

Theol

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

4. Jahrgang

1990

Heft 1

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien



08. AUG. 1990

2A 7136

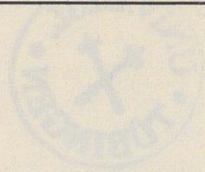
ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

4. Jahrgang

1990

Heft 1



ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München
Herausgegeben von o. Prof. Dr. phil., Dr. theol. Theodor Nikolaou

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou
Kyriakos Savvidis

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:
»Orthodoxes Forum«
Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstraße 29
D-8000 München 22

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

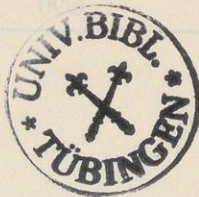
Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden; sie werden der Institutsbibliothek zugeführt.

Bezugsbedingungen: Das »Orthodoxes Forum« erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 42,— DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 22,— DM.

Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-8917 St. Ottilien

ISSN 0933-8586



INHALTSVERZEICHNIS

Johannes Karavidopoulos , Einige kürzere Lesarten des kirchlichen NT-Textes	5
Wolfram Hörandner , Textkritische Beobachtungen zu Georgios Lapithes und Manuel Chrysaphes	9
Johannes Modesto , Idee und Gestalt der Pentarchie in der frühen Kirche	23
Christo Temelski , Zur Frage der Verbannung des hl. Method in Schwaben	35
Wladimir Iwanow , Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiewer Rus'	47
Georgios Mantzaridis , Die kirchlichen Dogmen als Wegweiser christlichen Lebens	57
Stephen Gero , The Experience of the Spirit in the Eastern Christianity	67
Vlassios Phidas , Die Gewissensfreiheit in der UdSSR (übers. v. <i>Dimitrios Moschos</i>)	77
Theodor Nikolaou , Der Offizielle Orthodox-Lutherische Dialog. Geschichtlicher Überblick und gemeinsame Texte	83
 DOKUMENTE	
a) Gemeinsame Texte des Offiziellen Orthodox-Lutherischen Dialogs	99
b) Zweites Treffen der Gemischten Theologischen Kommission der Orthodoxen Kirche und der Östlichen Orthodoxen Kirche (übers. v. <i>Kyriakos Savvidis</i>)	99
c) Patriarchalschreiben zum kanonischen Gedächtnis (übers. v. <i>Kyriakos Savvidis</i>)	105
 REZENSIONEN	
<i>Maria Brun</i> , Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung (K. B. Kallinikos) — <i>G. Podskalsky</i> , Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (Th. Nikolaou) — <i>J. Modesto</i> , Gregor der Große (K. Savvidis) — <i>ΑΝΑΠΛΑΣΙΣ. Ὁρθόδοξον Ἐκκλησιαστικὸν Περιοδικὸν Ὅργανον τοῦ Ὁμωνύμου Συλλόγου</i> (K. Nikolakopoulos) — <i>ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ. Τριμηνιαία Νομοκανονικὴ Ἐπιθεώρησις</i> (K. Nikolakopoulos)	109
 CHRONIK	119
EINGESANDTE SCHRIFTEN	129
AUTOREN	131
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	132

Einige kürzere Lesarten des kirchlichen NT-Textes

Johannes Karavidopoulos, Thessaloniki

Eine einleitende Bemerkung über die vorherrschende internationale Terminologie zu den Text-Typen des NT ist unentbehrlich. Der Begriff »Byzantinischer Text«, welcher am häufigsten angewandt worden ist und sich nachdrücklich in der zeitgenössischen wissenschaftlichen Forschung behauptet hat, enthält eine unannehmbare zeitliche Begrenzung. Natürlich gehören bekannterweise die Handschriften, die diesen Text-Typ bewahren, zur byzantinischen Zeit. Zollen wir jedoch den Tatsachen Aufmerksamkeit, erkennen wir, daß dessen Charakterisierung als »byzantinisch« den Eindruck einer zeitlichen Begrenzung, welche nicht der kirchlichen Wirklichkeit entspricht, schafft. Zunächst einmal wurde dieser Text nicht nur während der byzantinischen, sondern auch in der nach-byzantinischen Zeit in der göttlichen Liturgie benützt, und zwar während des genannten Zeitraums der türkischen Besetzung. Mit der NT-Ausgabe des Ökumenischen Patriarchats (1904) wurde er als der in der griechischen Kirche vorherrschende Text bekannt. Fügen wir die Tatsache hinzu, daß gerade vor den Rezensionen des 4. Jhs. viele »byzantinische« Lesarten mit dem Text der wichtigeren älteren Handschriften und ebenso mit den Papyri des 3. Jhs. übereinstimmen, sehen wir, wie irreführend diese Charakterisierung ist.

Darüber hinaus ist die ausschließliche Bestimmung des Textes als »kirchlicher« Text nicht völlig korrekt, da man somit automatisch folgert, daß die bekannten alten Majuskeln, Papyri und anderen Handschriften mit abweichendem Text von dieser Charakterisierung ausgeschlossen sind. Wie können wir den Gebrauch dieser Handschriften durch die Kirche ausschließen? Sind wir so sicher, daß sie nur Büchereien und Arbeitszimmer schmückten? Aber dennoch akzeptieren wir zu oft die Definition »kirchlicher« Text, weil er dem liturgischen Text, der gelesen wurde und beständig in Kirchen gelesen wird, nahe kommt. Zugleich müssen wir die Tatsache festhalten, daß die anderen Text-Typen nicht außerkirchlich sind. Überdies setzen sich die anderen Charakterisierungen, z. B. als »syrischer« oder »antiochischer«, als »kaiserlicher«, »gemeinsamer«, »patriarchaler« Text usw., die von Zeit zu Zeit von einigen Exegeten gegeben wurden, in der gegenwärtigen Forschung mit Recht nicht durch.

Wir gehen nun von der Terminologie über zur Formulierung von Thesen zu dem kirchlichen Text. Die *a-priori*-Ablehnung eines Texttyps als weniger bedeutend auf der Basis einer Theorie, wenn sie auch ein Jahrhundert und mehr beeinflusste, ist nicht frei von zwangsläufigen Folgen. Der einfachste Grund besteht darin, daß der aufgegeben Text Lesarten enthalten kann, die sehr wahrscheinlich original sind und mit den international gültigen Regeln der Textkritik übereinstimmen. Im vorigen Jahrhundert akzeptierten die beiden englischen Forscher der Textkritik, Westcott und Hort, auch wenn sie den »westlichen Text« für sekundär hielten, die sog. »Western non-interpolations« als richtige und ursprüngliche Lesarten betrachteten, d. h. als solche Lesarten, bei denen der westliche Text im Gegensatz zu seiner Tendenz zu erweitern und hinzuzufügen sich selbst als kürzer als andere Text-Typen zeigt. Diese kürzeren Lesarten erhielten eine beträchtliche Aufmerksamkeit in bezug auf die Rekonstruktion des Textes. Etwas Ähnliches findet sich auch bei dem kirchlichen Text, bei

dem einige Lesarten in bezeichnender Weise kürzer als die anderen Text-Typen sind; das bedeutet, daß sie sehr wahrscheinlich die ursprünglichen Lesarten sind und daß sich die erweiterten der anderen Text-Typen von diesen ableiteten. Wir könnten sie die »Eastern non-interpolations« nennen und sie als Grundlage für die Rekonstruktion des NT-Textes nehmen. Bis jetzt haben diese kürzeren Lesarten keinerlei Aufmerksamkeit von zeitgenössischen Herausgebern des NT erhalten. Im folgenden Teil dieses Artikels werden wir einige solcher byzantinischer Lesarten darstellen:

1. Mk 3,13–14: »Καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος καὶ προσκαλεῖται οὓς ᾗθελεν αὐτός, καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν. Καὶ ἐποίησεν δώδεκα οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν ἵνα ὧσιν μετ' αὐτοῦ«.

Der Ausdruck »οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν«, welcher in den Handschriften Θ, B, Π, f¹³ und auch in einigen alten Übersetzungen (Randlesart in den harklensis-syrischen, sahidischen und bohairisch-koptischen Übersetzungen) dargeboten wurde, wurde ausgelassen bei A, C², (D liest »ἵνα ὧσιν δώδεκα«), K, L, P, f¹, 33, 565, 892, 1009, 1010, 1071, 1079, 1216, 1230, 1241, 1242, 1253, 1344, 1365, 1546, 1646, 2148, 2174, den byzantinischen Lektionaren, vielen Handschriften der Vetus Latina, der Vulgata und bei den bedeutenderen syrischen Übersetzungen, der gotischen, der armenischen, georgischen und dem Diatessaron. Es ist wahrscheinlich, daß wir in den Handschriften, die diesen Ausdruck enthalten, den Einfluß von Lk 6,13 sehen können, da niemand diese Auslassung aus den anderen Handschriften und aus den frühen Übersetzungen erklären kann. Die 25. Auflage von Nestle-Aland zeigt diese Wendung in ihrem textkritischen Apparat als von Lk 6,13 her eingefügte, die 26. führt sie im Text, aber in Klammern. Die Setzung des Satzes in Klammern durch den Herausgeber von *The Greek New Testament* (3. Aufl.) ist ein Anzeichen für seine Unbestimmtheit, weil sie ihn als »C« Bewertung bezeichnet, was ziemlich bezweifeln läßt, ob der ursprüngliche Text diese Lesart enthielt. Wir glauben, daß die originale Lesart des Verses durch die Handschriften bewahrt wurde, welche diesen Satz nicht enthalten, und daß wir folglich ein bezeichnendes Beispiel einer kurzen byzantinischen Lesart haben, die in Zukunft von kritischen Editionen vorgezogen werden sollte.

2. Mk 3,16: »Καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον ...«.

»Die Wendung »καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα« wurde von denselben Handschriften ausgelassen, die den obigen Ausdruck von Vers 14 auslassen, und ist in fast denselben enthalten, die auch die anderen Verse beinhalten (zusätzlich Δ und 565). Auch in diesem Beispiel bezeugen die Setzung des Satzes in den beiden obengenannten Editionen in Klammern und die Zählung zu »C« klar die Bedenken der Herausgeber. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieser Ausdruck durch eine nochmalige Wiedergabe von Vers 14 veranlaßt wurde, d. h. durch den wahrscheinlichen Fall der »Dittographie«.

3. Mk 3,32: »Καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος, καὶ λέγουσιν αὐτῷ Ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου καὶ αἱ ἀδελφαί σου ἔξω ζητοῦσίν σε«.

Die Wendung »καὶ αἱ ἀδελφαί σου« begegnet uns in den Handschriften A, D, 700, 1010, 1216, 1230, 1242, 1253, 1344, 1646, einigen wenigen byzantinischen Lektionaren, der gotischen Übersetzung und am Rand der harklensis-syrischen, während sie in Sin., B, C, K, L, W, Δ, Θ, Π, 074, f¹, f¹³ usw., den meisten byzantinischen Lektionaren, der Vulgata

und in vielen anderen sehr frühen Übersetzungen vermißt wird. Die beiden neueren kritischen Ausgaben, welche wir vorher erwähnt haben, setzen sie in Klammern, mit der sicheren Bewertung in *The Greek New Testament* als »C«. Die Mitglieder des herausgebenden Komitees der letzten Ausgabe sehen es als wahrscheinlich an, daß der Ausdruck vorhanden war und ausgelassen wurde entweder durch Zufall (das Auge des Abschreibers rutschte vom 1. zum 2. »σου«) oder mit Absicht, weil die Schwestern Jesu weder in Vers 31 und 34 noch in den parallelen Passagen Mt 12,47 und Lk 8,20 erwähnt werden. Entsprechend der persönlichen Meinung Metzgers, Mitglied des Komitees und Verfasser des *Textual Commentary on the Greek New Testament* (1970, S.82), sollte der kürzere Text angenommen werden, weil es zusätzlich historisch unwahrscheinlich ist, daß die Schwestern Jesu öffentlich auftraten, um ihn nach Hause zu rufen. Wir stimmen mit Metzgers Auffassung überein.

4. Lk 20,1: »Καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν διδάσκοντος αὐτοῦ τὸν λαὸν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ εὐαγγελιζομένου ἐπέστησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς σὺν τοῖς πρεσβυτέροις καὶ εἶπαν λέγοντες πρὸς αὐτόν ...«

Anstelle der Lesart »οἱ ἀρχιερεῖς« bei Sin., B, C, D, L, N, Q, R, Θ, Ψ, f¹, f¹³ und anderen, lesen A, E, G, H, K, S, U, V, W, Γ, Δ, Λ, Π und viele Minuskeln »ἱερεῖς« (ebenso auch die krit. Ausgaben von Tischendorf und Von Soden). Vorausgesetzt, daß der Ausdruck »Hohepriester und Schriftgelehrte« uns als stereotyper Ausdruck in den Evangelien begegnet, ist es unwahrscheinlich, daß die Lesart »ἀρχιερεῖς« in »ἱερεῖς« umgeändert wurde, weil es viel natürlicher ist, daß das Gegenteil eintrat. Mit anderen Worten: »Es wäre ein unbegreifliches Wunder, wenn ἱερεῖς an dieser Stelle nicht weithin in ἀρχιερεῖς verbessert« worden wäre, wie H. Greeven¹ beobachtet. Auch in diesem Falle sollte die kürzere byzantinische Lesart eher als die originale angenommen werden.

Die Existenz dieser und sicherlich vieler anderer zusätzlicher kurzer Lesarten im kirchlichen Text läßt einigen Zweifel an der Zuversicht, mit der dieser Text-Typ allgemein *en bloc* von zeitgenössischen Textkritikern abgelehnt und als zu bedeutungslos für einen Beitrag zur Rekonstruktion des NT-Textes gesehen worden ist. Unser Jh. hat scheinbar vom 19. Jh. die Sicherheit der Textkritiker in bezug auf den sekundären Wert des kirchlichen Textes geerbt. Ist die Sichtweise von Westcott und Hort jedoch hinsichtlich des Wertes des kirchlichen Textes (in deren Terminologie »syrischer«) definitiv abgrenzbar, unwiderruflich und unfehlbar in der Hinsicht, daß das 20. Jh. kein neues Argument hinzugefügt hat? Sehr richtig bezeichnet der amerikanische Prof. E. J. Epp in einem äußerst eindringlichen Artikel die Stellung der Textkritik in unserem Jh. als ein »interlude« zwischen dem Fortschritt des 19. Jhs. und einer zukünftigen Ära.²

All dies kennzeichnet in keiner Weise eine unkritische Projektion des kirchlichen Textes als Ersatz des heute gültigen »kritischen Textes«. Jedoch kann es die kritischen Herausgeber zur Annahme einiger kurzer Lesarten des kirchlichen Textes führen (solche wie diejenigen, die wir als Beispiele oben dargelegt haben), welche mit den gegenwärtigen wissenschaftlichen Gegebenheiten und den allgemein gültigen Regeln ein Recht haben, als ursprüngliche Lesarten angesehen zu werden, von welchen sich die erweiterten Lesarten der anderen Text-Typen ableiten.

¹ Erwägungen zur Synoptischen Textkritik, *New Testament Studies* 6 (1959/60) 295 ff., hier S.296.

² »The twentieth century interlude in NT textual criticism, *Journal of Biblical Literature* 93 (1974) 386–414.

Textkritische Beobachtungen zu Georgios Lapithes und Manuel Chrysaphes

Wolfram Hörandner, Wien

1. Zur Marienklage des Georgios Lapithes

Vor kurzem legte in dieser Zeitschrift F. Tinnefeld¹ (im folgenden: T.) eine Edition (mit Übersetzung) einer im Cod. Patm. 526 überlieferten Ethopoiie des Georgios Lapithes zum Thema »Maria unter dem Kreuz« vor. Wie der Editor in der Einleitung ausführlich darlegt, bereitete sowohl der Erhaltungszustand als auch die orthographische Qualität der Handschrift bei der Erstellung des Textes erhebliche Schwierigkeiten, so daß es nicht wunder nimmt, daß nicht alle Probleme gleich in der *Editio princeps* gelöst werden konnten.

Der Schreiber dieser Zeilen hatte sich vor einiger Zeit selbst mit einer ähnlichen Marienklage beschäftigt² und las daher die Ausgabe der analogen Schrift des Lapithes mit besonderem Interesse. Es sei ihm gestattet, im folgenden einige Beobachtungen mitzuteilen, die an einzelnen Stellen vielleicht zu einem besseren Verständnis des Textes beitragen können³.

1,3. Ich frage mich, ob es wirklich richtig war, das überlieferte *κενὶ* zu *καὶνῇ* zu ändern, oder ob nicht auch *κενῇ* an dieser Stelle einen guten Sinn ergeben würde. Gewiß, es geht in dem ganzen Absatz insgesamt um das Umschlagen des Glückes, das Unerwartete der Situation. Dennoch: Der vorangehende Satz lautet in T.'s Übersetzung »Was ist das für ein lärmender Aufzug der Juden?«, der folgende »Was ist das für ein unseliger und schreckenerregender Anblick?« — da meine ich, daß dazwischen eher von einer *eitlen* als von einer *neuen* »Festfeier der Pharisäer und Schriftgelehrten« gesprochen werden könnte.

2,2 *ὀφθαλμὸν τῆς οἰκουμένης*. T.⁴ merkt hierzu an, daß ihm für die Beziehung dieser Metapher auf Jesus kein Beispiel bekannt sei, und verweist auf die zahlreichen bei

¹ F. Tinnefeld, Georgios Lapithes: Eine Ethopoiie auf Maria unter dem Kreuz Christi. Einleitung, Edition und deutsche Übersetzung, *Ofo* 1 (1987) 33-59.

² W. Hörandner, Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner, Wien 1981, S. 91-111 (»Nikephoros Basilakes oder Symeon Metaphrastes?«); dieselbe Ethopoiie auch bei A. Pignani, Niceforo Basilace, Progimnasmata e monodie. Testo critico, introduzione, traduzione, Napoli 1983, S. 169-180 (Prog. Nr. 41); vgl. W. Hörandner, Zu den Progimnasmata des Nikephoros Basilakes. Bemerkungen zur kritischen Neuedition, *JÖB* 36 (1986) 73-88. — Neues zur Überlieferung der Ethopoiie unten im Anhang 2. Ergänzend sei noch auf H. Maguire, Art and Eloquence in Byzantium, Princeton 1981, hingewiesen, wo ein Kapitel (V. Lament, S. 91-108, Anmerkungen dazu auf S. 135-141) größtenteils der Marienklage in Literatur und bildender Kunst gewidmet ist.

³ Es sei mir an dieser Stelle gestattet, Herrn Kollegen Tinnefeld für seine aufgeschlossene Reaktion auf meine Korrekturvorschläge, für einige wichtige briefliche Hinweise und für sein spontan geäußertes großzügiges Angebot, mir seinen Film des Patmensis zur Verfügung zu stellen, meinen herzlichen Dank auszusprechen.

⁴ S. 44, Anm. 36.

Fenster⁵ angeführten Beispiele für den Bezug auf Konstantinopel. Es mag von Interesse sein, daß in einem Gedicht aus der Regierungszeit Leons VI.⁶ dieses Epitheton dem Kaiser zugeordnet wird (*Λέων τὸ παιδρὸν ἀγλαΐσμα τοῦ κράτους, ὃς ... ὀφθαλμός ἐστι τῆς ὅλης οἰκουμένης*).

2,2 *φῶς τῆς ὑπ' οὐρανόν*. Ein kleines Versehen: In Joh 8,1 kommt dieses Bild nicht vor; ich dachte erst an eine Verwechslung mit 1,8, wurde aber nun von T. aufgeklärt, daß er 8,12 gemeint hatte (was auch besser ist); zusätzlich könnte man auf Lk 17,24 verweisen (wegen des Ausdrucks *ἡ ὑπ' οὐρανόν* und des Bezugs auf das Leiden).

2,4. Statt *ὦ <πά>θους κακῶν παρὰ προσδοκίαν* würde ich vorschlagen, *ὦ <πλή>θους...* oder eventuell *ὦ <μεγέθους>* (wenn das nicht zu lang ist) zu schreiben und etwa »welche das Erwarten übersteigende Menge der Übel« (T.: »O welche Erfahrung unerwarteter Übel«) zu übersetzen.

2,6 *ἀπήλλακτα*. Ein Verbaladjektiv *ἀπήλλακτος* »frei von« ist sonst nicht belegt, auch nicht in der Form *ἀπάλλακτος*. Diese Beobachtung führt zu der Erkenntnis, daß hier höchstwahrscheinlich das Plusquamperfekt *ἀπήλλακτο* gemeint ist (Der gut lesbare Buchstabe in der Handschrift ist mit größter Wahrscheinlichkeit ein Omega).

3,12 *Ἄλλ' αὖθις μετὰ, τοῦ μηνύοντος ἐδυσώπει ἀξίωμα* »Aber darauf wiederum überzeugte mich die Würde des Boten«. In der Einleitung (S.39) stellt T. dazu fest: »Auffällig ist ferner ein zweifellos adverbial gebrauchtes *μετὰ*, das in klassischer Prosa nur mit folgendem *δέ* verwendet wird, im Neugriechischen allerdings ganz üblich ist.« An sich ist eine solche Verwendung nicht auszuschließen, Kambylis⁷ hat sie erst kürzlich in einem Prodomos-Gedicht mit Hinweis auf den handschriftlichen Befund (speziell auf die Akzentuation der Handschrift) überzeugend wiederhergestellt; doch scheinen mir an unserer Stelle zwei Gründe dagegen zu sprechen. Zum einen vermißt man im Text das Akkusativ-Objekt, das der Editor in der Übersetzung sinnvollerweise ergänzt hat. Zum anderen läßt sich *μετὰ* hier wegen des folgenden Genitivs *nur* dann in der genannten Weise verstehen, wenn so akzentuiert und interpungiert wird, wie T. es tut. Es wäre interessant zu wissen, ob es dafür in der Handschrift eine Grundlage gibt (Dies ist freilich nicht *conditio sine qua non*, weil die Handschrift ja, wie T. feststellt, in diesen Dingen sehr unverläßlich ist). Ich möchte daher doch zu überlegen geben, ob nicht durch eine leichte Änderung — nämlich von *μετὰ* zu *με τὸ* — das Verständnis der Stelle erleichtert würde. Am Film vermag ich praktisch gar nichts zu erkennen, und T. schreibt mir: »Der fragliche Buchstabe (Alpha oder Omikron) ist in der Handschrift so verwischt, daß Ihre Lösung durchaus mit dem Befund vereinbar erscheint.«

3,14 *πάλαι Θεῷ μὴ ἀντιλέγειν μαθοῦσα* »hatte ich doch von jeher nicht gelernt, Gott zu widersprechen«. Es muß heißen »... von jeher gelernt, Gott nicht zu widersprechen«.

3,16 *ἀμί<αν>τ<ον>*. Wie aus dem Apparat ersichtlich, ist in der Handschrift *ἀμύ* und dann noch das Tau zu lesen. Ich schlage vor, zu *ἀμύητος* zu ergänzen, was vor allem syntaktisch besser ist (Siehe gleich die nächste Notiz).

⁵ E. Fenster, *Laudes Constantinopolitanae*, München 1968, Index s.v. *ὀφθαλμός τῆς γῆς*.

⁶ A. Hug, *Commentatio de Xenophontis Anab. codice C i.e. Parisino 1640*. Rektoratsprogramm, Zürich 1878, S. 1f.

⁷ A. Kambylis, *Retractationes Prodomaeae*, *JÖB* 38 (1988) 291–325; dort S.295.

3, 16–18. Die Interpunktion dieser Passage scheint mir korrekturbedürftig zu sein. Bei T. ist der Text folgendermaßen gegliedert: (*Εὐρέθην συνειληφυῖα, μηδεμίαν εἰληφυῖα πείραν ἀνδρός, τῶν γαμικῶν ἔργων πάντῃ ἀμίαντον,*) ἄχραντον μὲν ἔχουσα τὸ σῶμα, πάσης ἀφῆς ἀνδρικῆς ἀν<ε>πίβατον δὲ τὴν ψυχὴν, πάσης ἐπιθυμίας σαρκὸς ἀμόλυντον δὲ τὸν νοῦν, πάσης ὑλώδους ἐννοίας, ὅλον θεῶ ἀνακείμενον ... Dazu die Übersetzung: »(Es fand sich, daß ich empfangen hatte, die ich doch keine Erfahrung eines Mannes empfangen, die ich einen von ehelichem Tun ganz unbefleckten,) unentwehten Körper habe, deren Seele aber auch jeder männlichen Berührung unzugänglich, deren Geist von jeder Begierde des Fleisches, von jedem materiellen Gedanken rein ist, ganz Gott ergeben ...« Ich möchte hingegen folgende Gliederung vorschlagen: (*Εὐρέθην ... ἀμύητος,*) ἄχραντον μὲν ἔχουσα τὸ σῶμα πάσης ἀφῆς ἀνδρικῆς, ἀνεπίβατον δὲ τὴν ψυχὴν πάσης ἐπιθυμίας σαρκός, ἀμόλυντον δὲ τὸν νοῦν πάσης ὑλώδους ἐννοίας, ὅλον θεῶ ἀνακείμενον ... Dementsprechend wäre zu übersetzen: »(Es fand sich, daß ich empfangen hatte, ohne je die Erfahrung eines Mannes empfangen zu haben, des ehelichen Tuns ganz unkundig,) die ich einen von jeder männlichen Berührung unbefleckten Körper, eine jeder fleischlichen Begierde unzugängliche Seele und einen Geist habe, der, von jedem materiellen Gedanken rein, ganz Gott ergeben ist ...«. Sowohl inhaltlich (die männliche *Berührung* ist doch eher auf den Körper als auf die Seele zu beziehen) als auch hinsichtlich der Satzstruktur (Position der Partikeln *μὲν* und *δὲ*) dürfte dieses Verständnis der Stelle vorzuziehen sein. *ἀμίαντος* c. gen. (»unbefleckt von«) scheint unüblich zu sein; dagegen entspricht *τῶν γαμικῶν ἔργων ἀμύητος* inhaltlich etwa *γυναικὸς ἄ*. (Lampe s.v. *ἀμύητος* B.3), die Konstruktion ist geläufig.

4,3 *ποιμένες θεολογοῦντες* »Hirten wurden zu Theologen«. Das ist denn doch vielleicht etwas übertrieben; man wird sich besser an die bei Lampe gut bezeugte Bedeutung »*speak of God in prayer, hence praise*« halten, die dem Inhalt des biblischen Berichtes entspricht (T. verweist korrekt auf Lk 2, 17–20); vgl. Menäen II, Rom 1889, S. 685 (Kosmas Melodos) *Σήμερον ποιμένες θεολογοῦσι*.

4,6–5,2 *Ἐπεὶ δ' εἰς ἄνδρας ὁ παῖς παρήγγειλεν ...*, *πᾶσιν ὧν καὶ πρὸ τοῦ ποθεινός, πᾶσιν ἐπέραστος, τοῖς ἀπάντων περιαδόμενος στόμασιν, ὡς καλὸς ἰδεῖν, ὡς σοφὸς εἰπεῖν, ὡς ἡδὺς ὀμιλῆσαι*.

Τὸ τριακοστὸν ἀφιγμένος ἔτος, σαφῶς ἦδη καὶ ἄθρόον, ὁποῖος ἦν, ἀναδέδεικται.

In der ersten Periode sucht man vergebens nach einem vollständigen, über ein Verbum finitum verfügenden Hauptsatz. Der Editor zieht sich in der Übersetzung folgendermaßen aus der Affäre: »Als aber das Kind ein Mann zu werden begann ..., mag er auch zuvor schon allen willkommen, allen liebenswert, in aller Munde ein Gepriesener gewesen sein, wie schön war <nun erst> sein Anblick, ...« Die Lösung des Rätsels sieht aber anders aus: Der Punkt (und damit natürlich auch die Paragraphengrenze) ist zu entfernen, die ganze oben wiedergegebene Textpassage ist ein einziger Satz: »Als der Knabe zum Manne herangereift war ..., da zeigte er sich — wenngleich er auch schon vorher bei allen begehrt, von allen geliebt, allgemein als ›schön anzusehen, klug in der Unterhaltung, ein angenehmer Umgang‹ besungen wurde — in seinem dreißigsten Jahr klar und umfassend, wie er war.« Das ist ein wenn auch etwas langer, so doch in Aufbau und Inhalt völlig klarer Satz, der keiner Änderungen oder Ergänzungen bedarf. Die Richtigkeit dieser Inter-

pretation wird noch in willkommener Weise durch eine interessante Parallele bestätigt: Theodoros Prodromos fordert im Gedicht zur Krönung des Mitkaisers Alexios Komnenos⁸ die Stadt auf, dem Kaiserpaar μετ' ὧδῆς καὶ μετὰ παιγνίων zu huldigen, was sie unter anderem (in V. 120) mit den Worten ἡδεῖς ἰδεῖν, ἡδεῖς εἰπεῖν, ἡδεῖς προσομιλῆσαι tut. Aus dieser Parallele gleich auf eine Kenntnis des Prodromos-Gedichts seitens des Lapithes zu schließen, wäre zweifellos verfehlt; interessant ist aber doch, daß offenbar beide Autoren eine in volkstümlichem Liedgut gebräuchliche Formel variierend zitieren, um einen Lobgesang anzudeuten.

5,2–3 Ἰωάννης τὰ ἐξ ἐρήμου προδραμεῖν αὐτοῦ πέμπεται, καὶ οὐρανόθεν φωνῇ βροντῶσα τοῦ θεοῦ υἱὸν αὐτοῦ ἀγαπητὸν ἀπεκάλει »Johannes wird aus der Wüste gesandt, sein Vorläufer zu sein, und vom Himmel aus nannte ihn eine donnernde Stimme Gottes seinen geliebten Sohn ...« Der erste Teil des Satzes ist dem Sinn nach völlig klar, nur das τὰ scheint mir nicht recht motiviert zu sein; sollte man vielleicht zu τὲ ändern (Auf dem Film sehe ich nur ein Tau und daneben einen undefinierbaren Buchstaben mit einem Gravis darüber; das könnte also τὲ sein. Allerdings schreibt mir T., der ja auch den Codex selbst eingesehen hat: »An der Lesart τὰ der Hs ist nicht zu deuteln«)? Im zweiten Teil mag schon die sprachlich nicht ganz saubere deutsche Fassung (es müßte »dessen« heißen, denn Subjekt ist ja die Stimme) stutzig machen, ebenso wie die Formulierung »eine donnernde Stimme Gottes«. Würde man υἱὸν αὐτὸν lesen (was übrigens vom Film her gar nicht als Lesung der Handschrift auszuschließen ist — so auch T. brieflich), dann wäre die Stimme — wie in den Evangelien — nicht ausdrücklich als Stimme Gottes bezeichnet; man würde dann übersetzen: »... und vom Himmel aus nannte eine donnernde Stimme ihn Gottes geliebten Sohn ...« Man kann noch einen Schritt weiter gehen und das überlieferte τὸν halten (ich halte es übrigens nicht für ganz unmöglich, daß das von T. — zu Recht — postulierte θεοῦ ursprünglich in der Handschrift stand und erst sekundär fälschlicherweise an den Artikel τὸν angeglichen wurde — mit Sicherheit ließe sich das natürlich nur am Original entscheiden).

5,3–4 πνεῦμα θεῖον, περιστερὰ ἐπ' αὐτὸν καθίσαν. Die Konstruktion ist unnötig hart; es muß — wie an den entsprechenden Bibelstellen (Mt 3, 16; Mk 1, 10; Lk 3, 22) — ὡς περιστερὰ heißen.

5,5–7 Ἀλλὰ τίς ἂν αὐτοῖς λόγος προσβαίῃ· τίς τῶν θαυμασίων τὰς νιφάδας ἐξαριθμήσῃ· αὐτὸς τίς τῶν μεγαλουργιῶν τὴν ἄβυσσον ἐξαντλήσειεν; Drei Fragen hintereinander, die erste und die dritte im Optativ, dazwischen die zweite im Konjunktiv. Das wäre in einem Text dieser Zeit und dieser Art nicht einmal besonders auffallend; aber das αὐ am Beginn des zweiten Fragesatzes ist doch etwas seltsam; es sieht aus, als wäre man berechtigt, hier ἐξαριθμήσειεν zu restituieren. Die Handschrift bestärkt mich darin insofern, als sie nach αὐ (das klar lesbar, allerdings von P₂ — richtig? — nachgezogen ist), nicht aber davor einen deutlichen Zwischenraum aufweist.

5,7–8. Subjekt bleibt im ganzen Satz die θάλασσα, es muß daher in der Übersetzung heißen: »Scheute doch sogar das Meer seine Stimme und zügelte (daher) die Wogen ...«

⁸ W. Hörandner, Theodoros Prodromos, Historische Gedichte, Wien 1974, S. 177–184 (Ged. I).

5,9–10 Ἰχθύες τὸν βυθὸν ἀνεδύοντο, δορυφοροῦντες στατήρας. Zunächst würde man bei ἀνεδύοντο einen Genitiv erwarten, also am ehesten (weil phonetisch ohne Änderung) τῶν βυθῶν. Statt δορυφοροῦντες muß es δωροφοροῦντες heißen; die beiden Wörter werden in Handschriften gerne verwechselt, sind aber in der Bedeutung genügend unterschiedlich, um — zumindest an unserer Stelle⁹ — eine klare Entscheidung zuzulassen.

6,3–4 σοφίας ποταμοί, τοῦ σοῦ προχέοντες στόματος, ἅπαν ἔργον <ἰ>σχυσάμενοι... Das überlieferte προχέοντος sollte gehalten werden, da das Verb stets transitiv gebraucht wird (gewiß auch von ποταμοί, die dann aber τὸν ῥοῦν προχέουσι, vgl. LS s. v.). Ob der Editor bei der Korrektur des überlieferten σχαισάμενοι (die Lesung scheint mir sicher) das Richtige getroffen hat, weiß ich nicht; vielleicht könnte man an σχασάμενοι denken, etwa in dem Sinne: »Ströme von Weisheit, die dein Mund hervorquellen ließ, brachten alle Arbeit zum Erliegen und bewirkten, daß sie sich dir zuwandten« — ein Gedanke, der dann in den folgenden zwei Sätzen aufgegriffen und verdeutlicht wird.

6,6. Der Artikel bei ἀμελοῦντες τῶν ἑαυτῶν ist nicht, wie T. in der Einleitung (S. 39) meint, auffallend. Die Menschen lassen ihre eigenen Angelegenheiten (τὰ ἑαυτῶν) außer acht und folgen Jesus nach.

7,2–3 ὡς προσήνεια ἦθους, ὡς γαληνότης προβλέμματος, ὡς τρόπων χρηστότητος, ὡς φιλανθρωπίας ὑπερβολή. Hier dürften zwei Dinge zu korrigieren sein. Zunächst scheint das Wort πρόβλεμμα verdächtig; nicht etwa, weil es sich in den Lexika nicht findet (auch der im folgenden vorgeschlagene Ersatz ist ein *lexicis addendum*, wir kommen auf diesen Punkt gleich noch zurück), sondern wegen der Bedeutung. πρόβλεμμα müßte ja etwa »Vorausblick« heißen, an unserer Stelle ist jedoch das Anblicken gemeint (»o Ruhe des Blickes« übersetzt T. passend); ich schlage daher Änderung zu προσβλέμματος vor (Die Handschrift hat, von der Hand des Korrektors, ein Omega, das durchaus auf eine mißverständene Verbindung Omikron-Sigma zurückgehen kann). Beide Wörter sind, wie gesagt, in den Lexika nicht zu finden; die Kartei des im Entstehen begriffenen Lexikons zur mittelbyzantinischen Literatur¹⁰ enthält jedoch zwei interessante Belege: In einem italo-griechischen Kanon auf Gregorios Dialogos¹¹ heißt es: ... τῷ τάλαιπῶρῳ ναυκλήρῳ δέδωκας ἐν ἱλαρῷ προσβλέμματι ὅπερ εὐρέθη σοι ...; in der Liturgie des Apokreos-Sonntags¹² finden sich die Worte: (πῶς δὲ

⁹ Gelegentlich mag es zu einer Überschneidung der Begriffsfelder kommen. Kosmas Melodos scheint sogar einmal bewußt mit dem Anklang zu spielen, wenn er in dem bekannten Weihnachtskanon *Χριστὸς γεννᾶται· δοξάσατε* (Text u. a. bei W. Christ – M. Paraniakas, *Anthologia graeca carminum christianorum*, Leipzig 1871, S. 165–169; die relevante Strophe auf S. 168, Z. 153–156) *παῖδας δορικτήτους Δαυὶδ* und *δωροφόρους ... μάγους παῖδας* (nach mündlicher Mitteilung von R. Stichel, dem ich den Hinweis auf die Stelle verdanke, sind auch die Varianten *δορυφόρους* und *δωρυφόρους* überliefert) einander gegenüberstellt.

¹⁰ Zu diesem Unternehmen, an dem unter der Gesamtleitung von E. Trapp an den Universitäten Bonn und Wien gearbeitet wird (mit Unterstützung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft und den Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung), vgl. vor allem das Specimen in: *JÖB* 35 (1985) 149–170 und nun auch E. Trapp, *Stand und Perspektiven der mittelgriechischen Lexikographie*, in: E. Trapp – J. Diethart – G. Fatouros – A. Steiner – W. Hörandner, *Studien zur byzantinischen Lexikographie*, Wien 1988, S. 11–46.

¹¹ G. Schirò, Stefano italo-greco, *Boll. Grottaferrata* 2 (1948) 3–25; dort S. 10, V. 295–98.

¹² *Τριώδιον κατανυκτικόν*, Rom 1879, S. 41.

ὑποστήσομαι σοῦ βλέπων τὸ πρόσωπον . . .;) ἀλλὰ φεῖσαι μου, οἰκτίρμον, ἐν ἰλέῳ σου προβλέμματι. Auf den ersten Blick also je ein Beleg für πρόβλεμμα und für πρόσ-βλεμμα — näher besehen spricht jedoch vieles dafür, an beiden Stellen — wie in unserer Marienklage — im Sinne von πρόσβλεμμα zu entscheiden.

Nun zu χρηστότης. An sich wäre der Genitiv nicht unmöglich, nur tanzt er bei dem sonst streng parallelen Aufbau der Glieder aus der Reihe; es kann leicht sein, daß er nur versehentlich (in lautlicher Analogie zu προ<σ>βλέμματος) hereingeraten ist. Man sollte daher zu χρηστότης ändern.

7,4 Τίνας γὰρ οὐκ ἴσους ἤγε <ή> σὴ κεφαλῇ; »Denn welche Menschen behandelte dein Sinn nicht wie gleich und gleich?« Die Einfügung des Eta ist ein sehr geringfügiger Eingriff; zwar entsteht dadurch ein unschöner Hiat; doch wird man nicht so weit gehen, deswegen auch noch ein Ny ephelkystikon hinzuzufügen. Was mich etwas fremd anmutet (ich finde auch keine Parallele dazu), ist die κεφαλῇ im Nominativ als »dein Sinn«. Ich schlage daher einen anderen, ebenso geringfügigen Eingriff vor: Zieht man in Betracht, daß, wie T. in der Einleitung glaubhaft macht, die Akzente der Hs. nicht viel wert sind, dann könnte man, Haplographie unterstellend, schreiben: Τίνας γὰρ οὐκ ἴσους ἤγε<ς> σὴ κεφαλῇ; Damit ist die Frage noch nicht ganz gelöst; denn in diesem Fall bieten sich zwei Interpretationsmöglichkeiten an: Man kann dem Sinn nach genau wie T. übersetzen (»behandeltest du in deinem Sinn«); man könnte aber auch den Dativ nun zu ἴσους ziehen und im Sinne von Mt 25,40 (»was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan«) verstehen.

7,8 (οἱ δυστυχεῖς) μαθηταί, οἱ σὲ πάντων ἀνταλλαζάμενοι. So geschrieben, haben wir einen Relativsatz ohne Verbum finitum vor uns; man sollte daher akzentuieren μαθηταί οἱ . . .

7,10 (. . . πέρασιν.) Ἦν δέ, ὃ πένθους, ἀπαραμύθητος. »(Wir malten uns einen . . . Ausgang aus.) Der war aber, o weh, ein trostloser!« Das überlieferte ἀπαραμύθητον hat T. im Hinblick auf die πέρασις zu -τος geändert. Wie aber, wenn es sich nicht auf den Ausgang, sondern auf das Leid bezöge? In diesem Fall — den ich für wahrscheinlicher halte — müßte man ὃ πένθους ἀπαραμυθήτου oder ὃ πένθος ἀπαραμύθητον schreiben. Ich meine, daß auch die Interpunktion in dieser Passage verbesserungswürdig ist, und schlage folgende Lösung vor: Ἦν δέ, ὃ πένθος ἀπαραμύθητον, φρουδα πάντα ἐκεῖνα, ἔρρευσεν ὡς ἄνθη, παρήλθεν ὡς σκιά, ὡς ὄναρ ἐλήλεκται. »(Wir malten uns einen . . . Ausgang aus.) Indes, oh Leid ohne Trost, all das war nichtig, schwand dahin wie Blüten, ging vorbei wie ein Schatten, erwies sich als trügerisch wie ein Traum.« Eine Stütze für diese Aufteilung könnte man in Iob 14,2 ὡς περ ἄνθος ἀνθῆσαν ἐξέπεσεν, ἀπέδρα δὲ ὡς περ σκιά sowie in Sap Sal 5,9 παρήλθεν ἐκεῖνα πάντα ὡς σκιά sehen, wenngleich unser Autor auch hier, wie auch sonst, nicht genau zitiert, sondern biblische — diesmal alttestamentliche — Assoziationen (ἄνθος) mit klassischen (der Traum, das Tragikerwort φρουδος¹³) mischt (σκιά verbindet beide Sphären). Zu ἔρρευσεν ὡς

¹³ Dieses allerdings auch sonst gelegentlich bei Byzantinern: Theodor Studites: PG 99,440D Χριστοῦ γραφέντος φρουδος εἰδῶλων πλάνη. — Theophanes Continuatus 374, 18; 415, 17 (Bonn). — Manuel Holobolos, Orationes, hg. v. M. Treu, II, Progr. Victoria-Gymn. Potsdam 1907, S. 53, 26.

ἀνθη findet sich eine schöne Parallele in dem von Cozza-Luzzi¹⁴ edierten erbaulichen Alphabet: Ῥέει δὲ κάλλος σώματος ὥσπερ ἀνθη τῶν δένδρων.

