Cyrill und Method zu Prag als neuer Erzbischof von Prag und der Tschechischen Länder feierlich inthronisiert. Er war von einer außerordentlichen Synodalvollversammlung seiner Kirche am 11. Januar 2014 im slowakischen Presov zum neuen Erzbischof von Prag gewählt worden. Hauptzelebrant bei der Amtseinführung war das Oberhaupt der orthodoxen Kirche der Tschechischen Länder und der Slowakei, **Rastislav (Gont)**. An der Feier nahmen zahlreiche Delegationen verschiedener Kirchen teil, die russische orthodoxe Kirche war mit einer besonders großen Delegation vertreten. Der römisch-katholische Erzbischof von Prag und Primas von Böhmen, **Dominik Jaroslav Kardinal Duka**, hatte eine Grußbotschaft gesandt. Der orthodoxe Erzbischof **Simeon (Jakovljević)** von Olomouc/Olmütz und Brno/Brünn erkennt die Wahl nicht an und bezeichnete sie als „unkanonisch“. Nach dem erzwungenen Rücktritt des früheren Kirchenoberhauptes, Metropolit **Kryštof (Pulec)**, ist die Kirche der Tschechischen Länder und der Slowakei in innerkirchliche Schwierigkeiten geraten. Kryštof wurde die Zweckentfremdung von Kirchengeldern und die Zeugung von unehelichen Kindern vorgeworfen. (*Der Christliche Osten* 69 [2014] 125)

III. Nachrichten aus den orthodoxen autonomen Kirchen

Kirche von Finnland

Erzbischof Leo besucht Jerusalem und das Heilige Grab

Vom 28. April bis 5. Mai 2014 besuchte Erzbischof **Leo** von Karelkien und ganz Finnland das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Jerusalem und das Heilige Grab. Er erwiderte den Besuch Seiner Heiligkeit, des Patriarchen **Theophilos III.** von Jerusalem, in Finnland im Jahre 2010. Die beiden Ersthierarchen fanden sich gemeinsam in der Grabeskirche ein, wo die Lesung zur Auferstehung Christi vom Erzbischof auf Finnisch vorgetragen wurde. Es folgte eine feierliche Doxologie im Katholikon der Kirche. Im Verlauf des Besuches dekorierte Patriarch Theophilos III. den Erzbischof mit dem Großen Kreuz des Ritterordens des Heiligen Grabes als Wertschätzung für den Einsatz des Primas für das kirchliche Leben und für sein unermüdliches Eintreten für Gerechtigkeit und Frieden. (<http://www.jp-newsgate.net/gr/2014/05/04/14189> [21.10.2014])

B. Altorientalische Kirchen

Anschläge auf Kirchen in Ägypten dauern unvermindert fort. Koptische Orthodoxe Kirche verabschiedet neues Kirchenstatut

Auch im Jahr 2012 und 2013 verübten politische Terroristen in Ägypten unvermindert Anschläge auf Christen. Dieser Tatsache zum Trotz können koptische Christen allmählich mit dem Wiederaufbau ihrer zerstörten Kirchen, Klöster und Schulen beginnen. Die ägyptische Armee hat zugesichert, 48 der 80 zerstörten Kirchen auf Staatskosten wiederherzustellen. Zur Aufbringung der restlichen finanziellen Mittel wurde eine Spendensammlung ins Leben gerufen.

Im Zuge der Konsolidierung der Kirche hat sich die Koptische Orthodoxe Kirche ein neues Statut gegeben. In diesem Statut wird die Altersgrenze für das aktive Wahlrecht von 35 auf 20 Jahre gesenkt. Dies gilt sowohl für das allgemeine Wahlrecht in allen Gremien als auch für das Wahlrecht zur Patriarchenwahl und soll zur Verjüngung der Kirche beitragen. Darüber hinaus werden die koptischen Christen in der Diaspora erstmals zur Mitbestimmung in allen Angelegenheiten berechtigt. Sie machen bereits ein Viertel aller Kopten aus, waren bisher aber von allen Mitentscheidungen weitgehend ausgeschlossen. (*Der Christliche Osten* 69 [2014] 124)

Neuer syrisch-orthodoxer Patriarch

Am 31. März 2014 wurde in Beirut von der Heiligen Synode **Mar Ignatius Afrem II. Karim** (mit bürgerlichem Namen Cyril Afrem Karim) zum 123. Patriarchen von Antiochien und dem ganzen Orient gewählt. Bis zu seiner Wahl zum Patriarchen war er Metropolit und Patriarchalvikar für den Osten der USA. Seine theologische Ausbildung erhielt er am Seminar in Atchaneh im Libanon sowie in Kairo und von 1989 – 1994 am römisch-katholischen St. Patrick's College im irischen Maynooth. Er wurde 1985 in Qamischli, einer überwiegend von Kurden bewohnten Stadt im Gouvernement al-Hasaka an der Grenze zur Türkei, zum Priester und 1996 zum Bischof geweiht. Im Rahmen seiner bischöflichen Tätigkeit in den USA war Metropolit Cyril Afrem Karim besonders im ökumenischen Dialog und in der Seelsorge tätig. Seine Wahl wurde erforderlich, nachdem sein Vorgänger, Patriarch **Mar Ignatius Zakka**, am 21. März 2014 überraschend in Kiel verstorben war. (Herder Korrespondenz 68 [5/2014] 270; *Orthodoxie Aktuell* 69 [2014] 13f.; *Der Christliche Osten* 69 [2014] 180f.)

Armenier fordern von der Türkei Anerkennung des Genozids

Am 25. April 2014 forderte der Katholikos des Großen Hauses von Kilikien, **Aram I.**, die Türkei dazu auf, die Ermordung der Armenier als Genozid anzuerkennen und sich nicht auf Beileidsbekundungen zu beschränken. Anlass hierfür war ein Statement des türkischen Ministerpräsidenten **Recep Tayyip Erdogan** zum alljährlichen Gedenktag des Völkermordes an den Armeniern am 24. April, der sich 2015 zum 100. Male jähren wird. Erdogan bekundete sein Beileid gegenüber den Opfern. Aram I. kritisierte die Äußerung und verwies darauf, dass es sich bei den Ereignissen von 1915 nicht um eine kriegerische Auseinandersetzung, sondern um einen geplanten und organisierten Völkermord gehandelt habe. (www.interfax-religion.com; *NÖK* 15 [02.05.2014])

Papst-Patriarch Tawadros II. besucht den Weltkirchenrat

Am 1. September 2014 besuchte **Tawadros II.**, Patriarch von Alexandrien und Papst des Stuhls des heiligen Markus, in Genf die Zentrale des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK). Tawadros II. würdigte dabei die neue Verfassung Ägyptens als „neue Hoffnung“ für das Land und die Religionsgemeinschaften. Der koptische Patriarch betonte, dass sich bei den Massenprotesten gegen den Präsidenten Mohammed Mursi im Juni 2013 „Christen, Muslime und andere“ gemeinsam für „die Beendigung dieses dunklen Regimes“ eingesetzt hätten. Tawadros II. würdigte die gelingende Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen und verurteilte scharf die Angriffe auf Kirchen und christliche Einrichtungen in den vergangenen Jahren. Der ÖRK-Generalsekretär **Olav Fykse Tveit** verwies auf die Solidarität des Weltkirchenrates mit den Christen in aller Welt, „vor allem mit denen in kritischen Situationen wie in Ägypten“. Ebenso würdigte er die Rolle der Koptischen Orthodoxen Kirche bei der Neugestaltung der ägyptischen Gesellschaft. (*KNA-ÖK* 37 [09.09.2014] 7)

Erste Schule für aramäische Christen in der Türkei sei 1928

Am 15. September 2014 begann in Istanbul der erste Schulunterricht für aramäische Christen in ihrer eigenen Sprache. Erstmals seit 1928 wird nun neben Türkisch und Englisch auch in Aramäisch als offizieller Unterrichtssprache gelehrt. Ein türkisches Gericht hatte zuvor in einem Urteil zugunsten der aramäischen Minderheit in der Türkei entschieden. Der türkische Staat hatte bis dahin nur Griechen, Armenier und Juden als nicht-muslimische Minderheiten anerkannt und ihnen einen Anspruch auf eine eigene Schule gewährt. In der Türkei leben ca. 20.000 Aramäer, die meisten in Istanbul. (KNA-ÖKT 37 [09.09.2014] 13)

Patriarch der Koptisch-Orthodoxen Kirche Tawadros II besucht die russische orthodoxe Kirche

Am 28. Oktober 2014 erreichte der koptisch-orthodoxe Papst und Patriarch **Tawadros II.** Moskau für seinen ersten Russlandbesuch, der bis zum 4. November dauerte. Seit über 25 Jahren hatte kein Oberhaupt der Koptisch-Orthodoxen Kirche mehr Russland besucht. Der Besuch umfasste ein Treffen mit dem Patriarchen von Moskau **Kyrill**, ein Treffen mit Metropolit **Hilarion (Alfejew)**, Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, den Besuch verschiedenster Kirchen und Klöster und Begegnungen mit Behörden und Autoritäten des Staates. Zur Delegation des Patriarchen zählten mehrere Bischöfe der koptischen Kirche aus Ägypten und der Diaspora sowie Priester, Mönche und Nonnen.

Die Delegation wurde am 1. November in St. Petersburg von Seiten hoher Repräsentanten der russischen orthodoxen Kirche empfangen. Patriarch Tawadros II brachte bei dieser Gelegenheit seinen Dank zum Ausdruck, die Kirche in St. Petersburg besuchen zu können. Am 4. November 2014 traf Patriarch Tawadros II. in Moskau mit dem Repräsentanten des Patriarchats von Antiochien und des gesamten Ostens, Metropolit **Niphon von Philippopolis**, zusammen. Das Treffen fand u. a. in Begleitung des Metropoliten Hilarion (Alfejew) statt, der dem Patriarchen für seinen Besuch der russischen orthodoxen Kirche dankte. Anschließend besichtigten der Patriarch und Metropolit Hilarion (Alfejew) gemeinsam die Kirche Johannes des Täufers und das gesamtkirchliche Doktoranden- und Postdoktoranden-Kyrill und Method-Kolleg. Noch am selben Tag wurde der Patriarch von hohen Geistlichen und Würdenträgern der russischen orthodoxen Kirche verabschiedet, bevor er seinen Rückflug in die Heimat antrat. (NÖK 42 [2014] 11-12; 43 [2014] 3 u. 6; www.mospat.ru [02-04.11.2014])

C. Orthodoxie und Ökumene

Neue Präsidenten und orthodoxe Mitglieder für den Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen gewählt

Am Montag, dem 4. November 2013, wählte in Busan, Korea, die 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates (ÖRK) acht neue Präsidenten. Sie sollen gemäß der ÖRK-Verfassung die Ökumene fördern und die Arbeit des Rates in ihren eigenen Ländern vermitteln. Zudem wirken sie als Mitglieder des Zentralausschusses bei Grundsatzentscheidungen mit. Als Vertreter der Orthodoxie gehören dem neuen Präsidium der griechisch-orthodoxe Patriarch **Johannes X.** von Antiochien und dem gesamten Orient sowie **Karekin II.**, der amtierende Patriarch und Katholikos aller Armenier an.