8, 5 (Πρὸς τὴν ἐν ταῖς διδασκαλίαις σοφίαν ἡγρίανον καὶ) ἴσοις ἐκεντοῦντο τοῖς μέλεσιν βασάνοις. Ἐαυτῶν ἡγοῦντο τὰς εἰς τοὺς ὄχλους εὐεργεσίας' ... Eine schwierige Stelle. T. übersetzt: »(Über die Weisheit in den Lehren zürnten sie und) wurden in ihrem Inneren von entsprechenden Martern geplagt. Für ihr eigenes Verdienst hielten sie die Wohltaten für die Massen; ...« Ich halte es für so gut wie sicher, daß der Punkt vor, nicht nach βασάνους zu setzen und daß dieses wie überliefert zu halten und nicht zu βασάνοις zu ändern ist. Damit ergibt sich für die Worte ab βασάνους die Übersetzung: »Als ihre eigenen Plagen empfanden sie die Wohltaten für die Massen.« Der folgende Satz (nach T.: »als Schläge zählten sie die Lobpreisungen, die du dafür von den Empfängern erhieltest«) bestätigt die Richtigkeit dieser Interpretation. Das Ny ephelkystikon und die Klausel mögen als zusätzliche Absicherung des Punktes nach μέλεσιν dienen. Aber wie ist der Satz davor zu verstehen? T. übersetzt τοῖς μέλεσιν mit »in ihrem Inneren«, eine Deutung, für die sich nur mit großer Mühe in den Lexika eine Stütze finden läßt (ein Beleg für diese Verwendung ist überhaupt nicht vorhanden). Möglicherweise läßt sich das Problem am einfachsten durch Änderung von μέλεσιν zu βέλεσιν lösen — paläographisch eine ganz geringfügige Änderung (die Handschrift hat stets Minuskel-Beta), zumal das Wort im retuschierten Teil der Seite steht. Etwas verdächtig bleibt noch das Attribut ἴσοις, das T. mit »entsprechend« wiedergibt (was schon im Rahmen von T.'s Interpretation der Stelle nicht sehr einleuchtend ist und jetzt vielleicht noch weniger paßt); sollte man vielleicht statt dessen σοῖς postulieren (»Sie ärgerten sich über die Weisheit in den Lehren und wurden von deinen Pfeilen getroffen«)? Auch dieses Wort steht im retuschierten Bereich (am Anfang einer Zeile), »ist aber«, wie T. (brieflich) wohl zu Recht feststellt, für meinen Lösungsvorschlag vielleicht »etwas zu lang«.

8, 7–10 Καὶ τοίνυν καὶ σκέπτοντές σε ἐκ μέσου ποιήσασθαι, βουλὴν βουλευόνται πονηρὰν καὶ παράνομον· θανάτῳ σε μετελθεῖν δοκιμάζουσι· φεῦ τῆς τόλμης τῶν ἀσεβῶν, ὃ <εἰς> παρανομίας προήχθησαν. »So sannen sie denn darauf, dich aus dem Wege zu räumen, erdachten einen bösen und widergesetzlichen Plan; sie beschließen, dich mit der Todesstrafe zu belegen; weh, welche Verwegenheit der Gottlosen, die sich zu unrechten Taten hinreißen ließen!« Zunächst ist festzustellen, daß σκέπτοντες (eindeutig überliefert, und zwar im unretuschierten Teil) eine unkorrekte Form ist, was bei einem so geläufigen Wort kaum dem Autor anzulasten sein wird. Das Problem läßt sich mit einer minimalen Textänderung (phonetisch ohne Änderung) lösen: Man ersetze σκέπτοντές σε durch σκέπτονταί σε. Das Semikolon würde ich lieber vor als nach δοκιμάζουσι setzen, auch wenn dies nicht dem handschriftlichen Befund entspricht.

T.'s Übersetzung des Relativsatzes am Schluß der Passage setzt als Relativpronomen οἱ voraus, das auch in der Handschrift steht und im Druck versehentlich zu ὃ wurde. Das von T. eingefügte εἰς könnte entbehrlich sein, dann nämlich, wenn man an dem Relativum

¹⁴ I. Cozza-Luzzi, De Theodosii metropolitae Dyrrachiensis opere alphabetario in Eutaxiam, in: *Novae Patrum Bibliothecae*, X/1, Rom 1905, S. 253–65. Text jetzt auch bei W. Hörandner, Poetic Forms in the Tenth Century, in: Constantine VII Porphyrogenitus and His Age, Athen 1989, S. 135–153.

den Akzent von *οἷ* zu *οῖ* (»wohin«, »wie weit«) ändert (vgl. etwa LS s. v. *οῖ* 2. *οῖ* *προελήλυθ' ἀσελγείας* D. 4.9).

Die ganze Passage müßte somit lauten: *Καὶ τοίνυν καὶ σκέπτονται σε ἐκ μέσου ποιήσασθαι· βουλὴν βουλεύονται πονηρὰν καὶ παράνομον, θανάτῳ σε μετελθεῖν· δοκιμάζουσι, φεῦ τῆς τόλμης τῶν ἀσεβῶν, οἱ παρανομίας προήχθησαν.* »Sie sinnen also darauf, dich zu entfernen; sie hecken einen üblen und gesetzeswidrigen Plan aus, dich zum Tode zu verurteilen; sie zeigen — weh, welche Verwegenheit der Gottlosen —, zu welchem Ausmaß der Ungesetzlichkeit sie sich hinreißen ließen.«

8, 19 *ἀνεσταύρωσε*. Es fehlt das Akkusativobjekt, außerdem hängt der Satz *μεταξὺ ληστῶν ἀνεσταύρωσε* recht unorganisch an dem vorangehenden daran. Er gehört auch nicht dahin. Vor *μεταξὺ* ist ein Punkt zu setzen, statt *ἀνεσταύρωσε* ist *ἀνεσταύρωσαι* zu schreiben (also »du wurdest zwischen Räubern gekreuzigt«), danach wäre dann ein Semikolon etwas besser als ein Punkt.

9, 3 *τοὺς κρουνοὺς σου ραίοντας τῶν αἱμάτων ὁρῶ*. Es muß *ραίνοντας* oder — wohl eher — *ρέοντας* heißen (Die Handschrift hat eindeutig *ραίνοντας*, die notwendige Korrektur ist also rein orthographischer Natur).

9, 7 *ἵνα μοι τὸν πόνον συνεμερίσατο*. Ich würde eher *τῶν πόνων* vermuten.

9, 8 *Εἴθε μὴ μονογενὴς ἦς, ἵν' ἐπ' [ι] ἄλλον εἶχον ὁρᾶν*. Vielleicht steckt hinter dem eindeutig überlieferten *ἐπὶ* nicht *ἐπ'*, sondern *ἐτι*.

9, 8—9 *Εἴθε μὴ τοιοῦτος ἦς, ἵν' ἴσουν ἐν φίλῳ. Οὕτω γὰρ ἂν μοι πρῶτερον ἔμὸν πένθος ἀπῆν*. Auch diese Passage ist nicht leicht zu verstehen. Für den ersten Satz wird man sich, ohne besonders glücklich zu sein, vorderhand mit T.'s Heilungsversuch begnügen müssen. Doch scheint mir auch der zweite — nicht von der Konstruktion, aber vom Inhalt her (die Mutter sollte sich vorstellen, daß ihre Trauer um den Sohn gar nicht vorhanden wäre, wenn er von anderer Art gewesen wäre?) — nicht ganz unverdächtig. Allzu gern würde ich das Semikolon nach *πρῶτερον* entfernen, schrecke jedoch davor zurück, da ich keinen plausiblen Ersatz für das eindeutig lesbare *ἀπῆν* finde (*ἂν ἦν*, das gut passen würde, scheidet wegen der Wiederholung des *ἂν* aus; aber vielleicht könnte man *παρῆν* annehmen, vgl. 13, 6).

9, 17—18 *Πότε γὰρ ὄναρ ἤλπισε τ[ε]αῦτα ἰδεῖν καὶ παθεῖν*; Die Handschrift hat nach T.'s Angabe im Apparat *ἤλπισατε αὐτὰ*. Wahrscheinlich hat T. hier recht daran getan, beide Akzente zu ignorieren. Nicht richtig scheint jedoch der Ersatz des Alpha durch Epsilon, wodurch *ὄναρ* unnötigerweise zum Subjekt gemacht wird. Es ist zu übersetzen: »Wann hätte ich mir im Traum (*ὄναρ* adverbial, zahlreiche Stellen bei LS s. v.) so etwas (*τοιαῦτα* vielleicht besser als *τ[ε]αῦτα*) vorgestellt?«

10, 5—6 *Τοιούτους ὀρύξεις ... μαθηταῖς τοὺς μισθοὺς, τούτοις αὐτῶν τῶν πολλῶν καμάτων ἀμοιβήν*; Zunächst muß es statt *ὀρύξεις* wohl zweifellos *ὀρέξεις* heißen. Auffallend ist auch das Fehlen eines Verbums im zweiten Satz, das, sofern man nicht an eine Konjekturen denkt, die Annahme einer recht harten elliptischen Konstruktion impliziert.

11, 1 *ᾧ πῶς σε, τέκνον, θρηνήσω, πῶς, ἀναξίως, ὀδύρομαι*; Ich vermute *πῶς ἂν ἀξίως ὀδύρομαι*; Vgl. Romanos Melodos 6 Grosdidier (= 44 Maas-Trypanis), 20,1: *Πῶς ἀξίως ὑμνήσω πολυῦμνητον ἄνδρα*; Oder sollte man vielleicht mit geringer Änderung *ἀνταξίως* schreiben?

11,2 τὴν ἐγκεκρυμμένην μου καρδίαν ἐκ τῆς φλογὸς πραῦνω. Es muß wohl ἐγκεκαυμένην heißen.

11,4 συνπενθήσατε Druckfehler für συμπ-.

12,1–3 Das Fragezeichen gehört eigentlich nicht nach Ἀβραάμ, sondern erst nach κακόν (nach Ἀβραάμ wäre ein Komma zu setzen).

13,7 Προῦξενήσας μοι θανῶν lies Προῦξενήσας μοι θανῶν.

13,9 Statt εὐτενωτέραν muß es wohl εὐτονωτέραν heißen.

13,10–11 Ἐμοὶ δὲ πολλῶν δακρύων ὑπόμνησις πολλή, εἰ ἐπὶ σοί μοι θρήνοι. Es ist zu lesen ... ὑπόμνησις, πολλοὶ οἱ ...

Bei der großen Zahl vorgeschlagener Korrekturen war zu überlegen, ob abschließend der gesamte Text in der entsprechend geänderten Form wiedergegeben werden sollte. Es wird jedoch davon abgesehen, und dies aus mehreren Gründen. Erstens sind nicht alle Änderungsvorschläge als absolut sicher anzusehen; die Diskussion, die hoffentlich weitergehen wird, wird zeigen, welche davon Bestand haben.

Andererseits sind noch manche Stellen vorhanden, an denen eine Korrektur berechtigt und notwendig sein könnte. Da der Autor, wie T. richtig feststellt, das Klauselgesetz beachtet (und zwar im ganzen gesehen sehr genau), sind da und dort auch unter diesem Aspekt gewisse Zweifel an der Richtigkeit des Textes angebracht. Das ist etwa bei 1,3 Ἰουδαίων προδρομή (sollte man an ἐπιδρομή denken?) der Fall, aber auch bei 5,4 (πνεῦμα θεῖον) περιστερὰ ἐπ' αὐτὸν καθίσαν, das ja wohl auch sprachlich etwas hart ist, sowie bei 7,12 ὀδύνην ἀπαράκλητον. Bei 8,13 τοῖς μαιφόνοις προῦδωκεν könnte man vielleicht ein σε einfügen, und bei 8,16f. ἐμπτύ<ε>σθαι ἡνέσχοντο ist die schlechte Klausel erst durch den Eingriff entstanden, ohne daß man diesem die Berechtigung rundweg absprechen könnte. Ähnliches gilt für 8,1 ἡμὸς ἀπολώλεκεν <νίος>, wo die an sich sinnvolle Ergänzung die Klausel verschlechtert; fügt man das Wort vor ἀπολώλεκεν ein, würde dieser Effekt vermieden, ja der Ausfall wäre an dieser Stelle wegen des Gleichklanges vielleicht sogar verständlicher. An einer anderen Stelle (9,4) hat T. bei einer Ergänzung sehr wohl auf die Klausel Bedacht genommen; wollte man dort auch noch den Hiat vermeiden (was aber bei diesem Autor nicht notwendig sein dürfte), müßte man mit dem Einschub noch ein Stück weiter zurück gehen.

Manches bleibt also unsicher, und es bleibt noch ein Stück Weges vor uns, um zu einem wirklich gesicherten Text und einem vollen Verständnis dieses interessanten Werks zu gelangen. Es ist schön, daß T. den ersten Schritt in dieser Richtung, der ja ohne Zweifel der wichtigste und zugleich schwierigste war, gegangen ist und daß er auch den Mut hatte, dem Text eine streckenweise schöne und einfühlsame Übersetzung beizugeben.

2. Zum Musiktraktat des Manuel Chrysaphes

In der interessanten neuen Reihe »Corpus scriptorum de re musica« veröffentlichte vor kurzem D. E. Conomos¹⁵ (im folgenden: C.) aus Cod. Iviron 1120 (a. 1458) einen mu-

¹⁵ D. E. Conomos, The Treatise of Manuel Chrysaphes, the Lampadarios: On the Theory of the Art of Chan-

siktheoretischen Traktat. Das Werk ist zwar auch in einigen anderen, jüngeren Handschriften enthalten, doch handelt es sich, wie der Editor in der Einleitung ausführt, bei dem Ivion-Codex um das Autograph; es war daher nicht nötig, andere Codices als Textgrundlage heranzuziehen. In diesem Sinne erklärt Conomos auch (S. 29), seine Präsentation des Textes mache »no pretence at being a critical edition but is, rather, a definitive reproduction«. Das ist im Fall eines Autographs nur vernünftig und methodisch völlig korrekt. Umso mehr erstaunt es, daß der Editor im Gegensatz zu seiner soeben zitierten Erklärung zu wiederholten Malen den Text ändern zu müssen glaubte, in allzu vielen Fällen ohne wirklich zwingenden Grund, einigemal eindeutig zu Unrecht. In den folgenden Zeilen sollen Textänderungen zweifelhafter Berechtigung kritisch geprüft werden; offensichtlich richtige Korrekturen (42 ποιήματα statt πήματα der Handschrift und wohl auch 534 τοῦ τετάρτου statt τοὺς τετάρτους) bleiben außer Betracht.

10 τῶν ἄλλων πῶς φρονούντων »those who hold other opinions«. Das ἄλλως der Hs. hätte keinesfalls geändert werden dürfen. Auch kurz danach (13–14 εἴ τις αὐτοῖς ὡς εἰδῶσιν ἐθέλει προσέχειν) hätte man wohl ἐθέλοι im Text belassen können. Ebenso wenig ist eine Notwendigkeit zu erkennen, in 69 ἡχη zu ἡχοῖ zu ändern.

76 ἔδει γὰρ καὶ τοῦτου λοιπὸν καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας ... Die Hs. hat richtig τούτους, und darauf basiert auch die Übersetzung: »They, and everyone else ...«.

90 (ἵνα ...) τῶν τοιούτων ὑφηγῆται γένοιτο. Was spricht dagegen, das überlieferte γίνοιτο zu halten?

145 (ἔπειτα τρίτος ὁ Ἠθικός ὀνομαζόμενος,) ὡς διδάσκαλος ἐπόμενος τοῖς προειρημένοις δυσὶν »(next, the third was named Ethikos) who followed as teacher the aforementioned two writers«. Alle drei waren also Lehrer; doch kommt diese Information nur durch eine Textänderung zustande; die Hs. hat διδασκάλοις, meint also offenbar, daß der dritte den beiden ersten als seinen Lehrmeistern folgte.

179 ταύτης ed.: ταυτησὶν cod. Warum ändern, wenn der Autor (wir gehen ja schließlich davon aus, daß wir es mit dem Autograph zu tun haben) sich für die verstärkte Form entscheidet und diese zur Hiatvermeidung mit dem Ny ephelkystikon versieht (was zwar nicht üblich ist, aber doch vorkommt, vgl. LS s. v.)?

208 ... εἰ εἰμὴ σιγᾶν βούλοιο ... Das ἢ εἰμὴ der Hs. muß auf jeden Fall beibehalten werden; in der Übersetzung schreibt C. ganz korrekt »Or, if he does not wish to be silent ...«.

448 (καθὼς ποιεῖ Μιχαὴλ ὁ τῆς Πατζάδος εἰς τὸ ... καὶ εἰς τὸ ... καὶ ὁ μοναχὸς Γερμανὸς εἰς τὸ Αὕτη ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου καὶ) ἄλλως εἰς τὸ Ἀτελεύτητος ὑπάρχει ... and Germanos monachos in Αὕτη ἡ ἡμέρα κυρίου and elsewhere in Ἀτελεύτητος ὑπάρχει.« Hier werden die beiden letzten Stücke also einem und demselben Komponisten zugeschrieben. Die Hs. hat ἄλλος, meint also genau das Gegenteil! Als Nichtmusikologe kann ich nicht beurteilen, ob die Änderung vielleicht sachlich notwendig war; in diesem Fall hätte sie aber im Kommentar entsprechend begründet werden müssen.

Wir benützen die Gelegenheit, um noch einige weitere Korrekturen anzubringen. 10–11 sind die Worte περὶ αὐτῶν in der Übersetzung nicht wiedergegeben. 19 αἱ lies αἶ. 45 nach βούλονται ist ein Semikolon zu setzen. 63–64 καὶ τοῦ μὴ ἐθέλιν δοκεῖν μεταμαθεῖν τὴν ἀλήθειαν »and because he does not wish to have to relearn the truth«;

besser eigentlich »and to avoid the impression that he has to relearn the truth«. In 80 würde ich, läge nicht das Autograph zugrunde, überlegen, ob nicht γὰρ durch γοῦν zu ersetzen wäre. 119 ἀμετατρέπτει (als Verb ἀμετατρέπτω sogar in den Index aufgenommen) muß ἀμετατρεπτι (so auch bei Papadopoulos-Kerameus¹⁶) oder allenfalls -τρεπτει heißen. 120 muß es τούτῳ statt τοῦτο und 121 ἔχονται τῆς τῆς τέχνης ὁδοῦ statt ἔ. τῆς τέχνης ὁδοῦ heißen. Auch hier hat jeweils Papadopoulos-Kerameus das Richtige, und wenn seiner Edition auch eine andere Hs. zugrunde liegt, so dürfte es sich doch eher um Lesefehler von C. als um Restitution von P.-K. oder seiner Vorlage handeln. 127 müßte eigentlich ἥπερ statt εἶπερ stehen (»mehr als«). 141 κᾶν lies κᾶν (P.-K. richtig). 149 ὁμως und οὐδέν sind natürlich nur Druckfehler, ebenso 461 καθ' αὐτὴν für καθ' αὐτὴν (P.-K. hat καθ' ἑαυτὴν). Auf S. 77 (Ex. 3B) ist εὐρήσεις statt εὐρήσας zu schreiben.

Anhang 1

λαντονσπέος. Ein Versäumnis

In der Festschrift für Johannes Karayannopoulos¹⁷ habe ich einige lexikalische Probleme des Texts der Dioptra des Philippos Monotropos erörtert. Dabei kam auch das rätselhafte »Wort« λαντονσπέος zur Sprache¹⁸, das der Editor¹⁹ berechtigterweise mit einem Fragezeichen versehen hatte. Ich ging bei meinem Lösungsversuch von der Lesung πρὸς Δολὰν εἰς τὸ σπέος bzw. ὁ Δολὰν εἰς τὸ σπέος der beiden Wiener Handschriften aus und meinte, Δολὰν als Verschreibung für Γωλὰν deuten zu können. An sich hätte schon das Omikron in der einen Handschrift stutzig machen müssen; denn im gegebenen Kontext (der ganze Vers lautet bei Spyridon ἐκεῖθεν δὲ ἀπέρχεται εἰς ὁδὸν λαντὸν σπέος) läßt es sich als Artikel unmöglich unterbringen. Hatte ich somit das Zeugnis der beiden Vindobonenses insofern richtig interpretiert, als sie mich in die Richtung eines Eigennamens wiesen, so war mir doch entgangen, daß schon Jahrzehnte zuvor S. G. Mercati²⁰ die richtige Lösung gefunden hatte: Nicht Γωλὰν sondern Ὀδολλᾶμ steht hinter dem merkwürdigen überlieferten Gebilde. Der Vers muß somit ursprünglich . . . εἰς Ὀδολλᾶμ τὸ σπέος (so aus Spyridons Textvorlage zu erschließen) oder . . . Ὀδολλᾶμ εἰς τὸ σπέος (bezeugt durch den von Mercati eingesehenen Ottobonianus und indirekt durch die beiden Vindobonenses) gelautet haben. Der Schlüssel für die Lösung des Rätsels lag im Grunde im Auffinden der richtigen Bezugsstelle (1 Reg 22, 1 und nicht, wie ich gemeint hatte, 2 Reg 15, 12).

ting and on Certain Erroneous Views That Some Hold About it (*Monumenta Musicae Byzantinae, Corpus scriptorum de re musica II*), Wien 1985.

¹⁶ A. Papadopoulos-Kerameus, *Μανουὴλ Χρυσάφης λαμπαδάριος τοῦ βασιλικοῦ κλήρου*, *Vizantijskij Vremennik* 8 (1901) 526–545, dort S. 536.

¹⁷ W. Hörandner, Notizen zu Philippos Monotropos, *Byzantina* 13,2 (1985) 815–831.

¹⁸ Hörandner, a. a. O., S. 826.

¹⁹ Ὁ Ἀθως, Ἀγιορειτικὸν περιοδικόν, hg. v. Sp. Lauriotēs, Bd. 1, 1. Ἡ Διόπτρα, Athen 1920, S. 28.

²⁰ S. G. Mercati, Di una recente edizione della *Διόπτρα*. *Studi bizantini* 2 (1927) 293–294 = S. G. Mercati, *Collectanea Byzantina*, I, Bari 1970, S. 432–434.

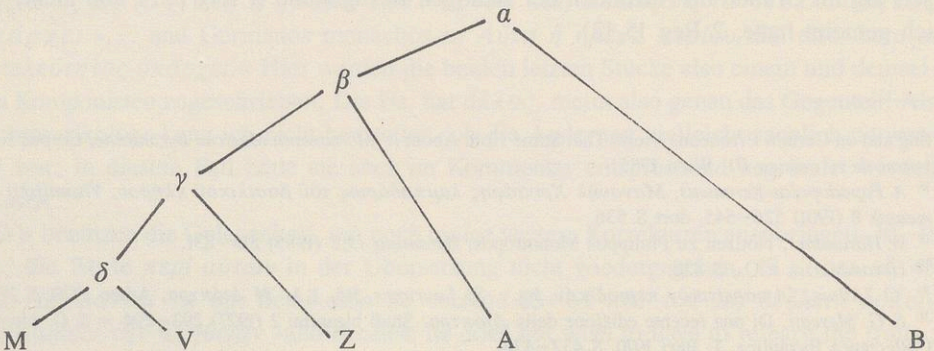
Anhang 2

Neues zur Marienklage des (Ps.-)Nikephoros Basilakes²¹

Zusätzlich zu den bisher bekannten vier Handschriften dieses Werks²² tauchte nun in einem neuen Band der vatikanischen Kataloge²³ ein weiterer Textzeuge auf. Es ist dies der Codex Vat. gr. 2217, der vom Autor des Kataloges²⁴ in das 14. Jahrhundert gesetzt wird; er enthält auf fol. 271^v–273^v unsere Ethopoiie. Im folgenden soll das Ergebnis der Kollation dieser Handschrift (wir nennen sie Z) mitgeteilt werden.

Zunächst ist die Frage nach einer möglichen direkten Abhängigkeit zu stellen. Sie läßt sich eindeutig verneinen. A weist gegenüber den übrigen Textzeugen — einschließlich Z — eine hinreichende Zahl von Trennfehlern auf²⁵. Aber auch in Z sind einige — wenn auch nicht sehr viele — Fehler zu finden, die jeder für sich genommen zwar nicht besonders gravierend sind, in ihrer Gesamtheit aber eine Abhängigkeit eines der anderen Textzeugen von diesem Codex wohl doch ausschließen. 54 *μαννοδόχος* gegenüber *μανναδόχος* der übrigen ist für sich genommen sicherlich nicht besonders überzeugend, die Verdoppelung des Artikels *τὸ τὸ* in 80 noch weniger. Auch das in 103 in Z stehende *βλέπον* (in Anlehnung an das vorangehende *παροινούμενον*) könnte in einer allfälligen Abschrift leicht korrigiert worden sein. In 140 schließlich (*δι' οὗ μοι τὸ λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας χαρακτηρίζεται*) hat Z *μου* statt *μοι*.

Die Fassung der Überschrift ist genau identisch mit jener im Atheniensis (A); man wird daher vorerst davon ausgehen, daß Z mit A näher verwandt sei; doch findet diese Annahme bei näherer Überprüfung keine Bestätigung. Es lassen sich nur drei Stellen namhaft machen, an denen Sonderlesungen dieser beiden Textzeugen vorliegen, und in allen drei Fällen ist die Qualität dieser Gemeinsamkeiten als Bindefehler zweifelhaft. In 89 haben beide *εἰσδέξωμαι* gegenüber *εἰσδέχομαι* der übrigen. 105–106 sieht schon massiver aus: B hat *τὸ σὸν ἡτήσατο σῶμα*, A mit Z *τὸ σου σῶμα ἡτήσατο*, M *τὸ σῶμα ἡτήσατο* und V *τὸ σῶμα σου ἡτήσατο*. Dennoch muß es sich auch hier nicht notwendigerweise um einen Bindefehler handeln. Gehen wir einmal hypothetisch von folgendem Stemma aus:



Man könnte dann die Überlieferungsgeschichte der Stelle folgendermaßen deuten: α (oder eine Zwischenstufe zwischen α und β) hatte $\tau\acute{o} \sigma\acute{o}\nu \sigma\acute{\omega}\mu\alpha$, β verlas zu $\tau\acute{o} \sigma\acute{o}\upsilon \sigma\acute{\omega}\mu\alpha$, das blieb noch bis δ ; M und V versuchten dann jeder auf seine Weise zu verbessern. Schließlich ist noch 113 anzusehen. Hier hat V $\acute{\epsilon}\lambda\omicron\upsilon\sigma\acute{\alpha}\mu\eta\nu$, M $\mu\epsilon\tau$ -, AZ $\acute{\alpha}\pi$ - und B $\kappa\alpha\tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\sigma\acute{\alpha}\mu\eta\nu$. Das heißt wohl nicht viel mehr, als daß eine von Anfang an undeutlich geschriebene Präposition jedesmal verschieden (zweimal zufällig gleich) gedeutet wurde.— Es kann somit keinen Zweifel geben: Z gehört zwar demselben Überlieferungsast an wie AMV (so gut wie alle Bindefehler von AMV finden sich auch in Z), eine engere Verwandtschaft mit A läßt sich aber nicht nachweisen.

Auch Gemeinsamkeiten von Z und V (gegen ABM) bzw. Z und AV (gegen BM) sind jeweils von ihrer Natur her nicht geeignet, das oben vorgeschlagene Stemma zu revidieren. Zunächst zum Fall AVZ contra BM: In 24 liegt ein Bibelzitat vor; dem Schreiber von M ist daher die Korrektur des in β eingedrungenen Fehlers ($\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\beta\lambda\alpha\psi\acute{\epsilon}$ statt $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\beta\lambda\epsilon\psi\acute{\epsilon}$) sehr wohl zuzutragen. Auch in 42 ist eine ähnliche Restitution (von $\tau\alpha\phi\eta\nu \mu\acute{o}\nu\eta\nu$ zu wohl richtigem $\tau\acute{\alpha}\phi\omicron\nu \mu\acute{o}\nu\omicron\nu$) nicht auszuschließen. Dasselbe gilt vom Artikel in 58 $\pi\alpha\sigma\acute{\omega}\nu \tau\acute{\omega}\nu \gamma\epsilon\nu\epsilon\acute{\omega}\nu$, auch wenn hier kein genaues Zitat vorliegt, sondern nur ein Anklang an das Magnificat (Lk 1, 48 $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\nu \mu\epsilon \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota \acute{\alpha}\iota \gamma\epsilon\nu\epsilon\alpha\iota$). 74 ist ein reines Orthographicum ($\tau\acute{\epsilon}\theta\eta\kappa\acute{\alpha}\varsigma$: $\tau\acute{\epsilon}\theta\epsilon\iota\kappa\acute{\alpha}\varsigma$), zu 150 ($\acute{\epsilon}\mu\pi\rho\sigma\theta\epsilon\nu \tau\acute{\omega}\nu \chi\omicron\iota\rho\omega\nu$, $\tau\acute{\omega}\nu$ om. AVZ) gilt das zu 24 und 58 Gesagte.

In einem einzigen Fall gehen V und Z gegen alle übrigen zusammen: In 82 ($\nu\epsilon\phi\acute{\epsilon}\lambda\eta\nu \mu\epsilon \phi\omega\tau\acute{o}\varsigma \acute{o} \pi\rho\omicron\phi\acute{\eta}\tau\eta\varsigma \acute{\omega}\nu\acute{o}\mu\alpha\sigma\epsilon\nu$) haben V und Z $\sigma\acute{\epsilon}\mu\epsilon$. Mögliche Erklärung: γ schrieb versehentlich $\sigma\epsilon$ und korrigierte das nachträglich durch darübergeschriebenes $\mu\epsilon$, was in δ und Z mechanisch als $\sigma\acute{\epsilon}\mu\epsilon$ wiedergegeben, in M jedoch richtig verstanden wurde.

Lediglich für M und V gibt es nach wie vor zwar wenige, aber markante Bindefehler, die nun auch durch Z als solche bestätigt werden. Vor allem ist hier auf 139 hinzuweisen. Die in den Text aufgenommene Lesart von B $\pi\rho\omicron\sigma\kappa\nu\nu\acute{\omega} \sigma\omicron\upsilon$ (gegenüber unsinnigem $\pi\rho\omicron\sigma\kappa\nu\nu\acute{\omicron}\nu\tau\alpha\varsigma$ MV) erfährt nun durch Z $\pi\rho\omicron\sigma\kappa\nu\nu\acute{\omega} \delta\grave{\epsilon}$ ihre Bestätigung. Am Ende derselben Zeile hatte ich (wegen $\acute{\epsilon}\xi\acute{\alpha}\iota\rho\omega$ in 141) das von MV überlieferte $\acute{\alpha}\iota\rho\omega$ der Lesung von B $\sigma\epsilon\beta\acute{\alpha}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ vorgezogen. Ich würde mich jetzt für das auch in Z überlieferte $\sigma\epsilon\beta\acute{\alpha}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ entscheiden, da dieses unmöglich in B und Z unabhängig statt eines ursprünglichen $\acute{\alpha}\iota\rho\omega$ eingedrungen sein kann. Auch das in MV in 141 zusätzlich eingefügte $\kappa\alpha\iota$ ($\delta\iota' \omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \tau\acute{o}$) findet sich in Z nicht; analog verhält es sich in 153 ($\tau\acute{\alpha}$ BZ recte : $\tau\acute{\iota}$ MV).

Insgesamt erweist sich somit der neu bekannt gewordene Vaticanus als ein qualitätvoller und an manchen Stellen wichtiger Textzeuge, der freilich weder das bisher angenommene Stemma umstößt noch — was man sich gewünscht hätte — irgend einen Beitrag zur Autorfrage leistet.

²¹ Siehe oben Anm. 2. Ich zitiere im folgenden nach den Zeilen in meiner Ausgabe.

²² Athen. 480 (A), Bucur. 508 (B), Mosqu. 292 (M), Vat. 1587 (V). Näheres bei Hörandner, Prosarhythmus (wie oben, Anm. 2) 93 ff.

²³ Codices Vaticani Graeci. Codices 2162–2254 (Codices Columnenses) recensuit S. Lilla, In Bibliotheca Vaticana 1985.

²⁴ Lilla, a. a. O., 205–211.

²⁵ Sie sind im Apparat meiner Ausgabe verzeichnet; es genügt, hier auf die Zeilen 10, 74, 80, 87, 89 ($\kappa\eta\delta\epsilon\upsilon\sigma\omega\sigma\epsilon$ Z), 92–93, 128 (nicht sehr stark), 129 (ebenso), 133 (ebenso) und 144 hinzuweisen.

Idee und Gestalt der Pentarchie in der frühen Kirche

Johannes Modesto, München

Der Ausdruck »Pentarchie« bezeichnet die kanonische »Herrschaft der fünf« Patriarchate der Kirche des Altertums (Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiochia, Jerusalem) über den gesamten (damaligen) kirchlichen Erdkreis, wie sie sich bis zum Konzil von Chalkedon (451) entwickelt hatte.

Diese Patriarchalstruktur (und Metropolitanstruktur) wird zum ersten Mal faßbar im sechsten Kanon des Konzils von Nikaia vom Jahr 325¹. Dort werden die alten Bischofsstühle von Alexandrien, Rom und Antiochien genannt, die einen Vorrang in ihren umliegenden Territorien besitzen. Als Begründung der Vorrangstellung dienen in Nikaia »die alten Gewohnheiten« sowie die staatliche Einteilung der Provinzen², deren Hauptstadt einen Bischof mit entsprechender Wichtigkeit (»Metropolit«) aufweisen muß³. Verstärkt wird die politische Argumentation zur Begründung einer Vorrangstellung im dritten Kanon des Konzils von Konstantinopel (381), der besagt, daß Konstantinopel nach Rom den Vorrang besitzt, weil es das Neue Rom ist⁴.

Das antike Byzanz wurde am 11. 5. 330 als christliche Stadt⁵ in bewußter Absetzung zum noch teilweise heidnischen Rom als neue Kaiserresidenz mit dem Namen Konstantinopel neu begründet. Allerdings fehlte ihr im Gegensatz zu Rom (Petrus, Paulus), Alexandrien (Markus), Antiochien (Petrus) und Jerusalem (Herrenbruder Jakobus u. a.) der apostolische Ursprung als Legitimation ihrer Vorrangstellung, so daß sich später als »apostolischer Ausgleich« die Andreastradition ausbildete⁶. Diese politische Rangerhöhung

¹ Originaler Wortlaut des 6. Kanons: »Τὰ ἀρχαῖα ἔθνη κρατεῖτω, τὰ ἐν Αἰγύπτῳ, καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν· ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν. Ὅμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν, καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις, τὰ πρεσβεῖα σφύζεσθαι ταῖς Ἐκκλησίαις.« (COD 8).

² Zur Angleichung der kirchlichen Organisation an die politische Gliederung vgl. *F. Dvornik*, Byzanz und der römische Primat, Stuttgart 1966, S. 25–41.

³ Siehe dazu *K. Baus*, Innerkirchliches Leben zwischen Nikaia und Chalkedon, in: *H. Jedin*, Handbuch der Kirchengeschichte 2, 1, S. 189–433, 242: »Der Name Metropolit weist schon darauf hin, daß dieser Vorsteher einer Kirchenprovinz seinen Sitz in der Metropolis, der zivilen Provinzhauptstadt, hat. Auch hier decken sich im allgemeinen die Grenzen des kirchlichen und des entsprechenden zivilen Verwaltungsbereiches.«

⁴ Τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν Ῥώμης ἐπίσκοπον διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην. (COD 28).

⁵ *K. Baus*, Das Werden der Reichskirche im Rahmen der kaiserlichen Religionspolitik, in: *H. Jedin*, Handbuch der Kirchengeschichte 2, 1, S. 3–188, 12: Konstantin »beließ zwar der früheren Hauptstadt im Westen ihren historischen Rang und wahrte deshalb die Kontinuität, indem er der Neugründung den Namen *δευτέρα Ῥώμη*, das Zweite Rom, gibt. Er übernimmt vieles von deren Einrichtungen, etwa den Senat . . . , aber das eigentliche Neue liegt im religiösen Bereich, das Imperium erhält ein christliches Zentrum und dieses wird dadurch von sich aus so etwas wie ein Anti-Rom.«

⁶ Zur Andreaslegende siehe *F. Dvornik*, The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the apostle Andrew, Cambridge, Mass. 1958 (Dumbarton Oaks Studies, 4).

störte in der Folgezeit spürbar das pentarchische Kräfteverhältnis untereinander. Alexandrien, das bis zu diesem Zeitpunkt eine führende Stellung im christlichen Osten innehatte, fühlte sich empfindlich verletzt, was sich in den christologischen Streitigkeiten bis Chalkedon (451) und der darauf immer stärker einsetzenden Entfremdung bis hin zur Trennung bemerkbar machte. Rom, das als einziges Patriarchat im Westen sich schon relativ frühzeitig eine große kirchenpolitische Einflußsphäre schaffen konnte, mußte zwangsläufig bei seinen immer größer werdenden Primatsansprüchen mit der aufsteigenden Neugründung Konstantinopel früher oder später in Konflikt geraten (vgl. can. 28 von Chalkedon, COD 75 f.), was letztlich in der schmerzlichen Spaltung von 1054 gipfelte.

Auf dem Hintergrund dieser knapp skizzierten, kirchengeschichtlich aber hinlänglich bekannten Tatsachen soll nun untersucht werden, wie aus der Sicht des westlichen Patriarchats von Rom der Gedanke der Pentarchie in der Alten Kirche eingestuft und bewertet wurde, um abschließend noch die Chancen und Bedeutung der Pentarchie für die Ökumene zu würdigen.

Die Zeit bis zu Gregor dem Großen

Der erste westlich-lateinische Theologe, der in markanter Weise zu Rang und Stellung der Bischöfe untereinander Stellung nimmt, ist Bischof Cyprian von Karthago († 258). Im Verlauf des Ketzertaufstreites schreibt Cyprian gegen die harsche Anordnung von Papst Stephan (254–257), sich dem Brauch von Rom anzuschließen und die Wiedertaufe unbedingt zu unterlassen, sinngemäß folgende bemerkenswerte Sätze: Wir wollen niemanden richten noch die aus der Kirchengemeinschaft ausschließen, die anders denken. Keiner von uns stellt sich als Bischof der Bischöfe hin, noch nimmt er tyrannische Schrecken zu Hilfe, um seine Kollegen zu zwingen, ihm anzuhängen. Jeder Bischof behält in voller Freiheit und Autorität das Recht, seine eigene Meinung zu haben; er kann ebensowenig von einem anderen gerichtet werden, wie er das Recht besitzt, andere zu richten⁷. Dieses sinngemäße Zitat unterstreicht nachdrücklich den kollegial-episkopalen Gedanken gegen die Drohung Stephans, ihn wegen der Wiedertaufe aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Cyprian hatte Stephans Standpunkt als »hochfahrend, nicht zur Sache gehörig und widerspruchsvoll«⁸ kritisiert.

Vermutlich hatte dieser als erster Papst in seiner Argumentation die Stelle Mt 16, 18 f. in primatialem Sinn gedeutet und gebraucht⁹. Cyprian gibt zwar in diesem Zusammenhang keinen Hinweis auf ein »pentarchisches« Führungsprinzip, geht aber mit seinem kollegialen Führungsprinzip sogar darüber hinaus.

⁷ Vgl. dazu auch Cyprian, Epp. 71, 3 und 72, 3 sowie F. X. Seppelt, Geschichte der Päpste I, München 1954, S. 53–57.

⁸ Cyprian, Ep. 74, 1 »superba quaedam et ad rem non pertinentia vel sibi ipsi contraria« (CSEL 3, 2, 799), (BKV 34, 354, s. o.).

⁹ Cyprian, Ep. 75, 17: »de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collata sunt« (CSEL 3, 2, 810).

Bis zum Pontifikat Julius I. (337–352) liegen keine bedeutsamen Aussagen zur Pentarchie oder zum römischen Primat vor. Erst in der Ep. »legi litteras« an die Antiochener fällt eine diesbezügliche Äußerung anlässlich der römischen Synode von 340/41, die zur Klärung des »Falles Athanasius« von beiden Parteien erbeten worden war. Darin schreibt Julius: »Man hätte an uns alle schreiben müssen, damit so von allen hätte entschieden werden können, was recht ist. Denn es waren Bischöfe, die litten, und auch keine gewöhnlichen Kirchen, die bedrängt wurden, sondern solche, welche die Apostel höchstpersönlich regiert hatten. Warum aber wurde uns besonders bezüglich der alexandrinischen Kirche nichts geschrieben? Oder wißt ihr nicht, daß zuerst an uns geschrieben und von hier aus entschieden werde, was recht ist? Wahrlich, wenn ein solcher Verdacht auf den Bischof jener Stadt fiel, so mußte an die hiesige Kirche geschrieben werden«¹⁰. Die erstaunlich selbstbewußte Formulierung, in Rom werde entschieden, was recht ist, zeigt, wie weit das primatiale Selbstverständnis in Rom gediehen war¹¹ und sogar indirekt die Jurisdiktion über Angelegenheiten eines östlichen Patriarchats (hier Alexandrien) gefordert wird¹². Allerdings tauchen auch Stellen auf, die eher einen pentarchisch-kollegialen Duktus aufweisen, so etwa der erste Satz des Zitats. Außerdem weist Julius nachdrücklich auf die Endgültigkeit allgemein anerkannter Synoden und auf die Autorität des Konzils von Nikaia hin: »Wer also sind die, die einer Synode Schmach zufügen? Sind es nicht die, die das Urteil von dreihundert Bischöfen verachten und die Gottlosigkeit der Frömmigkeit vorziehen?... Nicht von uns also werden die Synoden geringgeachtet, sondern von denen, die in verwegener und so leichtfertiger Weise die von allen verurteilten Arianer auch gegen das Urteil der Richter wieder aufgenommen haben«¹³. Der lange Brief verbindet also deutlich primatiale und pentarchisch-kollegiale Kriterien der Entscheidungsfindung.

In den darauffolgenden Jahren mehren sich die Briefe der römischen Patriarchen, in denen sie unter Berufung auf den Apostelfürsten Petrus immer häufiger ihre Vorrangstellung bekräftigen und ausbauen. Dabei fällt es auf, daß dies meistens eindeutig in Briefen an Bischöfe der westlichen Reichshälfte zu beobachten ist¹⁴, also dort, wo kein anderer Patriarch sein Einflußgebiet hat. Dem Osten und seinen Patriarchaten gegenüber ist in dieser Zeit der Ton noch ziemlich zurückhaltend und höflich, nicht zuletzt auch aus Rück-

¹⁰ Julius I., Ep. ad Antiochenos vom Jahre 341. Sie ist uns auf griechisch in Athanasius' des Großen Apologie gegen die Arianer (c. 35) vollständig überliefert (vgl. PL 8, 906 A, PG 25, 305 D, DS 132).

¹¹ A. Franzen – R. Bäumer, Papstgeschichte, Freiburg i. Br. 1984, S. 50: »In Antiochien erregten die römischen Beschlüsse und das Schreiben des Papstes großen Unwillen. So war es immer, wenn man in Rom gegenteiliger Ansicht war; umso lieber aber ließ man sich von dort in seiner eigenen Meinung bestärken und war dann auch bereit, römische Entscheidungen zu akzeptieren. Immerhin verblüfft die Selbstverständlichkeit, mit der Julius hier seinen Anspruch herausstellt. Er beruft sich auf seine Petrus-tradition.«

¹² Baus, Reichskirche, S. 38 »... Papst Julius teilte dies in einem würdevollen Schreiben an die orientalischen Bischöfe mit, in dem deutlich der Anspruch des römischen Bischofs hörbar wird, Angelegenheiten auch östlicher Bischofsstühle an sich zu ziehen und für die Gesamtkirche bindend zu entscheiden ... Eine Wirkung auf die tatsächlichen Verhältnisse hatte aber der Beschluß der römischen Synode nicht.«

¹³ Julius, Ep. ad Antiochenos, c. 3: PL 8, 882. Zu diesem Brief s. auch J. Modesto, Die Praxis der Bischofswahlen im Lichte päpstlicher Dokumente des Altertums, Münchener Theol. Zeitschr. 40 (1989) 223–231, 224 f.

¹⁴ Siehe u. a. Siricius (384–398) Ep. »directa ad decessorem« an Himerius von Saragossa (c. 20) (PL 13, 1132–1147; DS 184/85), Innozenz I. (402–417), Ep. 29 an die Bischöfe des Konzils von Karthago (417) (PL 20, 582–585; DS 217).

sicht dem Kaiser gegenüber. Eine Ausnahme hierbei bildet das Illyricum orientale mit Thessaloniki, ein ständiger Zankapfel zwischen römischer und konstantinopolitanischer Einflusssphäre.

Ein eindrucksvolles Beispiel für die Betonung der synodal-kollegialen Struktur der Kirche — und damit indirekt die Anerkennung der Pentarchie — bietet der 18. Brief Coelestins I. (422–432) an das Konzil von Ephesus 431; darin heißt es: »Diese Sorge für die aufgetragene Verkündigung ging auf alle Bischöfe des Herrn gemeinsam über; denn nach dem Erbrechte sind wir zu dieser Sorge verpflichtet, die wir in den verschiedenen Ländern an ihrer Statt den Namen des Herrn verkündigen, da ihnen gesagt wurde: »Gehet, lehret alle Völker« (Mt 28, 20). Eure Brüderlichkeit sieht, daß wir einen gemeinschaftlichen Auftrag erhielten; er wollte, daß auch wir alle tun, was er ihnen allen gemeinschaftlich befohlen hat«¹⁵. Die gemeinsame Verantwortung aller Bischöfe für die Leitung der Kirche, wie sie sich insbesondere auf dem Konzil manifestiert, wird von Coelestin uneingeschränkt bejaht. Nirgendwo ist die Andeutung irgendeiner Vorrangstellung in seinem Brief erkennbar; Bischöfe und Patriarchen leiten, jeder für sich, aber alle zusammen die gesamte Kirche.

Leo I., der Große (440–461), ist der bekannteste Verfechter des römischen Primats im christlichen Altertum. In seinen Sermones und Briefen zeichnet er Petrus als den Apostelfürsten und mächtigen »Ahnherren« der römischen Päpste, die von ihm die »Fülle ihrer Amtsgewalt«¹⁶ als seine Nachfolger übernommen haben. In all seinen Schriften spiegelt sich sein primatiales Selbstbewußtsein¹⁷, wobei hierbei wiederum die Adressaten zu meist Bischöfe und Persönlichkeiten westlicher Provenienz sind, deren unmittelbarer Vorgesetzter Leo ist¹⁸.

Papst Gregor I., der Große (590–604)

Von keinem Papst des 1. Jahrtausends nach Christus sind uns mehr Briefe überliefert als von Gregor dem Großen. Darunter finden sich auch zahlreiche Schreiben an die vier Patriarchen des Ostens. Sein Synodalschreiben¹⁹ richtet er an seine Mitbrüder im Bischofsamt in der Reihenfolge Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien (einschließlich des verbannten Patriarchen Anastasios) und Jerusalem und bestätigt damit die in Chalkedon festgesetzte Rangfolge der Patriarchate²⁰. In diesem Brief stellt er an sein neues Amt und an

¹⁵ Coelestin, Ep. 18 (»Spiritus sancti«) an die Synode von Ephesos (PL 50, 505–511).

¹⁶ Leo, Ep. 14, 1: »ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis«.

¹⁷ Leo, Sermo 3, 92 »... ei principaliter deferunt quem non solum huius sedis praesulem, sed et omnium episcoporum noverunt esse primatem« (CCL 138, 14).

¹⁸ Zum Verhältnis Leos zum Osten allgemein siehe P. Stockmeier, *Universalis ecclesia*. Papst Leo der Große und der Osten, in: Kirchengemeinschaft — Anspruch und Wirklichkeit. FS G. Kretschmar (hg. v. W.-D. Hauschild — A. Nicolaisen — D. Wendebourg), Stuttgart 1986, S. 83–92.

¹⁹ Gregor, Ep. 1, 24 (»Consideranti mihi«, Febr. 591; CCL 140, 22–33). Zur ekklesiologischen Funktion der Communio-Briefe s. u. a. K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, S. 31 f.

²⁰ Zur epistula synodica sowie zum Gesamtwerk Gregors des Großen siehe J. Modesto, *Gregor der Große —*

sich hohe Ansprüche (im Rückgriff auf das zweite Buch seiner kurz zuvor verfaßten Schrift »regula pastoralis«) und bittet seine Kollegen um ihr Gebet und um ihre Unterstützung. An keiner Stelle dieses langen Schreibens reklamiert er einen Vorrang vor seinen Mitbrüdern; nur einmal taucht die Gestalt des Petrus auf, aber nicht aus primatialer Argumentation heraus, sondern um ein Beispiel pastoraler Einfühlsamkeit zu geben. Abschließend setzt er die Autorität der ersten vier ökumenischen Konzilien mit der der vier Evangelien gleich. Im ersten Jahr seines Pontifikats teilt er in freundschaftlich-vertrautem Ton seinen Kollegen in Konstantinopel und Antiochien seine Angst und seine Sorgen hinsichtlich der schweren Verantwortung offen und ohne jegliche Selbstprofilierung mit.

Zur ersten Spannung zwischen Gregor und dem Patriarchen Johannes IV. (dem »Faster«, Nesteutes) von Konstantinopel kommt es, als die der Jurisdiktion des Fasters unterstehenden Presbyter Johannes von Chalkedon und Athanasius aus dem Milaskloster in Isaurien an Gregor nach Rom appellierten, da sie sich vom Faster aufgrund haltloser Häresievorwürfe ungerecht behandelt fühlten. Gregor setzt sich für sie in vielen Briefen an einflußreiche Persönlichkeiten ein, nachdem er die beiden Fälle auf einer Synode in Rom verhandeln ließ, die zum Freispruch der Angeklagten führte. Obwohl Rom in diesem Fall als gesamtkirchliche Appellationsinstanz fungierte, und Konstantinopel das Urteil offensichtlich akzeptierte²¹, hat Gregor die in dieser Angelegenheit geführte Korrespondenz nie dazu benutzt, für seinen Stuhl besondere Rechte zu reklamieren, sondern war sichtlich auf Ausgleich bedacht²² und beließ es bei sentenzenhaften Vorhaltungen²³.

Die größte und letzte Kontroverse führte Gregor mit Patriarch Johannes IV. und seinem Nachfolger Kyriakos wegen des *οἰκουμενικός*-Titels. Der Streit um den Titel war schon im Jahre 588 ausgebrochen anläßlich einer in Konstantinopel tagenden Synode, auf der einige Probleme des Patriarchats von Antiochien bereinigt werden sollten; der Faster nahm dabei den Titel für sich in Anspruch und führte ihn mehrmals in den Konzilsdokumenten. Daraufhin kassierte Papst Pelagius II. (579–590), Gregors Vorgänger, die Akten der Synode. Der Titel war in seinen Augen anstößig, weil er den Verdacht hatte, der Patriarch von Konstantinopel beanspruche Gleichberechtigung mit Rom oder sogar Weisungsrecht in kirchenrechtlichen und theologischen Fragen. Gregor, der die Auffassung seines Vorgängers teilte und demzufolge dem Titel die Bedeutung »universalis« im Sinne von »unicus, solus« beigab, nahm die Kontroverse erst im Jahre 595 wieder auf, als ihm der Faster wieder Dokumente mit dem beanstandeten Titel im Falle der Presbyter Johannes und Athanasios zukommen ließ.

Nachfolger Petri und Universalprimat, St. Ottilien 1989 (Studien zur Theologie und Geschichte (SThG), hg. von G. Schwaiger, 1), hierzu besonders die Seiten 101–113.

²¹ F. H. Dudden, Gregory the Great. His place in history and thought (2 Bde.), London 1905, 2, S. 210 meint zur Akzeptanz der Entscheidung Gregors im Osten: »On the other hand it is by no means clear, that the patriarch further submitted to the position of the papal court. On the contrary, Gregory seems to have felt doubtful how his sentence would be received at Constantinople, for he thought it desirable, when he announced it to the patriarch, to write also to the emperor and other influential persons and interest them in the proceedings. We have, however, no record to warrant the suggestion that the sentence was not carried out.«

²² Siehe Ep. 3, 52 an Johannes Nesteutes (CCL 140, 197–199), 40 f.: »Ego enim attestante mihi conscientia fa-teor quia cum nullo homine habere scandalum volo, et quanta virtute valeo declino«.

²³ A. a. O., 32 f.: »Pastores enim facti sumus, non persecutores. . . nova atque inaudita est ista praedicatio, quae verberibus excit fidem« (CCL 140, 199).

Bemerkenswert an Gregors Verhalten in diesem Streit, der sich zumindest unterschwellig bis an sein Lebensende hinzog, ist die Tatsache, daß er sich in seiner umfangreichen Korrespondenz dabei niemals auf den Primat Roms berief, um Konstantinopel in die Schranken zu weisen, etwa mit dem Hinweis, allein Rom gebühre aufgrund seiner herausragenden Stellung dieser Titel. Das Gegenteil ist der Fall! Gregor fürchtet um die Gleichheit unter den Patriarchen und Bischöfen, die durch den anmaßenden Titel gefährdet und gestört ist. So schreibt er in der Ep. 5,41 an die Patriarchen Eulogios von Alexandrien und Anastasios von Antiochien: »Auf der heiligen Synode von Chalkedon wurde dem Pontifex des apostolischen Stuhles, dem ich auf Gottes Ratschluß hin diesmal vorstehe, der Name »universal« angeboten. Aber keiner meiner Vorgänger wollte diesen unheiligen Namen annehmen, da natürlich den anderen die Bezeichnung Patriarch abgesprochen wird, wenn nur ein einziger als universaler Bischof bezeichnet wird«²⁴. Selbst der Apostel Petrus, dem, so Gregor, vom Herrn die Sorge über die Kirche aufgetragen wurde, nennt sich nicht universaler Apostel. Um wieviel weniger sollte sich also der Mitbruder Johannes »universaler Bischof« nennen?²⁵ Zudem birgt der Titel die Gefahr, daß der, der ihn sich anmaßend beilegt, die ganze Kirche aufgrund seiner herausragenden Stellung zu Fall bringt, wenn er sich im Irrtum befindet²⁶; ein beachtlicher Gedanke Papst Gregors angesichts der 1200 Jahre später auf dem I. Vaticanum definierten und dogmatisierten päpstlichen Unfehlbarkeit.

Wichtigstes Anliegen Gregors in der Auseinandersetzung um den Titel ist der Erhalt der Selbständigkeit und Einheit der einzelnen Ortskirchen mit- und untereinander. Das belegen folgende Worte an den Patriarchen von Konstantinopel: »Sicher ist Petrus, der Erstapostel, ein Glied der heiligen und umfassenden Kirche: Paulus, Andreas, Johannes, was sind sie anderes als die Oberhäupter der einzelnen Völker? Und dennoch sind alle Glieder unter einem Haupt... , da sie alle den Leib des Herrn bilden, sind sie als Glieder der Kirche konstituiert und keiner von ihnen hat sich jemals einzigartig nennen wollen«²⁷. Es geht ihm nicht um etwaige Machtansprüche seinerseits, sondern um Frieden und Einheit der Kirche²⁸.

Diese bewußten Bekenntnisse zur kollegialen Struktur der Kirche, die in der gesamten Korrespondenz mit den östlichen Patriarchaten (und dem Kaiserhaus) wiederkehren, machen deutlich, wie stark Gregor gegenüber dem Gedanken der Pentarchie aufgeschlossen ist, auch wenn dieser Ausdruck²⁹ in seinen Briefen nie erscheint. Weitere Beispiele sollen dies verdeutlichen: In der Ep. 5,42 an Patriarch Anastasios von Antiochien betont er die gleichrangige Verbundenheit zwischen Rom und Antiochien aufgrund des gemeinsa-

²⁴ Ep. 5, 41, 26 ff.: »Per sanctam Chalcedonensem synodum pontifici sedis apostolicae ... hoc universalitatis nomen oblatum est. Sed nullus umquam decessorum meorum hoc tam profano vocabulo uti consentit, quia videlicet si unus patriarcha universalis dicitur, patriarcharum nomen ceteris derogatur« (CCL 140, 321).

²⁵ Siehe dazu u. a. Ep. 5, 37 an Kaiser Maurikios vom Juni 595 (CCL 140, 308–311).

²⁶ Ep. 5, 37, 71 ff.: »Si igitur illud in ea ecclesia sibi quisquam arripit ... universa ergo ecclesia, quod absit, ab statu suo corrui, quando is, qui appellatur universalis, cadit.« (CCL 140, 310), vgl. auch Ep. 5, 41, 120 ff.

²⁷ Aus Ep. 5, 44 an Johannes Nesteutes (CCL 140, 332).

²⁸ Ep. 5, 37, 30 f.: »Quia vero non causa mea, sed Dei est, et quia non solus ego, sed tota turbatur ecclesia« (CCL 140, 308).

²⁹ Näheres zu diesem Fragenkomplex bei *Modesto*, Gregor der Große, S. 141–178.

men Lehrers Petrus: »Amen, Gratia. Diese letzten Worte habe ich einem Schriftsteller Eurer Kirche entnommen und übernehme sie in mein Schreiben, damit Eure Heiligkeit wisse, daß sie vom heiligen Ignatius sind, der nicht nur Euch, sondern ebenso uns gehört. Denn wie wir seine Person in der Person des Apostelfürsten gemeinsam verehren, so darf auch keiner von uns den Schüler des Apostelfürsten nur für sich beanspruchen«³⁰.

Noch eindrucklicher schildert Gregor die petrinische Verbundenheit zwischen Rom und Alexandrien in der Ep. 7, 37 an den dortigen Patriarchen Eulogios: »Eure liebevolle Heiligkeit hat mir Vieles in Ihren Briefen über den Stuhl des heiligen Petrus, des Apostelfürsten gesagt, nämlich, daß er selbst auf dem Stuhl in der Gestalt seiner Nachfolger sitze. Ich erachte mich zwar für unwürdig. . . , dennoch habe ich alles, was Sie über den Stuhl Petri sagte, gerne angenommen, weil jener mir etwas über die »cathedra Petri« gesagt hat, der selbst den Stuhl Petri innehat. . . . Obwohl es viele Apostel gibt, erstarkte an Ansehen gerade aufgrund seiner Vorrangstellung allein der Stuhl des Apostelfürsten, welcher an drei Plätzen Sitz des einzigen Petrus ist. Er selbst erhöhte den Sitz, den er für würdig erachtete, sich darauf auszuruhen und sein gegenwärtiges Leben zu beschließen. Er selbst zeichnete den Sitz aus, auf den er seinen Schüler, den Evangelisten (Markus), schickte. Er selbst festigte den Sitz, auf dem er sieben Jahre lang saß, auch wenn er später wegging. Da nun der Stuhl einem Einzigem gehört und somit ein einziger ist, dem aus der göttlichen Macht heraus nur drei Bischöfe vorstehen, rechne ich mir das Gute an, was ich von Euch höre; wenn Ihr etwas Gutes an mir findet, so rechnet es Euren Verdiensten an, weil wir in jenem eins sind, der da sagt: »Alle sollen eins sein; wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns eins sein« (Joh 17, 21)«³¹. Enger und nachdrücklicher kann die gegenseitige Verbundenheit zwischen Rom, Alexandrien und Antiochien in der apostolischen Sukzession nicht mehr dargestellt werden, auch wenn Gregor Rom dabei an die erste Stelle setzt. Trotzdem sind sie alle nach Joh 17, 21 gleichwertige Bestandteile des einen petrinischen Ganzen, denn Petrus war eben nicht nur in Rom, sondern zuvor schon in Antiochien und Alexandrien (durch seinen Schüler Markus). Die drei petrinischen Patriarchate sind eine feste Gemeinschaft und Handlungseinheit mit gegenseitiger Verbundenheit und Abhängigkeit untereinander. Die Charakterisierung der drei Stühle fällt spürbar ausgeglichener aus als im *Decretum Gelasianum*, wo die Stellung Roms viel markanter formuliert ist³².

Welch herzlicher Ton und gutes Einvernehmen zwischen Gregor und Eulogios herrscht, zeigen unter anderem die Briefe 8, 28 und 29. Im ersten Brief gesteht er offen und dankbar

³⁰ Ep. 5, 42, 45 ff. vom Juni 595 (CCL 140, 308).

³¹ Ep. 7, 37 vom Juli 597 (CCL 140, 500–502): »... Quis enim nesciat sanctam ecclesiam in apostolorum principis soliditate firmatam. . . , ut Petrus a petra vocaretur. . . . Unde et, cum multi sint apostoli, pro ipso tamen principatu sola apostolorum principis sedes in auctoritate convaluit, quae in tribus locis unius est. Ipse enim sublimavit sedem. . . , ipse decoravit sedem. . . , ipse firmavit sedem. . . , quia in illo unum sumus, qui ait: Joh 17, 21.«

³² *Decretum Gelasianum*: »Est ergo prima Petri Apostoli sedes Romanae Ecclesiae, non habens maculam neque rugam nec aliquid eiusmodi (Eph 5, 27). Secunda autem sedes apud Alexandriam beati Petri nomine a Marco eius discipulo atque evangelista consecrata est. . . . Tertia vero sedes apud Antiochiam beatissimi Apostoli Petri habetur honorabilis, eo quod illic primus quam Romae venisset habitavit et illic primum nomen Christianorum novellae gentis exortum est (App II, 26).« (*Dobschütz* TU 38, IV, *Thiel* 454–471, *DS* 350–354).

ein, erst durch seinen alexandrinischen Mitbruder von der Existenz des Buches »Über die Martyrer Palästinas« des Eusebios von Kaisareia erfahren zu haben³³, in Ep. 8,29 erfolgt die berühmte Zurückweisung des Universalis-Titels, den Eulogios ihm angeboten hatte, seitens Gregors: »Dennoch kann ich nicht finden, daß Eure Heiligkeit gerade das, was ich Eurem Gedächtnis eingeschränkt habe, in vollkommen richtiger Weise behalten wollte. Denn ich sagte, daß weder Ihr mich noch ein anderer einem anderen so etwas schreiben solle: und siehe, im Vorwort des Briefes, den Ihr gerade an mich, der ich den Titel verhindern wollte, gerichtet habt, ließt Ihr die Bezeichnung des hochmütigen Titels aufschreiben, in dem Ihr mich universalen Papst nanntet. Ich bitte Eure hochgeliebte Heiligkeit, dies nicht wieder zu tun, da Euch entzogen wird, was einem anderen dadurch mehr gewährt wird als die Vernunft es erfordert. Ich halte dies nicht für eine Ehre, bei der ich erkenne, daß meine Brüder ihre Ehre verlieren. Meine Ehre besteht in der Ehre der gesamten Kirche. Meine Ehre besteht in der unerschütterlichen Kraft meiner Mitbrüder. Denn erst dann bin ich wahrhaft geehrt, wenn dem Einzelnen die schuldige Ehre nicht verweigert wird. Wenn mich Eure Heiligkeit nun als universalen Papst bezeichnet, verneint Sie das, was Sie selbst ist, weil Sie mich als universal bekennt. Aber das sei fern! Weg mit den Worten, die die Eitelkeit aufblähen und die Liebe untereinander verletzen!«³⁴. Diese klaren und eindeutigen Worte bedürfen keiner langen Erklärung. Der hier wie anderswo im Register Gregors des Großen anschließend auftauchende Hinweis auf das Konzil von Chalkedon, auf welchem dem römischen Papst Leo I. eine solche Ehrenbezeichnung verliehen wurde, soll die eindrucksvollen Sätze Gregors keineswegs abschwächen, im Gegenteil: nirgendwo in der päpstlichen Literatur des Altertums wird der Koinonia- und Diakonia-Gedanke so klar und deutlich formuliert wie in diesem Passus. Gregor betont die Eigenständigkeit und gemeinsame Verantwortung der Patriarchate für die Gesamtkirche, weshalb er auch zuvor Eulogios' Formulierung »wie Ihr befohlen habt« als übertrieben zurückweist, da er ihm als Mitbruder im Bischofsamt nichts zu befehlen habe³⁵. Deshalb weist Gregor im Sinne der Gleichheit aller Bischöfe jede Ehrenbezeichnung von sich. Die pentarchische Idee findet hier römischerseits ihre vielleicht vollendetste Formulierung, und der röm.-kath. – orthodoxe Dialog der Liebe (»Tomos Agapis«!) kann sich auf Worte Papst Gregors des Großen berufen³⁶.

Durch den Universalis-Streit wurde römischerseits — im Gegensatz zu den anderen Patriarchaten — das Verhältnis zu Konstantinopel spürbar belastet, wie aus einigen Briefen Gregors deutlich zu erkennen ist. Dennoch war Gregor immer auf Ausgleich bedacht, da er im Verlauf des Streites immer wieder auf die Gleichwertigkeit der Bischöfe hingewie-

³³ Ep. 8,28 an Eulogios vom Juni 598 (CCL 140 A, 549–550).

³⁴ Ep. 8,29 an Eulogios: »Nec honorem esse deputo, in quo fratres meos honorem suum perdere cognosco. Meus namque honor est honor universalis ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tunc ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur. Si enim universalem me papam vestra sanctitas dicit, negat se hoc esse, quod me fatetur universum« (CCL 140 A, 550–553). Zu diesem Brief vgl. Modesto, Gregor der Große, S. 200–204.320–359 (Rezeption der Ep.).

³⁵ A. a. O.: »Et mihi loquitur dicens ›sicut iussistis‹. Quod verbum iussionis, peto, a meo auditu removete, quia scio qui sum, qui estis: loco enim mihi fratres, moribus patres. Non ergo iussi, sed quae utilia visa sunt, indicare curavi.«

³⁶ A. a. O.: »Sed absit hoc. Recedant verba, quae vanitatem inflant, caritatem (!) vulnerant.« (CCL 140 A, 552).

sen hatte. So schreibt er noch in seinem letzten Brief (Juli 603) an den Patriarchen Kyriakos von Konstantinopel, der den Titel »Ökumenischer Patriarch« (offizieller Titel bis heute) nicht abgelegt hatte, folgende die Einheit und den Frieden der Kirche beschwörenden Worte: »Aber weil wir radikal nach seinem Vorbild nicht anders leben können als durch Beibehaltung der geistigen und praktischen Demut, die uns der Friedensfürst selbst gelehrt hat, so ermahnen wir Euch mit geziemender Liebe, daß Ihr die ungeistliche Erhebung, die den Seelen immer schadet, von Eurem Herzen abstoßt und Euch beeilt, das Ärgernis des gottlosen und stolzen Titels aus der Kirche zu entfernen, damit nicht das Band des Friedens zwischen uns und Euch gelöst werde. Vielmehr soll ein einziger Geist in uns wohnen, eine einzige Gesinnung, eine einzige Liebe. Eintracht sei das Gefüge in Christus, der uns als seine Glieder wollte«³⁷.

Hier tauchen zwei Argumente Gregors gegen den Titel auf, die er immer wieder in seinen Briefen anführt: die Demut (*humilitas*), die uns Christus beispielhaft durch seine Menschwerdung und sein Leiden vorgelebt hat, verbietet die Annahme eines solchen Titels; außerdem ist das einzige Oberhaupt der Kirche Jesus Christus und die Kirche sein Leib (nach Eph 4, 15 f.). Die Beschwörung der Einheit und Brüderlichkeit unter den Bischöfen findet sich auch in Gregors erstem Brief an den neuen Patriarchen Kyriakos von Konstantinopel als Antwort auf seine *Synodica*: »Denn wenn wir uns gegenseitig unser Glaubensbekenntnis zusenden und unsere Liebe untereinander bezeugen, was tun wir in der heiligen Kirche anderes als die Arche mit Harz zu bestreichen, damit nicht das Wasser der Irrlehre eindringe?«³⁸.

Die einzige Stelle im ganzen Register (ca. 850 Briefe), die ein Weisungsrecht Roms gegenüber Konstantinopel reklamiert, findet sich bezeichnenderweise nicht in einem Brief an die östlichen Patriarchate, sondern in einem Schreiben an den Bischof von Syracusa im Zusammenhang mit einer liturgischen Kontroverse: »Denn was sie von der Kirche Konstantinopels sagen, wer könnte daran zweifeln, daß sie dem apostolischen Stuhl unterworfen ist? Dies bekennen ständig sowohl der allerfrömmste Herr Kaiser als auch unser Bruder, der Bischof derselben Stadt«³⁹. Dieser Primatsanspruch erfährt jedoch eine gewisse Relativierung durch Gregors Aussage, dies werde von Konstantinopel widerspruchslos anerkannt; darüber hinaus zeigt er sich offen für positive Neuerungen und Veränderungen, wenn er am Schluß des Briefes noch schreibt: »Dennoch, wenn diese oder jene Kirche etwas Gutes besitzt, bin ich und meine minderen Mitbrüder, die ich von Unerlaubtem fernhalte, bereit, sie im Guten nachzuahmen. Denn der ist töricht, der sich darin für den ersten hält, daß er das Gute, das er sieht, zu erlernen verachtet«⁴⁰. Diese Sen-

³⁷ Ep. 13, 41: »Sed unus in nobis spiritus, una mens, una caritas, una in Christo, qui sua membra esse nos voluit, sit compago concordiae« (CCL 140 A, 586 f.).

³⁸ Ep. 7, 5 an Kyriakos vom Okt. 596 (CCL 140, 447–452).

³⁹ Ep. 9, 26 vom Okt. 598: »Nam de Constantinopolitana ecclesia quod dicunt, quis eam dubitet sedi apostolicae esse subiectam? Quod et piissimus dominus imperator et frater noster eiusdem civitatis episcopus assidue profitentur?« (CCL 140 A, 586 f.) Zu diesem Brief siehe auch *L. Cracco Ruggini*, Grégoire le Grand et le monde byzantin, Colloques Chantilly sur Grégoire le Grand, Paris 1986, S. 83–94.

⁴⁰ Ep. 9, 26: »... in bono imitari paratus sum. Stultus enim est, qui in eo se primum existimat, ut bona quae viderit, discere contemnat.« (CCL 140 A, 587).

tenz unterstreicht die Notwendigkeit der Verschiedenheit in der Einheit und läßt keinen Raum für einseitige Verordnungen und engstirnige Interpretationen seitens einer Ortskirche.

Pentarchie und Ökumene

Am Beispiel einiger Päpste aus der Frühzeit der Kirche, am eindrucksvollsten aber bei Gregor dem Großen, von dem nur ein Teil seiner diesbezüglichen Aussagen angeführt werden konnte, wird deutlich, daß der Gedanke der Pentarchie, der sich nur im Rahmen einer *Communio*-Ekklesiologie verwirklichen läßt, trotz primatialer Ansprüche Roms vor allem in der Folgezeit, im katholischen Denken durchaus präsent war und ist. Gerade Gregor betont und akzeptiert die Existenz vieler Teil- und Ortskirchen, die ihre kirchliche Einheit im gemeinsamen Glaubensbekenntnis und in gemeinsamer Eucharistiefeier zum Ausdruck bringen. Christus ist das Haupt, die Kirche ist sein Leib, der sich aus vielen Gliedern, den verschiedenen Ortskirchen, zusammensetzt⁴¹. Diese ekklesiologische Konzeption Gregors deckt sich zum größten Teil mit derjenigen der orthodoxen Kirche, die den *Koinonia*-Gedanken immer stark betont hat⁴². In diesem Zusammenhang hat sie dem Gedanken der Pentarchie, wie er sich in der Frühzeit der Kirche schwerpunktmäßig im Osten als Resultat geschichtlicher Entwicklungen herausgebildet hatte⁴³, eine zentrale Stellung innerhalb ihrer Ekklesiologie verliehen und sie »kirchenrechtlich« dementsprechend festgelegt⁴⁴. Abgesehen von der Tatsache, daß das Bewußtsein für die kollegiale Struktur, wie gesehen, durchaus vorhanden war (wenn nicht immer bei den Päpsten, dann zumindest fast immer bei den übrigen Bischöfen des Westens, die sich zu gegebenem Anlaß des »primatialen Anspruchs« des römischen Patriarchats zu erwehren hatten), wurde sie wieder im II. Vatikanum wesentlich stärker hervorgehoben als es zuvor der Fall war: »Die kollegiale Einheit tritt auch in den wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Bischöfe zu den Teilkirchen wie zur Gesamtkirche in Erscheinung. Der römische Bischof ist als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Funda-

⁴¹ Siehe dazu auch P. Meyvaert, *Diversity within unity, a Gregorian theme*, *The Heythrop Journal* 4 (1963) 141–162, wieder abgedruckt in: *ders.*, *Gregory, Bede and others*, London 1977.

⁴² Vgl. G. Larentzakis, Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie, *Ofo* 2 (1988) 227–238.230 f.: »Welche ist also die orthodoxe Position? ... Ortskirchen stellen aber keine Teilkirchen in dem Sinne dar, als wären sie unvollkommene Teile eines Ganzen, die erst dann ihren ekklesialen Charakter gewinnen, wenn sie mit den anderen Teilkirchen »addiert« werden, oder erst dann, wenn sie einem Verwaltungszentrum unterstellt werden. Die Ortskirchen sind Kirchen im vollen Sinne des Wortes, ja sie sind »katholische« Kirchen in der qualitativen Bedeutung des Begriffs. ... Alle diese Ortskirchen sind miteinander verbunden in einer *Communio* auf der Basis desselben Glaubens und der Liebe«.

⁴³ Th. Nikolaou, Patriarchalstruktur und Kircheneinheit, in: »Primum regnum Dei«. Die Patriarchalstruktur der Kirche als Angelpunkt der Wiedervereinigung. Die Konzilsrede von Abt Johannes Hoeck, neu übersetzt, eingeführt und kommentiert von P. F. Gahbauer, Ettal 1987, 32–36, 33: »Dies bedeutet ..., daß die Patriarchalstruktur der Kirche geschichtlichen Ursprungs ist und in erweiterter Form die Selbständigkeit von Ortskirchen unterstreicht. Auch in der durch die weiteren ökumenischen Konzile ausformulierten Gestalt bleibt die Patriarchalstruktur Ausdrucksform kirchengeschichtlicher Entwicklungen.«

⁴⁴ Zur Ausformung des Systems der Pentarchie vgl. das wichtige Werk von Vl. Pheidias, *Ὁ θεσμός τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν*, 2 Bde, Athen 1977.

ment der Einheit in ihren Teilkirchen, die nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind. In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche. Daher stellen die Einzelbischöfe je ihre Kirche, alle zusammen aber in Einheit mit dem Papst die ganze Kirche im Band des Friedens, der Liebe und der Einheit dar⁴⁵. Auch die Pentarchie, die ja die kollegiale Struktur zur wesensnotwendigen Voraussetzung hat, anerkennt den Primat des Papstes im Sinne eines Ehrenvorranges innerhalb der Pentarchie⁴⁶. Umgekehrt soll der Primat auch ein deutlicher Hinweis auf die althergebrachte Form des Patriarchats und seiner ekklesiologischen Dimension sein, wie ansatzweise auf dem II. Vaticanum festgestellt wurde⁴⁷. Daher sind Primat und Pentarchie als komplementäre Größen zu verstehen⁴⁸, die zusammen die Fülle der altkirchlichen Tradition wiedergeben⁴⁹ und somit richtungsweisende Bedeutung für das Endziel aller ökumenischen Bemühungen (nach Joh 17,21, dem biblischen Auftrag und Motto der Ökumene) erlangen können: Wachsen und Vereintsein der Konfessionen in kirchlicher Gemeinschaft.

⁴⁵ Lumen Gentium 23 (*LThK* 12, 229f.).

⁴⁶ Vgl. H. Döring, Die Wiederentdeckung der Ortskirche in der katholischen Ekklesiologie, *Ofo* 2 (1988) 239–257, hier: 255: »Für ein Gespräch über diesen Problemkreis ist sicherlich anzuknüpfen bei der Einheit vor der Trennung zwischen Ost und West, bei einer Zeit also, in der auch die orientalischen Kirchen einen gewissen Primat innerhalb der Kollegialität und Mitverantwortung aller Bischöfe noch anerkannt haben.« Zu diesem Thema siehe auch D. Papandreou, Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt. Überlegungen aus orthodoxer Sicht, in: J. Ratzinger, Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes, Düsseldorf 1978, S. 146–164 (Schriften der Kath. Akademie in Bayern, 85).

⁴⁷ Siehe hierzu vor allem das Dekret »Orientalium ecclesiarum« (*LThK* 12, 364–391, v. a. Nr. 7–11, S. 373–377).

⁴⁸ In diesem Sinne ist auch J. Ratzingers (Theologische Prinzipienlehre, München 1982, S. 209) berühmter Vorschlag gebührend zu berücksichtigen: »Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Wenn Patriarch Athenagoras am 25. 7. 1967 den Papst als Nachfolger Petri, als den Ersten an Ehre unter uns, den Vorsitz der Liebe benannte, findet sich im Munde dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends, und mehr muß Rom nicht verlangen.«

⁴⁹ W. Hryniewicz, Dialog als Vertrauenssache. Überlegungen zum katholisch-orthodoxen Dialog, *Der christliche Osten* 43 (1988), 255–268. 260: »Was man oft als spezifisch konfessionell betrachtet, kann in Wirklichkeit gemeinsames Erbe der christlichen Tradition als solche sein. Diese Tradition zeigt nämlich eine echt ökumenische Breite auf. Wenn unsere Kirchen sich gegenseitig und aufrichtig zueinander bekehrten, dann ›licet salvo iure communionis diversum sentire‹, wie der hl. Cyprian von Karthago sagte (CSEL 3,1, 435).«

Zur Frage der Verbannung des hl. Method in Schwaben

Christo Temelski, Sofia

Leben und Werk der Slawenapostel, der Heiligen Kyrill und Method, sind beinahe zwei Jahrhunderte Gegenstand intensiver Untersuchungen von slawischen wie auch von westlichen Gelehrten gewesen. Es gibt schon viel Literatur zu dieser Frage, und allein die Bibliographie über die beiden Brüder aus Thessaloniki ist sehr umfangreich¹. Trotzdem gibt es immer noch »weiße Flecken« in den Lebensbeschreibungen der Slawenapostel, die auf der Basis des geringen Quellenmaterials klar und kritisch betrachtet werden müssen.

In diesem Aufsatz versuchen wir, die alten Forschungen über einen noch ungenügend untersuchten Lebensabschnitt des Method nochmals zu betrachten und etwas Neues hinzuzufügen. Es geht um die Verbannung des Method nach dem Prozeß in Regensburg im Jahre 870. Dies ist eine Zeitspanne von drei Jahren, die nur beiläufig in den größeren Untersuchungen betrachtet worden ist.

Die Frage nach dem Prozeß in Regensburg und der Verbannung im allgemeinen ist den Historikern und Kyrillo-Methodievisten bekannt, aber trotzdem müssen wir kurz die Konturen dieses sog. »weißen Flecks« in der Biographie des Heiligen zeigen. Es ist bekannt, daß nach dem Tod des Hl. Kyrill am 14. Februar 869 in Rom Papst Hadrian II. auf den Wunsch Kozels Bischof Method als päpstlichen Legaten nach Pannonien gesandt hat². Der pannonische Fürst hatte ihn mit Freude empfangen, aber noch gegen Ende desselben Jahres schickte er ihn zusammen mit 20 anderen »hochgeachteten Männern« zurück nach Rom, damit er zum Erzbischof geweiht würde.³ Der Papst erfüllte den Wunsch des pannonischen Fürsten und weihte Method zum Erzbischof mit Sitz in Sirmium/Srem (heute Sremska Mitrovica). Mit diesem Akt erneuerte Hadrian II. das alte und berühmte Erzbistum, das nach den Hunnenangriffen im Jahre 448 und den Avarenangriffen im Jahre 583 aufgehört hatte zu bestehen.⁴ Weil sich der Erzbischofssitz Srem damals in dem Gebiet des ersten bulgarischen Reichs befand, ließ sich der Hl. Method in der Hauptstadt des Fürsten Kozel, in Moschapurz (Blatnograd), nieder.⁵

Die Erneuerung des Erzbistums von Srem und die Weihe des hl. Method zum pannonischen Hirten traf wesentlich die Interessen der hohen deutschen Geistlichkeit. In diesen

¹ G. A. Ilinski, *Opyt sistematičeskoj kyrillo-methodievskoj bibliografii*, Sofia 1934, 303 S.; M. G. Popruženko, *St. Romanski*, Kirilo-Metodievska bibliografija za 1934–40 g., Sofia 1942, S. 169; *Iv. Dujčev u. a.*, *Kirillometodievska bibliografija 1940–1980*, Sofia 1983, 724 S.

² I. Tot, *Konstantin-Kiril i Metodij*, Sofia 1981, S. 103.

³ *Chr. Kodov*, *Prostranni žitija na svetite bratja Kiril i Metodij*, Sofia 1981, S. 81.

⁴ I. Tot, *Konstantin-Kiril i Metodij*, S. 103.

⁵ *Fr. Dvornik*, *Les legends de Constantin et de Methode vues de Byzance*, Prag 1933, S. 248–283; I. Tot, a. a. O., S. 104.

Ländern hatten Geistliche Stellen gehabt, die dem Erzbischof von Salzburg unterstellt waren.⁶ Der Archidiakon Ripald, Bevollmächtigter des Erzbistums Salzburg, verließ gleich seine Diözese und reiste ab, um seinem geistigen Vorsteher all das zu berichten. Letzterer war vom Papst über die neue kirchliche Reorganisation nicht benachrichtigt worden.⁷ Der deutsche Klerus verfaßte einen schriftlichen Protest, der als »Taufe der Bavaren und Karantinen« bekannt ist; in ihm wurde darauf hingewiesen, daß seit 75 Jahren in den pannonischen Ländern das Christentum von der Salzburger Geistlichkeit verbreitet worden sei.⁸

Ungünstig war die politische Situation in den Jahren 869/870. Der großmährische Fürst Rostislaw war gefangengenommen und nach Bayern weggeführt worden. Ludwig der Deutsche (843–876) hatte ein Gericht von Franken und Bavaren zusammengerufen, das den Slawenfürsten zum Tod verurteilte. Durch die Einmischung Ludwigs wurde der Urteilsspruch ersetzt durch Blendung und Verbannung in die bayerischen Länder. Die Bestätigung des Fürsten Swetopolk und der politische wie kirchliche deutsche Einfluß in Großmähren bedrohte das erneuerte Erzbistum von Sirmium ernsthaft. Der Erzbischof Method ließ sich bald in den ersten Konflikt mit seinen Kollegen — den deutschen Bischöfen — ein und mußte sich verteidigen. Im Frühling des Jahres 870 nahm der Bischof von Passau, Hermannrich, mit Wissen und Einverständnis des Erzbischofs von Salzburg, Adelwin, Method in Haft und führte ihn weg in die deutschen Gebiete.⁹ Es gibt Andeutungen, daß Erzbischof Method und die ihn begleitenden Geistlichen (fünf seiner Schüler) auf dem Weg nach Regensburg eine gewisse Zeit im Benediktinerkloster Niederaltaich verbracht haben sollen.¹⁰ Das Kloster war im Jahr 741 (oder 731) von Mönchen des Klosters Reichenau unter Mitwirkung des bayerischen Herzogs Odilo gegründet worden.¹¹

In Regensburg waren Erzbischof Method und sein Gefolge etliche Monate (ab Mai bis November 870) in Voruntersuchung im Benediktinerkloster St. Emmeran, das im Jahre 793 neben der Stadtmauer (etwa 200 bis 300m entfernt) erbaut worden war.¹²

Im November 870, nach langen Quälereien und Prüfungen, wurde der hl. Method vor den bayerischen Episkopat gestellt, der speziell für diesen Fall als Gericht konstituiert worden war, um eine Erklärung abzugeben. Vorsitzender dieses geistlichen Gerichts war Erzbischof Adelwin von Salzburg. Tatsächlich aber hatte die Leitung dieses Verfahrens der Freisinger Bischof Anno (oder Annon) inne.¹³ Ein anderes tätiges Mitglied des Ge-

⁶ I. Tot, Konstantin-Kiril i Metodij, S. 103.

⁷ I. Tot, a. a. O., S. 105.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

¹⁰ B. Džonov, Kažvam istinata. Novi svedenija za Metodij od vremeto na negovoto žatocenie v Schwabsko, *Ža bukvi* 6 (1982) 7.

¹¹ H. u. A. Bauer, Klöster in Bayern. Eine Kunst- und Kulturgeschichte der Klöster in Oberbayern, Niederbayern und der Oberpfalz, München 1985, S. 190.

¹² Fr. Stobel, Regensburg. St. Emmeran. Geschichte und Außenbezirk, Regensburg (ohne Jahresangabe), S. 7.