Darüber hinaus wurden in den Zentralausschuss des ÖRK seitens des Ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel die Metropoliten **Gennadios** von Sassima, **Elpidophoros** von Prousa und die Professorin der Theologischen Fakultät von Thessaloniki **Dimitra**

Koukoura gewählt. Das orthodoxe Patriarchat Alexandria wird künftig von Metropolit **Seraphim** von Simbabwe und die Kirche von Zypern von Metropolit **Vasileios** von Konstantia und Ammochostos sowie Frau **Sonia Tsiovani** vertreten. Die Kirche von Griechenland wird repräsentiert durch Bischof **Gabriel** von Diauleia und die Assistenzprofessorin der Theologischen Fakultät von Athen **Marina Kolovopoulou**. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2013] 10f.; *Ekklesia* 90 [2013] 784)

Treffen der gemeinsamen Römisch-katholischen und Orthodoxen Bischofskonferenz mit dem serbischen Patriarchen

Am 28. November 2013 kam die gemeinsame Kommission der (römisch-katholischen) Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) mit dem Vorsteher der serbischen orthodoxen Kirche, Patriarch **Irinej**, zusammen. Das Treffen fand in der serbisch-orthodoxen Diözese für Mitteleuropa in Hildesheim-Himmelsthür statt. Der Patriarch, der seinen Sitz in Belgrad hat, hielt sich im Rahmen eines Visitationsbesuches in Deutschland auf. Der Vorsitzende der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof von Magdeburg Dr. **Gerhard Feige**, dankte dem Patriarchen für die Einladung und lobte die bestehenden guten Beziehungen. Der Erzbischof von Berlin und Deutschland der russischen orthodoxen Kirche, **Feofan (Galinskij)**, Stellvertretender Vorsitzender der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, überbrachte Grüße des Vorsitzenden der OBKD, Metropolit **Augoustinos (Lambardakis)** vom Ökumenischen Patriarchat. Patriarch **Irinej** dankte der Kommission für ihre Arbeit und bekundete: „Möge der Dialog auf vielen Ebenen geführt werden“. (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2013] 16)

Erste ökumenische Donau-Segnung in Regensburg

Am 12. Januar 2014 fand in Regensburg zum ersten Mal eine Donau-Segnung nach griechisch- orthodoxer Tradition im Rahmen einer ökumenischen Feier statt. An der Segnung nahmen unter anderem der römisch-katholische Bischof von Regensburg, **Rudolf Voderholzer**, der Vikarbischof der griechisch-orthodoxen Metropole von Deutschland, **Vassilios (Tsiopanas)** von Aristi, und der evangelische Dekan von Regensburg, **Eckhard Herrmann**, teil.

In zahlreichen orthodoxen Kirchen wird am 6. Januar der Tag der Taufe Christi, Epiphanie, gefeiert. Hierzu gehört das Ritual der Wassersegnung, die in vielen orthodoxen Ländern mit einer Segnung von Flüssen, Quellen und Brunnen verbunden ist. In Bayern ist die Segnung von Flüssen besonders im Zusammenhang mit dem Benediktinerkloster Niederaltaich bekannt. Seit 10 Jahren wird auch in München die Isar gesegnet. Das Fest ist dort von der griechisch-orthodoxen Gemeinde als ökumenische Feier gestaltet, zu der sowohl Vertreter der Katholischen als auch der Evangelischen Kirche geladen sind. (*KNA-ÖKI* 1-2 [07.01.2014] 11)

Primas der Anglikanischen Kirche besucht Konstantinopel

Vom 13. bis 15. Januar 2014 besuchte der Primas der Anglikanischen Kirche, der Erzbischof von Canterbury **Justin Welby**, den Ökumenischen Patriarchen, **Bartholomaios I.**, im Phanar zu Konstantinopel/Istanbul. In Begleitung von Rvd. Canon Dr. **Leslie Nathaniel** nahm Erzbischof Welby an einem Treffen mit Bartholomaios I. in dessen Räumlichkeiten im Patriarchat und anschließend an einer Begegnung mit den Hierarchen des Ökumenischen Thrones teil. Es folgte ein Treffen mit dem Synodalen Vorsteher des zwischenkirchlichen

Dialoges, dem Geron Metropolit **Athanasios** von Chalkedon, der von Metropolit **Grigorios** von Thyateira und Großbritannien begleitet wurde. In der Patriarchatskirche des Heiligen Georg richtete der Konsul von Großbritannien, **Robert Leigh Turner**, Worte der Ehrerbietung an den Erzbischof von Canterbury. (<http://www.patriarchate.org/el>)

Ökumenischer Patriarch Bartholomaïos in Utrechter Kathedrale

Am Donnerstag, dem 24. April 2014, besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaïos I.** die alt-katholische Kathedrale St. Gertrudis in Utrecht. Im Anschluss an die feierliche Vesper, die der Erzbischof der Alt-Katholischen Kirche der Niederlande, **Joris Vercammen**, im Beisein zahlreicher religiöser Vertreter der alt-katholischen, orthodoxen, orientalischen und römisch-katholischen Kirche zelebrierte, hielt Bartholomaïos I. den achten „Quasimodovortrag“ über den Bezug des Menschen zur Schöpfung im Lichte der Eucharistie und der Umkehr. (*Christen heute* 58 [Juni 2014] 142)

Patriarch der russischen orthodoxen Kirche trifft mit Patriarchen und Katholikos aller Armenier zusammen

Am 29. April 2014 trafen der Patriarch der russischen orthodoxen Kirche, **Kyrill**, und der Oberste Patriarch und Katholikos aller Armenier, **Karekin II.**, in der Residenz des Patriarchen in Moskau zusammen. Karekin II. bedankte sich bei Kyrill für dessen Wertschätzung und Aufmerksamkeit gegenüber der armenischen Gemeinde in Moskau. Kyrill betonte hingegen den hohen Grad an Vertrauen in den gegenseitigen Beziehungen der beiden Kirchen und brachte sein Bedauern über die Tragödie zum Ausdruck, die sich im März 2014 in Kessab, einer Stadt im Nordwesten Syriens, wo Tausende Armenier ansässig sind, ereignet hatte. Damals waren zahlreiche Armenier bei einem Überfall ums Leben gekommen. Zu den weiteren Teilnehmern an dem Treffen zählte auch Erzbischof **Ezaras**, der Vertreter der Armenischen Apostolischen Kirche beim Moskauer Patriarchat. (www.mospat.ru; *NÖK* 15 [02.05.2014])

Ökumenischer Patriarch und Papst treffen in Jerusalem zusammen

Am 25. Mai 2014 sprachen der Ökumenischen Patriarch **Bartholomaïos I.** von Konstantinopel und Papst **Franziskus** in der Grabeskirche zu Jerusalem gemeinsam ein ökumenisches Gebet. Beide Kirchenoberhäupter erinnerten auf diese Weise an die gleiche Versöhnungsgeste, mit der ihre Amtsvorgänger Patriarch Athenagoras und Papst Paul VI. vor 50 Jahren an demselben Ort eine Wende in der Beziehung der beiden Kirchen nach mehr als tausend Jahren Kirchenspaltung einleiteten. Zuvor hatten Bartholomaïos und Franziskus eine gemeinsame Erklärung unterzeichnet, in der sie u. a. auf das historische Treffen ihrer beiden Vorgänger Bezug nahmen. Anschließend segneten beide Ersthierarchen die anwesende Versammlung und tauschten den Friedensgruß aus. Nach Meinung vieler Beobachter waren diese brüderlichen Gesten Höhepunkt der gemeinsamen ökumenischen Feier am Sonntagabend in der Grabeskirche.

Vor dem Wortgottesdienst waren beide Kirchenführer in der Residenz des Vatikanischen Nuntius auf dem Ölberg zu einem privaten Treffen in jenen Räumen zusammengekommen, in denen am 5. Januar 1964 Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras die Aufnahme eines gemeinsamen Dialoges vereinbart hatten. Papst Franziskus und Patriarch Bartholomaïos unterzeichneten hier eine Zehn-Punkte-Erklärung. Darin wird der bereits geleistete Fortschritt im Dialog gewürdigt und die Notwendigkeit, ihn nachhaltig fortzuführen, unterstrichen. Weiter wurde vereinbart, in den Bereichen Menschenwürde, Lebensschutz

und Familie, Religionsfreiheit und Frieden, Gerechtigkeit sowie Bewahrung der Schöpfung zusammenzuarbeiten. Auf dem Vorplatz der Grabeskirche trafen sie dann mit Vertretern der drei Konfessionen zusammen, die die Kirche heute nutzen. Beide Kirchenführer beteten anschließend zum ersten Mal in der Öffentlichkeit zusammen das Vaterunser in italienischer Sprache. Der Papst und der Ökumenische Patriarch betonten hierbei, dass das Treffen „notwendig“ sei, um der Ökumene wieder neuen Schwung zu geben. In diesem Zusammenhang wiederholte das Oberhaupt der Römisch-katholischen Kirche das Angebot von Papst Johannes Paul II., den Primat des Papstes grundsätzlich zur Diskussion zu stellen. Er lud dazu ein, „für den besonderen Dienst des Bischofs von Rom eine „Form der Ausübung zu finden, die sich öffnet und auch heute ein von allen anerkannter Dienst der Liebe und der Gemeinschaft sein kann.“ (*Orthodoxie Aktuell* 6-7 [2014] 23f.; *KNA-ÖKI* 22 [27.05.2014] 3f.)

V *Papst Franziskus bittet um Vergebung für die Wunden der Kirchenspaltung*

Am 28. Mai 2014 bat Papst **Franziskus** bei einer Generalaudienz auf dem Petersplatz die orthodoxen Christen um Vergebung für die Wunden der Kirchenspaltung. „Ich bitte um Vergebung für das, was wir getan haben, um diese Spaltung zu fördern“, sagte der Papst und fuhr fort: „Noch immer existieren Spaltungen zwischen den Jüngern Christi, und das schmerzt das Herz.“ Papst Franziskus sprach seinen Wunsch aus, die Verletzungen der Vergangenheit zu heilen und auf eine volle Einheit der Kirchen hinarbeiten. Die Äußerungen des Papstes waren im Kontext seiner Begegnung mit dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.**, die wenige Tage zurücklag, entstanden. (*KNA-ÖKI* 23-24 [03.06.2014] 9)

4. *Europäisches Orthodox-Katholisches Forum tagt in Minsk*

Am 5. Juni 2014 vollendete das 4. Europäische Orthodox-Katholische Forum in Minsk seine Arbeit über „Religiöse und kulturelle Pluralität: Herausforderungen für die christlichen Kirchen in Europa“. Zu den Teilnehmern zählten Bischöfe, Kleriker und Laien aus über 21 europäischen Ländern. Am letzten Sitzungstag verabschiedeten die Delegierten eine Erklärung zu den verschiedenen Berichten, die während der Tagung vorgetragen wurden. Die Dringlichkeit der Thematik lag angesichts der veränderten Bedingungen für die christlichen Kirchen Europas in Fragen der Kultur und Ethik auf der Hand. [*NÖK* 22 [12.06.2014]]

Corpus Areopagiticum slavicum in Theologischer Hochschule auf Chalki vorgestellt

Am 7. Juni 2014 fand im Großen Empfangs-Synodikon des Heiligen Dreieinigkeitsklosters auf Chalki die Vorstellung des Corpus Areopagiticum slavicum aus dem 14. Jahrhundert statt. Zu der Buchpräsentation am Vortage des Pfingstfestes hatte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.**, die Mitherausgeber der Handschriften-Edition Dr. **Sabine Fahl** und **Dieter Fahl** als Gäste der Theologischen Hochschule daselbst eingeladen. Der Metropolit von Prousa/Bursa und Abt des Dreieinigkeitsklosters, Prof. Dr. **Elpidophoros (Lambriniadis)**, begrüßte die Gäste, die mit dem Segen des Regionalbischofs von Halle-Wittenberg der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, Propst Dr. **Johann Schneider**, und auf schriftliche Empfehlung von Prof. Dr. **Udo Sträter**, dem Rektor der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, nach Chalki gekommen waren.

Die Edition des Corpus Areopagiticum slavicum, die unter Leitung von Prof. Dr. Dr. h.c. **Hermann Goltz** und seines russischen Kollegen Prof. Dr. **Geljan Michajlovič Prochorov** aus St. Petersburg an der Theologischen Fakultät in Halle seit 1998 entstanden war, ist das Ergebnis eines langjährigen und umfangreichen interdisziplinären, internationalen und interkonfessionellen Unternehmens. Seine wissenschaftlichen Mitglieder, vor allem aus

Theologie, Slavistik und Altphilologie, kamen aus Russland, Bulgarien und Deutschland; es sind orthodoxe und protestantische Christen.