¹³ S. über ihn Josef Mass, Bischof Anno von Freising (854/5–875) — Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slawen 863–1963, Köln-Graz 1964, S. 210–221; ders., Bischof Anno von Freising. Richter über Methodius in Regensburg. — Methodiana. Beiträge zur Zeit und Persönlichkeit sowie zum Schicksal und Werk des hl. Method (*Annales Instituti Slavici*, 9), Wien-Köln-Graz 1976, S. 22–30.

richtskollegiums war der Bischof von Passau, Hermannrich. Er war ein verbissener Gegner der Slawen seit dem Mißerfolg seiner Mission in Bulgarien im Jahre 867.¹⁴ Die anderen zwei Synodalmitglieder waren der Bischof von Säben (Brixen), Landfried,¹⁵ und der ortsansässige Regensburger Bischof Ambrich.¹⁶ Aus der ausführlichen Lebensbeschreibung Methods ist ersichtlich, daß am Verfahren auch ein König teilgenommen hat.¹⁷ Obwohl es hier zwischen den Forschern Meinungsverschiedenheiten gibt¹⁸, hat sich der Standpunkt durchgesetzt, daß dieser Ludwig der Deutsche selbst gewesen sei.¹⁹

Weil keine Unterlagen von diesem Prozeß erhalten sind, gibt es Lücken und Widersprüche. Über dieses Verfahren ist viel geschrieben worden, wenngleich das Geschriebene jeweils sehr kurz ist. Niemand aber hat sich mit der Frage beschäftigt, wo genau das Verfahren stattgefunden hat.²⁰ Aller Wahrscheinlichkeit nach hat der bayerische Episkopat entweder im Kloster St. Emmeran (das Residenzkloster der Regensburger Bischöfe war) oder in einer zentralen Kirche in der Stadt seine Sitzungen abgehalten. Die Meinungen schwanken, neigen aber mehr zur sog. »Alten Kapelle«, die sich im Stadtzentrum am Alten Kornmarkt befindet.²¹

In der ausführlichen Lebensbeschreibung Methods bekommen wir Angaben zu dem Verlauf des Verfahrens. Die Hauptbeschuldigung gegen den slawischen Apostel wurde so formuliert: »Du lehrst in unserem Gebiet.«²² Praktisch wurde Erzbischof Method vorgeworfen, daß er sich bischöfliche Rechte angemaßt habe und in eine Diözese, die unter einer fremden Jurisdiktion stand, eingedrungen sei.²³ Auf die Anklage hat der hl. Me-

¹⁴ Zu dieser Mission s. V. Gjuselev, Knjas Boris parvi. Bulgaria pres vtorata polovina na IX vek, Sofia 1969, S. 212.

¹⁵ J. Schütz, Die Lehrer der Slaven Kyrill und Method. Die Lebensbeschreibungen zweier Missionare, Erzabtei St. Ottilien 1985, S. 137.

¹⁶ J. Staber, Kirchengeschichte des Bistums Regensburg, Regensburg 1966, S. 19–21. Der Verfasser weist aber fehlerhaft darauf hin, daß Ambrich die bischöfliche Kathedra im Jahre 863 übernommen habe. Das ist tatsächlich ein Jahr später (864) geschehen. Es steht auf Ambrichs Grabinschrift, daß er im rechten Schiff unter dem Fußboden der Klosterkirche St. Emmeran in Regensburg beigesetzt ist. Die Tafelinschrift lautet: »Ambricho Episcopus 864–891«.

¹⁷ B. Angelov – Chr. Kodov, Kliment Ochridski, Sabrani sacinenija, t. III. Prostranni žitija na Kiril i Metodij, Sofia 1973, S. 200.

¹⁸ Manche sind der Meinung, daß dieser Ludwig der Deutsche sei, andere, daß es sein Sohn Karlmann sei, und eine dritte Gruppe, daß dieser der großmährische Fürst Swetopolk sei.

¹⁹ I. Tot, Konstantin-Kiril i Metodij, S. 105–106; s. Bruno Gebhardt (Hg.), Handbuch der Deutschen Geschichte, Band 1: Frühzeit und Mittelalter, Stuttgart 1960, S. 151.

²⁰ Sogar die westdeutschen Forscher weisen nur darauf hin, daß der Prozeß in Regensburg stattgefunden habe. S. K. Gamber, Der Erzbischof Methodius von Mähren vor der Reichsversammlung des Jahres 870, in: *Ecclesia Reginensis*. Studien zur Geschichte und Liturgie der Regensburger Kirche im Mittelalter, Regensburg 1979, S. 154–164.

²¹ Über ihre Geschichte s. K.-H. Betz, Die Stiftskirche Unserer Lieben Frau zur Alten Kapelle in Regensburg, Regensburg 1984, 18 S. Im September 1985, anläßlich des 1100. Jahrestages des Todes des hl. Method, hat die bulgarische Botschaft in der BRD an der südlichen Umzäunungsmauer des »Alten Kirchleins« eine Gedenktafel mit folgendem Text auf deutsch aufgestellt: »Zum Gedenken an den großen Slawenapostel Methodius und seinen Aufenthalt in Regensburg im Jahre 870. Von dem dankbaren Bulgarischen Volk 1985«.

²² B. Angelov – Chr. Kodov, Kliment Ochridski, S. 200.

²³ Als rechtlicher Grund für diese Anklage wurden die Kanones des gesamten Kirchenrechts und auch die Normen des fränkischen Kirchlichen Rechts genannt. Nach dem Kirchenrecht nach Kanon 8 des Konzils von Nizäa

thod geantwortet: »Wenn ich gewußt hätte, daß sie euch gehört, hätte ich mich entfernt; aber sie gehört dem hl. Petrus.«²⁴

Die Gelehrsamkeit und die Ruhe des slawischen Erzbischofs haben zur Zuspitzung der Situation in der »Alten Kapelle« geführt. Der Bischof von Passau, Hermannrich, wollte den hl. Method sogar auspeitschen. Über diese Schande erfahren wir aus dem Brief des nächsten Papstes, Johannes VIII., an den Bischof von Passau vom Mai 873, in dem das Haupt der Römisch-Katholischen Kirche diesem wegen seiner Zügellosigkeit zornige Vorwürfe macht: »... und du hast den Wahnsinn gehabt, ihn zur Bischofssynode heranzuschleppen und mit Peitschen zu schlagen, wenn das nicht von den anderen verhindert worden wäre.«²⁵

Um seine Bischöfe zu beruhigen, hat sich sogar König Ludwig der Deutsche selbst eingeschaltet. Er kannte die Kanones nicht und wollte Scharfsinn zeigen: »Quälen Sie nicht meinen Method, weil er wie vor dem Ofen geschwitzt hat.« Darauf hat Erzbischof Method noch scharfsinniger mit einem armenischen Gleichnis geantwortet:²⁶ »So ist es, mein Herr. Einmal trafen einige Leute einen Philosophen schwitzend an und haben ihn gefragt: ›Warum bist du so in Schweiß?‹ Er antwortete: ›Ich habe mit gemeinen Menschen gestritten.«²⁷ Von den beleidigten deutschen Bischöfen heißt es, »als sie über diese Worte gestritten hatten, gingen sie hinaus, aber ihn (d. h. Method) schickten sie nach Schwaben, wo sie ihn zweieinhalb Jahre in Verbannung hielten.«²⁸

Wo war der Apostel der Slawen verbannt? Auf diese Frage gibt es mehrere Antworten. In der Literatur sind einige Standpunkte in Gebrauch, die sich widersprechen. Bis zur Mitte unseres Jahrhunderts war die Frage der Verbannung des hl. Method nie Gegenstand selbständiger Untersuchungen und wurde nie diskutiert.

Die erste und harmloseste Auffassung in bezug auf diese Frage hat verschiedene Nuancen. Viele Forscher berufen sich auf die Information aus der ausführlichen Lebensbeschreibung des heiligen »Schwaben« und sind der Meinung, daß diese Frage gelöst sei²⁹. Andere Forscher weisen darauf hin, er sei »in ein entferntes deutsches Gebiet verbannt«;

(seit dem Jahre 325) ist es verboten, daß in einer Kirche zwei Bischöfe zelebrieren. Nach dem fränkischen Staatskirchenrecht kann man die Anklage mit der Tat begründen, daß der große Apostel der Deutschen, der hl. Bonifatius, den Sitz des hl. Andronikus von Lauriakum nach Passau verlegt hat. Das geschah nach der Eroberung Lauriakums durch die Awaren im Jahre 736. Pippin der Kurze hat nach seinem Sieg über die Awaren Pannonien der Diözese Salzburg zugeteilt. Sein Sohn Karl der Große hat im Jahr 803 in Regensburg selbst diese Vereinigung gebilligt. S. N. Račev, Regensburgskija prozes sreštu sv. Metodij, *Žarkoven vestnik* 2 (1985) 6; vgl. I. Tot, Konstantin-Kiril i Metodij, S. 103 f.

²⁴ B. Angelov – Chr. Kodov, Kliment Ochridski, S. 200.

²⁵ Latinski izvori sa bälgarskata istorija, Bd. II, Sofia 1960, S. 142.

²⁶ J. Schütz, Die Lehren der Slaven Kyrill und Method, S. 137. In den Anmerkungen zu Kapitel IX der ausführlichen Lebensbeschreibung Methods weist der Verfasser darauf hin, daß dieses Gleichnis auf armenisch bezeugt ist.

²⁷ B. Angelov – Chr. Kodov, Kliment Ochridski, S. 200.

²⁸ Ebd.

²⁹ An anderer Stelle werden ausführlich die verschiedenen Standpunkte untersucht, weil der Umfang der vorliegenden Arbeit es nicht gestattet.

eine dritte Gruppe von Forschern meint, »er sei in einem Kloster in Schwaben« und eine vierte Gruppe tritt mit der näheren Bestimmung auf, er sei »in einem Kerker gehalten« worden. Es ist interessant, daß diese Vielfalt von Meinungen in der bulgarischen und in der ausländischen Literatur dominiert. Sie ist sogar in den neuesten Untersuchungen der 80er Jahre unseres Jahrhunderts anzutreffen³⁰.

Der zweite Standpunkt ist konkreter. Hier wird darauf hingewiesen, daß als Verbannungsort des hl. Method ein (dem Namen nach unbekanntes) Freisinger Kloster in Frage komme. Die Anhänger dieser Hypothese berufen sich auf den Umstand, daß Bischof Anno von Freising eine führende Rolle in dem Regensburger Verfahren gespielt habe und verordnet habe, Bischof Method in ein Kloster seiner Diözese einzusperren³¹. Diese zweite Hypothese in Bezug auf Methods Verbannung hat wenige Anhänger und ist nicht weit verbreitet.

Der dritte Standpunkt ist der von größtem Wert. Er hat sich nicht nur in der bulgarischen, sondern auch in der ausländischen zeitgenössischen Literatur durchgesetzt. Nach diesem Standpunkt wurde der hl. Method in das Kloster Ellwangen verbannt (heute Stadt Ellwangen). In Bulgarien wurde angenommen, daß der Autor dieser Hypothese der Münchener Kirchenhistoriker Adolf Wilhelm Ziegler sei und daß diese Hypothese in die 50er Jahre datiert³². Im Jahre 1949 hat Adolf Ziegler seinen Aufsatz »Der slawische Apostel Method im Land der Schwaben« im Jubiläumssammelband der Universität in Dillingen veröffentlicht, und seit dieser Zeit existiert diese Hypothese³³. Seine Hypothese bezüglich der Verbannung Methods beruft sich auf folgende Tatsachen: Wie schon angemerkt wurde, war der Bischof von Passau, Hermannrich, der Hauptverfolger des hl. Method während des Gerichtsprozesses in Regensburg. Er war von Geburt Schwabe; er wurde in Ellwangen geweiht und war eine gewisse Zeit Abt des dortigen Klosters, bevor er den Bischofssitz übernahm. Er stand mit diesem Kloster in Verbindung und habe verfügt, den Slawenlehrer dorthin zu verbannen. Nach Adolf Zieglers Meinung ist das Kloster Ellwangen genügend weit von Mähren entfernt, um die Gefahr einer Flucht auszuschließen. Abschließend sagt der Verfasser, seine Hypothese sei und bleibe eine bloße Vermutung³⁴.

Um genau zu sein, muß man darauf hinweisen, daß Adolf Ziegler nicht Verfasser der Ellwanger Hypothese ist. Er hat sie von einem anderen Autor übernommen, hat dies aber verschwiegen und versucht, sie zu erweitern und auszuschmücken. Tatsächlich ist der Urheber dieser Hypothese Karl Weller, der im Jahre 1936 in Stuttgart den ersten Band der Württemberger Kirchengeschichte veröffentlicht hat. Auf Seite 73 erwähnt der genannte Verfasser, wenn auch beiläufig, das Verfahren des bayerischen Episkopats in Re-

³⁰ S. E. Georgiev, *Nascheto As-Buki-Vedi*, Sofia 1981, S. 16; *Enziklopedia Bulgaria*, Bd. III, Sofia 1982, S. 413; G. Sotirov, *Život ot daden na velikoto delo* (Kam 1100 godišninata od smarta na Metodij), *Istoričeski pregled* 3 (1985) 35 u. a.

³¹ J. Mass, Bischof Anno von Freising, S. 217. S. D. Skaskin und andere, *Istorija Visantija*, Bd. 2, Moskau 1967, S. 202.

³² B. Ivančev, Ellwangen, in: *Kirilo-Methodievska Enciklopedija*, Bd. I, Sofia 1985, S. 648–649.

³³ A. W. Ziegler, Der Slawenapostel Methodius im Schwabenlande, in: Dillingen und Schwaben. Festschrift zur 400-Jahr-Feier der Universität Dillingen, Dillingen 1949, S. 169–189.

³⁴ A. W. Ziegler, a. a. O., S. 188.

gensburg gegen den hl. Method. Karl Weller nennt ihn einen »hochgebildeten Griechen«, der die Sympathien des Papstes gewonnen hat, und dieser hat ihn zum Erzbischof von Sirmium am Fluß Sava, dem heutigen Mitrovez, geweiht. Im Jahre 870 wurde er zum Kirchenkonzil des ostfränkischen Königtums »eingeladen«, das unter dem königlichen Vorsitz in Regensburg tagte. Karl Weller schreibt, daß Erzbischof Method gewaltsam von seinem Bischofsamt abgesetzt und nach Schwaben gebracht worden sei. Dort sei er zweieinhalb Jahre in Verbannung gehalten worden. Der Verfasser sagt: »Man muß mit gewisser Wahrscheinlichkeit annehmen, daß das Heimatkloster Hermannrichs, Ellwangen in Schwaben, als Verbannungsort des hl. Method gewählt wurde. Das Kloster liegt auf dem großen Weg von Osten nach Westen zum Rhein.« Er verweist darauf, daß der Bischof von Passau Abt dieses Klosters gewesen sei, daß er Griechisch konnte und im Jahre 867 an der Spitze einer kirchlichen Deputation den bulgarischen Fürstenhof aufgesucht habe, die ohne Erfolg geblieben sei³⁵. Diese Überlegungen der Hypothese Karl Wellers hat Adolf Ziegler übernommen und sich selbst zugeschrieben. Zwei Jahre nach der Veröffentlichung seines Artikels wurde er daraufhin in einer Rezension von Josef Oswald kritisiert³⁶. Dies hat Adolf Ziegler dazu bewogen, im Jahre 1953 in einem weiteren Aufsatz die Quelle seiner Informationen einzugestehen³⁷. Sachlich gesehen blieb er »seiner« Hypothese treu; so hat er elf Jahre später das Kloster Ellwangen erneut als Verbannungsort des hl. Method bezeichnet³⁸.

Die Ellwanger Hypothese, aufgestellt von Karl Weller und entwickelt von Adolf Ziegler, wurde unkritisch von Viktor Bur, Franz Grivez und St. Sakatsch übernommen und unterstützt. Ihr nachdrücklichster Anhänger ist Franz Grivez. Im Jahre 1964 erschien posthum sein Artikel »Der hl. Method in Ellwangen« im Jubiläumssammelband der Stadt Ellwangen³⁹. Auch bei uns in Bulgarien wurde die Hypothese übernommen. Sie hat sich so stark durchgesetzt, daß der Vorsitzende der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften, der Akademiker Angel Balewski, im Herbst des Jahres 1975 Ellwangen besuchte und an der Mauer des ehemaligen Benediktinerklosters eine Gedenktafel mit dem Relief des hl. Method angebracht hat⁴⁰. Zahlreiche bulgarische Historiker haben sich dieser Meinung unkritisch angeschlossen, und sie hat sogar Aufnahme in viele neue Geschichtsbücher Bulgariens gefunden.⁴¹ Ohne eine eingehende und ausführliche Beurteilung zu geben, müssen wir zunächst darauf hinweisen, daß die Ellwanger Hypothese nicht ur-

³⁵ K. Weller, *Württembergische Kirchengeschichte bis zum Ende der Stauferzeit*, Bd. I, Stuttgart 1936, S. 73.

³⁶ Jos. Oswald, *War Kloster Ellwangen der Verbannungsort des Slawenapostels Methodius?*, *Münchener Theologische Zeitschrift* 2 (1951) 316–319.

³⁷ A. W. Ziegler, *Methodius auf dem Weg in die schwäbische Verbannung*, *Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas* N. F. 1 (1953) 369–382.

³⁸ A. W. Ziegler, *Der Konsens der Freisinger Domherren im Streit um Methodius*, in: *Cyrrillo-Methodiana*, S. 312–328.

³⁹ Fr. Grivez, *Der hl. Methodius in Ellwangen*, in: *Ellwangen 764–1964. Beiträge und Untersuchungen zur 1200-Jahr-Feier*, Ellwangen 1964, S. 153–159.

⁴⁰ Auf dieser Tafel gibt es eine Inschrift auf bulgarisch und deutsch: »Zu Ehren des großen bulgarischen und slawischen Aufklärers Method von dem dankbaren bulgarischen Volk«.

⁴¹ S. V. Gjuzev, *Velikomoravskata missia na Kiril i Metodij*, in: *Istoria na Bulgaria*, Bd. II. Parva Balgarska daržava, Sofia 1981, S. 250.

kundlich bewiesen ist. Ihre unkritische Übernahme seitens unserer Historiographie verdankt sie vermutlich einfach der Autorität westlicher Forscher vom Rang eines Adolf Ziegler, Franz Grivez u. a. Man darf aber die ausdrückliche Schlußbemerkung Zieglers nicht außer Acht lassen: »Davon kommt unsere Vermutung, die nur eine Vermutung ist, und Ellwangen bleibt als Vermutung.«⁴²

Die vierte Auffassung über den Verbannungsort des hl. Method ist die neueste und nicht so verbreitet, aber als Hypothese nicht die schwächste. Sie braucht sogar nicht Hypothese genannt zu werden, weil sie urkundlich reich belegt worden ist. Die fragliche Urkunde ist das sog. Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau. Das Buch wurde zum ersten Mal im Jahre 1884 von Paul Piper veröffentlicht.⁴³ Zur Zeit befindet es sich in der Abteilung der Handschriften und Dokumente der Zentralbibliothek Zürich.⁴⁴ Eine Neuausgabe mit einer ausführlichen Einleitung, Register und Faksimilen wurde im Jahre 1979 in Hannover veröffentlicht.⁴⁵ Obwohl diese Urkunde schon vor einem Jahrhundert veröffentlicht worden ist, ist sie von den einschlägigen Forschern nicht beachtet worden. Erst in den letzten 20 Jahren haben die kurzen Angaben des Verbrüderungsbuches der Abtei Reichenau die Forscher interessiert.⁴⁶

Im Bezug darauf ist aufschlußreich der Aufsatz des deutschen Paläographen Alfons Zettler: »Kyrill und Method im Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau«, der im Jahresbuch des Instituts für frühmittelalterliche Forschungen der Universität Münster veröffentlicht wurde⁴⁷. Die Hauptresultate der Untersuchung Alfons Zettlers sind folgende: 1. Die Namen Kyrill und Method in den Verzeichnissen des Klosters Reichenau sind die der beiden Slawenapostel; 2. Der hl. Method wurde nach dem Prozeß in Regensburg für zweieinhalb Jahre in das Inselkloster Reichenau verbannt und nicht nach Ellwangen. Bei uns in Bulgarien kam der Germanist Bojan Džonov zu denselben Schlußfolgerungen. Er hat eine Studie,⁴⁸ einige Artikel⁴⁹ und eine Rezension über die Untersuchung des Münstera-

⁴² A. W. Ziegler, Der Slawenapostel Methodius im Schwabenlande, S. 188.

⁴³ *Monumenta Germaniae Historica (MGH)*, Libri Confraternitatum. Sancti Galli Angiensis Farbariensis, hg. v. Paulus Piper, Berlin 1884, 550 S.

⁴⁴ Signatur: Ms. Rh. hist. 27.

⁴⁵ *Monumenta Germaniae Historica*, Libri Memoriales et Necrologia, Nova Series, I. Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau (Einleitung, Register, Faksimile), hg. v. J. Auteriet – D. Geuenich – K. Schmid, Hannover 1979, 232 S. — 146 S. Faksimile.

⁴⁶ V. Burr, Anmerkungen zum Konflikt zwischen Methodius und den bayerischen Bischöfen, in: Cyrillo-Methodiana S. 39–56. J. Mass, Das Bistum Freising in der späten Karolingerzeit, in: Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte, 2, München 1969, S. 126 ff.; J. Mass, Bischof Anno von Freising, Richter, S. 31–44; F. V. Mares, Die Namen des Slawenapostels Methodius von Saloniki und seiner Gefährten im Verbrüderungsbuch des Reichenauer Klosters, in: Cyrillomethodianum I, Thessaloniki 1971, S. 107–112; W. Berschin, Griechisch-lateinisches Mittelalter, Bern und München 1980, S. 182 ff.

⁴⁷ A. Zettler, Cyrill und Method im Reichenauer Verbrüderungsbuch, *Frühmittelalterliche Studien, Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster* 17 (1983) 280–298.

⁴⁸ B. Džonov, Sant Emeramskata molitva i nejnoto odnoschenije kam ispovednata molitva od Sinajskija trebnik, *Jahresbuch der Sofjoter Universität, Fakultät für klassische und neue Philologie* 74/3 (1979) 67–142.

⁴⁹ B. Džonov, Kažvam istinata, S. 6–7; ders., Ne se probiva s čerep planina. Sledite na Metodij od vremeto na negovoto satočenije, *Ža bukvi* 8 (1983) 4–5; ders., Početno mjesto. Novootkriti svedenija va Kiril i Metodij, *Ža bukvi* 9 (1984) 7.

ner Paläographen geschrieben.⁵⁰ Die Beiträge von Alfons Zettler wurden von dem Philosophen Bozidar Pejčev übernommen und entwickelt.⁵¹

Was ist das für ein Buch aus dem weit entfernten deutschen Kloster Reichenau? Es ist als ganzes voll von Verzeichnissen der Verbrüderungsmönche aus dem ganzen fränkischen Reich (insgesamt 56 Klöster) und enthält etwa 40000 Namen, darunter auch von weltlichen Personen: Kaiser, Könige, Herzöge, Barone usw. Das Buch besteht aus drei Teilen: Der erste Teil enthält neun Papierblätter und gibt uns Auskünfte über das 14. und 16. Jahrhundert; der zweite Teil zählt 59 Pergamente und 8 Papierblätter. Die Angaben hier beginnen mit dem 9. Jahrhundert und reichen bis zum späten Mittelalter; der dritte Teil besteht aus 15 Pergamentblättern und Auskünften vom 10., 12. und 13. Jahrhundert. Der zweite und dritte Teil wurde im 17. Jahrhundert mit römischen Zahlen von I bis CIXIII in den oberen rechten und linken Ecken der Blätter paginiert. Für die allgemeine slawische Geschichte und für die Kyrill-Method-Forschung von großer Bedeutung sind die Blätter 4, 5, 6 und 53.

Auf Blatt 4 in der ersten Spalte, neben dem zweiten Namen, dem des Bischofs Heito, ist lateinisch der Name des hl. Method eingetragen worden. Er befindet sich in dem Verzeichnis der lebenden Mönche aus dem Kloster Reichenau. Dieses Verzeichnis setzt sich auch auf Blatt 5 fort, und in der vierten Spalte sind die Namen der fünf Schüler Methods auf lateinisch eingetragen: Ignatij, Leon, Ioakim, Lazar und Simeon. Auf Blatt 6, unter den Blättern der gestorbenen Geistlichen, ist in der zweiten Spalte auch auf lateinisch der Name Kyrills des Philosophen eingetragen worden. Nach der Meinung Alfons Zettlers sind alle diese Namen (sieben insgesamt) von einer Hand und mit derselben Tinte geschrieben worden. Den Slawenaposteln Kyrill und Method ist außerdem in dieser Urkunde ein hervorragender Platz gegeben worden.⁵²

So findet sich z. B. der Name des hl. Method gleich am Anfang der Blätter der lebenden Brüder neben den Namen der Äbte Erebald und Heito. Und die Namen der Schüler Methods sind zusammen mit den Mitgliedern der Klosterabtei genannt. Der Name des verstorbenen hl. Kyrill des Philosophen ist gleich am Anfang der Blätter der toten Brüder zusammen mit den Namen der hohen Geistlichen eingetragen worden. Vor dem Namen des hl. Kyrill des Philosophen steht der Name des Straßburger Bischofs Pernold (gestorben zwischen 832 und 840). Und darauf folgen die Namen der Würzburger Bischöfe Arnd (855–892) und Rudolf (892–908), der Name des Erzbischofs Wilibert von Köln (870–888) u. a.⁵³

Die geäußerte Hochachtung für den hl. Method und seine fünf Schüler überrascht uns auf den ersten Blick, weil wir in dem Brief des Papstes Johannes VIII. an den Bischof Hermannrich von Passau etwas anderes lesen: »... als du unseren Bruder und Mitbischof

⁵⁰ B. Džonov, Alfons Zettler, Cyrill und Method im Reichenauer Verbrüderungsbuch, *Starobalgarska literatura (Paleobulgarika)* 17 (1985) 133–135.

⁵¹ B. Pejčev, Imenata na Metodij, Kiril i učenice im v »Knigata na pobratimenite monasi od Reichenau«, *Starobalgarska literatura (Paleobulgarika)* 17 (1985) 136–140.

⁵² A. Zettler, Cyrill und Method im Reichenauer Verbrüderungsbuch, S. 287.

⁵³ MGH, Libri Memoriales et Necrologia, Nova Series, I. Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau, S. 4–6 (Faksimile).

Method zur Gefängnisstrafe verurteilt hast, als du ihn strengstens und unmenschlich verurteilt hast, lange Zeit unter dem klaren Himmel im Frost des Winters und im Regen zu stehen ...⁵⁴ Die unmenschliche und brutale Behandlung und das Benehmen des Bischofs von Passau gegenüber dem Erzbischof Method muß man nicht auf die Verbannung beziehen, sondern auf die Haft vor dem Prozeß. Es wurde festgestellt, daß der hl. Method von Mai bis November 870 im Kloster St. Emmeran bei Regensburg eingesperrt war. Es scheint, daß er hier als Verbrecher von dem hartherzigen Hermannrich gequält wurde. Er wollte ihn sogar während des Verfahrens im Affekt mit einer Pferdepeitsche schlagen.⁵⁵

Nach der Verurteilung des Erzbischof Method, wahrscheinlich gegen Ende November oder im Dezember 870, ist er zusammen mit seinen fünf Schülern in das entfernte Benediktinerkloster Reichenau verbannt worden. Das Kloster befindet sich auf der gleichnamigen Insel im Bodensee (heute an der Grenze zwischen der Bundesrepublik Deutschland, Österreich und der Schweiz). Das Kloster wurde im Jahre 724 vom hl. Pirminius gegründet, der später dessen Abt wurde und noch später Bischof.⁵⁶ Die gleichnamige Insel und das Kloster sind immer in deutschem Besitz gewesen, sogar heutzutage, und nicht im Besitz der Schweiz, wie Bojan Džonov unrichtig behauptet hat.⁵⁷ Hier in diesem Heiligtum auf der schönen Insel war der hl. Method nicht nur von seiner Kathedra weit entfernt, sondern auch von seinen Peinigern. In erster Linie war er weit entfernt von Bischof Hermannrich von Passau, Bischof Anno von Freising und dem Salzburger Bischof Adelwin.

Innerhalb von zweieinhalb Jahren hat er mit seiner Ausbildung und Gelehrsamkeit den Abt und die Abtei für sich gewonnen, und sie haben ihn wie einen Geistlichen und nicht wie einen Verbrecher behandelt. Deswegen haben sein Name und die seiner Schüler in der Klosterchronik einen Ehrenplatz gefunden. Es ist übertrieben, wenn man denkt, daß sich Bischof Hermannrich persönlich in diesen eineinhalb Jahren mit der Quälerei der slawischen Apostelgleichen beschäftigt hat, weil sich seine Diözese weit weg vom Inselkloster Reichenau befindet.

Die erwähnten fünf Begleiter des hl. Method: Ignatij, Leon, Ioakim, Lazar und Simeon sind höchstwahrscheinlich seine ersten, ergebensten und begabtesten Schüler gewesen, die die Ehre hatten, ihren Lehrer überall hin zu begleiten. Die Meinung ist glaubwürdig, daß sie dieselben Schüler sind, die im Jahre 868 in Rom geweiht worden waren. Es hat über diese Frage der Biograph (wahrscheinlich der hl. Kliment von Ochrid) in den ausführlichen Lebensbeschreibungen der hll. Brüder geschrieben: »Und der Papst« (Hadrian II.), lesen wir in der Lebensbeschreibung des hl. Kyrill des Philosophen, »als er die Slawenbücher angenommen hat, hat er sie geweiht und sie in der Kirche zu Ehren der Jungfrau Maria, die Krippe hieß, niedergelegt. Danach hat er den beiden Bischöfen Formosa (Portuentski) und Gauderik (Veletrijski) befohlen, die Slawenschüler zu weihen. Und als sie diese geweiht hatten, haben sie sogleich in der Kirche des hl. Petrus eine Liturgie auf

⁵⁴ *LIBI*, Bd. II, Sofia 1960, S. 142.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ *W. Erdmann*, Die Reichenau im Bodensee. Geschichte und Kunst (8., neu bearbeitete Auflage), Königstein im Taunus 1986, S. 2–3.

⁵⁷ *B. Džonov*, Alfons Zettler, Cyrill und Method.

slawisch zelebriert ...⁵⁸ Die Lebensbeschreibung Methods wird durch folgende Mitteilung ergänzt: »... und der Papst hat einem Bischof befohlen, der von derselben dreisprachigen Krankheit verseucht war, drei von den slawischen Schülern als Priester und zwei als Lektoren zu weihen.«⁵⁹ Die Namen dieser fünf Schüler, die geweiht wurden, sind uns nicht bekannt. Es ist aber folgerichtig anzunehmen, daß sie nach dem Tod des hl. Kyrill des Philosophen (14. Februar 869) im Gefolge Methods geblieben sind. Sie waren seine ersten und ergebensten Helfer während seiner Mission in Pannonien und Großmähren. Als hoher Geistlicher hatte Erzbischof Method das Recht zur Weihe, und er hat andere seiner Schüler geweiht, nicht aber die ersten Begleiter und Gefolgsleute. A. Zettler deutet zudem in seiner Studie an, daß es vielleicht eine Verbindung zwischen den fünf in Rom geweihten Schülern und den in der Klosterchronik Reichenau eingetragenen existiert.⁶⁰ B. Džonov ist damit aber nicht einverstanden und schreibt: »Zwischen der ersten und zweiten Schülergruppe gibt es kaum irgendeine Verbindung, weil der Ausfall von Personen, die Kyrill und Method begleitet haben, mit anderen Zielen und Absichten zusammenhängt.«⁶¹ Die Ansicht dieses Germanisten ist nicht richtig, weil die Ziele und Absichten der Slawenapostel in Großmähren wie in Rom dieselben gewesen sind. Sie wollten die slawische Bevölkerung christianisieren und die slawische Sprache in die Liturgie einführen. Und für diese schwere und verantwortungsvolle Mission brauchten sie gut vorbereitete und ergebene Schüler. Von der Weihe der fünf Schüler in Rom bis zur Verbannung auf Reichenau vergingen drei Jahre. Die Schüler durchliefen keinen anderen Weg als den Weg der Märtyrer, zusammen mit den großen und unsterblichen slawischen Aposteln.

Die Namen des hl. Method und seiner fünf Schüler werden noch an einer anderen Stelle im Bruderschaftsverzeichnis der Abtei Reichenau angetroffen. Wie schon erwähnt, bietet dieses Buch Listen der Bruderschaften von 56 Klöstern. Auf Blatt 53 des Bruderverzeichnisses der Abtei sind in Bezug auf das Kloster Luxeuil mit griechischen Buchstaben die Namen von Method und seinen Schülern Leon, Ignatij, Ioakim, Simeon und Dragais eingetragen.⁶² Das fragliche Kloster befindet sich heute in Frankreich; damals lag es auf dem Gebiet des fränkischen Staates. Natürlich stellt sich die Frage: Was taten der hl. Method und seine Schüler dort? Es erhebt sich eine weitere Frage: Wer ist dieser neue Schüler Dragais? Warum fehlt der Name Lazar im Reichenauverzeichnis?

A. Zettler meint mit einer gewissen Reserve, daß Dragar im Reichenauer Verzeichnis und Dragais in den Blättern von Luxeuil ein und dieselbe Person ist.⁶³ Das widerspricht aber der Logik der Ereignisse, mit denen der deutsche Wissenschaftler einverstanden ist, nämlich daß der fragliche Lazar der bekannte Lazar ist, der dem Papst Johannes VIII. von der Verbannung des hl. Method berichtet hat. Auf diese Weise hat er zur Befreiung seines Lehrers und seiner Kameraden beigetragen.⁶⁴

⁵⁸ B. Angelov — *Chr. Kodov*, Kliment Ochridski, S. 140.

⁵⁹ B. Angelov — *Chr. Kodov*, a. a. O., S. 199.

⁶⁰ A. Zettler, Cyrill und Method im Reichenauer Verbrüderungsbuch, S. 292.

⁶¹ B. Džonov, Alfons Zettler, Cyrill und Method, S. 135.

⁶² MGH, Libri Memoriales et Necrologia, S. 53 vom Faksimile.

⁶³ A. Zettler, Cyrill und Method im Reichenauer Verbrüderungsbuch, S. 293.

⁶⁴ Ebd.

Man kann ohne einen Zweifel annehmen, daß der Schüler Lazar jener Mönch ist, dem es gelang, in der zweiten Hälfte des Jahres 872 aus dem Inselkloster zu entfliehen und Rom zu erreichen. Er hat dem neugewählten Johannes VIII. vom ungesetzlichen Verfahren in Regensburg und von der Verbannung des Erzbischofs Method Bericht erstattet. Als Lazar von Rom nach Reichenau zurückkehrte, wurde er von den Deutschen festgenommen und ermordet. Alle diese maßgeblichen Einzelheiten sind in dem Brief des Papstes an Bischof Pavel Ankonski enthalten.⁶⁵ Aus der päpstlichen Korrespondenz erfahren wir auch, daß sich Papst Johannes VIII. sehr aktiv in die Auseinandersetzungen um die kirchliche Diözese des Erzbischofs Method eingeschaltet hat. Im Mai 877 hat er an die Deutschen einige Briefe zu dieser Frage geschrieben. Das Haupt der römisch-katholischen Kirche gibt dem Sohn König Ludwig des Deutschen den Rat (im ersten Brief), dem hl. Method zu erlauben, seine bischöflichen Verpflichtungen in Pannonien frei zu erfüllen.⁶⁶ In einem Brief an Bischof Adlewin von Salzburg befiehlt diesem der hl. Vater, an der Rückgabe des Bischofssitzes des hl. Method mitzuwirken. Auf diese Weise würde seine Sünde bei dessen ungesetzlicher Absetzung abgewaschen.⁶⁷ Außerdem hat der Papst einen zornigen Brief an Bischof Hermannrich von Passau gerichtet. Darin verurteilt er ihn wegen seiner Willkür und Hartherzigkeit und setzt ihn vorübergehend ab. Hermannrich mußte in Rom einen persönlichen Bericht erstatten.⁶⁸ Der päpstliche Brief an Bischof Anno von Freising ist ebenfalls in einem zornigen Ton gehalten. Er mußte im September 873 in Rom erscheinen und Erklärungen zu den Beleidigungen abgeben, die der hl. Method erlitten hatte.⁶⁹

Außer den Briefen hat Papst Johannes VIII. seinen Legaten Pavel Ankonski nach Deutschland und Pannonien mit spezieller Mission gesandt. Er mußte den ungesetzlich festgenommenen Erzbischof Method befreien und ihm seine Kathedra wiedergeben. In schriftlichen Anweisungen hat der Papst ihm befohlen, sich durch keine Hindernisse aufhalten zu lassen und sogar, wenn es nötig wäre, Druck auszuüben.⁷⁰

Durch diesen nachdrücklichen Einsatz des neuen Papstes Johannes VIII. sind der hl. Method und vier seiner Schüler (ohne Lazar, der getötet worden war) befreit worden. Um nach Pannonien zurückzugelangen, hatten sie von Westen nach Osten ganz Schwaben zu durchqueren — ein kurzer, aber sehr gefährlicher Weg. Die Ermordung des Mönches Lazar war noch in frischer Erinnerung, und Erzbischof Method kam zu der Einschätzung, daß ein Umweg weniger gefährlich sein würde. Deswegen sind er und seine Schüler durch das heutige französische Gebiet gezogen und eine gewisse Zeit im Kloster Luxeuil gewesen, wo sie ihre Namen ins Verzeichnis der dort lebenden Brüder eingetragen haben. Der fünfte Schüler Dragais ist wirklich neu. Er wurde wahrscheinlich vom päpstlichen Legaten Pawel Ankonski von Pannonien geschickt, um die frohe Nachricht von der Rehabilita-

⁶⁵ A. Lapotre, *L'Europe et le saint Siege a l'epoque Carolingenne*. I. Le pape Jean VIII., Paris 1895, S. 119–120; s. auch B. Džonov, *Kažvam istinata*, S. 7.

⁶⁶ *LIBI*, Bd. II, Sofia 1960, S. 138.

⁶⁷ *LIBI*, a. a. O., S. 139.

⁶⁸ *LIBI*, a. a. O., S. 142–143.

⁶⁹ *LIBI*, a. a. O., S. 143–144.

⁷⁰ *LIBI*, a. a. O., S. 140–142.

tion seinem Lehrer mitzuteilen. Auf diese Weise ist der Mönch Dragais in das Gefolge seines Erzbischofs aufgenommen und sein Name in dem entfernten französischen Kloster Luxeuil vermerkt worden.⁷¹

Zum Abschluß möchten wir unsere Ansicht wiederholen, daß Erzbischof Method im November 870 in Regensburg verurteilt worden ist zusammen mit fünf seiner ergebensten Schüler, die in Rom von päpstlichen Bischöfen im Jahre 868 geweiht worden waren. Der hl. Method und sein Gefolge wurden nach dem Prozeß für zweieinhalb Jahre ins Inselkloster Reichenau verbannt. Das Kloster lag in ausreichender Entfernung und war der passende Ort für diesen Zweck. Die drei ersten Hypothesen über seine Verbannung, die nur ungenügend urkundlich belegt sind, müssen in der Wissenschaft künftig wohl außer Geltung gesetzt werden. Und die Untersuchungen der Verehrer des Wirkens von Kyrill und Method sollten sich in die richtige Richtung leiten lassen — zur schönen Insel Reichenau im Bodensee, wo der hl. Method und seine ersten, ergebensten Schüler, deren Schicksal unbekannt ist, im ehemaligen⁷² Benediktinerkloster verbannt waren.

⁷¹ B. Džonov ist auch damit einverstanden, s. A. Zettler, Cyrill und Method, S. 134. B. Pejčev hat seinerseits zwei Vorschläge. Zunächst, daß sich Dragais ein wenig später dem Gefolge des hl. Method angeschlossen hat. Und zweitens, daß Dragais kein persönlicher Name sei, sondern eine griechische Bezeichnung für »Wächter«, d. h. nach der Befreiung von der Insel Reichenau wurde die Gruppe von Wächtern begleitet. S. B. Pejčev, *Imenata na Metodij* ..., S. 139. Diese Erklärung ist aber unannehmbar. Niemand wird den Wächtern oder den Dienern erlauben, sich im Verzeichnis der lebendigen Mönche einzutragen. Es geht hier ohne Zweifel um Personennamen.

⁷² Im Jahre 1803 wurde das Kloster säkularisiert. Heute existiert nur noch eine Kirche. S. W. Erdmann, *Die Reichenau im Bodensee*, S. 11.

Ikonenkunst und orthodoxe Spiritualität

Wladimir Iwanow, Berlin / Moskau

I.

In einem seiner Briefe gab Paisij Velickovskij zu, die Veröffentlichung der »Philokalia« — des bekannten Sammelwerks patristischer Schriften über die Wege geistlichen Lebens — hätte ihn zugleich mit Angst und Freude erfüllt. »Mit Freude, weil damit diese Schriften nicht mehr Gefahr laufen, endgültig in Vergessenheit zu geraten«¹; die Gefahr, die Tradition des »geistigen Tuns« — einer Vorstufe zur Erfahrung der Gotteserkenntnis — zu vergessen, stellte im Rußland des 18. Jahrhunderts eine bittere Realität dar.

Doch neben dem freudigen Bewußtsein, daß die Veröffentlichung der »Philokalia« eine neue Belebung geistlichen Lebens hervorrufen würde, empfand Starez Paisij auch ein Gefühl der Angst, da er die Verbreitung dieser Literatur über die Kreise der Mönche hinaus befürchtete. Die Beschreibungen der segensreichen geistigen Sehergaben, begleitet von verschiedenen, nach außen hin ungewöhnlichen und ekstaseähnlichen Zuständen, wie sie von Symeon dem Neuen Theologen geschildert werden, hätte in manchen Lesern zu dem Wunsch führen können, sich »eigenmächtig«, »ohne Anleitung durch Erfahrene« an das Verrichten des »geistigen Gebets« heranzuwagen. Dies könnte zur Versuchung in Form einer Pseudo-Vergeistigung führen, die in Wirklichkeit nur Ergebnis eines erregten subjektiven Bewußtseins ist, das sich in eine verträumte Kontemplation gespensterhafter Erscheinungen vertieft, die es für wahre Offenbarungen geistiger Realitäten hält.