In Anwesenheit des Abtes Metropolit Elpidophoros gaben Sabine Fahl und Dieter Fahl stellvertretend für alle Herausgeber ihren Zuhörern, der Bruderschaft des Klosters und den Teilnehmern an dem jährlichen Absolvententreffen der Theologischen Hochschule auf Chalki, Einblick in ihre 2013 beendete Editionsarbeit. Es wurde deutlich, dass die slavische Übersetzung der Areopagitika durch den gelehrten serbischen Athosmönch Isaija wohl die bemerkenswerteste Leistung serbischer theologisch-philosophischer Gelehrsamkeit des 14. Jahrhunderts darstellt. Mit der Edition dieses hochbedeutenden Beitrages zur europäischen Geistesgeschichte steht nunmehr ein Quellentext ersten Ranges in seiner kirchenslavischen Version für komparative theologische, philosophische und philologische Studien zur Verfügung. Bruder Bibliothekarios **Dimitris** (Chronis), der noch am selben Tag seine Diakonsweihe empfing und seinen Diakonsnamen **Kaisarios** erhielt, wurde die fünfbändige Ausgabe der slavischen Areopagitika für die Bibliothek der Theologischen Hochschule als Zeichen der Wertschätzung und fortwährenden ökumenischen Verbundenheit überreicht. In seiner Danksagung würdigte Metropolit Elpidophoros die vorliegende Edition als immensen Beitrag zur theologischen Forschung und dankte den beiden Wissenschaftlern herzlich für ihre ausführliche Vorstellung und die Schenkung an die Bibliothek.

Durchbruch zwischen der Anglikanischen Kirche und den Altorientalischen Kirchen in Aussicht

Anfang August 2014 trafen sich in Beirut die Vorsitzenden und Sekretäre der Internationalen Kommission für den Dialog zwischen der Anglikanischen Kirche und den Altorientalischen Kirchen zur Sichtung der Gemeinsamen Erklärung über das Verständnis der Menschwerdung Christi aus dem Jahre 2002. Der Leitungskreis stellte laut Anglican News Service eine einmütige Zustimmung von beiden Seiten fest und beschloss kleinere Ergänzungen. Auf der nächsten Vollversammlung der Kommission in Kairo soll ein gemeinsames Dokument zur Christologie zwischen der Anglikanischen Kirche und den Altorientalischen Kirchen verabschiedet werden. (KNA-ÖKT 33 [12.08.2014] 5)

Demonstration in Augsburg für die verfolgten Christen im Irak, in Syrien, Nigeria und weltweit

Am 14. September 2014 demonstrierten in Augsburg engagierte Christen für ihre weltweit verfolgten Glaubensbrüder, insbesondere aber für die in Nigeria, im Irak und in Syrien Verfolgten. Die Veranstaltung stand unter der Schirmherrschaft des Oberbürgermeisters **Kurt Gribl**, begann auf dem Rathausplatz und wurde mit einem Marsch zum Dom von Augsburg fortgesetzt. Trotz des regnerischen Wetters fanden sich über 2000 Menschen zu der Demonstration ein. Seitens der griechisch-orthodoxen Metropole von Deutschland nahm der Bischofsvikar von Bayern, Erzpriester **Apostolos Malamoussis**, teil. (*Elliniki Gnomi* [17.09.2014])

Interkonfessioneller Dialog stagniert

Vom 15. bis 23. September 2014 tagte in Amman, Jordanien, die Vollversammlung der Internationalen Kommission für den offiziellen theologischen Dialog zwischen Katholischer und Orthodoxer Kirche unter der Leitung der beiden Ko-Präsidenten, Kardinal **Kurt Koch** und Metropolit **Ioannis (Zizioulas)** von Pergamon. An dem Treffen nahmen je 30 hochrangige Vertreter der Katholischen Kirche und Vertreter von 14 orthodoxen autokephalen Kirchen teil. Im Zentrum der Gespräche stand der Primat des Papstes. Mit diesem Thema

hatten sich bereits die vorangegangenen Treffen 2007 in Ravenna, 2009 auf Zypern und 2010 in Wien befasst.

Das Treffen wurde durch den Patriarchen **Theophilos III.** von Jerusalem ermöglicht. Der zur Beratung vorliegende Textentwurf über „Synodalität und Primat“ hatte keinen Bestand. Die Kommission beschloss, einen neuen Text zu erstellen, der dann diskutiert und im Detail überarbeitet wurde. Das Koordinationskomitee soll ihn weiter ausarbeiten und verbessern. Aufgrund dieser Schwierigkeiten im Verlaufe der letzten Dialogsitzung in Amman und auch aufgrund der Verschlechterung der interkonfessionellen Dialoge generell betonte Metropolit **Chrysostomos (Savvatos)** von Messinien auf der letzten Vollversammlung der orthodoxen Bischöfe Griechenlands, dass die „Dialogbereitschaft für die Orthodoxie immer ein wesentliches und unaufgebbares Element ihres Erlösungswerkes und ihrer pastoralen Sendung darstellte und darstellen wird“. Allerdings werde, so der Metropolit, der Dialog von der Proselytenmacherei seitens der unierten Ostkirchen torpediert und die Durchsetzung eines päpstlichen Primates in einer synodalen Kirchenstruktur sei für Orthodoxe nicht annehmbar. Von den Dialogen mit den anderen Glaubensgemeinschaften zeichnete Metropolit Chrysostomos ebenfalls ein wenig ermutigendes Bild. (KNA-ÖKI 42 [14.10.2014] 42; *Ökumenische Rundschau* 4 [2014] 556)

Kommission junger orthodoxer und katholischer Theologen fördert die Einheit

Vom 8. bis 11. Oktober 2014 tagte in Wien die „Pro Oriente“-Kommission junger orthodoxer und katholischer Theologinnen und Theologen. Auf der dritten Arbeitssitzung der vier gemischten Arbeitsgruppen präsentierte die Kommission ihre Ergebnisse als Beitrag auf dem Weg zur sichtbaren Einheit. In Bezug auf die aktuelle Diskussion von Synodalität und Primatialität stellte sie fest, dass die „biblische Herangehensweise nicht im Zentrum steht“ und eine „Rezeption der einschlägigen Stellen der Heiligen Schrift zu primatialen und synodalen Strukturen“ produktiv wäre. Darüber hinaus betonte die Kommission, dass die gegenseitige Anerkennung als Verwirklichung der wahren Kirche Jesu Christi ein zentrales Anliegen sein sollte. (KNA-ÖKI 42 [14.10.2014] 12)

Treffen des Freundeskreises Philoxenia in Halle

Vom 17. bis 19. Oktober 2014 traf sich in Halle (Saale) der Freundeskreis Philoxenia, der 1966 von Ilse Friedeberg zur Begegnung von Christen westlicher und östlicher Tradition gegründet worden war. Es gab diesmal, am „Vorabend“ des 100-jährigen Gedenkens an den Völkermord, Gelegenheit, mit Christen aus der Armenischen Apostolischen Kirche ins Gespräch zu kommen über ihre Geschichte und gegenwärtige Situation. Die Armenier erwarten noch immer, dass das Faktum des Völkermordes an ihren Vorfahren als solches anerkannt und die Leugnung des Völkermordes unter Strafe gestellt wird. Am 17. Oktober, nach dem evangelischen Verspergebet, empfing Regionalbischof Dr. **Johann Schneider** die Gäste. Am Samstag, dem 18. Oktober, sprach Pfarrer Dr. **Axel Meißner**, Lepsius-Haus Potsdam, über den „Armeniergenozid von 1915 und seine jetzige Wahrnehmung in der Türkei“; Prof. Dr. **Armenuhi Drost-Abgarjan**, Halle, führte durch die Armeniaca der Franckeschen Stiftungen. Die katholische Vorabendmesse fand in der Propsteikirche St. Franziskus und St. Elisabeth statt. Zum Abschluss des Treffens feierte der Primas der Armenischen Apostolischen Kirche in Deutschland, Erzbischof **Karekin (Bekdjian)**, am 19. Oktober in der armenischen Kirche Surp Harutyun die sonntägliche Heilige Liturgie.

D. Sonstiges

Erster „Christlich-Orthodoxer Unternehmerverband“ in Bulgarien gegründet

Am 6. November 2013 wurde in Montana im Nordwesten von Bulgarien mit tatkräftiger Unterstützung des „Bundes Katholischer Unternehmer“ (BKU) und der Konrad-Adenauer-Stiftung der erste bulgarische „Christlich-Orthodoxe Unternehmerverband“ gegründet. Vorsitzende des Verbandes ist **Slavka Nončeva**. An der Gründungsveranstaltung nahmen der wissenschaftliche Referent und stellvertretende Direktor der „Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle“ in Mönchengladbach, **Dr. Arnd Küpper**, und der BKU-Geschäftsführer, **Dr. Martin Schoser**, sowie Professoren der Theologischen Fakultät der Universität Sofia und der Vikarbischof der Metropole von Vidin, **Sionij von Velitsa**, teil. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2014] 10)

Zweites Treffen der Arbeitsgruppe für den Dialog zwischen der russischen orthodoxen Kirche und dem Vorsitzenden des Amtes für Religiöse Angelegenheiten der Republik Türkei

Am 8. April 2014 fand in den Räumlichkeiten des Außenamtes der russischen orthodoxen Kirche in Moskau ein Treffen der gemeinsamen Arbeitsgruppe für den Dialog zwischen der russischen orthodoxen Kirche und dem Amt für Religiöse Angelegenheiten der Republik Türkei statt. Unter der gemeinsamen Leitung von Metropolit **Hilarion** von Volokolamsk, dem Leiter des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats, und Prof. Dr. **Mehmet Paçacı**, dem Vorsitzenden des Amtes für Religiöse Angelegenheiten der Republik Türkei, kamen verschiedene Themen zur Sprache. Es nahmen zahlreiche Repräsentanten der russischen orthodoxen Kirche und der Republik Türkei an dem Treffen teil.

Metropolit Hilarion präsentierte dort einen Bericht über die Lage der religiösen Minderheiten weltweit, an den sich eine ausführliche Diskussion anschloss. Prof. Dr. Mehmet Paçacı sprach über historische Aspekte der Beziehungen von Religionen untereinander, wie sie in der Vergangenheit für die Republik Türkei zu beobachten waren. Erzpriester **Vsevolod Anatol'evič Čaplin** sprach unter anderem über die interreligiösen Kooperationen und speziell über die Zusammenarbeit zwischen den Christen in Russland und innerhalb der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (GUS). Darüber hinaus wurden Perspektiven und Entwicklungen des Dialogs zwischen den Religionen und der Republik Türkei auf dem Treffen erörtert. (*NÖK* 13/ 14 [10.04.2014]; www.mospat.ru [09.04.2014])

Arbeitsgruppe „Kirchen in Europa“ traf sich in St. Petersburg und Berlin

Vom 4. bis 7. Juni 2014 tagte in St. Petersburg die Arbeitsgruppe „Kirchen in Europa“ des Petersburger Dialoges mit dem Thema „Herausforderungen der modernen Informationsgesellschaft“. Der Arbeitsgruppe saßen **Vachtang V. Kipšidze**, der Leiter der Informationsanalytischen Abteilung beim Synodalen Informationsamt der russischen orthodoxen Kirche, und der Koordinator der Arbeitsgruppe **Dr. Johannes Oeldemann**, Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik in Paderborn, vor. In der Sitzung am 5. Juni stand das „Verstehen von religiöser Freiheit in einer demokratischen Gesellschaft“ auf der Tagesordnung. Es ging um die offizielle Regulierung der Religionsfreiheit in Deutschland und Russland heutzutage und um diesbezügliche Probleme, die im öffentlichen Raum entstehen, sowie um die Beziehung zwischen Glaubensfreiheit und öffentlicher Ordnung.

Angesichts der beschlossenen Vertagung des 14. Petersburger Dialogs berieten Verantwortliche der Arbeitsgruppe „Kirchen in Europa“ am 14. Oktober 2014 in Berlin

das Verhältnis zwischen Russland und Deutschland, die Lage in der Ukraine und deren Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen den Kirchen. In einem gemeinsamen Schreiben teilten sie den Vorsitzenden des Lenkungsausschusses, **Viktor Alekseevič Subkov** und **Lothar de Maizière**, ihre übereinstimmende Einschätzung der gegenwärtigen Lage mit. Sie wiesen auf ihre Pflicht hin, gerade in der jetzigen Situation zur Versöhnung zu mahnen. - Der Petersburger Dialog ist ein bilaterales Diskussionsforum, das zum Ziel hat, die Verständigung zwischen den Zivilgesellschaften Deutschlands und Russlands zu fördern. Es wurde 2001 gegründet. (www.petersburger-dialog.de/erklaerung-ag-kirchen-oktober2014; *NÖK* 22/14 [12.06.2014])

100 Jahre Deutsch-Armenische Gesellschaft

Am 14. Juni 2014 erinnerte im Landtag von Brandenburg zu Potsdam die Deutsch-Armenische Gesellschaft (DAG) in Zusammenarbeit mit dem Lepsius-Haus Potsdam mit einer Tagung und einem Festakt an ihre Gründung im Jahre 1914. Die Gründer der DAG, allen voran Pfarrer Dr. Johannes Lepsius aus Potsdam, hatten als Vereinszweck die heute wie damals aktuelle „Förderung des gegenseitigen Verständnisses“ festgelegt. Während Prof. Dr. **Manfred Aschke**, Lepsius-Haus Potsdam, in seinem Vortrag über die armenischen Reformen 1913 und den Völkermord an den Armeniern 1915 auf „Kontinuität und Wandel der Aufgaben der DAG“ zu sprechen kam, machte Prof. Dr. **Hacik Rafi Gazer**, Theologische Fakultät der Friedrich Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, auf „Die deutsch-armenische kulturelle Zusammenarbeit im 19. Jahrhundert am Beispiel der armenischen Studenten“ aufmerksam. Prof. Dr. **Armenuhi Drost-Abgarjan**, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, ging es um die „Kulturpolitische Zusammenarbeit zwischen Sachsen-Anhalt und der Republik Armenien“. Zu den vielen ranghohen Gästen der Jubiläumsveranstaltung zählten auch Erzbischof **Karekin (Bekdjian)**, Primas der Armenischen Apostolischen Kirche in Deutschland, Bischof Dr. **Markus Dröge**, der geistliche Leiter der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, und der römisch-katholische Bischofsvikar für Ökumene, Pfarrer Dr. **Matthias Fenski**, Erzbistum Berlin. Sie sprachen im Rahmen des Festaktes das Ökumenische Gebet für die Gründer der DAG und ihre Schutzbefohlenen.

Am 18. und 19. September 2014 fand sodann in Jerewan, Armenien, auf Einladung der Staatlichen Universität ein akademisches Symposium anlässlich des 100. Jubiläums der Gründung der DAG im Gedenken an den Ehrendoktor der Staatlichen Universität Jerewan, Prof. Dr. Dr. h.c. Hermann Goltz (1946-2010), statt. Den Festvortrag hielt Prof. Dr. Hacik Rafi Gazer. Nach dem Morgengottesdienst und Gedenken an die Brückenbauer der deutsch-armenischen Beziehungen Johannes Lepsius, Garegin Hovsepyantz und Hermann Goltz in der Kirche des Heiligen Gregors des Erleuchters in Jerewan wurden für die Geehrten in der Theologischen Fakultät Gedenktafeln enthüllt und ihre Namen tragende Auditorien eingeweiht. An dem Symposium nahmen unter anderen mit Fachbeiträgen teil Prof. Dr. **Reinhard Thöle** (Halle), Prof. Dr. **Martin Tamcke** (Göttingen), Prof. Dr. Armenuhi Drost-Abgarjan (Halle) sowie Pfarrer Dr. **Axel Meißner** (Schkeudiz). (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 163 [2014] 2-6; Programm Staatliche Universität Jerewan)

Neues Religionsgesetz für Griechenland

Griechenlands Katholiken setzen hohe Erwartungen in ein neues Religionsgesetz, das derzeit im griechischen Parlament behandelt wird. Der katholische Erzbischof von Athen, **Nikolaos Foscolos**, betonte, dass mit diesem Gesetz „endlich viele chronische Probleme und große Ungerechtigkeiten aus der Welt geschafft“ werden. Inhaltlich sieht das Gesetz eine

multikonfessionelle und multireligiöse Öffnung des die mehrheitlich orthodoxe Gesellschaft prägendes griechisches Staatskirchentums vor. Das Gesetz verspricht demgegenüber allen nicht-orthodoxen Gläubigen die volle öffentliche Anerkennung und den gesetzlichen Schutz. Damit gleicht sich Griechenland der Gesetzgebung anderer Staaten der EU an, der es seit 1981 angehört. (*KNA-ÖKI* 40 [30.09.2014] 12)

62% der Deutschen gehören einer Kirche an

Nach Angaben der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) liegt der Anteil der Christen an der Bevölkerung bei 62%. 2012 lebten in Deutschland rund 23,35 Millionen Mitglieder einer EKD-Kirche und 24,34 Millionen Mitglieder der Römisch-katholischen Kirche. Die Zahl der orthodoxen Christen liegt bei 1,36 Millionen. 332.914 Menschen gehören einer Freikirche an. (*Christen heute* 58 [August 2014] 170)

Dresdner Kodex gibt Einblick in das Verhältnis von Patriarch und Kaiser

Der Dresdner Kodex A 110 enthält wichtige Erkenntnisse über das Verhältnis zwischen dem Ökumenischen Patriarchen und dem byzantinischen Kaiser. Der im Zweiten Weltkrieg schwer beschädigte Kodex wurde aus Mitteln der zypriotischen "Anastasios G. Leventis"-Stiftung restauriert. Wie die Stiftung mitteilte, konnte ein Typikon der Hagia Sophia von Konstantinopel wiederhergestellt werden, welches als das bisher reichhaltigste und umfassendste gelten darf. Der Text zeigt unter anderem, inwieweit die liturgischen Funktionen von Kaiser und Patriarch in Byzanz miteinander verbunden waren. (*KNA-ÖKI* 34 [19.08.2014] 6)

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

E. Aus der Chronik der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie im Jahre 2013

Im Jahre 2013 unterstützten folgende Prüfungs- bzw. Lehrbeauftragte den Lehrbetrieb der Ausbildungseinrichtung: Prof. Dr. **Bojidar Andonov** (Sofia/Bulgarien) in den Fächern „Pastoraltheologie und Religionspädagogik/Homiletik“; Prof. Dr. **Ioan-Vasile Leb** (Cluj Napoca/Rumänien) in den Fächern „Kirchengeschichte und autokephale Orthodoxe Kirchen“, PD Dr. **Athanasios Despotis** (Vertretung von Prof. **Konstantinos Nikolakopoulos** fürs WiSe 2013/14) und Dr. **Mircea Basarab** (München) im Fach „Altes Testament“.

Studenten

Im SoSe 2013 betrug die Gesamtzahl der Studenten 155; davon waren 106 für den Diplomstudiengang eingeschrieben, 17 waren Doktoranden mit Studentenstatus im Hauptfach, 28 hatten Orthodoxe Theologie als Nebenfach gewählt (davon einer als Doktorand) und 4 waren Programmstudierenden. Im WiSe 2013/14 betrug die Zahl aller eingeschriebenen Studenten 115; davon waren 83 für den Diplomstudiengang eingeschrieben, 15 waren Doktoranden mit Studentenstatus im Hauptfach, 17 Nebenfachstudenten (davon einer als Doktorand).

Sonstiges

- * Am 29. Januar 2013 wurde in der griechisch-orthodoxen Gemeinde der Salvatorkirche (Salvatorstr. 17, München) die Vesper zum Fest der Drei Hierarchen gefeiert, die als Schutzpatronen der Ausbildungseinrichtung gelten. Der Vesper stand S. Exzellenz **Sofian**, Bischof von Kronstadt, vor; S. E. hielt auch die Festrede.
- * Am 03. Februar 2013 hat die Ausbildungseinrichtung in Zusammenarbeit mit dem Geistlichen Zentrum der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in München und dem Ausbildungsbüro des Griechischen Konsulats in München eine Veranstaltung anlässlich des Festes der Drei Hierarchen organisiert zum Thema: „*Christentum 313-2013: Eine Staatsreligion?*“ in den Räumlichkeiten des Geistlichen Zentrums (Ungererstr. 131, München).
- * Am 04. März 2013 (Sonntag der Orthodoxie) hat die Ausbildungseinrichtung das 9. Panorthodoxe Chortreffen in der griechisch-orthodoxen Allerheiligenkirche (Ungererstr. 131, München) organisiert. Mehrere Chöre aus verschiedenen orthodoxen und altorientalischen Traditionen traten auf. Die Koordination der Veranstaltung übernahm der Absolvent des orthodoxen Studiengangs in München Dipl. Theol. **Georgios Vlachonis**.
- * Am 13. Mai 2013 hielt Erzpriester Dr. **Daniel Buda** (Ökumenischer Rat der Kirchen) einen Gastvortrag zum Thema: „Orthodoxie und Ökumene im Blick auf die 10. Vollversammlung des ÖRK in Busan (Korea)“.
- * Vom 17. bis zum 21. Mai 2013 hat in der Bibliothek des Johannes-Klosters auf der griechischen Ägäis-Insel Patmos das Block-Hauptseminar von Prof. Dr. **Konstantinos Nikolakopoulos** zum Thema „*Die Johannesapokalypse: Entstehung-Sprache-Rezeption*“ stattgefunden. Mitorganisator war Ass. Prof. Dr. **Sotirios Despotis** (Theologische Fakultät, Universität Athen).
- * Im Rahmen des Erasmus-Austausches hielt Vr. Dr. **Mihai Săsăujan** (Universität Bukarest, Fakultät für Orthodoxe Theologie) zwei Gastvorträge mit folgenden Themen:

- „Die Haltung der protestantischen Stände und der rumänischen orthodoxen Gläubigen aus Siebenbürgen bezüglich der Kirchenunion mit Rom am Ende des 17. Jahrhunderts“ (11. Juni 2013) und „Die Instruktion des Patriarchen Dositheos von Jerusalem für den Metropolit *Atanasie Anghel* aus Siebenbürgen (22. Januar 1698)“ (12. Juni 2013).
- * Am 15. Juni 2013 hielt Dr. **Nino Sakvarelidze** (Universität Innsbruck) einen Gastvortrag zum Thema „*Der Hierarchie-Begriff im Kontext des philosophisch-theologischen Denkens von Dionysios Areopagites*“.
 - * Am 01. Juli 2013 fand an der LMU der traditionelle „Dies Academicus“ der Theologischen Fakultäten zum Thema „Glaube und Widerstand“ statt. Die Ausbildungseinrichtung hat in diesem Rahmen einen Workshop angeboten, dessen Titel lautete: „Glaube und Widerstand. Die Orthodoxie und die Ökumene“. Der Workshop war der Gestalt des Heiligen Alexander Schmorell gewidmet.
 - * Im Rahmen des Erasmus-Austausches hielt am 03. Juli 2013 Ass. Prof. Dr. **Georgios Panagopoulos** (Kirchliche Hochschule Ioannina, Griechenland) einen Gastvortrag über: „*Georgios von Trapezunt und Islam: Ein kritischer Überblick der modernen Forschung*“.
 - * Im Rahmen des Erasmus-Austausches hielt Dr. **Dimitrios Moschos** (Ass. Prof. der Universität Athen, PD der Universität Rostock) zwei Gastvorträge: „*Hesychasmus und andere geistige Strömungen in der spätbyzantinischen Kirche*“ (09. Juli 2013) und „*Das Mönchtum in der spätantiken Gesellschaft*“ (10. Juli 2013).
 - * PD Dr. **Jaroslav Vokoun**, Leiter des Zentrums für ökumenische Theologie - Edmund-Schlink-Institut (Theologische Fakultät Böhmisches-Budweis/Tschechien) hat am 10. Juli 2013 einen Gastvortrag gehalten zum Thema „*Die Kunst der Interpretation zwischen Ost und West: Was kann westkirchliche Theologie vom ostkirchlichen Umgang mit der Bibel lernen?*“
 - * Am 2. Juli 2013 nahm die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie am 9. Griechisch-Bayerischen Kulturtag am Odeonsplatz in München teil und wirkte an der Organisation mit. Zu den Teilnehmern zählten u.a. Metropolit **Augoustinos** von Deutschland und Kultusminister Dr. **Ludwig Spaenle**.
 - * Am 13. Juli 2013 fand der Abschlussgottesdienst zum Sommersemester 2013 in der russisch-orthodoxen Kathedrale der Heiligen Neumärtyrer und Bekenner Russlands (Lincolnstr. 58, München) statt, 70 Jahre nach der Ermordung des Heiligen Alexander Schmorell. Der göttlichen Liturgie stand Erzbischof **Mark** als Vorsteher der Russisch-Orthodoxen Auslandskirche und Metropolit **Augoustinos**, von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa (Ökumenisches Patriarchat), vor.
 - * Vom 15. bis zum 22. September 2013 hat die Ausbildungseinrichtung in Zusammenarbeit mit dem *Zentrum für ökumenische Forschung* der Ludwig-Maximilians-Universität München ein Blockseminar in Serbien veranstaltet, das der Geschichte und Gegenwart des Christentums in diesem Land gewidmet war. Die Teilnehmer haben wichtige Städte, Pilgerorte und kulturelle Denkmäler Serbiens besucht; u.a. die Städte Belgrad und Novi Sad und die Klöster Kovilj, Žića, Studenica, Sopoćani und Sopograd. Die Teilnehmer der Reise sind von der Dozenten und Studenten der Theologischen Fakultät Belgrad herzlich empfangen worden. Höhepunkt der Reise war die Audienz, die S. Seligkeit **Irinej**, Patriarch der serbischen orthodoxen Kirche, den Teilnehmern der Reise in der Zentrale des Patriarchats in Belgrad angeboten hat.
 - * Im WiSe 2013/14 hat die Ausbildungseinrichtung in Zusammenarbeit mit dem Zentrum Seniorenstudium der LMU eine Ringvorlesung angeboten, unter dem allgemeinen