In Anlehnung an Paisij ließe sich in einem gewissen Sinne sagen, daß die Verbreitung des Wissens um die orthodoxe Ikone aus demselben Grund Anlaß für Freude und Angst gibt. Die Freude wird von dem Bewußtsein geschenkt, daß die Ikonenmalerei, die uns von der gewohnten Welt der Gestalten zu den Göttlichen Urgestalten hinführt, durch gemeinsame Anstrengungen von Theologen, Kunsthistorikern, Restaurateuren und Sammlern von der Gefahr des Vergessenwerdens gerettet werden und sich im 20. Jahrhundert der verblüfften Öffentlichkeit in ihrer vergeistigten Schönheit präsentieren konnte, so daß es sogar vom reinen säkularästhetischen Standpunkt aus möglich wurde, sie mit den höchsten Vorbildern künstlerischer Vollendung, die je in der Geschichte der Kunst geschaffen worden waren, zu vergleichen. Die Angst jedoch rührt von der Einsicht, wie schwer es gerade in unserer Zeit ist, die Ikone in dem Geist aufzunehmen, in dem sie gemalt worden

¹ Zit. n.: Das Jesusgebet in der Tradition der Orthodoxen Kirche. Belehrungen des Schema-Mönchpriesters und Starzen M. Ivanov (Kloster Optina pustyn'). Eine Warnung an die Leser spiritueller patristischer Werke, die das geistige Jesusgebet durchführen möchten, in: *Handbuch des Priesters*, Bd. 2, Moskau 1978, S. 789 (im folgenden: M. Ivanov, Das Jesusgebet).

ist: auf der einen Seite empfindet unser Zeitalter geradezu einen Hunger nach geistig gesättigten Bildern, auf der anderen Seite ist es größtenteils geneigt, diesen Hunger über Wege zu befriedigen, die zu Zuständen führen, die die orthodoxe Askese gewöhnlich mit dem Begriff der »Verblendung« bezeichnet. In diesem Zusammenhang muß festgestellt werden, daß eine rein oberflächliche Betrachtung der Ikone als eines »Museumsstückes«, bei der ihr sakraler Sinngehalt unbeachtet bleibt, unwillkürlich die menschlichen Seelen vor einer noch folgenschwereren Verirrung bewahrt. Interessanterweise beobachtet man auch unter Orthodoxen — natürlich in einer völlig anderen Form — die gleiche unterbewußte Furcht, die Ikone als ein Bild aufzufassen, das tatsächlich zu einer Bewußtseinserweiterung bis hin zum Aufstieg zu den Urgestalten beiträgt. In solchen Fällen wird die Ikone verehrt, aber nicht gesehen. Es kommt häufig vor, daß Menschen unfähig sind, eine Ikone, die sich in der Ikonenwand ihrer Kirche befindet, zu beschreiben, und zwar nicht etwa, weil sie Krypto-Ikonoklasten wären, sondern eher aus einer Art Instinkt heraus, der sie vor einer Aufnahme der Ikone in ihrer wahren Realität abhält. Die Ikone als »Erscheinung einer Idee im Sinnlichen«, die Kunst als Aktion, die »aus subjektiver Verslossenheit herausführt, die Grenzen der bedingten Welt sprengt«², ängstigt (zumeist unbewußt) sogar einen gläubigen Menschen. Der Priester Pavel Florenskij vermerkt hierzu treffend: »Der für das (mittelalterliche) Denken unbegreifliche Lehrsatz von der Kunst zwingt uns zu der Annahme, daß er, der auch in unserem Zeitalter von niemandem (gemeint sind natürlich die Orthodoxen, Anm.d. Verf.) angezweifelt wird, nicht etwa kraft allgemeiner Anerkennung nicht angezweifelt wird, sondern eher aufgrund allgemeiner Nicht-Anerkennung bis hin zu einer völligen Aufhebung seines wahren Sinngehalts.«³

Eine derartige Einstellung zur Ikone ist zwar an und für sich ein recht trauriges Faktum, läßt sich aber psychologisch durchaus als Abwehrmittel gegen eine »Berührung mit anderen Welten« erklären. Sie gibt keine komplizierten Rätsel auf und zeichnet sich eher durch eine »beleidigende Klarheit« aus. — Anders verhält es sich, wenn die Ikone im Kontext eines bestimmten geistigen Weges betrachtet wird, den man durchaus konkret und nicht lediglich als eine moralisierende, unverbindliche Metapher auffaßt. Hier wird das Bild so gleich wesentlich komplexer. Selbst wenn wir jene Strömungen, wie etwa die Tiefenpsychologie, aussondern, die zwar außerhalb der Orthodoxie stehen, jedoch in wachsendem Maße die Ikone zur Entwicklung des Innenlebens einsetzen, so öffnet sich uns ein Gebiet, das in vielerlei Hinsicht noch unerforscht bzw. noch nicht hinreichend beschrieben worden ist.

2.

Bevor wir zur eigentlichen Frage nach den Beziehungen der Ikonentheologie zur orthodoxen Spiritualität kommen, sei an die Warnungen erinnert, die in der patristischen Literatur nur zu oft ausgesprochen werden. Auf einen Nenner gebracht, weisen sie mit aller

² P. Florenskij, Die Hausikonen des hl. Sergij von Radonez, in: *Artikel zur Kunst*, Paris 1985, S. 85.

³ P. Florenskij, a. a. O. S. 86.

Deutlichkeit auf die Grenze hin, die es zwischen der religiösen Gefühlswelt von im weltlichen Alltag lebenden Menschen und der wahren spirituell-mystischen Erfahrung gibt. Eine willkürliche Verletzung dieser Grenze führt nach den Vorstellungen der Heiligen Väter zu katastrophalen Folgen. Deshalb werden nach den Worten des Starzen Makarij (Klosterzentrum Optina Pustyn') die Mitteilungen von der Welt des Göttlichen Lichts, die sich den wahren Asketen offenbart, »nicht dazu gegeben, damit jeder unbesonnen zu ihrer Erlangung strebe, sondern damit jene, die derartiges nicht besitzen, bei der Kunde von solch hohen Gaben und Offenbarungen, die den Würdigen zuteil werden, ihre außerordentliche Schwäche und Unwürdigkeit einsähen und unwillkürlich zu einer demutsvollen Haltung gelangten, die die Heilssuchenden dringender als alles Tun und alle Tugenden brauchen«. ⁴

Hier wird zugleich eine Einstellung geliefert, die als methodologische Grundlage für die Untersuchung jener geistigen Erfahrungen, die im Zusammenhang mit der Ikonenverehrung entsteht, dienen kann. Eine Untersuchung der Erfahrungen der Gotteserkenntnis auf den Wegen des Aufstiegs vom Bild bis hin zum Urbild darf nicht zu einem leeren Gerede über die Geheimnisse des kontemplativen Gebets ausarten; vielmehr muß sie zwingend zu einer richtigen, distanzierten Einstellung führen, damit ein derartiges Wissen das geistige Wachstum fördere, nicht aber zu einem Verfall in die oben erwähnte Versuchung führe. Bei einer derartigen Untersuchung dürfen auch nicht die Grenzen verwischt werden, die zwischen dem »weltlichen« Zustand und jener Erfahrung bestehen, die auf den Höhepunkten des geistigen Lebens gewonnen wird; mit anderen Worten, es darf keinesfalls die Illusion einer leichten Zugänglichkeit dieser Erfahrungen aufgebaut werden, bei der ein Wunschtraum zur Realität erklärt wird. Man muß sich darüber im klaren sein, daß das »Sehen« in der Erfahrung der Ikonenverehrung in vielerlei Hinsicht von einer theologisch-dogmatischen Einstellung definiert wird. Und es ist nicht von ungefähr, wenn in der Nestor-Chronik berichtet wird, daß bei der für den Fürsten Vladimir gegebenen Erläuterung der Ikonenverehrung als einem der grundlegenden Züge der Orthodoxie die folgenden zwei Gesichtspunkte als die wichtigsten hervorgehoben wurden: Erstens erscheint die Ikonenverehrung als integraler Bestandteil der kirchlichen Tradition, die auf die Apostel zurückgeht; zweitens wird der theologische Sinngehalt dieser Tradition präsentiert: »Basilius spricht: Die Ehre, die dem Bild erwiesen wird, geht auf das Urbild zurück.« ⁵ Damit wird das sakral-realistische Verständnis des Zusammenhangs, der zwischen der Kunst und der Welt der Göttlichen Urbilder besteht, festgelegt.

Das 7. Ökumenische Konzil stellte fest: »Je häufiger Christus, die Gottesmutter, die Engel und die Heiligen mittels der Ikonen zum Gegenstand unserer Kontemplation werden, umso stärker werden die Betrachter dieser Ikonen dazu angeregt, ihnen durch Küssen, Verehren und Anbeten die Ehre zu erweisen« ⁶. Demnach wird eine häufige Kontemplation der geheiligten Bilder nahegelegt, da sie einen organischen Bestandteil der hierarchisch geordneten Welt des orthodoxen Glaubens bilden. Sich mit geheiligten Zeichen

⁴ M. Ivanov, Das Jesusgebet, S. 791.

⁵ Nestorchronik, in: *Künstlerische Prosa der Kiever Rus' im 11./13. Jh.*, Moskau 1957, S. 59.

⁶ *Akten der Ökumenischen Konzile, Kazan' 1891*, Bd. 7, S. 285.

und Gegenständen zu umgeben, stellt den Beginn des Prozesses der Verkirchlichung der Seele dar. Allmählich muß sie lernen, in dieser sakralen Welt wie in ihrem eigenen Element zu existieren, wie es Bischof Feofan der Klausner ausgedrückt hat⁷. Die aufgenommenen Glaubenswahrheiten, die Orientierung des Willens nach dem Guten, dies alles gewinnt seine wahre Bedeutung erst dann, wenn »das Herz ... in all' diesem eine Süße verspürt und seinerseits Wärme ausstrahlt. Diese beglückte Teilnahme am Geistigen ist das erste Anzeichen einer Belebung der durch die Sünde abgetöteten Seele. Daher stellt die Herausbildung dieses Gefühls — und sei es auch nur im Anfangsstadium — ein sehr wichtiges Moment dar.«⁸

Durch die Christianisierung der Rus' wurde die sakrale Kunst zu einem Heilmittel, »um die Seelen zu beleben«; dabei offenbarte die Kiever Rus' ein ganz besonderes Herzenstalent. Hatte das theologische Denken anfangs nur recht schwache Wurzeln geschlagen, so wurde die innige Frömmigkeit auf Jahrhunderte zu einem der Grundzüge unseres sakralen Lebens und prägte tief unseren Nationalcharakter. In vielerlei Hinsicht konnte dies durch eine durchdachte Struktur des Sakrallebens erreicht werden, d. h. durch das »Zusammenwirken geheiligter Dinge«, die ihre verklärende Wirkung auf sämtliche Gefühle des Menschen — das Sehvermögen, den Gehör-, Geruchs-, Tast- und Geschmackssinn — ausdehnten⁹. Bei der Betrachtung einer Ikone darf dieses ihr Eingefügtsein in einen hieratisch-liturgischen Kontext nicht aus den Augen gelassen werden. Der Priester Pavel Florenskij bezeichnete es mit Recht als »torhaftes, mangelndes Verständnis« (»nedomyslie«), wenn die Ikone »als selbständiger Gegenstand« betrachtet wird, losgerissen »vom ganzheitlichen Organismus des sakralen Wirkens als einer Synthese der Künste, als jener künstlerischen Umgebung, in der allein die Ikone in ihrem wahren künstlerischen Wert gewürdigt werden kann.«¹⁰

3.

Das gesamte sakrale Zeichensystem ist für eine unentwegte Kontemplation gedacht, die in einem liturgisch festgelegten Rhythmus ständig wiederkehrt. Gerade ihre Frequenz und der Grad ihrer Gebetskonzentration bedingen das, was in den Akten des 7. Ökumenischen Konzils als Anregung zur Erinnerung an die Urbilder bezeichnet wird. Der Ausdruck »Erinnerung« kann sich auf unterschiedliche Ebenen beziehen. Auf der niedrigsten Ebene wird darunter ein subjektiver Prozeß verstanden, bei dem die Kontemplation des Bildes Assoziationen mit einer anderen Reihe von Vorstellungen hervorruft, wobei das Bewußtsein die objektiv geistige Realität eigentlich nirgends berührt. Das Überhandnehmen eines solchen Ansatzes führte zu einer Degeneration der Ikonographie und zu ihrem — größtenteils unbewußten — Ersatz durch eine religiöse Malerei. Auf der höheren Ebene bedeutet

⁷ Bischof Feofan, *Der Weg zum Heil*, Moskau 1908, S. 238.

⁸ Bischof Feofan, a. a. O., S. 239.

⁹ Ebd.

¹⁰ P. Florenskij, *Der Gottesdienst, Synthese der Künste*, S. 49.

indes das »Sich-Erinnern« gerade eine Überwindung des in sich verschlossenen Bewußtseins, das sich darüber nicht im klaren ist, daß es eigentlich ein Gefangener des materiell-physiologischen Prinzips ist, also jener »Fleischlichkeit«, die lediglich zum »Blutwallen« führt. Doch ein solches »Sich-Erinnern« erfordert bereits die Wahl jenes Weges, der sich im konkreten Tun manifestiert. Andernfalls bleiben Verstand und Herz — die als Organe der geistigen Kontemplation aufgefaßt werden — von einem Schleier verhüllt, der allein durch Christus gelüftet werden kann (2 Kor 3, 14–16). Der hl. Johannes Klimakos verglich den menschlichen Verstand mit dem toten Lazarus, den der Heiland zu neuem Leben erweckt; damit gab er anschaulich zu verstehen, daß eine geistige Wiedergeburt einen neuen Bewußtseinszustand nach sich zieht, bei dem der Mensch »Jesus erblickt, der da kommt und den Stein der Verbitterung vom Herzen rollt«¹¹. Daraufhin kann in einer derartigen Erleuchtung die Welt der Urbilder betrachtet werden.

Feofan Grek (»der Grieche«) überraschte seine Zeitgenossen dadurch, daß er bei seiner Arbeit den Vorlagen keine Beachtung schenkte, sondern sich mit den Augen der Vernunft der Kontemplation geistiger Schönheit hingab¹². Dieses Zeugnis von Epifanij weist auf eine ganz bestimmte Erfahrung der Gotteserkenntnis hin. Die Göttliche Schönheit ist »der Anbeginn jeglicher Vollkommenheit«, sie ist »jeglicher Mannigfaltigkeit vollkommen fremd«, d. h. einer Vielfalt, die einen Wesenszug der Schöpfungswelt darstellt; ihr innerer Bestand ist »ein-fach«. Die Hierarchie selber wird in ihrem Aufbau dieser Schönheit nachgebildet¹³. Doch nicht nur sie allein ist von dieser Schönheit geprägt. Der ganze Kosmos, »der seine Existenz von der Wahren Schönheit erhalten hat, spiegelt in der Gestaltung aller seiner Teile Spuren dieser geistigen Schönheit wider, die uns zu den nicht-gegenständlichen Urbildern emporzuführen vermögen«¹⁴. Somit erwies sich Feofan Grek im Geiste dieser alten areopagitischen Tradition als ein Seher der Göttlichen Schönheit und ihres Abglanzes in der Schöpfung.

Auch vom hl. Andrej Rublev weiß man, daß er stets seinen Geist zum nichtgegenständlichen und Göttlichen Licht emportrug. Der hl. Iosif von Volokolamsk bezeugt, daß in Rublevs Kreis eine langwährende, innige Kontemplation der Heiligenbilder praktiziert wurde, durch die die Seelen »mit göttlicher Freude und Licht« erfüllt wurden¹⁵. Mittelalterliche Leser, deren Erziehung durch die Lektüre patristischer Werke geprägt war, waren sich darüber im Klaren, daß hier keineswegs ein subjektiv-psychologischer Zustand gemeint sein konnte. Beim hl. Johannes Klimakos werden beide Zustände als wechselseitige Bedingung geschildert. »Freudenzustände« sind das Ergebnis der Erleuchtung der Seele

¹¹ *Johannes Klimakos*, *Scala paradisi*: PG 88, 633.

¹² Brief des Weisen Epifanij an Kirill von Turov, in: V. N. Lazarev, *Feofan der Grieche und seine Schule*, Moskau 1961, S. 113.

¹³ V. N. Lazarev, a. a. O., S. 114.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Die Antwort des hl. Josif von Volokolamsk an die Wissendurstigen nebst kurzer Beschreibung der heiligen Väter in den Klöstern des Russischen Landes, in: *Lesungen in der Gesellschaft für Geschichte und denkwürdige Altertümer Rußlands*,

7 (1847), *Miscellanea*, S. 12 (im folgenden: *Josif von Volokolamsk, Antwort an die Wissendurstigen*).

durch »die geistige Sonne«¹⁶. Die Stufen der Erleuchtung bilden eine ganze Hierarchie von geistigen Zuständen: »Ebenso wie das Licht für die körperlichen Augen unterschiedlich ausfallen kann, so sind auch die Seelenerleuchtungen durch die geistige Sonne unterschiedlich und verschiedenartig«.¹⁷ Die Erleuchtung kann das Ergebnis einer Kontemplation mit körperlichen oder aber mit geistigen Augen sein. Demnach präsentiert sich das göttliche Licht »unter vielerlei heiligen und geheimnisvollen Hüllen, und außerdem, dank der Väterlichen Barmherzigkeit, in Abhängigkeit und Entsprechung zu unserer eigenen Menschennatur.«¹⁸

Auf der höchsten Stufe der Kontemplation, die der hl. Johannes Klimakos als einen »besonderen Zustand« bezeichnet, »wird der Emporgehobene (d. h. der im Zustand der geistigen Erleuchtung Befindliche — Anm. d. Verf.) auf unaussprechliche und unbegreifliche Weise in einer Lichtflut Christus vorgestellt«¹⁹. Somit zeugt die Kontemplation der Heiligenbilder, der sich Andrej Rublev und die Ikonenmaler aus seiner Umgebung nicht allein am Fest der Lichten Auferstehung Christi hingaben, »sondern auch an anderen Tagen, da sie der Malerei nicht frönten«, davon, daß dieser Weg zu den höchsten Stufen der Gotteserkenntnis führt²⁰. Auch die Hervorhebung des Osterfestes ist hier kein Zufall, stellt doch dieses »Fest der Feste und Triumph der Triumphe« für eine in der orthodoxen Hymnographie verankerte geistige Erfahrung ein Fest und einen Triumph des Göttlichen Lichtes dar.

Schon in der ersten Stichire des ersten Liedes des Osterkanons klingt dieses Thema deutlich an: »Läutern wir unsere Sinne und erblicken wir den im unnahbaren Lichte der Auferstehung leuchtenden Christus.« Diese Stichire drückt den Sinngehalt des Weges Andrej Rublevs am besten aus: Es ist der Weg der Sinnenläuterung, der die Kontemplation des Lichtes des Auferstandenen Christus möglich macht. Durch den Osterkanon zieht sich wie ein roter Faden das Thema des Sehens dieses Lichtes, das die gesamte Schöpfung durchdringt: »Jetzt ist alles lichterfüllt, der Himmel, die Erde und auch die Unterwelt.« Im Kanon wird auch der Glaube zum Ausdruck gebracht, daß das Sehen des Lichtes durch die Gottesmutter und die Apostel nicht allein im Bereich der Tradition liegt, sondern in der liturgischen Erfahrung der Kirche aufs Neue aktualisiert wird: »Nachdem wir die Auferstehung Christi gesehen haben, lasset uns den Heiligen Herrn Jesus anbeten ...«

4.

Den Bericht über die Gebetserfahrung Andrej Rublevs ergänzt ein vielsagendes Detail: Bei der Kontemplation verharrten die Ikonenmaler »in sitzender Stellung« und hielten ihren Blick »unentwegt« auf die »göttlichen und ruhmreichen Ikonen« gerichtet²¹.

¹⁶ *Johannes Klimakos*, *Scala paradisi*, passim.

¹⁷ *Johannes Klimakos*, a. a. O., passim.

¹⁸ *Johannes Klimakos*, a. a. O., passim.

¹⁹ *Johannes Klimakos*, a. a. O.: PG 88, 1065 A.

²⁰ *Josif von Volokolamsk*, Antwort an die Wissensdurstigen, S. 12.

²¹ Ebd.

Das Sitzen beim Gebet ist bekanntlich eine der Grundvorschriften im Hesychasmus zur Verrichtung des »geistigen Gebets«. »Lasse dich in deiner stillen Zelle nieder und sammle deinen Geist« — so beginnt eine Belehrung des seligen Nikephoros, der dem hl. Gregor Palamas das »geistige Tun« beibrachte²². Ebenso beginnt auch in den »Aufrichtigen Erzählungen eines Pilgers« die Einweisung in das geistige Tun damit, daß der Starez seinen Schüler, bezeichnenderweise einen Laien, mit den Worten des hl. Symeon des Neuen Theologen belehrt. »Setze dich in aller Abgeschiedenheit und Ruhe hin, neige dein Haupt und schließe die Augen.«²³ Doch neben der gemeinsamen Ausgangsposition, die das Gebet der Hesychasten und des hl. Andrej Rublev aufweist, fällt ein wesentlicher Unterschied auf: die hesychastischen Belehrungen nennen als Grundsatz, durch den das geistige Gebet gefördert wird, das Schließen der Augen und die Konzentration auf den Atmungsvorgang. Der Schüler setzt sich in seiner ruhigen Zelle hin, wobei der hl. Symeon sogar die notwendige Höhe des Sitzens angibt (»einen Fuß breit hoch«), muß nun seinen Geist sammeln und ihn »auf dem Wege der Atmung, auf dem die Luft nach innen gelangt«, »führen«. Er muß seinen Geist dazu bringen, »zusammen mit der eingeatmeten Luft ins Herz hinabzusteigen« und ihn dort behalten²⁴. Dem, der diesen Weg geht, offenbart sich durch inneres Schauen das Reich Gottes, und dem, »der es erschaut, durch ein reines Gebet erheischt und fühlt, wird alles Äußere unscheinbar und vollkommen wertlos erscheinen«²⁵.

Ferner wird empfohlen, das geistige Gebet in einer nur schwach beleuchteten, halbdunklen Zelle zu üben. Somit wird das geistige Tun in den hesychastischen Belehrungen nirgends mit einer innig-konzentrierten Kontemplation von Ikonen, wie dies beim hl. Andrej Rublev der Fall war, in Verbindung gesetzt, was die These erlaubt, daß er möglicherweise einer gesonderten Gebetstradition anhing, die keine weitere Verbreitung fand und in der asketischen Literatur sich nahezu nirgends niedergeschlagen hat. Daß diese Tradition, die unter den klösterlichen Ikonographen möglicherweise existierte, wohl kaum auf eine Erfindung Andrej Rublevs zurückging, wird dadurch belegt, wie der hl. Iosif von Volokolamsk davon spricht. Mit seiner besonderen Hellhörigkeit in bezug auf verschiedene häretische Abweichungen erwähnt er diesmal die innige Kontemplation der Ikonen, wie sie im Kreise Andrej Rublevs praktiziert wurde, mit allerhöchstem Lob. Es kann also angenommen werden, daß eine solche Praxis besondere Vorsicht voraussetzte und nur unter Menschen verwirklicht werden konnte, die sich der Ikonenmalerei verschrieben hatten.

Diese Vorsicht ist im Hesychasmus deutlich spürbar, so daß im 14. Jahrhundert »die in bezug auf einige zeitgenössische Formen der Ikonenverehrung gezeigte Zurückhaltung«, wie sie in hesychastischen Kreisen des Athos, Konstantinopels und in Thessaloniki beobachtet wurde, ihren Gegnern den Vorwand lieferte, sie des Bobomilentums, des Messalianismus und des Ikonoklasmus zu verdächtigen²⁶. Doch diese Zurückhaltung, die keines-

²² Die Mönche *Kallist und Ignatij Ksanthopulos*, Eine Belehrung für Hesychasten. — *Philokalia*, Bd. 5, Moskau 1890, S. 363.

²³ Aufrichtige Erzählungen eines Pilgers an seinen Beichtvater, Paris 1973, S. 23.

²⁴ Die Mönche *Kallist und Ignatij*, a. a. O., S. 363.

²⁵ Die Mönche *Kallist und Ignatij*, a. a. O. S. 364.

²⁶ J. Meyendorff, *A Study of Gregor Palamas*, London 1964, S. 36.

falls mit einem Ikonoklastentum als solchem verwechselt werden darf, resultiert aus der Ablehnung einer pseudo-ekstatischen Einstellung gegenüber Ikonen, die mit dem orthodoxen Verständnis der Bilderverehrung nichts mehr zu tun hat.

Eine Grundforderung des Hesychasmus an das Gebet war das »Nichtsehen«. Bischof Ignatij (Brjancaninov) schrieb dazu: »Es gilt, während des Gebets den Geist von bildhaften Erscheinungen freizuhalten und alle Bilder zu verwerfen, die sich einem in der Vorstellung aufdrängen.« Dabei wird argumentiert, daß »der Geist während des Gebets vor dem Unsichtbaren Gott steht, den man sich auf keinerlei gegenständliche Weise vorstellen kann«. Die Vorstellungsbilder aber, wenn sie einmal in das Bewußtsein hineingelassen werden, verwandeln sich »zu einem undurchdringlichen Vorhang, zu einer Mauer, die sich zwischen dem Geist und Gott aufrichtet«²⁷. Man möchte meinen, daß bei einer derartigen Einstellung zum Gebet die Notwendigkeit von Ikonen, von Sakraldarstellungen als solchen vollständig wegfallen würde. Der Schüler wird streng gewarnt, während des Gebets mit Bildern Kontakt aufzunehmen, die sich entweder seinem sinnlichen Sehvermögen präsentieren oder aber sich in seinem Geist spiegeln würden²⁸.

Ignatij Brjancaninov führt das Beispiel eines Menschen an, der in Verblendung gefallen war, weil er »während des Gebetes ständig einen von den Ikonen ausgehenden Lichtschein sah«²⁹. Die Fragestellung wird hier dadurch erschwert, daß das Phänomen des Scheinens von Heiligenbildern nicht immer bedeutet, daß derjenige, der es beobachtet, in »Verblendung« gefallen ist. Im Gegenteil, es gilt häufig als ein Zeichen der Theophanie, das eine gnadenreiche Auserwähltheit jener, die ein solches Licht erblicken, bedeutet. So wird im Paterikon des Kiever Höhlenklosters berichtet, daß der hl. Alipij, der zusammen mit griechischen Ikonenmalern im Altarraum der Entschlafens-Kathedrale am Werk war, Zeuge davon wurde, wie »plötzlich die Ikone der Allreinsten Gottesmutter und immerwährenden Jungfrau Maria sich verklärte, und alle erblickten ein furchtbares und erstaunliches Wunder: sie sahen die Ikone an und auf einmal wurde das Licht unserer Herrin heller als die Sonne, so daß die Anwesenden es nicht mehr anzublicken vermochten und voller Entsetzen niederfielen«³⁰.

Vom hl. Avraamij Cuchlomschij (vom Flusse Cuchloma), einem Schüler des hl. Sergij von Radonez, den dieser zum Mönch geweiht hatte, ist bekannt, daß er eine wundertätige Ikone der Gottesmutter fand, die ihm »in einem unbeschreiblichen Licht scheinend« erschien. Dieses Licht wird als »heller denn das Sonnenlicht« beschrieben³¹. Folglich kann ein Lichtschein, der von Ikonen ausgeht, nur dann als »Verblendung« aufgefaßt werden, wenn er in seiner Halluzinationsnatur als solcher erkannt wird und als Ergebnis eines Gebets auftaucht, das zu »einem Erhitzen seiner Vorstellung und seines Blutes führt, wobei

²⁷ Ignatij Brjancaninov, *Asketische Erfahrungen*, Teil 1, St. Petersburg 1865, S. 58.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ignatij Brjancaninov, a. a. O., S. 138.

³⁰ Paterikon des Kiever Höhlenklosters, in: *Künstlerische Prosa der Kiever Rus*, S. 217.

³¹ Der Ruhm Unserer Allheiligsten Gebieterin, der Gottesmutter und immerwährenden Jungfrau Maria, wie er sich in der Erscheinung ihrer Wundertätigen Ikonen in Rußland offenbart hat. Teil 3, Kap. 2, Moskau 1853, S. 35–36.

der Mensch eine außerordentliche Befähigung zu verstärktem Fasten und Wachen erhält«. ³²

Eben dies muß auch von dem »gegenstandslosen Nichtschauen« gesagt werden. Eine Verabsolutierung dieses Prinzips kann sehr leicht zu einem vollen Widerspruch gegenüber der Erfahrung der Kirche führen, derzufolge Erscheinungen verschiedenster Art als wahre Offenbarung Gottes und der geistigen Welt aufgefaßt wurden. Man erinnert sich an die Erscheinung, die der hl. Sergij von Radonez auf segensreiche Weise während des Gebets oder unmittelbar im Anschluß daran erlebte. Diese Erscheinungen waren verschiedenster Art. Bei den einen erschien ihm unmittelbar die Gottesmutter, Engel und Apostel. Andere wiederum trugen einen allegorischen Zeichencharakter. So erblickte er seine zukünftigen Schüler in Gestalt von Vögeln, die, von einem unbeschreiblichen Lichtschein erleuchtet, zu ihm zusammengeflogen kamen. Das beweist, daß ein Gebet im orthodoxen Verständnis Erscheinungen als solche durchaus nicht ausschließt; sie werden im Gegenteil als eine der größten Gaben, die einem Asketen zuteil werden können, aufgefaßt. Zahlreich sind auch Beispiele von Erscheinungen, die unmittelbar mit Ikonen zusammenhängen. Besonders erwähnenswert sind Fälle der Erscheinung von Urbildern, die dann zur Grundlage des einen oder anderen ikonographischen Typus geworden sind. Dies liefert den Beweis, daß eine echte Ikone nicht nach einer subjektiven künstlerischen Phantasie entsteht, sondern als Festhalten einer objektiv geschenkten und erlebten göttlichen Offenbarung. Beispielsweise wird ein in Rußland besonders verehrtes Bild der Gottesmutter in Zusammenhang mit ihrer Erscheinung gebracht, die Fürst Andrej Bogoljubskij während des Gebets hatte. Die Überlieferung berichtet hierzu: »Von dieser Erscheinung verblüfft und begeistert holte der Fürst sogleich Ikonenmaler herbei und befahl ihnen, ein Bild der Allheiligsten Gottesmutter eben so zu malen, wie sie ihm erschienen war« ³³.

5.

Alles oben Gesagte überzeugt uns von dem Vorhandensein einer bestimmten Antinomie, die im Wesen der geistigen Erfahrung der Bilderverehrung verborgen liegt. Priester Pavel Florenskij schrieb hierzu:

»Was wir auch nehmen, unweigerlich wird das Untersuchte von uns aufgeteilt, aufgespalten in unvereinbare Grundaspekte . . . Indem wir uns auf unterschiedlichen Gebieten des sakralen Wirkens betätigen, können wir zu Antinomien, zu Grundsätzen gelangen, die uns in unserem Verstand unvereinbar vorkommen. Allein im Augenblick einer segensreichen Erleuchtung werden diese Widersprüche im Verstand beseitigt, doch nicht über die Vernunft, sondern auf über-vernünftige Weise.« ³⁴

Daher gab es auch für Hesychasten, die streng auf dem Grundsatz des »gegenstandslosen Nichtschauens« beharrten, keinerlei Zweifel an der Heilswirkung der Bildervereh-

³² *Ignatij Brjancaninov*, Asketische Erfahrungen, S. 138.

³³ *Der Ruhm*, a. a. O. S. 42.

³⁴ *P. Florenskij*, Ein Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit, Moskau 1914, S. 159.

rung. Deshalb gibt auch Bischof Ignatij Brjancaninov gegen Ende seiner Abhandlung über das Jesusgebet den folgenden Rat:

»Für den, der das Gebet übt, ist es von großem Nutzen, wenn er in seiner Zelle Ikonen des Erlösers und der Gottesmutter hat, und zwar von recht bedeutenden Maßen. Zuweilen kann man sich mitten unter dem Gebet auch den Ikonen zuwenden, gleichwie man sich an den hier anwesenden Herrn und die Gottesmutter wendet. Das Gefühl der Anwesenheit Gottes in der Zelle kann dann zur Gewohnheit werden.«³⁵

Das In-Sich-Aufbauen eines solchen Gefühls ist denn auch ein Ergebnis der Kontemplation richtig gemalter Ikonen. Für ihre Erstellung muß der Ikonograph selber über eine »Erfahrungserkenntnis der Geisteszustände« verfügen³⁶. Einen Hauptmangel in der Ikonographie des 19. Jahrhunderts sah Bischof Ignatij in der Diskrepanz zwischen der orthodoxen spirituellen Erfahrung und jener Kunst, die den falschen Weg des Subjektivismus und der »Schwärmerei« eingeschlagen hatte:

»Wie sehr müssen Herz und Augen eines wahren Sohnes der Orthodoxen Ostkirchen leiden, wenn er an den Orten, die den heiligen Ikonen gebühren, nur Bilder sieht, die zwar oft von einer begabten Hand gemalt sind, diese Hand jedoch fast immer eine theologische Erkenntnis und ein entsprechendes Gefühl vermissen läßt.«³⁷

Unter diesen Verhältnissen einer langanhaltenden geistigen Krise in der sakralen Kunst mußte die Predigt des »gegenstandslosen Nichtschauens« gewiß einen besonderen Sinn erlangen. Die spirituelle Erfahrung brauchte Schutz vor der sich ausbreitenden drückenden Atmosphäre einer Pseudo-Frömmigkeit; gerade jetzt mußte mit Nachdruck daran erinnert werden, daß die Heiligenbilder einem Aufstieg zum Urbild dienen sollen, »keineswegs aber einer erregten Steigerung der Schwärmerei«³⁸.

Die zu Beginn des 20. Jahrhunderts einsetzende Wiederentdeckung der byzantinischen Ikone und die damit einhergehende radikale Neueinschätzung der spirituell-künstlerischen Werte ebneten den Weg zu einer Überwindung der Krise. Die Kunst der spirituellen Ikonen-Kontemplation gewinnt erneut konkrete Bedeutung, es beginnt sich jener Weg abzuzeichnen, den seinerzeit die großen mittelalterlichen Meister beschritten haben — der Weg des Aufstiegs vom in der Lebensaskese geborenen Bild zum Urbild, das jenseits der von unseren äußerlichen Sinnen wahrnehmbaren Welt liegt. Es wird deutlich, daß nicht die blinde Nachahmung des Stils vergangener Epochen der Tradition einer wahrhaft sakralen Kunst zur Wiedergeburt verhelfen kann, sondern allein eine Teilnahme an der spirituellen Erfahrung eines Lebens in Christus.

Eine derartige Erfahrung liefert gleichzeitig die Garantie dafür, daß die Neuentdeckung der altrussischen Ikone nicht lediglich zu einem ästhetischen Sich-Ergötzen an deren Schönheit oder zu einem neuen Aufflammen von pseudo-mystischer »Schwärmerei« führt, die unter dem Vorwand der Wiedererrichtung alter Frömmigkeit einer Entwicklung von neuen Formen der hieratischen Kunst den Weg versperrt.

³⁵ Ign. Brjancaninov, *Asketische Erfahrungen*, S. 168.

³⁶ Ign. Brjancaninov, *Unveröffentlichte Werke*, Bd. 1, Zagorsk 1967, Manuskript, S. 94.

³⁷ Ign. Brjancaninov, *Gesammelte Briefe*, Bd. 3, Teil 2, Zagorsk 1967, Manuskript, S. 300.

³⁸ Ign. Brjancaninov, *Asketische Erfahrungen*, S. 59.

Die kirchlichen Dogmen als Wegweiser christlichen Lebens

Georgios Mantzaridis, Thessaloniki

In einem synodalen Text der orthodoxen Kirche lesen wir folgendes: »Die im Neuen Bund diskutierten, von allen erkannten und offen verkündeten Dogmen lagen im Gesetz, das durch Moses gegeben wurde, verborgen; sie konnten nur von den Propheten in geistiger Schau erkannt werden. Andererseits liegen die den Heiligen verheißenen zukünftigen Güter verborgen in dem Leben gemäß den Evangelien; diese werden nur denen gegeben und von denen erkannt, die würdig sind, im Geist zu schauen, und zwar vorläufig und nach der Art eines Vorgeschmacks.«¹ Auf diese Weise versteht und deutet die orthodoxe Kirche die Kontinuität der Heilsgeschichte.

Es besteht also ein sich dynamisch entwickelnder Prozeß der Offenbarung Gottes, der die Heilsgeschichte ausmacht. Diese Heilsgeschichte beginnt mit der körperlosen Offenbarung des Logos im Alten Testament, vervollständigt sich mit der Inkarnation im Neuen Testament, um in der zukünftigen Welt, »wenn Christus offenbar wird«², volle Realität zu werden. Die ganze Heilsgeschichte realisiert sich durch Christus. Und die gesamte dogmatische Lehre der Kirche über die Heilsgeschichte läßt sich im Satz »Jesus ist der Christus«³ zusammenfassen. Dies ist die ursprüngliche Wahrheit der Kirche. Die kirchlichen Dogmen bilden Prismastrahlen dieser Wahrheit, nämlich der Wahrheit, daß Jesus der verheißene und erwartete Messias ist.

Der heilige Basilius der Große bemerkt: »Wenn man Christus nennt, bekennt man das Ganze; denn sein Name offenbart sowohl den salbenden Gott als auch den gesalbten Sohn und den Geist als die Salbe, wie wir durch Petrus in der Apostelgeschichte erfahren: ›Jesus von Nazareth, den Gott mit dem Heiligen Geist gesalbt hat‹«⁴. In der Person Christi offenbart sich der Dreieinige Gott. Und das Bekenntnis Christi ist das Bekenntnis des Dreieinigen Gottes, der sich in der Geschichte offenbart, um den Menschen zu erneuern und zu vergotten.

In der kirchlichen Tradition ist eine Differenzierung zwischen Theologie und Ökonomie üblich. Die Theologie bezieht sich auf Gott selbst, während die Ökonomie sich mit der Heilsgeschichte befaßt. Christus, die zweite Person der Heiligen Trinität, ist derjenige, der »die ganze Ökonomie in einer geistlichen Einheit vereinigt hat«⁵.

Die Ökonomie Gottes beginnt mit der Schöpfung, die durch den Logos, d.h. durch Christus, geworden ist, und vollendet sich mit der Erneuerung der Welt und dem Gottwerden des Menschen. Der Mensch, an den sich die Heilsgeschichte richtet, wendet sich ant-

¹ *Tomos Hagioreitikos*: PG 150, 1225–28.

² Kol 3, 4.

³ 1 Joh 5, 1.

⁴ Apg 10, 38. *Basileios der Große*, De spiritu sancto 12: PG 32, 116 B.

⁵ *Epiphanius*, Panarion 69, 64: PG 42, 309 A.

wortend an Gott durch die Ökonomie und die Theologie. Er ahmt die Ökonomie nach und glaubt die Theologie.

Die grundlegenden kirchlichen Dogmen sind das trinitarische und das christologische. Eine Erweiterung und Fortsetzung des christologischen Dogmas stellt die Lehre über die Kirche dar. In bezug auf die ursprüngliche Wahrheit, daß Jesus der Christus ist, kann man folgendes feststellen: Das trinitarische Dogma stellt die theologische Dimension dieser Wahrheit dar, während das christologische Dogma auf ihre ökonomischen Aspekte eingeht. Sowohl das trinitarische als auch das christologische Dogma dürfen nicht als abstrakte Theorien gesehen werden, sondern als Wahrheiten, die den Menschen und sein Leben zutiefst betreffen.

Die Wahrheit, daß Jesus der Christus ist, wird dem Menschen nicht aufgezwungen. Andererseits ist der Mensch allein nicht imstande, diese Wahrheit zu erkennen und zu bekennen. »Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr, außer im Heiligen Geist«⁶. Die Wahrheit über Christus wird durch das Alte Testament vorbereitet und durch die Gnade des Heiligen Geistes offenbart. Selbst die Jünger Christi werden, nachdem sie ihn lange kannten und mit ihm zusammenlebten, von ihm gefragt: »Für wen halten die Leute den Menschensohn?«, und: »Ihr aber, für wen haltet ihr mich?« Da antwortete Petrus: »Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes«⁷. Diese Antwort ist, wie Christus daraufhin sagt, eine Frucht göttlicher Erleuchtung: »Selig bist du, Simon Barjona; denn nicht Fleisch und Blut haben dir das offenbart, sondern mein Vater im Himmel«⁸.

Das Erkennen und Bekennen Christi sind Folgen göttlicher Erleuchtung. Der Wille und das Bemühen Petri und der anderen Jünger, Jesus als den Christus zu erkennen, wären erfolglos geblieben ohne göttliche Erleuchtung. Allerdings bleibt auch die Erleuchtung durch Gott erfolglos ohne menschliche Mitwirkung. Diese Mitwirkung (Synergie) besteht in dem Willen des Menschen, Christus zu erkennen, und in dem Bemühen, diesen Willen zu erfüllen. Der Wille allein ist ungenügend. Man braucht überdies das Bemühen und Bestreben. Man muß Zeit aufwenden und Leben einsetzen. So drückt sich die menschliche Synergie aus. Immer setzt aber die menschliche Synergie die göttliche Erleuchtung voraus.

Die göttliche Erleuchtung wird dem Menschen durch die Taufe gegeben, die nach der orthodoxen Tradition unmittelbar mit dem Chrisma, also der Salbung des Heiligen Geistes — vergleichbar der Konfirmation — verbunden ist. Die Taufe pflanzt den Menschen dem Leib Christi auf und gibt ihm Gemeinschaft an seinem Tod und an seiner Auferstehung. Die Taufe ist der Eintritt ins neue Leben, ins Leben Christi. Das Ritual der Taufe, das dreimalige Untertauchen im geheiligten Wasser, symbolisiert das Ende des alten und den Beginn eines neuen Lebens. So stellt die Taufe nicht nur eine kirchliche Einweihung dar, sondern auch eine Daseinsform. Sie ist nicht nur ein Mysterium, ein Sakrament, sondern auch ein Hinweis, auf eine bestimmte Weise zu leben. Diese Lebensweise verwirklicht sich durch die dauernde Teilnahme des Gläubigen am Tod und an der Auferstehung

⁶ 1 Kor 12, 3.

⁷ Mt 16, 13–16.

⁸ Mt 16, 17.

Christi. In der Tat ist so das ganze Leben des Gläubigen eine fortdauernde Taufe. Der wahrhaftige Christ stirbt und steht unaufhörlich auf mit und in Christus. Je mehr er mit und in Christus stirbt, desto mehr lebt er mit ihm und aus ihm.

Die Kraft, die den Menschen in diesem Leben bewegt, ist die Gnade des Heiligen Geistes. Diese wird durch das Chrisma unmittelbar nach der Taufe gespendet. Wie Nikolaos Kabasilas, ein Heiliger des XIV. Jahrhunderts, bemerkt, »spendet die Taufe das christgemäße Sein und das eigentliche Existieren ... das Chrisma vollendet den so Geborenen, indem es ihm eine Kraft eingibt, die einem solchen Leben entspricht«⁹. Die Gnade Gottes ist keine magische Kraft, die etwas mechanisch in Gang setzt. Sie ist die Gegenwart Gottes, die im Menschen analog zu dessen Empfänglichkeit wirkt. Der Empfang der Chrismasalbung nach der Taufe, welche die sakramentale Teilhabe des Menschen am Tod Christi ist, deutet auf die Voraussetzung für die Wirksamkeit der Gnade Gottes hin. Gott wirkt im Menschen, wenn der Mensch sein Ich sterben läßt und sich Gott hingibt.