Thema „*Östliches Christentum im Westen: Die Orthodoxe Kirche und Theologie – Gestern und Heute*“. Der akademische Rahmen dieser Veranstaltungsreihe erlaubte parallel zur Darstellung von einzelnen Traktaten des Studiums der Orthodoxen Theologie (wie u.a. Bibelexegese, Liturgik, Patristik, Kirchengeschichte, Spiritualität, Kirchenrecht), sowohl die Beziehungen der Orthodoxie zu den anderen christlichen Kirchen im ökumenischen Dialog zu hinterfragen als auch Aspekte des facettenreichen Lebens von einzelnen Orthodoxen Kirchen zu präsentieren. Professoren und Dozenten aus verschiedenen Universitäten und Ländern haben im Rahmen dieser Ringvorlesung Vorträge gehalten.

- * Am 03. November 2013 fand die orthodoxe Semestereröffnungsliturgie (WS 2013/14) in der bulgarisch-orthodoxen Kirchengemeinde „Hl. Kliment Ochridski“ (Johannisplatz, 81675, München) statt.
- * Am 04. Dezember 2013 hat S. Seligkeit Irinej, Patriarch der serbischen orthodoxen Kirche, der Ausbildungseinrichtung einen Besuch abgestattet.

Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Verschiedenes:

- * Teilnahme an der Göttlichen Liturgie und der sich anschließenden Veranstaltung zur Verabschiedung des Erzpriesters Dr. Mircea Basarab von seiner rumänisch-orthodoxen Gemeinde „Geburt des Herrn“ in München, mit Grußwort als Vertreter der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Universität München, 13. Januar.
- * Teilnahme an der Sitzung der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, im Bistumshaus Schloss Hirschberg in Beilngries, 4.-5. März.
- * Teilnahme an der Abendveranstaltung mit dem Vortrag vom Erzbischof Gerhard Ludwig Müller über „Die neue Papst-Enzyklika ‘Lumen fidei’“, organisiert von der Katholischen Akademie in Bayern, in München, 18. Juli.
- * Interview mit Herrn Maximilian Ditz, Radioredakteur vom Münchner Kirchenradio über „Johannes Chrysostomos“ für die Sendung „Tagesheilige“, 13. September.
- * Interview mit den Herren Journalisten Ștefan und Mihai Sfârghie von der Tageszeitung „Ziarul Lumina“ des rumänischen orthodoxen Patriarchats über „Geschichte und Perspektiven der Orthodoxen Theologie an der LMU“, in München, 28. September.
- * Teilnahme an der Patroziniumsfeier und einer Benefizveranstaltung zur Errichtung eines rumänischen Kirchenzentrums der Rumänischen Orthodoxen Metropole für Deutschland in München, 29. September.
- * Teilnahme am Festakt zur Einweihung der Wolfhart Pannenberg-Forschungsstelle an der Hochschule für Philosophie in München, 07. Oktober.
- * Moderation des Vortrages von Prof. em. Dr. Georgios Babiniotis (Athen) über „Die diachrone Entfaltung und Universalität der griechischen Sprache“ und der sich anschließenden Publikumsdiskussion, organisiert vom Club der Griechischen Akademiker in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München, 10. Oktober.
- * Audienz und Dienstbesprechung mit dem Oberhaupt der Orthodoxen Kirche von Zypern, den Erzbischof von Justiniane und Ganz Zypern, Herrn Chrysostomos II., in seinem Sitz in Nikosia/Zypern, 17. Dezember.

Vorträge:

- * „Singen als Sprache des Glaubens. Die byzantinische Musik der Orthodoxie“ als einführender Vortrag bei der Delegiertenkonferenz 2013 der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Bayern mit dem Thema „Singen als Sprachen des Glaubens in unseren Kirchen“ in Freising, 01. Februar.
- * „Gebet und Hymnus im neutestamentlichen und altchristlichen bzw. orthodoxen Liturgiekontext“ im Rahmen der jährlichen Tagung der „Vereinigung der Bibelwissenschaftler von Rumänien“ mit dem Thema „Das Gebet in der Bibel“, gehalten in Sibiu/Hermannstadt, 22. Februar.
- * „Wie wir die Bibel lesen: Zugänge zur Schrift aus orthodoxer Sicht“ im Rahmen des ökumenischen Studienabends über das Verständnis der Schrift, organisiert vom „Haus der Begegnung“ in Innsbruck/Österreich, 25. Februar.
- * „Byzantinische Kirchenmusik und orthodoxe Auferstehungshymnographie“ im Rahmen des gemeinsamen Konzerts zwischen dem gregorianischen Chor „Die Münchner Scholaren“ und dem „Byzantinischen Kantorenchor München“ in der Kirche St. Paul in München, 07. Juni.
- * „Die Ausbreitung der alexandrinisch-hellenistischen „Koine“-Sprache in der Antike“ im Rahmen der Tagung über „Alexander den Großen. Historisches, kulturelles und politisches Erbe“, veranstaltet durch den Verein der Makedonier München und Umgebung e.V. in München, 15. Juni.
- * „50 Jahre Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland - 30 Jahre Orthodoxe Theologie in München“ im Rahmen des 9. Griechisch-Bayerischen Kulturtages in München, 15. Juli.
- * „La musique Byzantine de l'Église d'Orient“ im Rahmen des „Festivals Saint-Martin“ für religiöse Musik, organisiert vom Musikensemble „Trecanum“ in Strasbourg/Frankreich, 10. November.

Dr. Dr. Anagyros Anapliotis*Verschiedenes:*

- * Teilnahme am 42. Treffen des Arbeitskreises für Fachstudienberatung der Philosophischen, Theologischen und Lehre bildenden Fakultäten der Ludwig- Maximilians-Universität, München, 14. Juni.
- * Teilnahme am Workshop des Dies Academicus, organisiert von der Evangelisch - und der Katholisch-Theologischen Fakultät und von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie mit dem Thema „Glaube und Widerstand: Die Orthodoxie und die Ökumene“, München, 1. Juli.
- * Teilnahme an der Verleihung der Akademiemedaille 2013 der Griechischen Akademie e. V., München, 09. Juli.
- * Teilnahme an die Veranstaltung der Stiftung Weiße Rose e.V., des Zentrums russischer Kultur in München MIR e.V. und der Bayerischen Staatsbibliothek mit dem Thema „Die russische Seele der Weißen Rose“ an der Bayerischen Staatsbibliothek, München, 29. November.

Vorträge:

- * „Sittlichkeitsvergehen im kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche (unter Einbeziehung der Sozialdoktrin der ROK) und sexuelle Selbstbestimmung im GG und im Strafgesetzbuch der BD. Ein Widerspruch?“ im Rahmen der gemeinsamen Pastoralkonferenz der Berliner Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats und der Diözese von Deutschland der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland, Köln, 01-03. Oktober.
- * „Die Orthodoxe Kirche im griechischen Staatskirchensystem“ im Rahmen der Herbstsitzung der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, Trier, 11. Oktober.
- * „Oikonomia-Prinzip‘ als Herausforderung für das Kanonische Recht? Das Beispiel der Ehescheidung und Wiederheirat in der Orthodoxen Kirche“ im Rahmen des Vortragszyklus im Wintersemester 2013/14 des Seniorenstudiums der Ludwig-Maximilians-Universität „Östliches Christentum im Westen: Die Orthodoxe Kirche und Theologie – Gestern und Heute“, München, 31. Oktober.
- * „Synoden im interkonfessionellen Vergleich (Orthodoxe Kirche)“ im Rahmen des von der DFG geförderten Projektseminars der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar „Zwischen unverbindlicher Beratung und relevanter kollegialer Steuerung. Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen“, Vallendar, 10. Mai.

Prof. Dr. Athanasios Vletsis*Verschiedenes:*

- * Leitung einer ökumenischen Studienreise nach Serbien zusammen mit Kollegen des Zentrums für Ökumenische Forschung zum Thema „Das Christentum in Serbien“ vom 15.-22. September.
- * Statement-Mitbetreuung der 2. Sitzung der Kommission junger Orthodoxer und Katholischer Theologinnen und Theologen, initiiert von Pro Oriente in Wien vom 10.-12. Oktober.

Vorträge:

- * „Die seelsorgerlich-existentielle Dimension der Rede von der Unwandelbarkeit Gottes aus der Sicht orthodoxer Theologie“ als Referat im Rahmen der 7. Jahrestagung der Interkonfessionellen Theologischen Arbeitsgruppe (ITA) zum Thema: „Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion“ in Erfurt, 11.-12. Januar.
- * „Welche Einheit der Kirchen will die Orthodoxie“ im Rahmen einer ökumenischen Tagung der Theologischen Fakultät Thessaloniki zur Verabschiedung von Prof. Petros Vassiliadis in Thessaloniki, 14.-15. Januar.
- * „Schöpfungstheologie als Kosmische Liturgie: Bewahrung oder Verwandlung der Schöpfung?“ im Rahmen eines Studienkurses des Theologischen Studienseminars Pullach zum Thema: „Nachhaltigkeit“ – Chancen und Grenzen eines gesellschaftlichen Leitbegriffs – theologisch reflektiert, Pullach/München, 16. April.
- * „Kulturelle Prägung des Glaubens. Geschichtstheologische Konzepte des Gottesglaubens in der Orthodoxie“ als Referat im Rahmen einer Tagung des Deutschen ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) in Freising, 26. April.
- * „Glaube und Widerstand: Die Orthodoxie und die Ökumene“ als Statement im Rahmen eines ko-moderierten Workshops zum Thema im Rahmen des Dies Academicus der

Theologischen Fakultäten der LMU München zum Thema: „Glaube und Widerstand“ in München, 01. Juli.

- * „Kann der Staat die Sünde verbieten? Grundprämissen einer Theologie im öffentlichen Raum im Kontext der Orthodoxen Kirchen“, Vortrag im Rahmen der Tagung der Arbeitsgruppe „Kirchen in Europa des Petersburger Dialogs“ (07.-10. Juli 2013) mit dem Thema: „Kirchen in der modernen säkularen Gesellschaft: Herausforderungen und Perspektiven“, München 09. Juli.
- * „Güte und Milde und Freundlichkeit als die bessere Gerechtigkeit. Welche Gerechtigkeit kann (sich) ein orthodoxer Bewohner München(s) wünschen?“ im Rahmen eines Stadtprojekts von „Urban Prayers“ in München, 14. Juli.
- * „Modelle der Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht“ im Rahmen einer Ringvorlesung des Seniorenstudiums der LMU in München, 19. Dezember.

Anhang zur Chronik

A. Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios in der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie

Am 16. Mai 2014 hat Seine Allheiligkeit, der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.**, im Rahmen seiner zehntägigen, offiziellen Reise in Deutschland, anlässlich des 50jährigen Jubiläums der Griechisch-Orthodoxen Metropolie, die Ausbildungseinrichtung mit einem Besuch geehrt.

Seine Allheiligkeit wurde vom Vorsitzenden der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, S. E. Metropolit Augoustinos, begleitet, sowie von S. E. Metropolit Elpidophoros von Proussa, S. E. Metropolit Chrysostomos von Nikopolis und Preveza und von den Bischöfen Vasilios von Aristi, Evmenios von Lefka, Bartholomaios von Arianz und Dimitrios von Thermai, vom Großen Archimandriten Vissarion Komzias, vom Großen Erzdiakon Maximos Vgenopoulos und vom Untersekretär der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats, Diakon Ioakeim Billis. Der panorthodoxe Charakter des Empfangs wurde noch unterstrichen durch die Anwesenheit S.E. Mark, Erzbischof von Berlin und Ganz Deutschland (Russisch-Orthodoxe Kirche im Ausland), S. E. Serafim, Metropolit von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa (Patriarchat von Rumänien) und S. E. Sofian von Kronstadt. Beim Empfang waren auch viele Freunde der Ökumene anwesend, u.a. die Professoren vom Zentrum für Ökumenische Forschung der LMU, Dr. Bertram Stubenrauch und Dr. Gunther Wenz.

Der Vorsitzende der Gemeinsamen Kommission der Ausbildungseinrichtung, Prof. Dr. Athanasios Vletsis, hat in seiner Ansprache die Bedeutung dieser Begegnung hervorgehoben, die Gefühle des tiefen Respekts der Dozenten und der Studenten vor der Person des Ersten der Orthodoxie, sowie die Dankbarkeit aller zum Ausdruck gebracht für die vielfältige Unterstützung, die Seine Allheiligkeit unermüdlich der Ausbildungseinrichtung erweist. Der Studentensprecher, Herr Alexandros Tsoubaklis, hat ebenso mit herzlichen Worten Seine Allheiligkeit willkommen geheißen und die Herausforderungen geschildert, mit denen die Studenten der Orthodoxen Theologie in Deutschland konfrontiert werden.

In seiner warmherzigen Ansprache hat Seine Allheiligkeit Bezug auf seine enge Verbindung zur Stadt München und zur LMU genommen, an der er in den Jahren 1967-68 als Promovend studiert hatte. Er hat die Aktivitäten der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie als eine weitere Brücke zwischen den Kulturen der östlichen und der westlichen Christenheit bezeichnet, den Dozenten für ihr Werk gratuliert und den Studenten viel Erfolg bei ihren Studien gewünscht. Er hat auch dem Archon Hypomimniskon des Ökumenischen Patriarchats und Gründer der Ausbildungseinrichtung, Prof. em. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. Theodor Nikolaou, besonders gratuliert, der unschätzbare Verdienste für die Etablierung und das Aufblühen des Studiums der Orthodoxie an der LMU erworben hat.

Das Ehrenoberhaupt der Orthodoxie hat auch versprochen, bei der Lösung von anstehenden Problemen zu helfen, und hat herzlichst seinen Segen erteilt. Nach dem Austausch von Geschenken gingen Seine Allheiligkeit und Seine Gefolgschaft zur Großen Aula im

Hauptgebäude der LMU; in einer Feststunde wurde ihm dort die Ehrendoktorwürde der Katholisch-Theologischen Fakultät verliehen.

Georgios Vlantis, München

Begrüßung des Vorsitzenden der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der LMU, Prof. Dr. Athanasios Vletsis beim Empfang Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios in der Institutsbibliothek am 16.05.2014

Christus ist auferstanden, Χριστός ἀνέστη!

Es ist mir eine besondere Ehre, Sie, Allheiligkeit, im Namen meiner Kollegen, der Mitarbeiter und der Studenten unserer Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der LMU willkommen zu heißen:

Καλῶς ἦλθατε, Παναγιώτατε! Willkommen Eure Allheiligkeit!

Die Orthodoxe Kirche hat vor zwei Tagen das Fest der Mitte der Zeit vor Pfingsten gefeiert („Mitpfingstfest“). Wir erfahren nun bereits heute in unserer Ausbildungseinrichtung die Freude des großen Pfingstfestes, denn die Anwesenheit des Ersten Bischofs (Protos) unserer Orthodoxen Kirche bewirkt das wunderbare Werk des Pfingstereignisses: die Einheit, durch die Synaxis, die Sammlung aller «ἐπὶ τῷ αὐτῷ» (Apg 2,1). Es sind nämlich hier mit uns versammelt nicht nur die ehrwürdigen Mitglieder Ihrer Delegation, Bischöfe, Priester, Diakone und wertvolle Mitarbeiter des Patriarchats, die wir herzlich begrüßen und willkommen heißen; sondern auch viele von den in Deutschland für die Orthodoxe Kirche Verantwortung tragenden Metropoliten: wir begrüßen herzlich auch den Vorsitzenden der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland Metropolit Augoustinos, den Erzbischof der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland Vladyka Mark, den Metropoliten der Rumänischen Orthodoxen Kirche für Deutschland, Zentral- und Nordeuropa Serafim. Das Wunder von Pfingsten sollte aber alle Christen zusammenführen, und wir freuen uns sehr, dass nicht wenige von den Schwestern und Brüdern von den anderen christlichen Kirchen unter uns sind: ich begrüße stellvertretend für alle meine hochgeschätzten Kollegen vom Zentrum für Ökumenische Forschung der LMU, die Proff. Bertram Stubenrauch und Gunther Wenz.

Das ist Eure Allheiligkeit Ihr zweiter Besuch in unserer Einrichtung: vor 21 Jahren gab es diese Einrichtung in dieser ihrer heutigen Form noch nicht: Nicht nur die Räume haben sich verdoppelt: auch die Zahl der Studenten hat sich vervielfacht. Nach dem unermüdlichen Einsatz und der Aufopferung unseres geliebten und hochverdienten Kollegen Prof. Theodor Nikolaou, und nach der weisen Führung und der vielfältigen Unterstützung unseres Metropoliten Augoustinos, – erlauben Sie mir aber, gerade in diese Richtung der Gründung der Ausbildungseinrichtung, auch die hohen Verdienste des Erzpriesters Apostolos Malamoussis zu unterstreichen –, nach allen also diesen menschlichen Anstrengungen hat Ihr Besuch vor 21 Jahren den Grundstein zur Gründung und Festigung dieser Einrichtung gelegt. Wir möchten Ihnen dafür ein herzliches Wort des Dankes aussprechen und Ihnen, Allheiligkeit, und allen unseren Bischöfen versprechen, dass wir mit all unserer Kraft diesen Weg der Aufopferung für die Zukunft unserer Orthodoxen Theologie weitergehen wollen.

Die Zukunft unserer Theologie sind aber unsere Studenten und, weil ich während der Feststunde der Ehrenpromotion die Möglichkeit haben werde, eine kurze Ansprache zu halten, und bevor wir Sie, Allheiligkeit, um Ihren Segensworte bitten, übergebe ich gleich das Wort an den Sprecher der Studenten Alexandros Tsoubaklis, der im Namen der Studenten ein Grußwort sprechen will.

Εἰς πολλὰ ἔτη, Δέσποτα! Auf viele Jahre, Eure Allheiligkeit!

Ansprache des Studentensprechers Alexandros Tsoubaklis anlässlich des Besuches Seiner Allheiligkeit Bartholomaios I. bei der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der LMU München am 16.05.2014

Eure Allheiligkeit, Παναγιώτατε, Χριστὸς Ἀνέστη!

Im Namen aller Studenten der Ausbildungseinrichtung möchte ich unserer großen Freude Ausdruck verleihen und herzliche Worte des Dankes anlässlich Ihres Besuches bei uns an Sie richten.

Es ist uns eine besondere Ehre und ein reicher Segen, Sie und Ihre Delegation in unseren Räumlichkeiten willkommen zu heißen. Bei Ihrer Ansprache im Rahmen Ihres letzten Besuches an der LMU haben Sie unser Institut als goldene Brücke zwischen der Orthodoxie und dieser Universität bezeichnet. Wir bemühen uns, Ihrer Erwartung gerecht zu werden. Denn wir Studenten sehen in Ihrer Person des Ehrenoberhauptes der gesamten Orthodoxie unseren geistlichen Vater, ein wahres Vorbild für uns alle und nehmen an Ihrem Beispiel wahr, wie man sensibel und offen den vielfältigen ökumenischen Dialog und den Dienst für unsere Umwelt kultivieren kann. Wir beten und danken für das große Werk der Einheit, das Sie für die Orthodoxie leisten, ja für die Gesamtchristenheit und für die Menschheit.

Ihr Einsatz für die Orthodoxie hat in Deutschland bereits viele Früchte getragen, wovon wir alle reichlich profitieren. Um nur ein Beispiel zu erwähnen: die Existenz unserer Ausbildungseinrichtung wäre ohne die unermüdliche Unterstützung der Mutterkirche von Konstantinopel nicht zustande gekommen.

Ihr pastoraler Besuch wird sicherlich dazu beitragen, dass die Orthodoxie in Deutschland ihre Wurzeln fester schlagen und sich weiter festigen wird; somit kann auch die Zukunft von uns angehenden orthodoxen Theologen, die in Deutschland ihren Dienst an unserer Kirche errichten wollen, geebnet werden.

Wir sind auf Ihre Unterstützung weiterhin angewiesen: z.B. damit der orthodoxe Religionsunterricht in Deutschland fester im Programm der Regelklassen integriert wird, was auch den Absolventen dieser Einrichtung eine konkrete Arbeitsperspektive öffnen wird. Aber auch und vielleicht v.a. wird unser Orthodoxer Glauben im Leben der Schüler und der Öffentlichkeit wahrgenommen. Des Weiteren ist es auch wichtig zu unterstreichen, dass das Lehrangebot in unserer Einrichtung noch reicher gestaltet wird. Grundvoraussetzung dafür ist genügend Lehrpersonal, darauf bauend wäre es sinnvoll und notwendig ein Studium der orthodoxen Theologie auf Lehramt zu initiieren, um somit der Einführung des orthodoxen Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach entgegen zu wirken.

Indem wir um Ihren Segen bitten, schließe ich meine kurze Ansprache, indem ich bereits jetzt unsere Vorfreude und Dankbarkeit für Ihre Bereitschaft zum Ausdruck bringe, unsere

Studienreise in die Stadt der Heiligen Großen Kirche Christi, Konstantinopel zu segnen und uns im Ökumenischen Patriarchat zu empfangen.

Εἰς πολλὰ ἔτη, Παναγιώτατε! Auf viele Jahre, Eure Allheiligkeit!

Ansprache des Vorsitzenden der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU Prof. Dr. Athanasios Vletsis bei der Ehrenpromotion des ökumenischen Patriarchen Bartholomaios am 16.05.2014 (Große Aula der LMU)

„Το Φανάρι ἦτο καὶ εἶναι ἓνα αναμμένο «φανάρι»! „Fonar war und ist ein strahlender Leuchtturm, der das Licht der Orthodoxie durch die Zeit in die Weite der Ökumene ausstrahlt, oft mitten in Stürmen und Gewittern. Fanar ist ein Balkon der Ewigkeit mitten im Markt der Alltäglichkeit, eine reiche Schatzkammer der Gnade und des Segens für die ganze Menschheit, trotz seiner äußerlichen Armut und seiner Schwachheit; Denn „seine Kraft (Dynamis) wird in der Schwachheit vollendet“ (2 Kor 12,9).“ Mit diesen Worten (u.a.) habt Ihr, Eure Allheiligkeit, die, wie ich meine, Quintessenz Eures Bischofssitzes vor drei Jahren dargelegt, anlässlich des damals 20jährigen Jubiläums Eurer Inthronisation auf den Thron des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel.