Die Nahrung schließlich, die den Menschen in diesem neuen Leben erhält, ist die heilige Kommunion. Während der ersten Jahrhunderte gingen die Christen unmittelbar nach der Taufe und dem Chrisma zur göttlichen Liturgie und nahmen an der heiligen Eucharistie teil. Auch später, als die Kirche die Taufe und das Chrisma von der göttlichen Liturgie getrennt hatte, blieb in der orthodoxen Kirche eine unmittelbare zeitliche Verbindung erhalten. Mit der heiligen Kommunion wird das Ziel der Taufe und des Chrismas erreicht. »Nach dem Chrisma«, schreibt Nikolaos Kabasilas, »treten wir zum Altar. Das ist die Vollendung des Lebens. Werden wir deren teilhaftig, so fehlt uns nichts mehr zur erstrebten Glückseligkeit«¹⁰.

Die heilige Eucharistie, ebenso wie die Taufe, hat gleichzeitig einen wegweisenden Charakter für das christliche Leben. Auf der einen Seite ernährt die Eucharistie die Gläubigen, und auf der anderen Seite deutet sie ihnen die Art und Weise ihres neuen Lebens: »Wir nähren uns vom Leib Christi, und gleichzeitig lernen wir, an seinen Tugenden und Leiden teilzunehmen, um auch mit ihm zusammen in Ewigkeit zu leben und zu regieren«¹¹.

In der heiligen Eucharistie trifft den Gläubigen die Erfahrung der Auferstehung. Nach der Kommunion sprechen die Priester den Hymnus: »Wir haben die Auferstehung Christi gesehen ...«. Es handelt sich um den Hymnus, den die Kirchengemeinde jeden Sonntag nach der Lesung der Auferstehungsperikope spricht. Wie der große Kirchenvater des XI. Jahrhunderts, Symeon der Neue Theologe, bemerkt, sagt der Hymnus nicht: »Wir haben die Auferstehung Christi geglaubt, sondern wir haben die Auferstehung Christi gesehen ... da die Auferstehung in jedem einzelnen von uns Gläubigen geschieht«¹². So erlebt der Gläubige das Leben der Auferstehung nicht nur jenseits, sondern auch diesseits des Todes.

⁹ Nikolaos Kabasilas, *De vita in Christo*, 1: PG 150, 504 A.

¹⁰ Nikolaos Kabasilas, a. a. O., 581 A.

¹¹ Gregorios Palamas, Homilie 56, 10, in: *S. Ikonomos (Hg.)*, Gregorius Palamas, Homilien, Athen 1861, S. 211 f.

¹² Symeon der Neue Theologe, Katechese 13, in: *B. Krivochéine (Hg.)*, (*Sources Chrétiennes* 104), Paris 1964, S. 198.

Als Glied des Leibes Christi und Teilhaber an seinem Kreuz und seiner Auferstehung tritt der Christ in eine Verbindung mit dem Dreieinigen Gott. Die Möglichkeit, die durch die Menschwerdung Gottes dem Menschen gegeben ist, Kind Gottes zu werden¹³, wird persönlich erlebt. Der Christ bekommt durch die Gnade Gottes und durch seine eigene Bereitschaft die Vollmacht, Gott als Vater anzurufen. Damit wird auch die ethische Bedeutung der Tatsache, daß uns Christus als Kinder Gottes angenommen hat, sichtbar. Der heilige Gregor von Nyssa bemerkt in seiner Rede »Über das Gebet des Herrn«: »Da wir den Unvergänglichen und Gerechten und Gütigen unseren Vater nennen, haben wir diese Verwandtschaft in unserem Leben zu beweisen. Siehst du, welch große Vorbereitung wir benötigen? Welche Weise zu leben? Wie viele und wie große Mühe, damit unser Gewissen zu solch einem Grad von Freimütigkeit kommt, um wagen zu können, Gott ›Vater‹ zu nennen?«¹⁴

Die Eigenschaft des Christen als Kind Gottes verlangt eine entsprechende Lebensweise. Man hat nicht das Recht, Gott Vater zu nennen, wenn man sich nicht darum bemüht, diese Gemeinschaft mit seinem eigenen Leben zu beweisen. »Wenn wir uns vor Gott stellen, lassen wir zuvor unser Leben prüfen, ob wir etwas der Gottverwandtschaft Würdiges an uns tragen«¹⁵. Wenn man Gott als Vater anruft, ist dies nicht nur eine Redensart. Christus, der den Gläubigen ermahnt, Gott als Vater anzurufen, erlaubt keine Lüge. Die in Christus vollzogene Annahme des Menschen als Kind Gottes stiftet die ethische Forderung nach einer vollständigen Hinwendung des Gläubigen zu Gott dem Vater. Die Vernachlässigung dieser ethischen Dimension verwandelt die christliche Theologie in Ideologie.

Das christliche Leben vollzieht sich letzten Endes durch die Teilnahme am Reich Gottes, das mit Christus in der Welt angebrochen ist und durch die Kirche wirkt. Das christliche Leben ist eschatologisch orientiert, wie die Kirche selbst, in die die Christen gehören. Das Abwenden von dieser Orientierung vernichtet das christliche Leben. Und die Beschränkung der christlichen Verkündigung auf innerweltliche Perspektiven führt sie zur völligen Denaturierung.

Die Kirche ist keine weltliche Größe, die man auf Zeit und Raum beschränken darf und die aufgrund ihrer Leistung in der Geschichte beurteilt werden darf. Eine Beschränkung der Kirche auf die Innerweltlichkeit würde Abstriche an ihrer Identität bedeuten. Die Kirche überwindet die Zeit und verbindet in ihrer eigenen Gegenwart Vergangenheit und Zukunft. Die Kirche bietet dem Menschen den Sieg über die Zeit, die Überwindung des Todes und die Teilnahme am ewigen Leben Gottes an. Vergangenheit und Zukunft sind hier und jetzt in der Kirche gegenwärtig. Der Mensch, der hier und jetzt existiert, lebt in der Ewigkeit. Hier befindet sich das Spezifikum der Kirche. Wenn die Kirche dieses Spezifikum außer Acht läßt, hat sie keine Existenzberechtigung mehr. Wenn man die Kirche als eine Institution betrachtet, die nur dem sozialen oder dem politischen Leben hilfreich ist, so soll man sie in unserer revolutionären Zeit vergessen und etwas Neues su-

¹³ Siehe Joh 1, 12.

¹⁴ Gregor von Nyssa, De oratione dominica 2, 3: PG 44, 1141 CD.

¹⁵ Gregor von Nyssa, a. a. O., 1148 A.

chen. Nur wenn die Kirche die Zeit und den Tod überwindet und unserem Leben einen ewigen Sinn gibt, bleibt sie in ihrer unersetzbaren Funktion.

Man bemerkt in der neueren Theologie die Tendenz, die christliche Verkündigung auf das irdische Leben zu beschränken, um den Menschen den Glauben leichter zu machen. Dabei werden die zentralen Fragen der Vergebung der Sünden, der Überwindung des Todes und der Teilnahme am ewigen Leben in Christus beiseite geschoben. So wird die christliche Verkündigung entfremdet und das christliche Leben ins Elend geführt: »Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen«¹⁶. In diesem Fall ziehen die Leute ihre berechtigten Konsequenzen, indem sie die Kirche verlassen.

Die Kirche hat im Laufe ihrer Geschichte ihre Dogmen formuliert, um ihre Glieder vor Irrtümern zu bewahren. Anlaß für die Formulierung der Dogmen war das Auftreten von Häresien. Das Kennzeichen aller Häresien, die von der Kirche verurteilt worden sind, besteht darin, daß sie die Wahrheit der in Christus vollzogenen Gemeinschaft des Menschen mit Gott gänzlich oder teilweise in Frage stellen. Mit ihren Dogmen hat die Kirche ihre Wahrheit gegen die jeweiligen Häresien abgegrenzt.

Die Dogmen heißen »horoi«, also Grenzen. Sie erschöpfen weder die Wahrheit der Kirche, noch bringen sie sie zur Erstarrung. Sie drücken die lebendige Erfahrung aus, daß Jesus der Christus ist, in dessen Person die Gemeinschaft des Menschen mit Gott vollzogen wurde. Die zusammenfassende Darlegung der dogmatischen Lehre der Kirche wird, wie bekannt, als Glaubenssymbol bezeichnet. So wird der symbolische Charakter des Dogmas angedeutet. Andererseits wurde gerade in der Zeit der Formulierung christlicher Dogmen die apophatische Theologie entwickelt, die über die Konventionalität jeder positiven oder negativen theologischen Formulierung hinausweist.

Mit der Formulierung des trinitarischen und des christologischen Dogmas wurden die klassischen Logikprinzipien von Identität und Gegensatz überwunden, und es entstanden neue grundsätzliche Denk- und Lebenskategorien, die man als »trinitarisch« und »gottmenschlich« bezeichnen kann. Durch das trinitarische Dogma wurde die Polarisierung von Subjekt und Objekt, von Individuum und Gesellschaft überwunden, während durch das christologische Dogma der Gegensatz zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen, zwischen dem Geist und der Materie aufgehoben wurde.

Betrachtet man diese Dogmen vom Standpunkt des christlichen Lebens bzw. der christlichen Ethik aus, so kann man folgendes bemerken.

Das trinitarische Dogma stellt die christliche Liebe in ihrer absoluten Form dar. Es ist das Dogma der Liebe. Jede Person der Heiligen Trinität ist vollkommener Gott. Die Personen der Heiligen Trinität unterscheiden sich nicht ihrem Wesen nach. Keine Person der Heiligen Trinität besitzt etwas, was die anderen Personen nicht besitzen. Der eigene Unterschied der Personen besteht nur in ihren hypostatischen Eigenschaften. Der Vater ist ungezeugt, der Sohn ist gezeugt, und der Heilige Geist ist hervorgegangen. Deshalb bedeutet die gegenseitige Liebe der göttlichen Personen keineswegs Bewegung zum eigen-nützigen Nehmen, sondern sie drückt Vollkommenheit und absolute Einheit aus. Der tri-

¹⁶ 1 Kor 15, 19.

нитарische Gott ist Liebe. Und das trinitarische Dogma ist die Verkündigung der Liebe Gottes, die sich in Jesus Christus offenbart.

Auf die arianische Verleugnung der Gottheit Christi antwortete die Kirche mit dem Dogma, daß Christus vollkommener Gott ist, »wesenseins« mit dem Vater. Dieses Dogma gehört dem Bereich der Trinitätslehre an, bildet aber gleichzeitig die Grundlage für die Christologie.

Christus ist kein Mensch, der vergöttlicht wurde, sondern Gott, der Mensch geworden ist. Die Gottwerdung der menschlichen Natur wurde nicht durch ethische Anstrengung erwirkt, sondern war göttliche Gabe. Was der Mensch auch unternimmt, er kann nicht seine Geschöpflichkeit überwinden. Er besitzt nicht von Natur aus »eine geeignete Kraft der Vergöttlichung«^{16a}. Wäre Christus nicht in seiner Natur Gott, sondern Geschöpf, könnte er nicht den Menschen erlösen. Dann würde die Erfahrung der Kirche über Erneuerung und Gottwerdung des Menschen ins Leere fallen. Als Gott, der Mensch wurde, hat jedoch Christus dem Menschen den Weg zur Gottwerdung eröffnet. Die ethische Erneuerung des Menschen ist nicht Mittel, sondern Frucht des Heils und der Erneuerung in Christus. Gott erlöst und erneuert den Menschen. Der Mensch wirkt mit am Werk seines Heils und seiner Erneuerung. So bildete die Lehre des Areios nicht nur eine dogmatische Häresie, die der Person des menschengewordenen Logos Gottes den gottgewordenen Menschen entgegensetzte, sondern auch eine ethische Häresie, die der Gottwerdung aus Gnade die ethische Gottwerdung des Menschen entgegensetzte.

In der vornizänischen Theologie wird der Sohn Gottes hauptsächlich auf der Ebene der Heilsgeschichte betrachtet. Er ist der ewige Sohn Gottes, der Vermittler seines Willens, der seine Kraft und sein erlösendes Wirken offenbart. Deswegen wird er nicht nur Sohn, sondern auch Wort, Mittler, Kraft und Weisheit Gottes genannt.

Mit der Erklärung der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater kommt aber die Transzendenz des Sohnes Gottes in den Vordergrund. Der Sohn wird zuerst als die zweite Person der Trinität gesehen. Es ist bezeichnend, daß direkt nach der Erklärung der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater und parallel mit der Formulierung des christologischen Dogmas die Lehre über die Unterscheidung zwischen Wesen und Energien Gottes entwickelt wird. Diese Auffassung, die mit dem empirischen Charakter der Offenbarung Gottes begründet ist, gab es von Anfang an in der christlichen Theologie. Sie wurde aber besonders von den großen griechischen Kirchenvätern des vierten und fünften Jahrhunderts betont.

Christus als vollkommener Gott und vollkommener Mensch hat »die Fülle Gottes«¹⁷. Und »aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnaden«¹⁸. Die Gnade Gottes, die seine Energie ist, schafft in Christus den neuen Menschen. Das, was in Christus geschieht, geschieht um des Menschen willen. Alles, was seine menschliche Natur von seiner Gottheit bekommt, wird auf die Christen, die Glieder seines Leibes sind, übermittelt. So ist die Christologie gleichzeitig Anthropologie.

^{16a} *Maximos der Bekenner*, *Quaestiones ad Thal.* 22, 5: PG 90, 324 A.

¹⁷ Kol 2, 9.

¹⁸ Joh 1, 16.

Das christologische Dogma stellt die Bedingungen, oder genauer gesagt, die »Grenzen« dar, die das in Christus den Menschen gegebene neue Leben absichern. Dies wird im Verlauf des ganzen Prozesses der Formulierung des christologischen Dogmas bestätigt. Die Stellungnahmen der Kirche gegen den Apollinarismus, den Nestorianismus, den Monophysitismus und den Monotheletismus bilden spezielle Anwendungen dieser allgemeinen Wahrheit.

Der Apollinarismus bedrohte die Vollkommenheit der Erlösung des Menschen in Christus. Nach dessen Lehre wurde vom Sohn Gottes der menschliche Leib mit Seele ohne Vernunft angenommen. Dazu entgegnete die Kirche, daß in Christus die ganze menschliche Natur angenommen wurde. Hätte Christus nicht die ganze menschliche Natur angenommen, so wäre die vollkommene Erlösung des Menschen von der Sünde nicht vollzogen worden. »Was nicht angenommen ist, das ist auch nicht gerettet; was sich jedoch mit Gott vereinigt, ist auch gerettet«¹⁹.

Der Nestorianismus lehnte die wirkliche Union der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus ab. So teilte er Christus in zwei Personen, in eine menschliche und in eine göttliche. Nach Nestorius hatte Maria den Menschen Jesus geboren, mit dem der Sohn Gottes keine persönliche Einheit bildete. Deswegen darf auch Maria nicht als Gottesgebärerin bezeichnet werden. So wäre aber die Erlösung und Erneuerung des Menschen unmöglich.

Die Allheilige, die zum Ort des Unfaßbaren und Mutter des Ungezeugten wurde, faßt in ihrer Person das ganze Mysterium der Heilsgeschichte in Christus. In ihrer doppelten Eigenschaft als Gottesempfängerin und Gottesgebärerin offenbart sie die unermessliche Größe der göttlichen Erniedrigung und des menschlichen Glanzes. Die Allheilige empfängt den unzugänglichen Gott und gibt ihm die Gestalt des Menschen. Gerade dieses Ereignis ist das Mysterium, das in der Kirche für jeden Menschen erlebbar wird. Jeder Gläubige empfängt und läßt Christus in sich Gestalt annehmen. So nimmt jeder Gläubige die Stellung der Allheiligen ein und bringt sich dar, damit Christus in ihm Gestalt annimmt. »Meine Kinder, für die ich von neuem Geburtswehen erleide, bis Christus in euch Gestalt annimmt.«^{19a} So wie die Allheilige, empfängt und gebiert auch jeder Christ Gott. Deshalb stellt die Leugnung der Bezeichnung der Allheiligen als Gottesgebärerin (*Θεοτόκος*) die Leugnung des Mysteriums der Inkarnation Gottes und der Gottwerdung des Menschen dar.

Der Monophysitismus löste die menschliche Natur Christi sozusagen auf. Mit der Stellungnahme der Kirche gegen diese Häresie wurde bestätigt, daß die Erlösung des Menschen nicht als dessen Auflösung in der göttlichen Natur verstanden werden darf. In Christus sind die zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, »unvermischt und ungetrennt in einer Person verbunden«²⁰. So bleibt auch jeder Mensch, der sich mit der Gnade Gottes verbindet, wahrer Mensch und Teilhaber seiner Gnade.

Die Formulierung des christlichen Dogmas im Gegensatz zum Monotheletismus stellt schließlich den Wegweiser für das christliche Leben dar. Mit dem Beschluß gegen diese

¹⁹ *Gregor der Theologe*, Brief 101: PG 37, 181 C – 184 A.

^{19a} Gal 4, 19.

²⁰ *Mansi*, 7, 116.

Irrlehre wird die Bedeutung der menschlichen Mitwirkung durch die Unterordnung des menschlichen Willens unter den göttlichen Willen bestimmt. Jeder Christ ist dazu eingeladen, seinen menschlichen Willen dem Willen Gottes unterzuordnen. Unterstellt der Mensch seinen Willen Gott, so bekommt er von Gott alles. Das wird besonders im Mönchtum praktiziert. Der Mönch, der nichts anderes ist als ein Christ, der sich selbst völlig Gott hingegeben hat, unterstellt seinen Willen freiwillig dem Willen seines geistlichen Vaters im Namen Christi. So findet er seine eigene Freiheit in Christus: »Indem er keinen eigenen Willen mehr hat«, sagt ein Vater der Wüste, »erfüllt er immer seinen eigenen Willen, weil alles, was geschieht, ihm willkommen ist; er will nicht, daß geschieht, was er will, sondern er will alles so, wie es geschieht«²¹.

Gott sucht nicht etwas von den Menschen zu gewinnen. Das, was in Christus geschehen und gewonnen wurde, geschah zugunsten des Menschen. Der Sieg Christi über den Tod, seine Auferstehung und seine Erhöhung ist der Sieg des Menschen über den Tod und dessen Auferstehung und Erhöhung zur Herrlichkeit Gottes. Mit der Bekämpfung der christologischen Häresien wurde die Wahrheit für den neuen Menschen in Christus und für sein neues Leben gefestigt und manifestiert. Und solch eine Abwehr fand immer dann statt, wenn die Wahrheit, daß Jesus der Christus ist, in dessen Person der Mensch an Kindes Statt von Gott angenommen ist, bestritten wurde. Die Christologie der Kirche bestimmt die Anthropologie des neuen Menschen. Jede Verfälschung der Christologie ist zugleich eine Verfälschung der kirchlichen Anthropologie. Und immer dann, wenn es geschieht, daß neue anthropologische Elemente in den Bereich der Theologie hineinkommen, werden sie mit entsprechenden Motivationen auf die Christologie hingeordnet. Dies geschieht auch in der modernen Theologie. So ist der Versuch neuerer Theologen, die moderne Anthropologie in die christliche Theologie hineinzubringen, mit einer Neuorientierung der Christologie verbunden, wobei der Begriff der sogenannten Christologie »von unten« aufgetaucht ist²². Es ist aber zu bemerken, daß eine reine Christologie »von unten« in der Tat eine neue Formulierung des älteren Adoptionismus ist, der von der Kirche verworfen wurde. Wie der heilige Gregor von Nyssa schreibt, darf man das Göttliche nicht nach natürlichen Gesetzmäßigkeiten zu erklären suchen.²³

Die Wahrheit der Kirche ist die Wahrheit Christi. Diese Wahrheit bleibt immer aktuell für den Menschen und für sein Leben. Die Säkularisierung selbst läßt das Gebiet, auf das sich diese Wahrheit bezieht, unberührt²⁴. Die Verkündigung der Wahrheit Christi braucht jedesmal eine neue Formulierung in der Sprache der Zeit, ebenso wie ihr In-Frage-Stellen jedesmal eine neue Formulierung in der zeitgemäßen Sprache enthält. Die Kirche als Trägerin der Wahrheit Christi hat die Aufgabe, dieses In-Frage-Stellen der Wahrheit zu widerlegen und ihre eigene Identität zu bewahren. So hat sie in jeder Zeit

²¹ *Abbas Dorotheos*, Doctrina 19: PG 88, 1810BC.

²² Näheres siehe bei *A. Schilson*, *W. Kasper*, Christologie im Präsens, Freiburg-Basel-Wien 1980, S. 115 ff. *W. Kasper*, Jesus der Christus, Mainz 1986, S. 293: »Einer reine Christologie ›von unten‹ ist nach dem Gesagten zum Scheitern verurteilt. Jesus selbst versteht sich in seiner ganzen menschlichen Existenz ›von oben‹«.

²³ *Gregor von Nyssa*, Contra Eunom. 4: PG 45, 625D.

²⁴ Vgl. *H. Lübke*, Religion nach der Aufklärung, Graz-Wien-Köln 1986, S. 178.

auf derselben Basis die verschiedenen Umgestaltungen der Häresien zu widerlegen und ihre Antwort auf die jeweilige Herausforderung zu geben.

Die Theologie der Kirche bedarf, ebenso wie die Kirche selbst, einer organischen Entwicklung im Laufe der Geschichte. Sie kann ihre Funktion nicht als eine stagnierende Größe erfüllen. In der neueren Theologie bemerkt man aber ein ständiges Streben nach Neuerungen, die etwas anderes sind als eine organische Entwicklung. Bei der Neuerung besteht immer die Gefahr der Diskontinuität. In der organischen Entwicklung der Theologie setzt man eine schöpferische Wiederholung des Bestehenden voraus. Dies ist z.B. in der Theologie der Kirchenväter festzustellen. Johannes von Damaskos schreibt in seinem dogmatischen Werk »Quelle des Wissens« folgendes: »Ich werde aber, wie gesagt, nichts von mir aus schreiben, sondern will nach Möglichkeit zusammenfassen und eine kurze Ausarbeitung anfertigen von dem, was von hervorragenden Lehrern erarbeitet wurde«²⁵. Das bedeutet nicht, daß Johannes von Damaskos die früheren Schriftsteller kopiert. Es bedeutet aber, daß er aus der gemeinsamen Tradition die Gestaltung seines Werkes im wesentlichen gewinnt. Wie die Geburt jedes neuen Menschen eine Wiederholung und gleichzeitig eine neue Schöpfung ist, so muß auch die Theologie eine Wiederholung und eine neue Schöpfung sein.

Die Kontinuität der Kirche führt zur Kontinuität der Theologie. Und die Kontinuität der Theologie garantiert die Kontinuität der Kirche. Auf der anderen Seite befindet sich die Häresie. Sie macht die ständige Bedrohung der Kontinuität der Kirche und ihrer Theologie aus. Indem sie ständig die Identität der Kirche und ihrer Theologie in Frage stellt, bildet sie eine Gegeneinheit. Es ist bezeichnend, daß auch nach der Zeit der christologischen Streitigkeiten die Kirche in den neuen Häresien eine Wiederbelebung der älteren erlebt. So erkennt die Kirche in der Lehre der Bilderfeinde eine Wiederbelebung des Arianismus, des Nestorianismus oder des Monophysitismus in einer neuen Form oder Fassung.

Die Bilderfeinde bekämpften nicht nur die Möglichkeit und Erlaubtheit der Darstellung Christi in Ikonen, sondern auch die Verehrung der Heiligen und deren Reliquien und Ikonen. Sie leugneten die wahrhafte Anwesenheit Gottes in der Welt und die Vermittlung der Gnade Gottes durch die Materie. Sie verselbständigten die Materie und lehnten die Verklärung der Materie ab. Sie wandelten die Theologie zu einer Ideologie um. Unter dem Vorwand, daß sie die heidnischen und magischen Auffassungen der Kirche bekämpften, säkularisierten sie die Kirche und schlossen das Eingehen Gottes in und auf die Welt aus. Somit neutralisierten die Bilderfeinde die in der Menschwerdung begründete und durch die Eucharistie bewahrte »Enkosmisation« Gottes.

Die Materie wird von der Kirche nicht verachtet, da sie ja von Gott geschaffen wurde. Die Materie ist nicht von Gott unabhängig; sie ist eher ein wahrnehmbares Erscheinen des göttlichen Willens. »Alles Seiende wurde nicht von einer vorhandenen Materie zur Erscheinung umgewandelt, sondern der göttliche Wille wurde zur Materie und zum

²⁵ PG 94, 525 A. Zit. n. G. Richter (Hg.), Johannes von Damaskos, Philosophische Kapitel, Stuttgart 1982, S. 86. Vgl. auch Johannes von Damaskos: PG 94, 553 A. Leontios von Byzanz, Gegen Nestorianer und Eutychianner: PG 86, 1344 D.

Wesen des Geschöpflichen«²⁶. Gott selbst wird Materie und wohnt der Materie ein und vollbringt durch die Materie die Erlösung des Menschen. Deshalb betrachtet der Christ die Materie gewiß nicht selbst als Gottheit, sondern »als von der göttlichen Energie und Gnade erfüllt«²⁷.

In einer späteren Zeit, als die Wahrheit der in Christus vollzogenen Gemeinschaft des Menschen mit Gott nicht mehr hinsichtlich der Person Christi oder auf der Ebene der Möglichkeit seiner Darstellung in Ikonen, sondern auf der Ebene der persönlichen Erfahrung bestritten wurde, kam es zur Verteidigung der kirchlichen Lehre durch die Anwendung der Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Energien Gottes. Das Wesen Gottes bleibt für den Menschen unzugänglich und unerreichbar. Seine Energien aber, also seine Wirkungen, werden für ihn erkennbar und zugänglich. Diese Lehre wurde, wie gesagt, in der Theologie des vierten und fünften Jahrhunderts besonders betont. Im vierzehnten Jahrhundert haben wir gerade die organische Entwicklung dieser Theologie. So kommen wir zu der Lehre des heiligen Gregorios Palamas über die ungeschaffenen Energien Gottes.

Die ungeschaffenen Energien Gottes unterscheiden sich von seinem ungeschaffenen Wesen. Ohne diese Unterscheidung kommt man entweder zur Verschmelzung der Welt mit Gott (Pantheismus) oder lehnt die Tatsache der Gottesgemeinschaft und Gottwerdung des Menschen ab. In solch einem Fall wären alle früheren Stellungnahmen der Kirche Irrtümer und alle ihre dogmatischen Formulierungen unbegründet. Deshalb ist es nicht ohne Bedeutung zu bemerken, daß Gregorios Palamas in denjenigen, die die hesychastische Lehre bekämpften, die Wiederbelebung von älteren Häretikern sah. Es wird nämlich die Frage der Gottesgemeinschaft und der Gottwerdung der Menschen erneut gestellt. Die Stellungnahme von Palamas bejaht diese Möglichkeit. Die Behauptungen seiner Gegner greifen sie an. Indem sie die ungeschaffenen Energien Gottes ablehnen, bringen sie die älteren Häresien in neuer Form vor.

Die Theologie der ungeschaffenen Energien setzt die gesamte orthodoxe kirchliche Tradition voraus. Sie beruht u. a. auf folgendem: Gebet, Askese, Gehorsam, Fasten, Demut, liturgisches Leben, eucharistische Erfahrung. Diese Theologie der ungeschaffenen Energien ist die patristische Theologie selbst in neuer Formulierung. Dieselbe Theologie kann in einer neuen Epoche nur in einer neuen Sprache dargeboten werden. Das ist lebendige Theologie. Hieran ist die Funktionalität bzw. die Disfunktionalität der Theologie gebunden. Wenn ein lebendiger Träger vorhanden ist, kann die Theologie funktionsfähig sein. Wenn dieser Träger nicht vorhanden ist, führt die Theologie entweder zum Unsinn oder zur Erstarrung.

²⁶ *Gregor von Nyssa*, In illud, tunc ipse filius subiicietur, Homilie zum Korintherbrief 15,28: PG 44, 1312 A.

²⁷ *Johannes von Damaskus*, De imag. 1: PG 94, 1300 AB.

The Experience of the Spirit in Eastern Christianity*

Stephen Gero, Tübingen

The presence of the divine Spirit is an important theme throughout the biblical writings — from the Spirit of God which is, in the first chapter of the book of Genesis, described as hovering over the waters of the abyss to the appearance of the Spirit and the Bride, calling for the Second Coming of the Lord Jesus, at the end of the book of Revelation. But it is a difficult task to order the rich biblical material and to trace the subsequent development of the idea of the Spirit in Christian thought. In some ways theological reflection about the Spirit can be compared to a powerful underground current, which only occasionally surfaces. »One reason for this cryptic quality may be found in a certain vagueness, which attaches to the conception of the Spirit, linguistically, imaginatively and theologically«.¹ In particular, one should note the basic dichotomy between the Spirit appearing on the one hand as a distinct person, as an individual and on the other as an impersonal force or influence, an ambiguity which marks all the material, biblical and post-biblical. The following remarks can hardly dispel the vagueness, the mysteriousness inherent to this topic; they are merely intended to draw attention to some pertinent aspects of the history of Christian thought, to moments when the underground stream briefly surfaces, and the idea and more generally the experience of the Spirit become articulated, central issues. Attention will be furthermore focused on material drawn from the theological traditions of the eastern churches, rather than those of western Christianity — not only because the eastern material has the inherent interest of the less familiar, but also because in certain ways the role played by the Spirit is more pivotal in the theology and the liturgical life of the oriental churches than it is in the West.

The various clues about the Spirit found scattered in the New Testament writings were somewhat neglected by the systematic thinkers of the early Christian centuries, though, paradoxically, Spirit-inspired prophecy occupied a central place among certain Christian groups, the leaders of which on occasion even claimed to be the embodiment of the Paraclete, or of the Holy Spirit itself. Yet the question of the relation of the Spirit to God was continually posed to every generation through the baptismal formulas, commencing with the triadic injunction in chapter 28, at the very end of the Gospel of Matthew — »Go . . . make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit«, baptismal creeds which incapsulated and transmitted to new church members the essentials of Christian belief. It was only relatively late, in the

* This is a revised and expanded version of a lecture delivered at Southwest Missouri State University (Springfield, Missouri/USA) and Reed College (Portland, Oregon/USA).

¹ Both this citation and the image of the underground stream are borrowed from *G. F. Nuttal, The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, Oxford 1947, p. 3.

fourth century, as a sequel and pendant to the controversy about the divinity of the Son and the relation of his nature to that of the Father, that the question whether the Holy Spirit is also divine was directly addressed. Earlier creeds left the matter simply open — even the official creed of the council of Nicaea which proclaims the divinity of the Son merely demands an auxiliary »belief in the Holy Spirit«, without elaboration. The divine nature of the Spirit, in the context of the Trinity, is defined in a later conciliar decision, the so-called creed of the council of Constantinople — this is incidentally a truly ecumenical creed, still admitted as normative by the Greek Orthodox, by the Roman Catholic church and by the major Protestant denominations alike. The pertinent passage runs as follows: »We believe in the Holy Spirit, Lord and Giver of the life, who proceeds from the Father, who is jointly worshipped and glorified with the Father and the Son, who spoke through the Prophets«. The details of the theological controversy, with political dimensions, leading up to this and affiliated dogmatic definitions, cannot detain us here.² The debate itself was carried out for the most part in very philosophical terms, by theologians thoroughly trained in Aristotelian thought, employing technical distinctions of nature, person, substance and so forth; it finally resulted in the formulation, around the end of the fourth century, of the Trinity as three divine persons sharing the same substance. A very philosophical formulation — yet the point of departure and the constant irritant, so to speak, was the presence of the Spirit, in the liturgical life of the church, of the Spirit being invoked and addressed in ritual and prayer.

Although the personality of the Spirit was in principle stressed by the champions of orthodox trinitarianism, they were hard put to assign a sphere of activity exclusively or even primarily to the Spirit. Distinctions rather came to be elaborated in terms of relations internal to the Trinity; the eternal *begetting* of the Son from the Father, the eternal *procession* of the Holy Spirit from the Father. It was one aspect, one elaboration of this last point which later, in the Middle Ages came to be a major cause for the permanent schism between the two major Christian communities, the Roman Catholic and the Greek Orthodox. The Latins added the qualification that the Holy Spirit proceeds also *from* the Son (in Latin *filioque*, hence the name of the controversy in textbooks of the history of doctrine); the Greek theologians insisted on the older formulation, *through* the Son. Though the difference of the two formulations may strike one as minute and academic, it does reflect divergent understandings of basic trinitarian relations — and, concretely and practically, it is the one solid doctrinal stumbling block to this very day between the Greek Orthodox and Roman Catholic churches. Still, to return to the metaphor of the underground stream, one here has the feeling that this is only a small side trickle, and one should look for the broad, deep current elsewhere!

² See J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 3rd ed., New York 1972, pp. 338 ff, and A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965, pp. 194 ff. 295 ff. on the church-historical background of the statement about the Holy Spirit in the Constantinopolitan creed. Messalian spirituality (see below, p. 7) may have played an indirect role in the formulation; so R. Staats, »Die Basilianische Verherrlichung des Heiligen Geistes auf dem Konzil zu Konstantinopel 381«, *Kerygma und Dogma* 25 (1979), 232 ff.

The wind of the Spirit, shifting metaphors, seemed to blow more freely in the non-Greek eastern churches, not so preoccupied with the Trinitarian controversy. Here in particular I am referring to Syriac Christianity, an umbrella designation for ancient Christian communities of present-day Syria, Iraq and Lebanon, communities which even today are represented by Arabic-speaking Christian minorities in these lands. The language originally employed by these oriental Christians, was Syriac, a Semitic tongue very close to the Aramaic spoken in Palestine at the time of Jesus. Only a false romanticism, however, would assert that these Syriac communities preserved the original Semitic Christianity of the primitive Christians unimpaired; but their connections to Palestine and the thought-world of Jewish Christianity were early and strong, and the Syriac theologians significantly did not get involved in the scholastic controversies of the Greeks; the situation, to be sure, changes later. Theological literature stemming from this milieu has some very intriguing archaic features, very minor in, or altogether absent from Greek and Latin theology; some of these features directly pertain to our theme of the Spirit.

There is a strong emphasis on the personality of the Spirit, resulting at times in seemingly strange statements about its bodily nature. The Holy Spirit is depicted in terms which make it appear as an angel of God, conveying or explaining divine commands to other angels. It acts as a messenger between God and man, and it is depicted as the angelic advocate of the departed before God at the time of the Last Judgment: »the Holy Spirit ... comes before Christ and stands at the door of the tombs where men are buried ... and awaits the cry of the resurrection«.³

Significantly prevalent is the employment of feminine imagery, specifically the depiction of the Spirit in maternal terms. One reason for this is surely the fact that in Syriac, as in other Semitic languages, the word for »spirit« is feminine in gender (in Greek, the language of the extant New Testament texts, the word for spirit (*pneuma*) is neuter in gender; in Latin and modern Romance languages it is masculine). Other influences may also have been at work, such as the presence of a mother goddess in triads of Father-Mother-Son in the pantheons of non-monotheistic religions of the cultural milieu of Syriac Christianity. Be that as it may, Syriac theologians felt it to be entirely appropriate to employ female metaphors. One example: »As long as a man does not take a wife he loves and honors God the Father and *the Holy Spirit, his mother* and has no other love« — but when he takes a wife, an inferior, second-rate woman, this family idyll, so to speak, is all over — a plea of course for an ascetic, celibate variety of Christianity.⁴ Another mystical text which originates from this Syrian milieu says that the human souls should cry for their »mild and heavenly Mother«, the grace of the Spirit, who will »take them in her arms of life and nourish them with spiritual and heavenly nourishment of delicious ... milk«.⁵ Philoxenus of Mabbug (6th century) describes the rebirth of the Christian in

³ *Aphrahat*, Demonstratio VI, pp. 14, ed. I. Parisot, Patrologia Syriaca I (1894), p. 296, lines 11 ff. See further W. Cramer, Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie, Münster 1979, p. 81.

⁴ *Aphrahat*, Demonstratio XVIII, 10, ed. Parisot, p. 840, lines 9 ff.

⁵ *Pseudo-Macarius*, Collection III, Homily 27, 4, 2, ed. V. Desprez, Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. I. Homélie propres à la Collection III (*Sources chrétiennes*, 275) Paris 1980, p. 324, lines 25 ff.; cf. *Pseudo-*

the water of baptism as his being born from the most maternal womb of the Spirit⁶ (here the impersonal view of the Spirit also plays a role — the Spirit as a force which permeates, cleanses, fructifies the water of the baptismal font). To be sure, the application of the metaphor of breast-feeding and more generally of the maternal imagery to the Father or alternately the divine Logos is not peculiar to Syriac Christianity — Irenaeus, Clement of Alexandria, and John Chrysostom also employ it.

Theologically most interesting are of course statements which bring the feminine Spirit in connection with Christ, with the latter in the subordinate position. In a fragment of a lost work called the Gospel »of the Hebrews« (that is to say, of the Jewish Christians), the Holy Spirit is said to be Jesus' *Mother*, who — in an unclear context — seized him by the hair and transported him to another place.⁷ The currency in such notions is shown by the fact that in the writings of the Mandaeans, a strongly anti-Christian ancient gnostic sect (which curiously enough still survives in Iraq) an evil, diabolic Holy Spirit (*Ruha*) is described as the mother of demons and the mother of the deluded false Messiah.⁸ In another text (the Gospel of Philip, which stems from a gnostic, heterodox Syrian milieu) the — seemingly generally admitted — femininity of the Spirit is used, in a crude polemical fashion to argue against the common Christian opinion that the Virgin Mary gave birth to Jesus through the agency of the Holy Spirit — it is absurd that a woman (Mary) could be impregnated by another woman (the Holy Spirit).⁹ In still another Jewish-Christian work from Mesopotamia, the Book of Elchasai, the Spirit is described as not the Mother but rather the Sister of Jesus, and, like he, an angelic figure of gigantic, literally mountain-like proportions.¹⁰ We are very far here of course from the learned philosophical disquisitions of the Greek church fathers of the fourth century; the intriguing question is whether such a widespread primitive understanding of the personality of the Spirit in a provincial Semitic setting could be the survival of the beliefs of the early

Macarius, Collection II, Homily 28,4 ed. H. Dörries et al., Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, Berlin 1964, p. 253, lines 46 ff. On the Syrian affinities of the »Macarian« corpus see G. Quispel, Makarius, Das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, Leiden 1967, pp. 9 ff., A. Vööbus, On the Historical Importance of the Legacy of Pseudo-Macarius, Stockholm 1972, pp. 11 ff and A. Baker, Syriac and the Scriptural Quotations of Pseudo-Macarius, *The Journal of Theological Studies*, n. s. 20 (1969) 133 ff. On the vexed question of the Messalian origin or connections of these texts see Desprez, *op. cit.*, pp. 37 ff. Rather curiously in his last book the late H. Dörries, who devoted a lifetime of scholarly activity to the Macarian corpus, for all practical purposes retracts his prior firm advocacy the Messalian hypothesis (Die Theologie des Makarios/Symeon, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse, 3. Folge, Nr. 105*, Göttingen 1978, pp. 12–13); the matter is obviously still *sub judice*! There are cogent grounds of any rate for supposing that the author was actually one Symeon of Mesopotamia; see W. Strothmann, Makarios und die Makarioschriften in der syrischen Literatur, *Oriens Christianus* 54 (1970) 97 n. 11.

⁶ Tractatus tres de Trinitate et Incarnatione, ed. A. Vaschalde (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri, ser. 2*, 27), Paris and Leipzig 1907, p. 118, lines 11 f. (text), p. 91 (trans).

⁷ See W. Schneemelcher (ed.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung ... I. Band. Evangelien, Tübingen 1987, p. 146, fragment No. 3.

⁸ See W. Foerster (ed.), Gnosis. A Selection of Gnostic Texts, vol. II, Coptic and Mandaean Sources, Oxford 1974, pp. 172, 304.

⁹ P. 55, lines 24 ff (ed. B. Layton, Nag Hammadi Codex II, 2–7, vol. 1, Leiden 1989, p. 150).

¹⁰ For a full presentation and discussion of the pertinent testimonia from Hippolytus and Epiphanius see now G. P. Luttikhuisen, The Revelation of Elchasai, Tübingen 1985, pp. 44, 112, 196 ff.

Christian community of Palestine, an archaic feature well-nigh washed out of the extant Greek New Testament texts.

Besides statements describing the Spirit as an individual being with personal attributes the characterization of the Spirit as an impersonal divine influence is also found in eastern Christian theology, specifically in the context of the bestowal of the Spirit as a divine gift. Genesis 2:7, which relates the creation of man and God's breathing the breath of life into him, is commonly interpreted as the Holy Spirit itself coming into man, God imparting some of his own Spirit to man, the divine Spirit functioning as the third component of the person of Adam, in addition to his corruptible human soul and body. (At times this notion is explicitly linked, in harmonizing fashion, with that of the maternity of the Spirit; thus according to the Gospel of Philip, the soul of Adam came into being by means of a breath which is synonymous with the Spirit. The Spirit given to him was his Mother. Adam came into being from *two* virgins, the Spirit and the Virgin earth.¹¹ The divinely-given Spirit did leave Adam at the Fall; the same Spirit was then restored to man through the coming of the Spirit at Jesus' baptism and Pentecost.

The burning issue in connection with this new Christian possession of the Spirit was — in some ways comparable to the Protestant quest for the assurance of salvation, in the context of the doctrine of predestination — does the Holy Spirit always stay in man, or, if the possession of the Holy Spirit is lost, how can it be recovered? One view, what one can call the lax, permissive one, represented by Philoxenus of Mabbug was that the Holy Spirit, once given to man in baptism, does not abandon him, unless he commits truly heinous sins, such as apostasy or the practice of black magic.¹² Another view, seemingly the more archaic one, was that the Holy Spirit, because of its special, literally »holy« character, cannot cohabit with evil, with sin, or even impurity. Thus the author of an early Syrian treatise on ecclesiastical regulations must combat the clearly widespread popular opinion that the Holy Spirit abandons Christian women during the period of their menstruation¹³ — a primitive (originally Jewish?) notion that the Spirit cannot abide ritual uncleanness. According to a medieval controversial tract in Ethiopic, which reflects earlier Syrian monophysite traditions, the arch-heretic Nestorius, who denied that God could be born of a woman, was brought to an open declaration of his blasphemy through the following occurrence: a woman came to church during her period of menstruation to receive communion — but it was noted by the people that the *shadow* of the Holy Spirit has turned away from her and the rays of the sun fell upon her. In this fashion her condition was betrayed and she admitted it. The patriarch Nestorius thereupon had her exposed, naked (in church?) and said: »If the Lord had been born of Mary through such a body,

¹¹ P. 70, lines 24 ff and p. 71, lines 16 ff (ed. Layton, pp. 182, 184).