Wir, von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, sind sehr froh und dankbar, Euch, Allheiligkeit, heute in unserer Mitte begrüßen zu dürfen. Sie bringen uns aus dem bescheidenen Stadtteil Fanar, der großen Stadt Konstantins, dem heutigen Istanbul, mitten in der Freude der Osterzeit, das Licht des Auferstandenen Herrn. Wir nehmen in der Person des ersten Hierarchen der orthodoxen Christenheit die Worte des Apostels Paulus wahr, denn auch wir erfahren in unserer Schwachheit, einer kleinen und bescheidenen Ausbildungsstätte, wie „das Wort vom Kreuz“, -das Zentrum paulinischer Theologie-, eine Kraft für diejenigen ist, die gerettet werden (1 Kor 1,18).

Unsere Schwachheit wird zwar insbesondere in der gehorsamen Folge des Wortes vom Kreuz Jesu Christi nach und nach vollendet, zugleich erfährt sie aber eine besondere Stärke in der Gemeinschaft, der Kleinen und der Großen Koinonia, wo dieses Wort -vom Kreuz und Auferstehung- neu gelebt und weitererzählt wird. Und wir haben gerade in München viele guten Gründe, dankbar zu sein, weil wir dann, nach unserer Festigung in der kleineren Gemeinschaft der Orthodoxen Familie, Kraft und Zuversicht aus unserer großen ökumenischen Familie schöpfen: Die theologische Familie mit unseren großen Schwesterfakultäten lässt uns nämlich diese Stärke in der Gemeinschaft spüren: in den vielfältigen gemeinsamen Aktivitäten, insbesondere im Rahmen des Zentrums für Ökumenische Forschung unserer LMU, erfahren wir die Weite unseres Auftrages der Theologie, „Zeugnis abzulegen“ in dieser Welt, „jedem der nach der Hoffnung in uns fragt“ (1 Petr 3,18). Die Schwachheit einer kleinen Ausbildungsstätte erfährt nicht zuletzt, mitten in der großen akademischen Gemeinschaft einer Universität mit Weltruf, eine weitere Stärke, und das ist die Kraft des Dialogs in unserer großen offenen Welt, wofür eine staatliche Universität den besten Rahmen liefern kann. Denn die Theologie erfahren wir nicht nur als einen Dienst in und für unsere Kirchen, sondern zugleich als einen ständigen Dialog in Verantwortung vor dem großen Werk einer prozesshaften Einigung aller im wunderbaren Geschenk des Lebens und der Gemeinschaft des Dreieinen Gottes.

Dieser Verantwortung eines vielfältigen und umfassenden Dialogs hat sich der erste Thron der östlichen Christenheit in seiner langen Geschichte immer gestellt: eines Dialogs innerhalb und außerhalb der christlichen Familie, ja, eines Dialogs mit und für die ganze Welt/Umwelt. Eure Allheiligkeit, Ihr werdet heute mit der Ehrendoktorwürde der Katholischen Fakultät geehrt, gerade in Anerkennung Eures unermüdlichen Einsatzes für diesen vielfältigen Dialog. Wir, die kleine Familie der Orthodoxen an der LMU sind froh und stolz zugleich und möchten Euch herzlichst zu dieser hohen Auszeichnung beglückwünschen. Dies dürfen wir, Orthodoxen, zugleich als ein wunderbares Zeugnis der liebevollen Umarmung unserer großen Schwesterfakultät interpretieren und wir bringen dem Dekan und den Kollegen der Katholischen Fakultät unsere Freude und Dankbarkeit zum Ausdruck für diese Auszeichnung an die Person des ersten Bischofs unserer orthodoxen Christenheit.

In dem wir den Segen Eurer Allheiligkeit auch für unsere Ausbildungseinrichtung erfliehen, wollen wir Euch versprechen, dass wir diesen Weg des Dialogs als Dienst unserer Theologie fortsetzen wollen, in der Hoffnung, dass auch durch unsere Schwachheit das große Werk des Dreieinen Gottes vollendet wird, damit Sein Licht überall und allen ausstrahlt.



Der Patriarch nimmt in der Bibliothek der Ausbildungseinrichtung
Gastgeschenke von Prof. Vletsis entgegen.

B. Bundesverdienstkreuz für Professor Th. Nikolaou

[Der Bundespräsident **Joachim Gauck** ehrte den Gründer und ehemaligen Leiter der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München **Prof. em. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. Theodor Nikolaou** durch die Verleihung des „Verdienstkreuzes am Bande des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland“. Das **Bundesverdienstkreuz**, das am 7. September 1951 vom damaligen Bundespräsidenten Theodor Heuss per Stiftungserlass gegründet wurde, stellt die einzige und somit die höchste staatliche Anerkennung in Deutschland dar. Es wird vom jeweiligen Bundespräsidenten für besondere Verdienste auf dem politischen, wirtschaftlich-sozialen, geistig-kulturellen oder ehrenamtlichen Gebiet verliehen.

Die Verleihungsurkunde wurde Herrn Prof. Nikolaou am 9. Januar 2014 vom bayerischen Staatsminister für Bildung und Kultus, Wissenschaft und Kunst **Dr. Ludwig Spaenle** überreicht, der auch die Laudatio hielt (siehe Text unten). Nikolaou war von 1984 bis zu seiner Emeritierung 2005 Inhaber des ersten Lehrstuhls für Orthodoxe Theologie in Deutschland und Leiter des gleichnamigen Instituts. Seinem Einsatz ist es zu verdanken, dass das Institut, als einziges in Westeuropa, Studenten der Orthodoxen Theologie die Möglichkeit eines Diplomabschlusses und der Promotion bietet. Prof. Nikolaou vertritt die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland und das Ökumenische Patriarchat in verschiedenen ökumenischen Kommissionen und war Mitbegründer des „Zentrums für ökumenische Forschung“ (ZöF) der Universität München. Darüber hinaus engagiert er sich unermüdlich im Dialog der christlichen Kirchen und setzt sich für die Integration der orthodoxen Christen in Deutschland ein.

Anargyros Anapliotis, München]

Laudatio des Bayerischen Staatsministers für Bildung und Kultus, Wissenschaft und Kunst Dr. Ludwig Spaenle

anlässlich der Aushändigung des Verdienstkreuzes am Bande
des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland am 9. Januar 2014

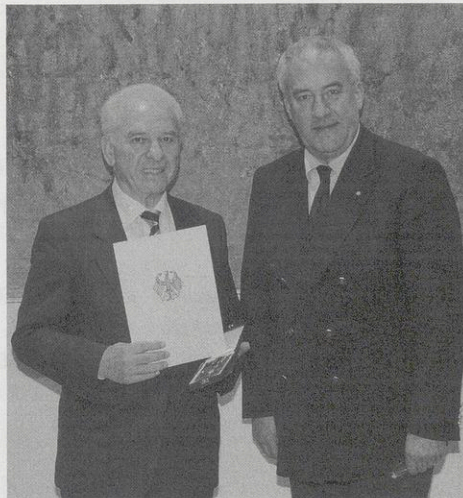
Sehr geehrter Herr Professor Nikolaou!

Sie haben sich durch Ihr langjähriges völkerverständigendes Engagement sowie durch Ihre Leistungen in Forschung und Lehre große Verdienste erworben. Von 1984 bis zu Ihrer Emeritierung im Jahr 2005 waren Sie Inhaber des neu gegründeten ersten Lehrstuhls in Deutschland für „Orthodoxe Theologie“ und Leiter des gleichnamigen Instituts an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Daraus entwickelte sich durch Ihren unermüdlichen Einsatz die „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie“ der Universität München, die Sie als Vorsitzender der Gemeinsamen Kommission, dem Fachbereichsrat der Ausbildungseinrichtung, von 1997 bis 2003 leiteten. Diese Ausbildungseinrichtung bietet als

einzigste staatliche Einrichtung in Westeuropa die Möglichkeit eines Diplomabschlusses und der Promotion in orthodoxer Theologie.

Als Vertreter der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und des Ökumenischen Patriarchats waren und sind Sie Mitglied verschiedener ökumenischer Kommissionen, u.a. der Internationalen Kommission für den offiziellen Orthodox-Lutherischen Dialog und einiger Delegationen für Gespräche mit der Römisch-katholischen Kirche. Zudem waren Sie Mitgründer des „Zentrums für ökumenische Forschung“ der Universität München und hatten von 2001 bis 2005 die Vorstandschaft inne. Während Ihrer Lehrtätigkeit an der Universität München haben Sie eine intensive Forschung ausgeübt, die sich in diversen wissenschaftlichen Publikationen und Vorträgen niedergeschlagen hat. Ihre Forschung wurde begleitet durch die Herausgabe der Theologischen Zeitschrift „Orthodoxes Forum“. Sie wiesen außerordentliche Kenntnisse in der Orthodoxen Theologie und speziell in der Patristik des Ostens auf. Für die Kollegen der dogmatischen Theologie, der Dogmengeschichte und der Ökumenischen Theologie waren Sie ein verlässlicher Ansprechpartner. Ihr Engagement für den Dialog zwischen den christlichen Kirchen sowie Ihre verdienstvolle Lehrtätigkeit an der Universität München gewannen eine weit über die Landesgrenze hinausreichende Ausstrahlung.

Aber auch in Ihrer Gemeinde Ottobrunn sind Sie sehr engagiert. Seit vielen Jahren nehmen Sie sich der Pflege der Völkerfreundschaft und Integration Ihrer Landsleute an. Im Sommer 1993 waren Sie Mitbegründer des deutsch-griechischen Stammtisches. Zudem sind Sie Gründungsmitglied des Förderkreises des Otto-König-von-Griechenland-Museums der Gemeinde Ottobrunn und gehören seit 1995 als zweiter Vorsitzender dem Vorstand an. Ihrem Wirken ist es auch zu verdanken, dass im Ottobrunner Museum alle Exponate und Dokumente mit Inschriften in Deutsch und Griechisch ausgestattet sind, so dass sich die zahlreichen Besucher aus Griechenland schnell und umfassend informieren können. Sie haben sich mit Ihren herausragenden Leistungen um das Gemeinwohl besonders verdient gemacht. Für Ihre Verdienste hat Ihnen der Herr Bundespräsident das Bundesverdienstkreuz am Bande verliehen. Ich freue mich sehr, Ihnen diese hohe Auszeichnung aushändigen zu dürfen.