¹² A. Tänghe (ed.), Memra de Philoxène de Mabbough sur l'inhabitation du Saint-Esprit, *Le Muséon* 73 (1960) 46, line 3 from bottom; trans. p. 62. An anti-Messalian intent in the exposition is quite likely; Philoxenus knew well and condemned the Messalians (see his »Letter to Patricius«, ed. R. Lavenant, *Patrologia Orientalis* 30, Paris 1963, p. 850, lines 11 ff).

¹³ A. Vööbus (ed.), The Didascalia Apostolorum in Syriac, vol. 2 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 407) Louvain 1979, p. 256, lines 4 ff.; trans. Vööbus, vol. 408, Louvain 1979, p. 239.

how is it that the Holy Spirit has despised this woman?¹⁴ This is of course very crude, even vulgar polemic; but it shows the mind of the common folk. There are also more subtle and elevated expressions of the view that the Spirit is a precious but fragile possession — for instance Aphrahat says that the man who becomes entangled in the things of the world loses the Holy Spirit.¹⁵

The departure of the Spirit, for whatever reason, is of course no neutral matter. As soon as the Spirit departs, the hungry demons who have been waiting for this opportunity, immediately take possession of the man or the woman. It is such a general ideology which underlies the practice of exorcism before baptism — all pagans are inhabited by demons! The return of the Holy Spirit may be accomplished through the mediation of ecclesiastical office holders, in particular through the laying on of hands in the penitential rite — one aspect of the notion of ordered apostolic succession, of the clergy as the holder, the administrator of the apostolic charisma, of the gift of Pentecost.

Radically opposed to this »domesticated«, official understanding of the bestowal of the Spirit was the ideology of the so-called Messalian movement,¹⁶ to which we shall now turn — a popular movement, in which the individual experience of the Spirit was put squarely at the center. The word »Messalian«, Syriac in origin, means literally »the praying one«. This designation as well as other information indicates that the movement did originate in an eastern, Semitic milieu, though it did later spread to the West. (Its origins can be traced back at least to the middle of the fourth century; historical connections to still earlier »enthusiastic« movements, such as the Montanists in Asia Minor, are possible but in the present state of research hardly demonstrable). According to the Messalians (whose own preferred self-designation was that of »pneumatics«, the spiritual ones) prior to the coming of the Spirit a personal demon dwells in every man from birth, a kind of noxious parasite, a tapeworm of the human spirit. A somewhat crude notion to our tastes perhaps, but one extremely widespread in Syriac Christianity. An example of how this could be worked out is found in the Gospel of Philip: a »single« male or a »single« female (i.e. a man or woman devoid of the Holy Spirit) is susceptible to the attack of demons of the opposite sex. But when man is united to his spiritual counterpart, he is immune from attack. The Holy Spirit, a female principle is united to the (masculine) soul.¹⁷ Returning now to the Messalians themselves — each man is being devoured by his demon. What shall we do to be saved? The answer of the Messalians was not the standard one

¹⁴ G. Colin, La notice sur Nestorius du Mashafa Mestir de Georges de Sagla (Traduction), *Orientalia Christiana Periodica* 50 (1984) 111.

¹⁵ So Aphrahat, *Demonstratio* VI, 17, ed. Parisot, p. 301, lines 10ff. See further Tanghe, op.cit., pp. 40–41.

¹⁶ For a quick orientation see I. W. Frank, *Die verfolgten Beter. Zu einer Pfingstbewegung in der Kirche des Altertums*, *Wort und Antwort* 16 (1975) 1 ff. and H. Chadwick, *Messalianer — en evangelisk bevegelse i det 4. århundre*, *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 50 (1979), pp. 161 ff. (an excellent survey, published unfortunately only in Norwegian). See further A. Guillaumont, art. Messaliens, *Dictionnaire de Spiritualité* vol. 10 (1980), col. 1074 ff. and J. Gribomont, Le dossier des origines du messalianisme, in J. Fontaine — Ch. Kannengiesser (eds.), *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, pp. 661 ff.

¹⁷ P. 65, lines 3 ff. (ed. Layton, p. 170).

— be baptised, every one of you.¹⁸ Rather, being baptised, though not harmful, is nevertheless insufficient. Baptism, whether or not the Spirit is associated with it, does not remove, literally, the root of evil. The indwelling demon must be driven out through incessant, fervent prayer and other ascetic exercises. (The Messalians may have employed a well-known variant form of the Lord's prayer in which the petition »thy kingdom come« was replaced by the invocation »may the Holy Spirit come upon us and cleanse us«.¹⁹) When the demon was finally driven out, this could be perceived, the Messalians claimed, in palpable, visible fashion (images like that of smoke, a black serpent etc. are employed, the common pictorial language of ancient demonology). The subsequent coming and indwelling of the Holy Spirit is also perceived in a sensible fashion — this is the key word throughout, *sensibly, perceptibly*. The Messalians' religion was a truly experiential Christianity! Can one be more precise? In some sources the coming of »the heavenly bridegroom« (the Paraclete, the Spirit) into the (female) human soul is described as producing a sensation like that of physical intercourse²⁰ — sexual imagery of the sort which is not at all uncommon in the mystical literature of East and West. After this conjunction the Holy Spirit adheres to man unseparably, and renders him impervious to demonic malice.

For the Messalians the Holy Spirit did not come in through the back door, so to speak, and its acquisition could only be the result of great personal struggle and sacrifice. But was the enthusiast, the pneumatic, now free from desire and fear? It is not easy to say — on the one hand we have reports of total abstinence, extreme asceticism, including the practice of self-mutilation, and on the other hand one finds also the more logical claim that the ascetic exercises after the coming of the Spirit are no longer necessary, and even more, that the inalienable return to the state of Adam in paradise through the renewed possession of the Holy Spirit brings with it the lifting of the legal and moral restraints which had been put upon fallen man. The spiritual man can do everything because he is freed from passion. It is hard to say where exactly the truth lies — similar accusations of theologically-justified libertinism are commonplace, directed against other heterodox groups also, in particular against the gnostics. More credible is the Messalians' reported

¹⁸ The answer, for instance, which is given by Justin Martyr; see J. E. Morgan-Wynne, »The Holy Spirit and Christian Experience in Justin Martyr«, *Vigiliae Christianae* 38 (1984) 172 ff.

¹⁹ *Agraphon* Nr. 61 in A. Resch, *Agrapha. Außercanonische Schriftfragmente*, 2nd ed., Leipzig 1906, pp. 83–84. A liturgical origin (second century?) for this variant in Luke 11:2 is likely (so B. M. Metzger (ed.), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London and New York 1971, pp. 154 ff.); the arguments of R. Leaney for the other alternative, that it represents the original text of Luke (»The Lucan Text of the Lord's Prayer (Lk XI 2–4)«, *Novum Testamentum* 1 (1956) 103 ff.) are not persuasive. On the Messalians' practice of »spiritual prayer« see further A. Guillaumont, *Le témoignage de Babai le Grand sur les Messaliens, Symposium Syriacum 1976 (Orientalia Christiana Analecta, 205)*, Rome 1978, p. 260.

²⁰ *Timothy of Constantinople*, *De receptione haereticorum*: PG 86, 489 C; *John of Damascus*, *De haeresibus*, ed. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. IV, Berlin-New York 1981, p. 42, lines 21–22. For very similar (crypto-Messalian?) interpolations in one manuscript (*Athen.* 423) of pseudo-Macarius, and the condemnation of the same by a medieval orthodox scholiast as Messalian error see J. Darrouzès, *Notes sur les homélies de Pseudo-Macaire*, *Le Muséon* 67 (1954), p. 305 and H. Berthold, *Makarios/Symeon Reden und Briefe*, *Die Sammlung I des Vaticanus graecus 694(B)*, vol. 1, Berlin 1973, p. XXV.

claim that they are the »poor in the spirit« of the Sermon on the Mount, who can and should practice no almsgiving themselves, since they have renounced possessions and manual labor; rather the spiritual ones have a right to be maintained by the Christian community of the less perfect. In any case the truly revolutionary thesis was that the individual can attain his salvation free from ecclesiastical mediation and of being assured of this through his own visionary experiences. Incidentally, the superficial similarity to Protestant individualism should be put into its proper perspective — the searching of the Scriptures played, as far as we can tell, no role in the process of enlightenment.

This »charismatic« movement — to talk of an identifiable independent group or sect is probably incorrect — was perceived by church leaders as being profoundly dangerous to the established order, and it was combatted with all the means at their disposal, including harsh anti-heretical legislation and brutal inquisitorial methods. But despite all persecution the attractiveness, the seductiveness of the Messalian teachings persisted, and one can trace the survival of Messalian traits in various ecclesiastical settings, specifically in Byzantine monasticism²¹, until practically modern times.²² The revolutionary idea was not so much the notion of the indwelling demon or the interpretation of water baptism as being in some sense incomplete — in wider circles the full reception of the Spirit was linked with confirmation or some other rites. Moreover initially at least the Messalians were not any more or any less heretical in their trinitarian views than their fellow Syrian Christians, and there is no solid evidence for a kind of anti-cosmic dualism to link them to the gnostics. Rather — this bears emphasizing — it was the uncompromisingly individualistic understanding of the acquisition of the Spirit, independent of ecclesiastical rites, and the insistence that there is empirical, verifiable confirmation of this, which constituted the real challenge.

²¹ See, for instance, the synodal condemnation of the 10th-century Neo-Messalian Eleutherius of Paphlagonia, accused of advocating radical libertine practices (*G. Ficker, Der Häretiker Eleutherius, Theologische Studien und Kritiken* 79 (1906) 591ff.; *J. Gouillard, Quatre procès de mystiques a Byzance (vers 960–1143), Revue des études byzantines* 36, 1978, 8ff., 44ff.). *Gouillard* (op. cit., pp. 20ff.) would further associate the anathemas of one section of the abjuration formula edited long ago by L. von Thallóczy from *Vind. theol. gr.* 306 (»Bruchstücke aus der Geschichte der nordwestlichen Balkanländer«, *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegovina* 3 (1895) 298ff.; partially reedited by *Gouillard*, op. cit., pp. 52ff. on a broader manuscript basis) with the condemnation of Theodore the Blachernite (11th cent.). The text, which identified the Messalians and the Bogomils, does reproduce some late Neo-Messalian tenets (with a very graphic description of the experience of the Spirit in terms of the metaphor of pregnancy ed. *Thallóczy*, p. 368, lines 15ff = ed. *Gouillard*, p. 54, lines 27ff.), but a direct connection with Theodore, *pace* *Gouillard*, does not seem to be called for. The works of the great mystic Symeon »the New Theologian« betray the influence of Messalian terminology (see *Gouillard*, op. cit., pp. 24ff and *J. M. Hussey, The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986, p. 166). The question of Symeon and Messalianism is complicated by the foisting on him of writings of the Neo-Messalian Constantine Chrysomallos (see *J. Gouillard*, op. cit., pp. 29ff and »Constantin Chrysomallos sous la masque de Symeon de Nouveau Théologien«, *Travaux et Mémoires* 5, 1973, 313ff.).

²² See *R. Staats*, »Messalianerforschung und Ostkirchenkunde«, in *W. Strothmann* (ed.), *Makarios-Symposium über das Böse. Vorträge der Finnisch-deutschen Theologentagung in Goslar 1980, Wiesbaden 1983*, pp. 47ff. and the same author's suggestive comments in: »Beobachtungen zur Definition und zur Chronologie des Messalianismus«, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 32, 4 (1982) 235ff.

This survey will be brought to a close with some observations on a particular mode of describing the presence of the Spirit, very prevalent in liturgical and devotional texts, the image of the Holy Spirit as *fire*. This is a constantly recurring metaphor, which does bring us nearer to the deep-seated roots of eastern Christian spirituality, be it what one calls orthodox or heretical; it was furthermore specifically employed by the Messalians themselves.²³ The association of fire with the Spirit is of course biblical, in particular in the depiction of Pentecost. But the image of the spiritual fire was further internalized and generalized as a *Leitmotiv* of liturgical piety.²⁴ The Holy Spirit is the warmth of the fire, the heat of the sun which loosened the tongues of the disciples at Pentecost, hitherto enveloped in the coldness of silence — little concern is shown for the miraculousness or otherwise of the gift of tongues, but rather the ability, the newly-infused will to preach the Christian message is deemed important. The fire of the Spirit permeates the water of baptism, cleanses it, transfigures it, makes it capable of bringing forth new life.²⁵ In the eucharist the Spirit is the indwelling fire, the fire of immortality. The invocation, the calling down of the Spirit at the time of the consecration of the eucharistic elements (a common feature of the eastern liturgies), transfigures these, the Spirit-fire functions as a purification and an inner force.²⁶ Sometimes in harmony with the ancient notion that the spirit resides in the blood, the eucharistic wine is identified with the Holy Spirit, but the images do coalesce — for example: »come, drink and eat the flame which makes out of you angels of fire«.²⁷

The salient aspects of the eastern Christian understanding of the Spirit as presented thus far can be summarized as follows. The Semitic genius for personification led to a predilec-

²³ The entry of the Spirit into man, after the several demons (in the shape, quite literally, of a *porca* and of *porculli*!) have been driven out, was described by Messalians as being like visible and unquenchable fire (Augustine, *De haeresibus*: Pl 42, cols. 40–41 = *Corpus Christianorum*, ser. latina, 46, Turnhout 1969, p. 326, lines 9 ff.). A. Guillaumont, *Le baptême de feu chez les Messaliens*, in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, p. 518 interprets the rather cryptic Messalian tenet that, »fire is creator« (*τὸ πῦρ δημιουργόν ἐστιν*, John of Damascus, *De haeresibus*, ed. Kotter, p. 43, line 27) as a reference to the coming of the Holy Spirit and the bestowal of the true baptism, that of Spirit and fire, adducing as parallels Matthew 3:11 and Luke 3:16. But the immediate background rather seems to be the notion of the divine fire which comes into the soul and the heart of the Christians and functions even after death as a constitutive principle for the resurrection of the body (Pseudo-Macarius, *Homilies* II, 1 and 25, 10, ed. Dörries, pp. 96, lines 1 ff.; p. 205, lines 150 ff., texts not noted by Guillaumont). The connection was already pointed out by H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen »Makarios«-Schriften*, Leipzig 1941, p. 434. On the affinity of the *πῦρ θεῖον* and the power of the Spirit see also Pseudo-Macarius, Collection I, *Logos* 35, 8, ed. H. Berthold, *Makarios/Symeon* . . . vol. 2, Berlin 1973, p. 43, lines 27 ff. See further on this theme E. A. Davids, *Das Bild vom Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum*, Salzburg und München 1968, p. 99 and more generally on the eschatological and creative aspects of the symbolism of fire in early Christian texts and the Stoic background cf. W. C. van Unnik, *The »Wise Fire« in a Gnostic Eschatological Vision*, in: *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, vol. 1, Münster 1970, pp. 277 ff.

²⁴ See E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit dans l'église d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1971, pp. 105 ff., 223 ff.

²⁵ See E. Beck, *Le baptême chez saint Ephrem*, *L'Orient Syrien* 1 (1956) 115.

²⁶ Siman, op. cit., pp. 223 ff.

²⁷ Isaac of Antioch, ed. G. Bickell, *Sancti Isaac Antiocheni doctoris syrorum, opera omnia*, pars II, Giessen 1877, p. 32 (Poem No. XXI, line 3).

tion to depict the Spirit as an individual being and in particular one equipped with maternal traits. This can be seen as a significant introduction or revival of the feminine dimension in an understanding of the Godhead otherwise dominated by male metaphors or by simply abstractions of a philosophical nature. The actuality of evil and the spiritual presence needed to overcome it were asserted, in concrete, at times all too extreme forms; but this can be seen as a needed corrective to the dominant Greek thinking, which tended to underemphasize the reality of evil. The experience of the Spirit, as far as this could be reduced to verbal categories, was conveyed in a vivid, richly symbolic language, which always pointed beyond itself.

The Holy Spirit for the eastern Christians of course has a futuristic, forward-looking dimension — and not only in the identification of the fire of the Spirit with the purifying fire of the Last Judgment, which destroys the sinners, but also in seeing it as the creative fire, through which the scattered members of the righteous departed are brought together and given new life. More generally the Holy Spirit is the Spirit of renewal, of renovation, of new beginning, I would like to close with a text, which, to my mind, makes this very graphic indeed: »when the Spirit of the world blows, winter comes — when the Holy Spirit breathes, summer appears«. ²⁸ In this particular text winter is the present, material world and summer some new aeon, the age to come. But, getting away from the immediate theological context, here as elsewhere, the Holy Spirit has been taken to be the potent, all-embracing symbol of hope, which was just as sorely needed in the ancient world as it is in our own times.

²⁸ Gospel of Philip, p. 77, lines 11 ff. (ed. Layton, p. 196). To be compared with this is the delightful description of the manifestation of the hitherto hidden glory of the Holy Spirit which transforms even the bodily appearance of the Christians, in the month of Xanthikos, April, the season both of the Resurrection and of the vernal revival of nature (*Pseudo-Macarius*, Homily 5,9, ed. Dörries, p. 61, lines 403 ff.).

Das Gesetz zur Gewissensfreiheit in der Sowjetunion

Vlassios Phidas, Athen

Das Millennium des christlichen Lebens in Rußland wurde durch die offizielle Haltung der neuen sowjetischen Politik, nunmehr als Perestroika bekannt, auch im Bereich der Beziehung zwischen Staat und Kirche in der Sowjetunion gekrönt. Diese Haltung ist gewiß nicht das Hauptelement der neuen Politik, aber eine unabdingbare Folge des Geistes, der in der neuen Politik weht, d. h. des Geistes von Glasnost in allen Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens. Gemeinsamer Nenner aller Initiativen der neuen Politik im einzelnen ist die Revision, die Uminterpretation und Neuanpassung der Maximen des Marxismus-Leninismus, ist ihre Reinigung von willkürlichen Fehlinterpretationen der stalinistischen und nachstalinistischen Ära einerseits und ihre Anpassung an die modernen politischen, ökonomischen und sozialen Umstände andererseits.

Im Rahmen eines breiteren Umgestaltungsprogramms wurde die Neubewertung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche eingeleitet, die bereits mit konkreten, sichtbaren Initiativen der sowjetischen Regierung in ihrer Kirchenpolitik begonnen hat, wie es bei der öffentlichen Unterstützung und Förderung des ganzen Programms der feierlichen Veranstaltungen für die tausend Jahre christlichen Lebens in Rußland (1988–1988), bei der Rückgabe großer und alter klösterlicher Zentren, bei der Genehmigung der Gründung neuer Gemeinden für die Befriedigung von dringenden Bedürfnissen christlicher Gemeinden, der Ermutigung interorthodoxer und interkirchlicher Aktivitäten innerhalb der orthodoxen Kirche Rußlands, der Zustimmung zu den Beschlüssen der großen Lokalsynode der russischen Kirche (1988), der diskreten Mentalitätsänderung hinsichtlich der Einschätzung der Rolle der Orthodoxie in der Geschichte und heute bei der Gestaltung und der Bewahrung des Nationalbewußtseins des russischen Volkes, der offiziellen Bitte an die orthodoxe Kirche um die Unterstützung der Perestroika im Inland und der staatlichen Initiativen für Frieden, Abrüstung und soziale Gerechtigkeit auf internationaler Ebene usw. der Fall war und ist.

Diese Initiative der sowjetischen Regierung hat spürbar nicht nur den Rahmen, sondern auch den Geist der Zusammenarbeit zwischen Kirche und Regierung in der Sowjetunion verändert, denn jede offizielle Bewegung in diese Richtung wirkt als Katalysator der institutionellen Formen der höchst anti-religiösen Politik der (hauptsächlich) stalinistischen Ära, die in der post-stalinistischen Ära beibehalten wurde. Als Kettenreaktion auf die neuen Initiativen bildeten sich zahlreiche gemeinsame Meinungen im russischen Volk und den anderen christlichen Völkern der Sowjetunion aus, die lebendig in ihren kirchlichen Traditionen und Lebensformen bewahrt blieben, wie z. B. der Lokalnationalismus, die separatistischen Tendenzen, die religiösen Spannungen usw. Eine gefahrlose Bewältigung dieser Nebeneffekte der politischen Perestroika wird auf jeden Fall die Weiterführung des Geistes der engeren Zusammenarbeit der sowjetischen Regierung mit der Kirche erleichtern, während im Gegenteil die Eskalation der Spannung solcher Erscheinungen die ent-

gegengesetzten Mächte der sowjetischen Gesellschaft aktivieren würde, mit staatlicher Zustimmung oder ohne sie. Die ersten Schritte bei jedem Versuch zur Umgestaltung sind nicht nur instabil, sondern auch ungewiß ...

Trotz vielfältiger Dynamik der Politik der Perestroika liegt der empfindliche Punkt wohl im theoretischen Rahmen einer Neugestaltung der Beziehungen von Staat und Kirche. Denn: a) die Konfliktpunkte zwischen Ideologie und Religion bleiben bedeutsam und sensibel, da dieser Konflikt für sieben Jahre im Geist der Konfrontation und der Unverträglichkeit der beiden Größen durch die atheistische oder anti-theistische Propaganda gemäß der stalinistischen Interpretation des marxistisch-leninistischen Systems geführt wurde, b) der Ausgangspunkt der theoretischen Prinzipien des Marxismus-Leninismus, wie er mit den Gesetzen Lenins für die »Trennung von Kirche und Staat« und »Trennung von Kirche und Schule« (1918) proklamiert wurde, bleibt unverändert beibehalten, c) es gilt der Rahmen der Verfassung und die die Religion betreffenden Artikel der Verfassung der Sowjetunion, die die theoretischen Prinzipien des Marxismus-Leninismus in seinem Verhältnis zur Kirche abbilden und bekräftigen, und d) die Möglichkeiten des Gesetzgebers werden von dem ausdrücklichen Willen des Verfassungsgebers eingeschränkt, da es ein offizielles Beharren auf den vorhandenen grundgesetzlichen Rahmenbedingungen und eine auf sie festgelegte Gesetzgebung gibt.

Diese festen ideologischen und verfassungsrechtlichen Voraussetzungen, die spürbar die rechtliche Absicherung des neuen Geistes in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat behindern, bestimmen verhältnismäßig eindeutig die objektiven Möglichkeiten für die Bildung eines neuen rechtlichen Rahmens. Gewiß, die langjährige Erfahrung der Kirche im Bereich ihrer Beziehungen mit dem Staat weist dahin, nicht so viel Wert auf den »Buchstaben« des Gesetzes zu legen, wenn die faktische Lage positive Voraussetzungen für die Erfüllung ihrer geistlichen Aufgabe eröffnet. In der Sowjetunion ist diese faktische Lage, wie sie sich in offiziellen Erklärungen und konkreten Verwaltungsmaßnahmen ausdrückt, mit der Gewährung einer im Vergleich zur stalinistischen und post-stalinistischen Ära weitgehenden Freiheit für die Kirche verbunden. Deswegen wird dieser Vorgang von der Kirche mit Begeisterung als »Rückkehr zum authentischen Geist der Prinzipien des Marxismus-Leninismus« begrüßt.

2. Diese Bewegung der sowjetischen Regierung hin zum authentischen Geist des Marxismus-Leninismus, die die Begeisterung der kirchlichen Hierarchie hervorruft, setzt nicht nur die Verurteilung ihrer stalinistischen Interpretation voraus, sondern auch die rechtliche Festigung der neuen und, wie man sagt, »authentischen Interpretation«. M. Gorbatschow teilte dem Patriarchen von Rußland während ihres öffentlichen Zusammentreffens vor der offiziellen Feier des Milleniums (1988) die Vorbereitung eines eigenen Gesetzes zur Sicherung der Gewissensfreiheit mit.

Diese allerdings beeindruckende öffentliche Ankündigung, die mehrfach von zuständigen Regierungssprechern wiederholt worden ist, wurde mit Begeisterung oder Skepsis in der christlichen Welt aufgenommen und weckte besonders die Neugierde über den Umfang dieser Sicherung. Der Inhalt der Regelungen des vorbereiteten Gesetzes läßt sich als vollständige Sicherstellung der Gewissensfreiheit in der Sowjetunion beschreiben, es existieren aber bestimmte Kriterien, den Begriff der Vollständigkeit zu verstehen. Diese Kriterien wurden in einem öffentlichen Interview vom damaligen Präsidenten des Präsidiums

des Obersten Sowjet, Andrej Gromyko, vor den offiziellen Gästen in der Feier des Millenniums (12. 6. 1988) dargelegt, das in der Tageszeitung »Izvestija« veröffentlicht wurde. In diesem Interview wurde nochmals die Vorbereitung eines diesbezüglichen Gesetzes bestätigt, und aus den gestellten Fragen und den Antworten gehen einige Hauptkriterien für das Verständnis des Inhalts des Gesetzes hervor. Andrej Gromyko teilte verbindlich mit, daß das in Vorbereitung befindliche Gesetz

a) in klarer und absoluter Übereinstimmung mit den Prinzipien des geltenden sowjetischen Grundgesetzes stehen und auf keinen Fall den vorhandenen verfassungsrechtlichen Rahmen des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in der Sowjetunion ändern werde. Aus dieser Aussage wird klar, daß der Rahmen der Verfassung die Regelungen des vorbereiteten Gesetzes zur Gewissensfreiheit erlaubt, die bislang nicht rechtlich abgesichert worden war, obwohl sie nicht aus dem Rahmen der Verfassung herausgefallen wäre. Die rechtliche Ausgestaltung des Verfassungsrahmens war auf die »Freiheit des Kultus« beschränkt geblieben und hatte keineswegs die vollständige Verwirklichung des dort genannten Prinzips der »religiösen Freiheit« zugelassen, zu der die »Freiheit des Kultus« ja nur als Teil gehört.

b) im vollen Einklang mit den entsprechenden Prinzipien des Marxismus-Leninismus stehen werde, wie sie im Gesetz für die Trennung von Kirche und Staat sowie von Kirche und Schule (1918) festgelegt wurden. Im Zuge des neuen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat wird die systematische Trennung also aufrecht erhalten werden. Es liegt somit auf der Hand, daß die Kirche vom Staat institutionell getrennt bleiben wird und auf keinen Fall ihren Einfluß in Sachen Erziehung verbessern können, da das Verbot Lenins für alle kirchlichen Aktivitäten im Bereich nicht nur der öffentlichen, sondern auch der privaten Erziehung in Geltung ist. Diese Einschränkungen gelten absolut auch in dem besonderen Bereich der religiösen Erziehung und betreffen die organisierte Katechese der Gläubigen durch die Kirche oder andere religiösen Organisationen.

c) in strenger Abhängigkeit stehen werde von den Prinzipien der geltenden Gesetzgebung über den Umfang der Festigung der religiösen Freiheit während der Ausübung des im weiteren Sinn pastoralen und geistlichen Dienstes der orthodoxen Kirche. Es ist auffallend, was A. Gromyko auf die entsprechenden Fragen antwortete: in diesen Punkten würden die Prinzipien des Gesetzes von Lenin über die Trennung von Kirche und Schule und der geltenden sowjetischen Gesetzgebung angewandt. Der Sinn dieser Antworten wird klarer, wenn sie zusammen mit der Antwort auf die Frage über die freie Veröffentlichung der religiösen Literatur in der Sowjetunion betrachtet wird. Der Antwort zufolge würden sich keine Probleme ergeben, wenn diese Literatur der Sache des Friedens und der Verständigung der Völker diene. Es ist leicht verständlich, daß es Probleme geben könnte, wenn das Gegenteil gilt, nämlich eine einseitige Propagierung des christlichen Glaubens stattfindet.

d) in absoluter oder relativer Konsequenz zu der geltenden Form des rechtlichen Status der Kirche stehen werde, denn Gromyko teilte mit, daß die ganze Frage bei der Behandlung des allgemeineren Problems des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat untersucht werde. Der gegenwärtige Status bezeichnet die Kirche als Privatperson des öffentlichen Rechts; diese unklare Antwort deutet also an, daß die Kirche Privatperson des öffentlichen Rechts bleiben wird, was konsequent zum System der Trennung Kirche und Staat paßt.

Diese Kriterien für die Ausweitung des Umfangs des institutionellen Rahmens, der durch die Regelungen des vorbereiteten Gesetzes zur Gewissensfreiheit in der Sowjetunion ermöglicht werden soll, geben sicher die Koordinaten für die ganze Ausarbeitung des Gesetzentwurfes. Die Äußerungen der sowjetischen Regierungssprecher, welche Begeisterung hervorrufen und welche wohl im Rahmen der neuen Politik leicht zu verstehen sind, werten die eingeführten neuen Regelungen aus, indem sie als Kriterium den früheren Rechtsstatus der begrenzten rechtlichen Festigung, selbst der »Freiheit des Kultus« verwenden. Weiter aber sind die unmittelbaren oder indirekten ideologischen oder verfassungsmäßigen Beschränkungen bekannt, die die konkreten Grenzen der rechtlichen Festigung der »Gewissensfreiheit« des sowjetischen Bürgers andeuten. Diese Grenzen werden wohl nicht bis zur Weite des Prinzips der »religiösen Freiheit« ausgedehnt werden, dürfen sich aber auch nicht in den engen Grenzen einer kontrollierten »Freiheit des Kultus« erschöpfen.

3. Welche aber sind die positiven Elemente des vorbereiteten Gesetzes, die die Begeisterung der offiziellen Regierungsankündigungen und seine triumphale Aufnahme von seiten der kirchlichen Behörden rechtfertigen können? Es ist unbestreitbar, daß die orthodoxe Kirche und die Religion im allgemeineren bereits viel bei der Anwendung der Prinzipien der neuen Politik im Bereich der Verwaltung gewonnen haben, da die endlosen Verfahren für die Befriedigung wichtiger kirchlicher Anträge äußerst vereinfacht worden sind. Die Politik der Perestroika hat schon den Christen und insgesamt den religiösen Menschen in der sowjetischen Gesellschaft moralisch wiederhergestellt. In der Tat werden nicht nur der Beitrag des Christentums zu der Geburt und Entwicklung des nationalen Bewußtseins und der kulturellen Identität des russischen Volkes, sondern auch seine heutigen Möglichkeiten für die Beförderung des Geistes der neuen Politik und für die Unterstützung der sowjetischen Politik für Frieden (auf der internationalen Ebene) anerkannt.

Diese moralische Wiederherstellung der Gläubigen und der Kirche in der sowjetischen Gesellschaft bedeutet einerseits die Nivellierung oder zumindest die Verringerung der antireligiösen Propaganda, andererseits aber die relative Legitimierung des religiösen Glaubens und die problemlose Integration des Gläubigen in der Gesellschaft.

Dafür ist die Antwort von A. Gromyko auf eine entsprechende Frage bezeichnend, die sich auf die Gleichberechtigung der Kriterien für die Einstellung eines Nicht-Gläubigen und eines Gläubigen in einem öffentlichen Amt bezog. A. Gromyko betonte charakteristisch, daß es fortan keine Diskriminierungen geben werde, und daß beide mit objektiven Kriterien beurteilt würden. Das bedeutet, daß der Gläubige nicht mehr aufgrund seines religiösen Glaubens als negativ für seine eigene vollkommene soziale Eingliederung betrachtet wird, und er ihn straflos bekennen könne. Gewiß kann die Verallgemeinerung dieser Aussage gefährlich sein, denn die Unklarheit der Antwort bedeutet nicht die Anerkennung, daß die Christen sich mühelos um höhere oder zentrale Positionen in der Hierarchie des öffentlichen Lebens in der Sowjetunion bewerben können. Es ist aber ein wichtiger theoretischer Ausgangspunkt, dessen praktische Ausformung die notwendige Zeit der Reifung des Konzepts verlangt.

Ist aber der sowjetische Bürger frei, irgendwelchen religiösen Glauben zu haben oder zu wählen genauso, wie keinen zu haben oder feindlich dem religiösen Glauben gegenüber zu sein, dann versteht es sich von selbst, daß er berechtigt sein wird, die Erhaltung

eines kultischen Zentrums für die Befriedigung seiner religiösen Bedürfnisse zu fordern. Das bedeutet für die Christen die Vereinfachung von langwierigen Prozessen in der Verwaltung, um die Genehmigung zur Gründung einer neuen Gemeinde zu erreichen. Es ist auffallend, daß die Orthodoxe Kirche Rußlands in einem kürzeren Zeitabschnitt (1988–1989) mehr als 600 neue Gemeinden gründete, nämlich mehr als in der ganzen stalinistischen und post-stalinistischen Ära gegründet wurden.

Diese Feststellung ist sehr wichtig, nicht primär für die Vorhersage der positiven Regelungen durch die formalen Anordnungen des Gesetzes zur Festigung der »Gewissensfreiheit«, als vielmehr für den Geist, nach dem diese Anordnungen von der Politik der Perestroika angewandt werden. Wenn schon ohne das Gesetz die Reihe der Leistungen und Freiheiten der Kirche Rußlands gegenüber ungebrochen ist, so ist es leicht zu verstehen, daß sie bei den Regelungen des neuen Gesetzes zumindest nicht beschränkt werden sollen.

Infolgedessen muß es als sicher gelten, daß die Regelungen des Gesetzes für die »Gewissensfreiheit« in der Sowjetunion sehr nützlich für die Kirche Rußlands sein werden, denn einerseits werden sie das Recht des sowjetischen Bürgers legitimieren, einen religiösen Glauben zu haben, ohne sozialen Diskriminierungen zu unterliegen, andererseits werden die notwendigen Freiheiten für die ungehinderte Anwendung dieses Rechtes anerkannt. Es handelt sich auf jeden Fall um einen sehr wichtigen Schritt in die Richtung der Freiheit der Religion.

(aus d. Griech. übers. v. **Dimitrios Moschos**, München)

Der Offizielle Orthodox-Lutherische Dialog

Geschichtlicher Überblick und gemeinsame Texte

Theodor Nikolaou, München

1. Geschichtlicher Überblick

Der Offizielle Orthodox-Lutherische Theologische Dialog ist einer der insgesamt sechs Offiziellen Theologischen Dialoge, welche die Orthodoxe Kirche heute mit anderen Kirchen führt. Er knüpft zwar an die früheren vielfältigen Kontakte und Gespräche zwischen Orthodoxie und Protestantismus an,¹ stellt aber zugleich ein Novum dar. Denn wurden diese früheren Gespräche ohne eine konkrete Zielsetzung von einzelnen Personen bzw. Gruppen oder einzelnen autokephalen Kirchen geführt, so wird er von der gesamten Orthodoxen Kirche einerseits und dem Lutherischen Weltbund andererseits offiziell und mit dem Ziel der »vollen Kirchengemeinschaft« getragen.

Der Offizielle Orthodox-Lutherische Dialog geht insbesondere auf die Empfehlung der IV. Panorthodoxen Konferenz (1968) zur Bildung einer Interorthodoxen Theologischen Kommission zurück. Diese Kommission sollte »die Einzelheiten des Dialogs vorbereiten und ihn zu gegebener Zeit durchführen«; der Dialog sollte mit dem Lutherischen Weltbund als Gesprächspartner geführt werden. Dabei sprach die Konferenz den Wunsch aus, daß »vorher eine Übereinstimmung und Einigung der größeren und konservativeren Protestantisch-Lutherischen Gruppen angestrebt und erreicht werden«.² Der Intensivierung der Vorbereitungen dienten einige weitere Ereignisse, wie z. B. das Treffen von lutherischen und orthodoxen Theologen in Straßburg (März 1974)³ und der Besuch einer Delegation des Lutherischen Weltbundes beim Ökumenischen Patriarchen am Pha-

¹ Für eine Gesamtwürdigung dieses Dialogs auch unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte und mit weiteren Literaturhinweisen vgl. Th. Nikolaou, Stand und Perspektiven des Orthodox-Lutherischen Dialogs, in: Dam. Papandreou u. a. (Hgg.), *Oecumenica et Patristica*, Festschrift für W. Schneemelcher zum 75. Geburtstag, Chambéry — Genf 1989, S. 33–60. Was die weitere Literatur betrifft, seien hier nochmals erwähnt: G. Hering, Orthodoxie und Protestantismus, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 31/2 (1981) 823–874 (Forschungsbericht). J. Karmiris, *Ὁρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός*, Athen 1937. E. Benz, Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg-München 1952. Ders., Wittenberg und Byzanz, München 1971. J. Kalogirou, Die Tätigkeit der Orthodoxen Kirche bei ihrer ersten Begegnung mit der Reformation (Sonderdruck aus *EETHStH*), Thessaloniki 1962. R. Stupperich, Protestantismus und Orthodoxie im Gespräch, in: A. Blane, *The Ecumenical World of Orthodox Civilisation. Russia and Orthodoxy. III: Essays in Honor of G. Florovsky*, Den Haag-Paris 1974, 139–153. Th. Nikolaou, Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, in: Dam. Papandreou (Hg.), *Les dialogues oecuméniques hier et aujourd'hui* (Études Théologiques de Chambéry, 5), Chambéry/Genf 1985, 118–132. J. Karmiris, *Ὁ Ὁρθόδοξο-Προτεσταντικὸς Διάλογος*, (Sonderdruck aus *Theologia*), Athen 1988.

² J. Karmiris, *Ἡ Ἀ' Πανορθόδοξος Διάσκεψις*, (Sonderdruck aus *Ekklesia*), Athen 1968, S. 54.

³ Vgl. *Episkepsis* Nr. 97 (19. 3. 1974) 5–6.

nar/Konstantinopel zuerst im Mai 1974⁴ und dann im März 1978.⁵ Die Bildung der »Interorthodoxen Technisch-Theologischen Kommission zur Vorbereitung des Dialogs mit dem Lutherischen Weltbund« (LWB) erfolgte jedoch erst im Jahre 1977, d. h. nachdem auch die erste Präkonziliare Konferenz (1976) die vorangegangenen Kontakte und Vorbereitungen positiv gewertet und diesen Schritt erneut empfohlen hatte.⁶

Parallel hierzu wurde auf Beschluß des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltbundes (Februar 1977) eine »Vorbereitungsgruppe für den Lutherisch-Orthodoxen Dialog auf internationaler Ebene« bestellt, die vom 30. April bis 3. Mai 1978 in Chambésy/Genf und später umbenannt als »LWB-Kommission für den Dialog mit der Orthodoxen Kirche« vom 4. bis 10. März 1980 in der Orthodoxen Akademie auf Kreta zusammentraf.⁷ Aus dem unveröffentlichten Protokoll der ersten Begegnung in Chambésy/Genf geht hervor, daß die Kommission des LWB ein, wie sie es selber nannte, »Musterprojekt« entwickelte und eine umfassende, weitgehend zufriedenstellende Thematik für den Dialog vorschlug.

Die Interorthodoxe Technisch-Theologische Kommission für die Vorbereitung des Dialogs mit dem LWB hielt in derselben Zeit drei Sitzungen ab (in Sigtuna/Schweden, 4. – 9. November 1978;⁸ in Amelungsborn/BR Deutschland, 15. – 21. September 1979⁹ und in Skalholt/Island, 6. – 13. September 1980)¹⁰ und befaßte sich hauptsächlich mit der Auswertung aller bisherigen orthodox-lutherischen Kontakte und Gespräche einerseits und der Thematik des Offiziellen Orthodox-Lutherischen Theologischen Dialogs andererseits. Von besonderem Interesse hierbei ist das Thema, welches jeweils nach eingehenden Beratungen für den Dialog gewählt wurde bzw. wie es in jeder darauffolgenden Sitzung umformuliert wurde. Lautete es in Sigtuna a) Wesen der Kirche, b) Heilige Tradition, c) Priestertum, d) das Konzept der Einheit, so wurde das Dialogthema in Amelungsborn formuliert »Partizipation am Geheimnis der Kirche«: 1. Das Geheimnis der Kirche, 2. Voraussetzungen für die Partizipation am Geheimnis der Kirche. In Skalholt wurde das allgemeine Thema »Partizipation am Geheimnis der Kirche« in folgende Unterthemen eingeteilt: 1. Das Wesen der Kirche, 2. Das Wirken des Hl. Geistes in der Kirche, 3. Die Einheit und die Grenzen der Kirche, 4. Die heiligen Sakramente, 5. Synergismus und 6. Die Hl. Schrift und die Hl. Tradition.

⁴ Vgl. *Episkepsis* Nr. 101 (14. 5. 1974) 2. Siehe auch die entsprechenden Dokumente, in: *Episkepsis* Nr. 102 (28. 5. 1974) 9–11.

⁵ Vgl. *Episkepsis* Nr. 185 (15. 3. 1978) 2–3.

⁶ Vgl. *Episkepsis* Nr. 158 (1. 12. 1976) 4.

⁷ Vgl. *Episkepsis* Nr. 227 (15. 3. 1980) 4–5; die Umbenennung der Kommission dürfte der Grund dafür sein, daß die Begegnung auf Kreta in diesem Bericht der *Episkepsis* als die erste angegeben wird.

⁸ *Episkepsis* Nr. 200 (1. 12. 1978) 3–4. Vgl. auch den Bericht der Kommission in: *Episkepsis* Nr. 203 (1. 2. 1979) 11–14. Siehe auch das Referat, das ich in Sigtuna gehalten habe: Th. Nikolaou, Der Lutherische Weltbund als Partner des Theologischen Dialogs mit der Orthodoxen Kirche, in: St. Alexe (Hg.), Almanach der rumänisch-orthodoxen Kapelle »Michael Stourdza« ... 1980, Baden-Baden 1980, 166–175. Ders., Προετοιμασία και προβλήματα του Ἐπισήμου Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξύ τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας καὶ τῆς Παγκόσμιας Λουθηρανικῆς Ὁμοσπονδίας, (Sonderdruck aus *Apostolos Barnabas*), Nikosia 1980; hier wurde auch die Verfassung des LWB in griechischer Übersetzung veröffentlicht.

⁹ *Episkepsis* Nr. 217 (1. 10. 1979) 3–4; vgl. dort auch den Bericht S. 7–12.

¹⁰ *Episkepsis* Nr. 238 (1. 10. 1980) 2–6; vgl. dort auch Auszüge der in Skalholt gehaltenen Referate, S. 10–14.