Prof. Th. Nikolaou mit
Staatsminister L.
Spaenle

Eingesandte Schriften

Iera Synodos tis Ekklesias tis Ellados, Ιστοριογραφία και πηγές για την Ερμηνεία του 1821 (Πρακτικά Α' Συνεδρίου), Athen: Αρχονταρίκι 2013, 255 S. (ISBN 978-960-9794-10-7)

Greulich, Erica & Tobias, 2014. Kirchen- und Gemeinde-Kalender. Ökumenisches Jahrbuch für Menschen in Kirchen und Gemeinde, Ortenberg: Tobias Greulich Verlag o.J., 352 S. (o. ISBN)

Herea, Gabriel, Mesajul eshatalogic al spațiului liturgic creștin. Arhitectură în iconă în Moldova secolelor XV - XVI, Suceava 2013, 507 S. (ISBN 978-606-93329-5-5)

Hl. Metropolis von Veroia, Naousa und Kampania (Hg.), Τόμος ἐπετειακός ἐπὶ τῇ συμπληρώσει εἰκοσὶ ἐτῶν ἀπὸ τῆς ὑπὸ τοῦ Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Βεροίας, Ναούσης καὶ Καμπανίας κ. Παντελεήμονος καθιερώσεως τῶν ἐκδηλώσεων πρὸς τιμὴν τοῦ Ἁγίου ἐνδόξου Ἀποστόλου Παύλου 1995-2014, Veroia 2014, 565 S., (ISBN: 978-960-9481-06-9)

Florovski, Georgi, Mädrost i premädrost [bulg. = Weisheit und Allweisheit], Sofia: Chram sveta 2009, 462 S. (ISBN 978-954-9401-35-6)

Florovski, Georgi, Cărkvata: predanie ili utopiia [bulg. = Die Kirche: Überlieferung oder Utopie], Sofia: Chram sveta 2011, 212 S. (ISBN 978-954-9401-52-3)

Florovski, Georgi, Filosofija i bogoslovie [bulg. = Philosophie und Theologie], Sofia: Chram sveta 2012, 222 S. (ISBN 978-954-9401-67-7)

Fotiu, Stavros (Hg.), Εκκλησιαστικός κήρυκας. Theologisches Jahrbuch der Hl. Metropole von Kition (Bd. 20) [+ Reg. (Bd 1-20)], Larnaka 2014, 209 S. [+ 115 S.] (ISBN 978-960-527-739-0)

Fotiu, Stavros, Τρομοκρατία και πολιτισμός, Armos: Athen 2013, 128 S. (ISBN 978-960-527-739-0)

Papyros Verlag (Hg.), Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας. Αρχαίας - Μεσαιωνικής - Νέας, Band 2, Athen 2013 (ISBN 978-960-486-061-6)

Loski, Vladimir, Bogovidenie [bulg. = Gottesschau], Sofia: Chram sveta 2010, 187 S. (ISBN 978-954-9401-40-0)

Nikolakopoulos, Konstantinos, Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche, (Reihe: Lehr- und Studienbücher Orthodoxe Theologie 1), Berlin u.a.: LIT 2011 [2. überarb. Aufl. 2014], 320 S. (ISBN 978-3-643-10869-2)

Nikolčev, Diljan, Bogoslovska misal. „Plenenoto bogoslovie“: Pravoslavnata ni carkva, Duchovnata akademija i Dazhavana sigurnost. *Izdanie na Bogoslovskija fakultet kam Sofijskija fakultet „Sv. Kliment Ochridski“* [bulgarisch = Theologischer Gedanke: „Theologie in Gefangenschaft“: unsere Orthodoxe Kirche, geistliche Akademie und die Staatssicherheit. Publikation der Theologischen Fakultät an der Sofioter Universität „Heiliger Klemens von Ochrid“], XVI (2011), 3-4, 159 S. (ISSN 1310-7909)

Nikolčev, Diljan, V Pamet na akademik profesor protopr. d-r Stefan Cankov, sbornik naučno-bogoslovski izsledvanija. Meždunarodna naučna konferencija (Sofia, 24 noemvri 2008) posvetena na 120-godišninata na Sofijskija universitet [...]. In memoriam Akademiemitglied Professor Protopresbyter Dr. Stefan Tsankov, Wissenschaftlich-theologischer Forschungssammelband. Internationale wissenschaftliche Konferenz (Sofia, 24. November 2008) anlässlich des 120. Jubiläums der Sofioter Universität [...], Sofia: Sv. Kliment Ochridski 2014, 155 S. (ISBN 978-954-07-3377-8)

Panagopoulos, Georgios D., Ορθόδοξη θεολογία και τουρκοκρατούμενος Ελληνισμός, Athen: Myrmidones 2014, 449 S. (ISBN 978-960-551-011-4)

Pavlov, Pavel, Protojerej Georgi Florovski (1893-1979). In memoriam, Sofia: Chram sveta 2012, 249 S. (ISBN 978-954-9401-67-7)

Pavlov, Pavel, Bogosloviето kato biografija. Protojerej Georgi Florovski (1893-1979). Bio-Bibliografija [bulg. = Die Theologie als Biographie. Erzpriester Georgi Flovrovski], Sofia: Sv. Kliment Ochridski 2013, 314 S. (ISBN 978-954-07-3466-8)

Penčev, Bojko; Ličeva, Amelija u.a. (Hgg.), Znanieto pravi silata. 125 godin Sofijski universitet «Sv. Kliment Ochridski» [bulg. = Wissen schafft Stärke. 125 Jahre Universität Sofia „Hl. Clemens von Ochrid“], Sofia: Sv. Kliment Ochridski 2013, 135 S. (ISBN 978-954-07-3594-8)

Theologie und Glaube 104 (2014) Heft 3 [Themenheft: Wirtschaftsethik], Münster: Aschendorff (ISSN 0049-366X)

Rees, Wilhem; Schmiedl, Joachim (Hgg.), Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen, Freiburg im Breisgau: Herder 2014, 310 S. (ISBN 978-3-451-30714-0)

Tanev, Stojan, Ti kojto si navsjakăde i vsičko izpălvaš. Săštност i energija v pravoslavното bogoslovie i văv fizikata [bulg. = Du, der du überall und alles vollkommen machst. Wesen und Energie in der orthodoxen Theologie und in der Physik], Sofia: Sv. Kliment Ochridski 2013, 333 S. (ISBN 978-954-07-3616-7)

Thöle, Reinhardt; Illert, Martin (Hgg.), Wörterbuch zu den bilateralen Dialogen zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und orthodoxen Kirchen (1959-2013), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, 135 S. (ISBN 978-3-374-03799-5)

Zafiris Gerasimos (Metropolit von Peristerion), Η ελληνική μειονότητα της Κωνσταντινουπόλεως, τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον καὶ αἱ θέσεις τοῦ Ὑπουργοῦ Ἐξωτερικῶν τῆς Τουρκίας A. Davutoglu, Athen 2014

Autoren

Anapliotis, Anargyros

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

Augoustinos (Lambardakis)

Dr. theol. h.c., Metropolit von Deutschland und
Exarch von Zentraleuropa
Dietrich-Bonhoeffer-Straße 2, D-53227 Bonn

Basioudis, Georgios

Dr. theol., Erzpriester der Griechisch-
orthodoxen Metropole von Deutschland
Scharhoferstr. 17, D-68307
Mannheim-Sandhofen

Fahl, Dieter

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

Gordon, Octavian

Dr. theol., Dozent an der Orthodoxen
Theologischen Fakultät "Justinian Patriarhul"
der Universität Bukarest
Strada Sfânta Ecaterina, Nr. 2-4, RO-040155,
Sector 4, Bukarest, Rumänien

Groen, Basilius Jacobus

Univ.-Prof., Dr. theol., für Liturgiewissenschaft
und Sakramententheologie an der Universität
Graz
Heinrichstraße 78, A-8010 Graz

Haunerland, Winfried

Univ.-Prof., Dr. theol., für Liturgiewissenschaft
an der Universität München, Herzogliches
Georgianum
Professor-Huber-Platz 1, D-80539 München

Ivanov, Vladimir

Univ.-Prof.i.R., Dr. theol., Professur
für Praktische Theologie an der
Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe
Theologie der Universität München, Erzpriester
der russisch-orthodoxen Kirche
Wildensteinerstr. 10, D-10318 Berlin

Koslowski, Jutta

Dr. theol., Pfarrvikarin in der Evangelischen
Kirche in Hessen und Nassau
Gnadenthal 7, D-65597 Hünfelden

Makrides, Vasilios

Univ.-Prof., Dr. phil., Professur für
Religionswissenschaft (Orthodoxes
Christentum) an der Philosophischen Fakultät
der Universität Erfurt
Nordhäuser Str. 63, D-99089 Erfurt

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

Mark, (Arndt)

Dr. phil., Erzbischof von Berlin und
Deutschland der Russisch-Orthodoxen Kirche
im Ausland
Hofbauernstr. 26, D-81247 München

Nan, Alexandru

Lic. theol., Pfarrer der rumänisch-orthodoxen
Kirchengemeinde „Geburt des Herrn“
(München), Dekan der rumänisch-orthodoxen
Kirche in Bayern
Bussard-Str. 38, D-82008 Unterhaching

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

Panagopoulos, Georgios

Ass. Prof., Dr. theol., Dipl. jur., für Dogmatik an der Kirchlichen Hochschule Vellas von Ioannina
Sint. Sissi 55, GR-26331 Patras

Papadopoulos, Ilias

Dipl.-theol., Religionslehrer im Mittleren Schulwesen, Präsident der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen Baselland, Doktorand der Theologischen Fakultät der Universität Basel (Fach: Neues Testament)
Gladiolenstr. 2, CH-4142 Münchenstein

Sakvarelidze, Nino

Dr. theol., wiss. Mitarbeiterin am Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie der Universität Innsbruck
Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck

Skiadaresis, Ioannis

Ass. Prof., Dr. theol., für Theologie des Neuen Testaments an der Aristoteles Universität Thessaloniki, Erzpriester der Metropole von Neapolis und Stavroupolis
GR- 54006 Thessaloniki

Sofian von Kronstadt/Braşov (Pătrunjel)

Dr. theol., Weihbischof der rumänischen orthodoxen Kirche in Deutschland
Rumänisch-Orthodoxes Kirchenzentrum,
Paul-Heyse-Str. 19, DE-80336 München

Streza, Ciprian

Dr. theol., Dozent für liturgische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität „Andrei Saguna“ in Sibiu
Mitropoliei Nr. 20, RO-550179 Sibiu

Thöle, Reinhard

Univ.-Prof. Dr. theol., für Ökumenische Theologie am Seminar für Ostkirchenkunde der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Theologische Fakultät, D-06099 Halle

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

Vletsis, Athanasios

Univ.-Prof., Dr. theol., für Systematische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Sachenmeierstr. 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 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, 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 gesamttheologischen Bereich sowie Dokumente, Rezensionen und Chronik, die insbesondere die Orthodoxie betreffen.

Sie erscheint seit 1987 in der Regel zweimal im Jahr und umfasst ca. 300 Seiten jährlich. Das Jahresabonnement beträgt 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 Interessensbereich 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 ὕλην θεολογικὸν περιοδικόν ...«

Εκκλησία

Bestellungen/Abonnements:

An den EOS-Verlag
c/o Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstr. 29, D – 80539 München

h

Münchener Universitätsschriften, Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie (VIOTh)

- Bd. 1: **G. Grimm – Th. Nikolaou (Hgg.)**, Bayerns Philhellenismus. Symposium an der L.-M.-Universität München 22. und 23. November 1991, München 1993, 173 S., 12,78 € (ISBN 3-98034 37-0-7)
- Bd. 2: **Alexander Schmemann**, Die Große Fastenzeit. Askese und Liturgie in der Orthodoxen Kirche, aus dem Englischen von **Elmar Kalthoff**, St. Ottilien, 2. Auflage 2007, 112 S., 19,80 €, (ISBN 978-3-8306-7272-2)
- Bd. 3: **Theodor Nikolaou**, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, St. Ottilien 1995, 215 S., 19,- € (ISBN 3-88096-362-2)
- Bd. 4: Der Deutschlandbesuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. (22.–29. Oktober 1993) – Eine Dokumentation – zusammengestellt von **Radu Constantin Miron**, St. Ottilien 1996, 145 S., 11,25 € (ISBN 3-88096-430-0)
- Bd. 5: **Kyriakos Savvidis**, Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas, St. Ottilien 1997, 227 S., 19,- € (ISBN 3-88096-139-5)
- Bd. 6: **Georgios I. Mantzaridis**, Grundlinien christlicher Ethik, St. Ottilien 1998, 137 S., 11,25 € (ISBN 3-88096-139-5)
- Bd. 7: **Konstantin Nikolakopoulos**, Die »unbekannten« Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, Aachen 2000, 172 S., 19,94 € (ISBN 3-8265-7719-1)
- Bd. 8: **Theodor Nikolaou**, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, St. Ottilien 2005, 306 S., 24,80 € (ISBN 3-8306-7219-5)
- Bd. 9: **Theodor Nikolaou (Hg.)** in Zusammenarbeit mit **Konstantin Nikolakopoulos – Anargyros Anapliotis**, Ost- und Westerweiterung in Theologie – 20 Jahre Orthodoxe Theologie in München, St. Ottilien 2006, 318 S., 24,80 € (ISBN 3-8306-7230-6)
- 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

243-52

Buchbinderei Ehe
Radolfzell
11 2015
Säurefrei
RAL-RG 495