Letztere Formulierung des Themas, die den orthodoxen Vorschlag an die entsprechende Kommission des LWB bildete, wurde auch von den Lutheranern akzeptiert, so daß die erste Plenarsitzung der Gemischten Orthodox-Lutherischen Theologischen Kommission vom 27. August bis 4. September 1981 in Espoo/Helsinki beschloß,¹¹ den Offiziellen Orthodox-Lutherischen Dialog mit diesem Thema zu beginnen. Insbesondere befaßte sich die Kommission mit Fragen des weiteren Verfahrens und definierte das Ziel des Dialogs: »**Volle Kirchengemeinschaft**«. Für die Ausarbeitung einer Textvorlage zum ersten Unterthema »Das Wesen der Kirche« wurde eine gemischte Unterkommission bestellt. Dieser Unterausschuß tagte vom 27. März bis 2. April 1982 in Penteli/Athen und erstellte gemeinsam vier kleinere Texte zum Thema »Das Wesen der Kirche«.¹²

Im Auftrag der Unterkommission wurden diese vier Textvorlagen von zwei ihrer Mitglieder (Krodel und Romanidis) in einen Gesamtentwurf eingearbeitet. Dieser Entwurf lag dann der Gemischten Orthodox-Lutherischen Kommission in ihrer zweiten Plenarsitzung von 23.–29. Mai 1983 in Limassol/Zypern vor.¹³ Die Tatsache, daß dieser Entwurf von den vier Textvorlagen weitgehend abwich, und vor allem die Mannigfaltigkeit an theologischen Ansichten und Positionen, die sich während der Diskussionen zeigte, führten zu der Einsicht, daß die Verabschiedung eines gemeinsamen Textes verfrüht und somit nicht möglich war.¹³ Auch über die Frage des weiteren Vorgehens wurde erneut ausführlich beraten. Die Kommission verständigte sich darüber, das zentrale Thema der Ekklesiologie erst später wieder aufzunehmen. Für ihre dritte Plenarsitzung wählte sie das Thema »Die Göttliche Offenbarung«.

Diese Sitzung, welche vom 23.–30. August 1984 in der Luther-Akademie Ratzeburg/BR Deutschland abgehalten werden sollte, kam aus »mehreren Gründen« nicht zustande (die wichtigsten darunter waren a) daß die vorgesehenen Vorarbeiten nicht rechtzeitig abgeschlossen wurden und b) daß der LWB im Juli 1984 seine Generalversammlung abhielt). Die dritte Plenarsitzung der Gemischten Theologischen Kommission fand erst vom 24.–30. 5. 1985 im Muhlenberg College in Allentown (Pennsylvania, USA) statt. Bei dieser Konferenz gelang der Kommission ein erster bedeutungsvoller Durchbruch. Sie verabschiedete nämlich einen kleinen gemeinsamen Text zum Thema »**Göttliche Offenbarung**«, der unten veröffentlicht wird. Die Tragweite dieses Ereignisses liegt nicht so sehr in der theologischen Tiefe und Vollkommenheit des Textes als vielmehr darin, daß offizielle Vertreter der beiden Kirchen zum ersten Mal einen Text als gemeinsamen Ausdruck ihres Glaubens ausarbeiteten. Dies war kein leichtes Unterfangen und erfolgte nach langen, eingehenden Beratungen. In der vorsichtigen Ausdrucksweise des Communiqués heißt es: »Es wurde ein Unterausschuß ernannt, der eine gemeinsame Erklärung über das

¹¹ *Episkepsis* Nr. 258 (15. 9. 1981) 2–6.

¹² Vgl. *Episkepsis* Nr. 272 (5. 5. 1982) 2–3. Die vier Texte: a) Hl. Trinität und Kirche, b) Die Kirche in der Geschichte, c) Die Eigenschaften der Kirche und d) Teilhabe am Mysterium der Kirche. Der Text »Die Eigenschaften der Kirche«, der in Penteli von den damit beauftragten Herren *Osipov* und *Ullmann* nicht erstellt wurde, wurde erst im September 1982 bei einem Treffen in Ost-Berlin von den Herren *Ullmann* und *Nikolaou* angefertigt.

¹³ *Episkepsis* Nr. 296 (15. 6. 1983) 4–6.

Thema der göttlichen Offenbarung aufsetzen sollte. Es wurden mehrere Entwürfe der Erklärung ausgearbeitet, in denen die Änderungswünsche der Kommission berücksichtigt wurden.«¹⁴

Zur Vorbereitung der nächsten Plenarsitzung, die sich mit dem Thema »Heilige Schrift und Heilige Tradition« befassen und 1987 stattfinden sollte, wurde in Allentown wiederum eine Unterkommission gewählt. Diese kam vom 21.–26. August 1986 im Ökumenischen Institut Bossey/Céligny zusammen. Vor der Sitzung wurden, wie vorgesehen, je ein Papier von den Herren Ullmann aus lutherischer und Nikolaou aus orthodoxer Sicht eingereicht, anhand derer der Unterausschuß einen gemeinsamen Textentwurf ausarbeitete.¹⁵ Dieser Textentwurf lag dann der Gemischten Theologischen Kommission bei ihrer vierten Plenarsitzung vor.

Ihre vierte Plenarsitzung hielt die Gemischte Theologische Kommission vom 28. Mai – 2. Juni 1987 in der Orthodoxen Akademie von Kreta ab. Während für die orthodoxe Seite der Leiter der Vertretung des Ökumenischen Patriarchats, Metropolit von Sili-bria, Emilianos (Timiadis), wie in der Vergangenheit auch weiterhin den gemeinsamen Vorsitz bei den Beratungen der Kommission führte, gab es auf lutherischer Seite einen Wechsel; Bischof Dr. Karlheinz Stoll löste den bisherigen Vorsitzenden Prof. Dr. Georg Kretschmar in seinen Aufgaben ab. Auf der Grundlage des von der Unterkommission erarbeiteten Textentwurfs erstellte die Gemischte Kommission drei weitere Entwürfe, bevor ihre neue gemeinsame Erklärung zum Thema »**Schrift und Tradition**« dieses Mal von allen Mitgliedern der Kommission unterschrieben wurde.

Auch auf Kreta ernannte die Gemischte Theologische Kommission einen Unterausschuß zur Vorbereitung ihrer nächsten Plenarsitzung. Dieser kam vom 10.–12. Oktober 1988 in Venedig zusammen. Aufgrund der Vorarbeiten, welche die Mitglieder Osipov und Bulović aus orthodoxer Sicht und Krodol und Strohl aus lutherischer Sicht eingereicht hatten, erarbeitete die Unterkommission einen gemeinsamen Textentwurf über das Thema »Der Kanon und die Inspiration der Heiligen Schrift«.¹⁶

Dieser Textentwurf lag der Gemischten Kommission bei ihrer fünften Plenarsitzung vom 1.–7. September 1989 in der Evangelischen Akademie Bad Segeberg/BR Deutschland

¹⁴ Vgl. das Communiqué und den verabschiedeten Text in: *Episkepsis* Nr. 341 (1.9.1985) 12–16; siehe auch *D. Papandreou, Θεολογικοί Διάλογοι. Μία ὀρθόδοξος προοπτική*, Thessaloniki 1986, 351–355. Die griechische Fassung des Communiqués in diesen Publikationen weist Abweichungen vom Originaltext auf; z. B. ist die Information im Anschluß an das obige Zitat (S. 14 bzw. S. 352), daß der verabschiedete Text »in seiner Endfassung von allen Mitgliedern unterschrieben wurde«, nicht richtig. Frau Elisabeth Bettenhausen, Vertreterin des LWB aus den USA, hat sich geweigert, den Text zu unterschreiben. Dies führte zur Verärgerung und zu Protesten nicht nur der Orthodoxen, sondern auch der Lutheraner selbst.

¹⁵ Vgl. hierzu *Episkepsis* Nr. 362 (1.9.1986) 10–11.

¹⁶ An den Arbeiten des Unterausschusses nahmen von orthodoxer Seite Gennadios Lymouris, Theodor Nikolaou, Vlassios Phidas, Johannes Romanidis und Irenaeus Bulović und von lutherischer Seite Georg Kretschmar, Gerhard Krodol, Wolfgang Ullmann und Jane Strohl teil. Der orthodoxe Theologe A. Osipov und der Lutheraner Eugene Brand haben an der Tagung nicht teilnehmen können. Vgl. auch *Episkepsis* Nr. 408 (1.11.1988) 5; auf S. 8–12 wurde der in Venedig ausgearbeitete Textentwurf — trotz seines provisorischen Charakters und entgegen der bislang üblichen Verfahrensweise — in griechischer und französischer Übersetzung veröffentlicht.

vor.¹⁷ Zur Erleichterung der Arbeit der Kommission wurden zwei einführende Referate, eines aus lutherischer Sicht von Fairy von Lilienfeld und eines aus orthodoxer Sicht von Georgios Metallinos, über den Textentwurf gehalten. Nach eingehenden Beratungen und mannigfachen Berichtigungen wurde schließlich das dritte offizielle Dokument des Orthodox-Lutherischen Dialogs mit dem Titel »**Kanon und Inspiration der Heiligen Schrift**« verabschiedet. Orthodoxerseits gab es in Bad Segeberg auch eine personelle Veränderung. Da der am Anfang gewählte orthodoxe Sekretär, der jetzige Erzbischof von Kareliden und ganz Finnland, Johannes, nicht mehr an den Arbeiten der Gemischten Kommission teilnahm, wurde Bischof Irenaeus Bulović zum neuen orthodoxen Sekretär bestimmt (neben dem amtierenden lutherischen, Georg Kretschmar).

Was die Zukunft angeht, so beschloß die Kommission, den Dialog mit dem zentralen ekklesiologischen Thema »Autorität (αὐθεντία) in der Kirche und der Kirche« fortzusetzen. Das konkrete Thema, über das ein neues Dokument ausgearbeitet werden soll, lautet: »Die Autorität der Ökumenischen Konzile«. Zur Vorbereitung der neuen Erklärung wurde erneut ein Unterausschuß bestellt, der sich vom 26. Juni bis 2. Juli 1990 in Paris treffen wird. Die nächste Plenarsitzung der Gemischten Kommission ist vom 31. Mai bis 8. Juni 1991 in Rostov on Don/UdSSR geplant.

Zum Abschluß des hier dargestellten Verlaufs des Orthodox-Lutherischen Dialogs seien noch folgende kurze Bemerkungen angeführt:

1. Es ist zunächst mit Freude festzustellen, daß der theologische Dialog der Orthodoxen Kirche mit dem Lutherischen Weltbund ermutigende Fortschritte macht.¹⁸ Die drei gemeinsamen Erklärungen sind ein konkreter, unübersehbarer Beweis dafür. Schon die Tatsache, daß Vertreter zweier von ihrem kirchlich-theologischen Selbstverständnis her so unterschiedlicher Kirchen diese Texte verabschiedet haben, darf nicht unterschätzt werden. Manche Textpassagen liefern sogar den Nachweis, daß vermutete Unterschiede weit minimaler als erwartet sind bzw. vielleicht gar nicht existieren. Als Beispiel könnte man die Formulierungen über die Entstehung des Kanons zitieren: »Die Kirche hat den Kanon bestimmt, weil sie in diesen Schriften die göttliche Offenbarung in der authentischen Stimme der Apostel als der berufenen Zeugen Jesu Christi hörte. Später hat sie durch Synoden die genauen Grenzen des Neuen Testaments festgelegt« (Text C, §4). Schon diese Sätze lassen das viel diskutierte Prinzip der Reformation über die »sola scriptura« unter einem ganz anderen Licht erscheinen. Denn wenn die Kirche den Kanon bestimmt hat, dann muß die Heilige Schrift im Rahmen der Kirche und der in ihr aufbewahrten apostolischen Überlieferung verstanden werden und kann mithin nicht isoliert werden.

2. Auch die zeitliche Planung, daß nämlich die Kommission alle zwei Jahre zusammenkommt und ihre jeweilige Plenarsitzung in den Zwischenjahren durch einen Unterausschuß vorbereiten läßt, hat sich konstruktiv ausgewirkt. Der kritische Betrachter des bis-

¹⁷ Vgl. hierzu *Episkepsis* Nr. 425 (15. 9. 1989) 4–6.

¹⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang auch das diesbezügliche positive Urteil des neuen Metropoliten von Chalcedon Bartholomäos Archontonis darüber in: *Episkepsis* Nr. 425 (15. 9. 1989) 6–7. Vgl. auch weitere Interviews in: *Episkepsis* Nr. 427 (15. 10. 1989) 3–4.

herigen Verlaufs des Dialogs wird allerdings feststellen, daß die Kommission von der Theematik her sich noch auf der Suche nach einem Konzept befindet. Ihr fehlt weiterhin ein gründliches, umfassendes theologisches Programm in bezug auf die Themen, welche noch behandelt werden sollten. Das Fehlen eines solchen Konzepts läßt das gesteckte und für sich schwer erreichbare Ziel der »vollen Kirchengemeinschaft« noch schwieriger erscheinen.

3. Der kritische Leser wird ferner wohl den Eindruck bekommen, daß das Ziel der »vollen Kirchengemeinschaft« auch von der Struktur der gemeinsamen Texte her nicht nähergebracht wird. Die Texte ziehen in manchen Passagen eine deskriptive Sprache vor, so daß man dadurch etwa die unterschiedlichen Positionen der beiden Kirchen erfahren kann. Ist aber eine solche Sprache geeignet, zur »vollen Kirchengemeinschaft« zu führen? Müßte die Kommission nicht vielmehr die inhaltlich bestehenden Differenzen anhand der altkirchlichen Tradition zu klären versuchen? Im Communiqué der vierten Plenarsitzung (Kreta 1987) wird z. B. der neue gemeinsame Text folgendermaßen gewertet: »Die Erklärung ›Schrift und Tradition‹ ist von der gemeinsamen Kommission nicht als vollständiges Konsensdokument über das Thema gedacht. Ihre Funktion bei dem weitergehenden Dialog besteht vielmehr darin, den aktuellen Stand der Übereinstimmung darzulegen und somit eine Grundlage für weitere Schritte zu schaffen. Die vereinbarte Erklärung selbst legt Bereiche nahe, wo weitere Diskussion zwischen Lutheranern und Orthodoxen erforderlich ist.«¹⁹ In welcher Weise und mit welcher Konsequenz verfolgt diese zweifellos richtige Wertung das Ziel der »vollen Kirchengemeinschaft«? Oder was bedeutet in bezug auf dieses Ziel der unterschiedliche Kanon des Alten Testaments hinsichtlich der »Anagignoskomena«? Hat die Kommission in diesem Fall ihre Hausaufgabe erledigt?

2. Die gemeinsamen Texte

A: Die göttliche Offenbarung²⁰

I (1). Gott, den niemand je gesehen hat (Joh 1, 18), offenbart sich den Menschen in der Geschichte durch sein Wort und seine Kraft (*ἐνέργειαι*). Diese mit der Schöpfung der Welt beginnende Offenbarung Gottes (Apg 14, 15–17) wird vollendet durch sein Heilswerk (*οἰκονομία*) in Christus, der Ausgießung des Heiligen Geistes und in der Verheißung einer neuen Schöpfung.

(2). Der dreieinige Gott, an den wir glauben und den wir bekennen, hat seine göttliche Weisheit und seinen gnädigen Willen in seinem Heilswerk offenbart, das ihn uns als Schöpfer, Erlöser und Vollender aufzeigt und als den künftigen Richter der ganzen Menschheit. Gottes Verheißung im Alten Testament, als er vielfach und auf verschiedene Weise zu den Vätern geredet hat durch die Propheten (Hebr 1, 1), und ihre Erfüllung in

¹⁹ Vgl. das Communiqué und den gemeinsamen Text in: *Episepsis* Nr. 381 (1. 7. 1987) 15–20; der zitierte Passus S. 17. Auch diese Texte sind nicht fehlerfrei ins Griechische übersetzt. Einige Fehler entstellen den Sinn des Textes: z. B. § 8 (S. 20, Zeile 1) statt *Παραδόσεως* steht *Γραφῆς*.

²⁰ Die authentische Fassung sowohl dieses als auch der beiden nächsten Texte ist die englische Originalfassung; für die Väterzitate der griechische bzw. lateinische Wortlaut.

Jesus Christus stellen nicht nur die Geschichte der Offenbarung Gottes dar, sondern auch die Geschichte der Erlösung der Menschheit. Die Offenbarung ist das Wort Gottes und das Wort über Gott; sie ist zugleich das Wort, in dem es um Bestimmung und Heil aller Menschen geht.

(3). Gott selbst rettet Menschen aus ihrer Verlorenheit und ihrer Entfremdung von ihm und führt sie zum wahren Leben in der neuen Schöpfung (2 Kor 5, 17). Die Mitte seines Heilswerks ist die Sendung seines Sohnes, der »für uns Menschen und zu unserem Heil vom Himmel gekommen ist, Fleisch angenommen hat durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und Mensch geworden ist. Er wurde für uns gekreuzigt«, ist auferstanden zu neuem Leben »nach der Schrift und aufgefahren in den Himmel. Er sitzt zur Rechten des Vaters.« Durch den erhöhten Herrn gießt der Vater den Heiligen Geist auf sein Volk aus und bringt so seine Offenbarung zum Abschluß. Derselbe Heilige Geist, der durch die Propheten gesprochen hat, ist in der apostolischen Botschaft (*κήρυγμα*) wirksam, indem er den Sohn verherrlicht und allen Glaubenden Heilserkenntnis gewährt (Joh 14, 13–16), bis die Erfüllung aller Verheißungen im Reiche Gottes am Jüngsten Tag erlangt wird.

II(4). Gottes Offenbarung in Jesus Christus wird in der Kirche und durch die Kirche als Christi Leib verwirklicht. Das Heilsgeheimnis von Ostern und Pfingsten hat die Kirche des Neuen Testaments gestiftet, in der die Offenbarung gelebt, verkündigt und weitergegeben wird. Der Heilige Geist trägt das Leben und Wachstum der Kirche bis zum Jüngsten Tag durch die Verkündigung des Evangeliums in der Fülle der apostolischen Tradition und ihre Weitergabe von Ort zu Ort und von Generation zu Generation, nicht nur in Worten, sondern durch das ganze Leben der Kirche.

(5). Die Heiligen Schriften sind inspirierter und authentischer Ausdruck der Offenbarung Gottes wie der Erfahrung der Kirche an ihrem Ursprung. In der fortgehenden Erfahrung der Kirche von ihrem Leben in Christus, in Glaube, Liebe und im Gehorsam des Gottesvolkes samt seinem Gottesdienst werden die Heiligen Schriften ein lebendiges Buch der Offenbarung, dem Botschaft (*κήρυγμα*), Dogma und Leben der Kirche nicht widersprechen dürfen. Weil durch die Leitung des Heiligen Geistes das Dogma der Kirche mit den Heiligen Schriften übereinstimmt, wird das Dogma selbst zu einem dem Wechsel enthobenen Zeugnis für die Wahrheit der Offenbarung. So ist unter der Leitung des Heiligen Geistes die göttliche Offenbarung in der Kirche lebendig durch die Heilige Schrift und die Heilige Tradition.

(6). »Wenngleich die heiligen und gottgehauchten Schriften ausreichend sind für die Darlegung der Wahrheit, gibt es auch viele Bücher unserer seligen Lehrer, die dazu verfaßt sind; wer nach ihnen greift, wird in ihnen gewissermaßen das Verständnis der Heiligen Schriften erlangen« (*Athanasios*, Contra gent. 1, 3: PG 25, 4).

Allentown/PA, USA, 23.–30. Mai 1985

Unterschriften der anwesenden Mitglieder der Gemischten Kommission²¹

²¹ Von den anwesenden Mitgliedern des LWB verweigerte Frau Prof. Dr. *Elisabeth Bettenhausen*, wie bereits erwähnt, ihre Unterschrift.

Delegierte der Orthodoxen Kirche:

<i>Ökumenisches Patriarchat:</i>	Metropolit von Silibria Emilianos Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou
<i>Patriarchat von Antiochien:</i>	Archimandrit Gregory Saliby
<i>Patriarchat von Jerusalem:</i>	Prof. Dr. Vlassios Phidas
<i>Patriarchat von Moskau:</i>	Metropolit Vladimir Prof. A. Osipov
<i>Patriarchat von Rumänien:</i>	Bischof von Oradea Dr. Vasile Coman
<i>Patriarchat von Bulgarien:</i>	Bischof Joseph Bosakov
<i>Kirche von Zypern:</i>	Metropolit von Lemessos Chrysanthos Protopresbyter Dr. Dr. Georg D. Metallinos
<i>Kirche von Georgien:</i>	Protopresbyter Guram Shalamberidze
<i>Kirche von Finnland:</i>	Archimandrit Ambrosius

Delegierte des Lutherischen Weltbundes:

Prof. Dr. Dr. Georg Kretschmar	Dr. Janos Selmeczi
Bischof Dr. Friedrich Huebner	Bischof Rudolf Kostial
Prof. Dr. Fairy von Lilienfeld	Prof. Dr. Fred Meuser
Prof. Dr. B. H. Jackayya	Dr. Wolfgang Ullmann
Pastor Tasgara Hirpo	Prof. Dr. Gerhard Krodel
Prof. Dr. Hermann Pitters	

B: Schrift und Tradition

1. Die göttliche Offenbarung des Heilshandelns (*οἰκονομία*) Gottes im Alten und im Neuen Testament, das in der Person von Jesus Christus vollbracht ist, wird der Welt durch das Wirken des Heiligen Geistes vermittelt. Dieses Heilshandeln Gottes durch den Sohn im Heiligen Geist ist das Wesen des Heils-Evangeliums (*εὐαγγέλιον*).

2. Das Wort Gottes, das den Propheten bekannt gemacht war, wird uns offenbart durch die Inkarnation, das Leben und Lehren, die Passion, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi sowie die Aussendung seines Geistes zu Pfingsten. Durch all das hat Jesus Christus die Einheit der Testamente und die Kontinuität der ein für allemal dargebrachten Gabe seines Leibes und seines Blutes für unser Heil sowie seine bleibende Gegenwart bei uns bis zum Ende der Zeiten bewirkt und gewährleistet. Deshalb ist das Heils-Evangelium, das die Heiligen Schriften bezeugen, nicht einfach Reden von oder über Gott, sondern das hypostatische Wort Gottes, das Mensch wurde. Dieses Heils-Evangelium, das uns durch das Wirken des Heiligen Geistes von der Kirche bis zum Ende der Zeiten vermittelt wird, ist die Heilige Tradition.

3. Die Heilige Tradition ist der authentische Ausdruck der göttlichen Offenbarung in der lebendigen Erfahrung der Kirche als des Leibes des menschgewordenen Gottes.

Durch das Wirken des Heiligen Geistes gibt die Kirche mit ihren Sakramenten und ihrem geistlichen Leben dieses Evangelium von unserer Rettung weiter. Deshalb ist der apostolische Glaube der Kirche nicht nur Proklamation, sondern er ist selbst »inkarnierter« Glaube (Hebr 11, 1; vgl. »ἐνυπόστατος πίστις«, *Maximos Conf.*, Quaestiones 25: PG 90, 336D) in der Kirche.

4. Dies Evangelium (*εὐαγγέλιον*) des Heils ist der Inhalt der Heiligen Tradition, wie es in der Schrift, dem Leben der Heiligen aller Zeiten und der konziliaren Tradition der Kirche erhalten, bezeugt und weitergegeben ist.

5. Die orthodoxen und die lutherischen Kirchen haben die gleiche Bibel, die das Alte und das Neue Testament umfaßt, aber die folgenden zehn Bücher des Alten Testaments sind in unseren Kirchen in unterschiedlichem Maße verbindlich, nämlich: Judith, 1. Esra, 1. Makkabäer, 2. Makkabäer, 3. Makkabäer, Tobias, Jesus Sirach, Weisheit Salomos, Baruch und der Brief Jeremias. In der Zukunft werden wir uns mit dem Problem des Kanons gründlicher befassen müssen.

6. Es ist derselbe dreieinige Gott, der sich im Alten und in seiner Fülle im Neuen Testament offenbart. Das Alte Testament enthält Gottes bedingungslose Heilsverheißung, das Neue Testament deren Erfüllung in Christus durch den Heiligen Geist. Beide Testamente offenbaren Gottes Urteil über die Sünde innerhalb und außerhalb des Volkes Gottes und Gottes erlösende Gnade in Christus. Da die Heilige Schrift das Werk des Heiligen Geistes ist, ist das Kriterium für ihr rechtes Verständnis Jesus Christus selbst in Leben und Lehre der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.

7. Die Offenbarung Gottes, auch in der Heiligen Schrift, geht über jeden verbalen Ausdruck hinaus. Sie bleibt allen Geschöpfen verborgen, besonders dem sündigen Menschen (*παλαῖος ἄνθρωπος*). Der wahre Sinn der Schrift kann nur durch den Heiligen Geist offenbart werden, in der lebendigen Erfahrung des Heils, wie dies durch das christliche Leben in der Kirche zur Erfüllung kommt. Diese katholische Heilerfahrung in der Kirche ist zugleich der einzige authentische Ausdruck für das wahre Verständnis des Wortes Gottes.

8. Die Heilige Tradition als fortwährendes Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche kommt im ganzen Leben der Kirche zum Ausdruck. Die Beschlüsse von ökumenischen Konzilen und lokalen Synoden der Kirche, das Lehren der heiligen Väter, liturgische Texte und Riten sind besonders wichtige und verbindliche Ausprägungen dieses mannigfaltigen Wirkens des Heiligen Geistes. Allerdings ist nicht jede Synode, die orthodox zu sein behauptet, nicht jede Lehre eines kirchlichen Autors, sind nicht alle Riten Ausdruck der Heiligen Tradition; sie sind es nur, wenn sie von der ganzen Kirche angenommen worden sind. Es handelt sich dabei vielleicht nur um menschliche Traditionen ohne die Präsenz des Heiligen Geistes. Aus diesem Grund ist das Problem der Kriterien zur Bestimmung des Vorhandenseins der Heiligen Tradition in den kirchlichen Traditionen sehr wichtig und bedarf weiteren Studiums.

9. Deshalb können solche kirchlichen Entscheidungen, die durch die universale Kirche als wahre Formulierungen der Intention der Heiligen Schriften rezipiert sind, ihrerseits

als authentische Kriterien für Glaube und Bekenntnis der Kirche angesehen werden (vgl. *Vinzenz von Lerin*, Commonitorium 2, 3: *PL* 50, 640). Die Lehrentscheidungen der Kirche, die die Heilige Trinität und Gottes Heilshandeln in Jesus Christus durch den Heiligen Geist bekennen, sind Richtlinien zur Verteidigung der Wahrheit gegen das Falsche. Durch Verkündigung, Bekenntnis und ihr Leben in Christus gibt die Kirche das Geheimnis der Offenbarung Gottes weiter. Die Lehraussagen der Kirche sind in ihrem ganzen geistlichen Leben verwurzelt und werden gleichzeitig davon geprägt. Wie der hl. Basileios der Große in bezug auf Heilige Schrift und Heilige Tradition versichert: »... diese beiden haben im Blick auf den frommen Glauben die gleiche Kraft« (*Basileios*, De spiritu sancto, 27, 66: *PG* 32, 188 A).

An einer anderen Stelle argumentiert der hl. Basileios zugunsten der doxologischen Wendung »Die Ehre sei gemeinsam dem Vater und dem Sohne« (*ἡ δόξα κοινὴ Πατρὶ καὶ Υἱῷ*) zuerst aufgrund einiger Väter; dann fährt er fort: »Aber es ist für uns nicht ausreichend, daß dies eine Tradition der Väter ist. Denn auch sie folgten dem Willen der Heiligen Schrift, wenn sie ihre Prinzipien aus den Zeugnissen nahmen, die wir euch kurz zuvor aus der Heiligen Schrift vorgelegt haben« (*Basileios*, De spiritu sancto, 7, 26: *PG* 32, 96).

10. Die Funktion der Heiligen Schriften besteht darin, der Authentizität der lebendigen Erfahrung der Kirche dadurch zu dienen, daß die Heilige Tradition vor allen Versuchen der Verfälschung des wahren Glaubens (vgl. Hebr 4, 12 u. a.) bewahrt wird, und nicht darin, die Autorität der Kirche, des Leibes Christi, zu untergraben.

11. Was die Beziehung zwischen Schrift und Tradition betrifft, so schien über Jahrhunderte hinweg eine große Differenz zwischen orthodoxer und lutherischer Lehre zu bestehen. Die Orthodoxen nehmen mit Befriedigung die Versicherung der lutherischen Theologen zur Kenntnis, daß die Intention der Wendung »sola scriptura« es immer gewesen ist, auf die göttliche Offenbarung, Gottes Heilshandeln in Christus in der Kraft des Heiligen Geistes und somit auf die Heilige Tradition der Kirche hinzuweisen, wie sie in diesem Dokument beschrieben ist, und sich gegen menschliche Traditionen richtet, die die authentische Lehre der Kirche verdunkeln.

12. Auf die Schrift verweisen heißt auf das Heils-Evangelium, auf Christus und deshalb auf die Heilige Tradition, die das Leben der Kirche ist, verweisen, so daß die Schrift zum Kriterium der Authentizität der Heiligen Tradition wird, und so die Einheit und Katholizität der Kirche betonen zum freudigen gemeinsamen Lob des Dreieinigten Gottes.

Orthodoxe Akademie von Kreta, 27. Mai – 4. Juni 1987

Unterschriften aller anwesenden Mitglieder der Gemischten Kommission

Delegierte der Orthodoxen Kirche:

<i>Ökumenisches Patriarchat:</i>	Metropolit von Silibria Emilianos Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou
<i>Patriarchat von Alexandrien:</i>	Metropolit von Memphis Dionysios
<i>Patriarchat von Antiochien:</i>	Metropolit von Peristerion Dr. Dr. Chrysostomos Zaphiris
<i>Patriarchat von Jerusalem:</i>	Prof. Dr. Vlassios Phidas
<i>Patriarchat von Moskau:</i>	Metropolit von Rostov-on-Don u. Novocherkassk Vladimir Prof. A. Osipov
<i>Patriarchat von Serbien:</i>	Hieromonach Prof. Dr. Irenaeus Bulović
<i>Patriarchat von Rumänien:</i>	Bischof von Oradea Dr. Vasile Coman Diakon Ioan Caraza
<i>Patriarchat von Bulgarien:</i>	Prof. Dr. Totiu Koev
<i>Kirche von Zypern:</i>	Metropolit von Lemessos Chrysanthos Prof. Dr. Dr. Georg D. Metallinos
<i>Kirche von Griechenland:</i>	Metropolit von Peristerion Dr. Dr. Chrysostomos Zaphiris Prof. Dr. Johannes Romanidis
<i>Kirche von Polen:</i>	Wsiewolod Konach
<i>Kirche von Georgien:</i>	Metropolit von Sukhumi und Abkhazeti David Protopresbyter Guram Shalamberidze
<i>Kirche der Tschechoslowakei:</i>	Igumen Dr. Christoforos Pulec
<i>Kirche von Finnland:</i>	Archimandrit Ambrosius

Delegierte des Lutherischen Weltbundes:

Bischof Dr. Karlheinz Stoll	Pastor Tasgara Hirpo
Prof. Dr. Hermann Pitters	Bischof Dr. Kalevi Toiviainen
Prof. Toomas Paul	Prof. Dr. Anna Marie Aagaard
Prof. D. Dr. Karoly Gabris	Prof. Jane E. Strohl
Prof. Dr. B. H. Jackayya	Prof. Dr. Gerhard Krodel
Dr. Wolfgang Ullmann	Prof. Dr. Dr. Georg Kretschmar

C: Kanon und Inspiration der Heiligen Schrift

1. Die Heilige Schrift ist ein großer Schatz der Kirche und dient als Norm für ihren Glauben und ihr Leben: Das Alte Testament bezeugt die Selbstoffenbarung des Dreieinigten Gottes in den Propheten zu den Vätern (Hebr 1, 1). Es bezeugt Gottes Taten der Rettung und des Gerichts, Gottes Forderungen nach treuem Gehorsam und seine Verheißung des kommenden Retters der Welt. Das Neue Testament bezeugt, daß Gott der Vater seinen Sohn in die Welt gesandt hat, um Mensch zu werden, geboren von der Jungfrau Maria (Lk 1, 30–31; Gal 4, 4), und daß er ihn auferweckt hat von den Toten in der Kraft des Heiligen Geistes (Röm 1, 3). So öffnete der Dreieinige Gott allen Glaubenden aus allen Völkern das Tor zum ewigen Leben. Die eine Kirche aus Juden und Heiden, im Heiligen Geist zum Leibe Christi gesammelt, hat die hebräischen Schriften, die der hl. Paulus den »Alten Bund«

oder »das Alte Testament« (2 Kor 3, 14) oder »heilige Schriften«, Mk 12, 24; 1 Kor 15, 3.4) nannte, angenommen und später den Kanon der Bücher des Neuen Testamentes festgelegt. Altes und Neues Testament miteinander umfassen die Fülle der Heiligen Schriften, die Bibel der Kirche.

A. Der Kanon der Heiligen Schrift

2. Die Bibel unseres Herrn Jesus Christus und seiner Apostel war die Heilige Schrift Israels (vgl. Lk 4, 16–21). Sie schloß das Gesetz und die Propheten ein und enthielt andere Schriften, wie die Psalmen, die unter diesen einen ganz besonderen Vorrang genossen. So hatte die Kirche von Anfang an einen festen gemeinsamen Kern des Kanons für das Alte Testament. Hinsichtlich der Einbeziehung einiger Schriften jüdischen Ursprungs gab es unterschiedliche Gewohnheiten nebeneinander in der Kirche. Das Konzil von 691/2 (Quinisextum) hat verschiedene Bräuche lokaler Kirchen sanktioniert, darunter den kurzen Kanon, einen mittleren Kanon und einen allumfassenden Kanon.

3. Nach dem gemeinsamen Glauben der Kirche zielt Gottes Offenbarung in den Heiligen Schriften des Alten Testamentes auf die Menschwerdung seines Sohnes, Jesus Christus, der gekreuzigt wurde und von den Toten auferstand um unserer Rettung willen. Die Kirche lehrt, daß Gottes Sohn bereits vor der Inkarnation der Offenbarer für die Propheten war (1 Kor 10, 4; Joh 8, 58). Das Heilswerk des Dreieinigigen Gottes (*οἰκονομία*) ist vollendet in der Ausgießung des Heiligen Geistes an Pfingsten und der Sammlung der Kirche (Apg 2, 1.17), die auf die Erfüllung wartet. Die Traditionen über den menschengewordenen Herrn selbst und die Botschaft der Apostel wurden mit den Heiligen Schriften Israels als ihre Erfüllung und Vollendung (Hebr 10–11; 2 Kor 3, 3–18) verbunden. Diese neuen Schriften, Niederschlag der mündlichen apostolischen Überlieferung, wurden das Neue Testament.

4. Der Anfang dieses neutestamentlichen Kanons reicht bis in die Zeit der Apostel zurück. Am Ende des zweiten Jahrhunderts stehen seine Grundbestandteile fest: die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe des Apostels Paulus und die großen katholischen Briefe. Die Kirche hat den Kanon bestimmt, weil sie in diesen Schriften die göttliche Offenbarung in der authentischen Stimme der Apostel als der berufenen Zeugen Jesu Christi hörte. Später hat sie durch Synoden die genauen Grenzen des Neuen Testamentes festgelegt.

5. Die Anerkennung der Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes, der christlichen Bibel, ist eine der wichtigsten Entscheidungen der Kirche auf ihrem Weg von Pfingsten bis zum Jüngsten Gericht. Wir glauben und lehren gemeinsam, daß die Kirche bei dieser Entscheidung vom Heiligen Geist geleitet wurde.

6. Die frühe Kirche hat in diesen Schriften die prophetische Verheißung und die ursprüngliche apostolische Botschaft wiedererkannt, von der die Kirche lebt, und die normative Autorität dieser Schriften anerkannt. Über die Kanonizität der Bücher der Heiligen Schrift entschied letztlich der Konsens der Kirche unter der Leitung des Heiligen Geistes. Dieser Konsens bleibt für uns gültig, unabhängig davon, zu welchem Urteil heutige histori-

sche Forschung über die Verfasserschaft einzelner Schriften kommen mag. In bezug auf den Umfang des neutestamentlichen Kanons gibt es keine Unterschiede zwischen unseren Kirchen.

7. Das Alte Testament umfaßt die 39 kanonischen Bücher: Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium, Josua, Richter, Ruth, 1. Könige (1. Samuel), 2. Könige (2. Samuel), 3. Könige (1. Könige), 4. Könige (2. Könige), 1. Chronik, 2. Chronik, 2. Esra (Esra), Nehemia, Esther, Psalmen, Hiob, Sprüche Salomos, Prediger Salomon, das Hohelied, Jesaja, Jeremia, Klagelieder Jeremias, Hesekiel, Daniel, Obadja, Joel, Jona, Amos, Hosea, Micha, Nahum, Zephania, Habakuk, Haggai, Sacharia, Maleachi und die zehn »Anagignoskomena« (auch »deuterokanonisch« genannt), die den lutherischen »Apokryphen« entsprechen; sie sind, mit dem Namen der orthodoxen Tradition: Judith, 1. Esra, 1. Makkabäer, 2. Makkabäer, 3. Makkabäer, Tobias, Jesus Sirach, Weisheit Salomos, Baruch und Brief Jeremias.²²

8. Das Neue Testament umfaßt 27 Schriften: Matthäus, Markus, Lukas, Johannes, Apostelgeschichte, Römer, 1. Korinther, 2. Korinther, Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, 1. Thessalonicher, 2. Thessalonicher, 1. Timotheus, 2. Timotheus, Titus, Philemon, Hebräer, Jakobus, 1. Petrus, 2. Petrus, 1. Johannes, 2. Johannes, 3. Johannes, Judas, die Offenbarung des Johannes.

9. Wir haben eine gemeinsame Heilige Schrift. Wir lesen sie in unseren Gottesdiensten, wir gebrauchen sie katechetisch. In der Liturgie ist die Evangelienlesung immer der Abschluß und Höhepunkt in der Reihe der biblischen Texte. Jesus Christus ist die Mitte der Heiligen Schrift, der Schlüssel zu ihrem Verstehen, der Vollender aller Verheißungen Gottes.

10. Das Alte Testament lag der Kirche von Anfang an in hebräischer und griechischer Sprache vor. Das Neue Testament ist griechisch geschrieben. Die Kirche hat die Heilige Schrift immer neu in die Sprachen vieler Völker übersetzt. Die vielen Sprachen der einen Heiligen Schrift sind Ausdruck des Lebens der einen Kirche in vielen Sprachen und Kulturen. Auch darin tritt hervor, daß der Kanon der Heiligen Schrift eine besondere Frucht des Lebens der Kirche und eine besondere Gabe für die Kirche ist.

²² Anm. des Textes: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche enthalten keine Auflistung der biblischen Bücher, weil der Kanon der Heiligen Schriften von der Reformation als eine vorgegebene Größe rezipiert worden ist. Dementsprechend gibt es auch keine für alle lutherischen Kirchen verbindliche Abgrenzung des alttestamentlichen Kanons. In Martin Luthers Übersetzung, die für das deutsche Sprachgebiet maßgebend geworden ist, werden folgende Bücher und Texte als »nützlich und gut zu lesen« zu den Apokryphen gerechnet, wobei diese Bezeichnung hier nicht von der Kirche abgewiesene Schriften meint: Judith, Weisheit Salomos, Tobias, Jesus Sirach, Baruch, 1. Makkabäer, 2. Makkabäer, Zusätze zu Esther, Susanna, Bel und der Drachen, das Gebet Asarjas, der Gesang der Drei Männer im Feuerofen, das Gebet Manasses.

B. Die Inspiration der Heiligen Schrift

11. In der Heiligen Schrift wird gesagt: »Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Aufdeckung der Schuld, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, daß ein Mensch Gottes sei vollkommen, zu jedem guten Werk geschickt« (2 Tim 3, 16 f.). »Es ist noch nie eine Weissagung aus menschlichem Willen hervorgebracht; sondern von dem Heiligen Geist getrieben haben Menschen im Namen Gottes geredet« (2 Petr 1, 20 f.). Von Inspiration (*θεοπνευστία*) der Heiligen Schrift zu sprechen, heißt, vom Werk des Heiligen Geistes zu sprechen. Wenn Christen die Schrift als inspiriert erklären, machen sie eine Aussage über den Weg, den Gott gewählt hat, um unter seinem Volk zu wirken. Die Heilige Schrift ist eines der Mittel, durch die der Heilige Geist Zeugnis für die Wahrheit gibt und den Glauben der Gläubigen inspiriert und trägt.

12. Die Frage der Inspiration der Bücher der Heiligen Schrift führt uns zurück auf das Wirken des Geistes bei ihrer Entstehung, also die Inspiration der Autoren, und weist voraus auf das Wirken desselben Geistes in der Kirche, der die Schrift verstehen lehrt und die Gläubigen zu ihrem Ziel führt.

13. Dieses Ziel ist nach dem Zeugnis der Apostel und der Lehre der Väter Teilhabe an Gottes Herrlichkeit: »Welche er gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht« (Röm 8, 30; vgl. 1 Joh 3, 2). Daß der Dreieinige Gott selbst seine Schöpfung aus ihrer Verlorenheit und Entfremdung rettet und zum wahren Leben führt, ist das Thema aller göttlichen Offenbarung. Die Heilige Schrift ist das von Gott inspirierte und kanonische Zeugnis der Offenbarung, die selbst allerdings alle Möglichkeiten des Begreifens und Ausdrückens übersteigt. Als Bezeugung der Offenbarung ist die Heilige Schrift Gottes Wort. Die Inspiration ist das Wirken des Heiligen Geistes in den Autoren der Heiligen Schrift, daß sie die Offenbarung bezeugen (Joh 5, 39) ohne Irrtum über Gott und seine Wege und Mittel zur Rettung des Menschen. Deshalb beschreiben die Autoren der Heiligen Schriften Gottes Wege mit seiner Schöpfung und seinem Volk und bezeugen damit Gottes Herrlichkeit, die den Augen der Ungläubigen verborgen ist. Inspiration kommt aus der Erfahrung der Offenbarung von Gottes Herrlichkeit kraft des Heiligen Geistes. Den Propheten des Alten Testaments, den Aposteln und Propheten des neuen Bundes (Eph 2, 20; 3, 5) offenbart Gott seine Herrlichkeit. Dabei ist festzuhalten, daß Verherrlichung untrennbar von Kreuz und Leiden ist, nicht nur für unseren Herrn Jesus Christus (Joh 12, 23 f. 32), sondern auch bei denen, die ihm nachfolgen (Gal 2, 19 f.). Verherrlichung ist Verwandlung und Erneuerung des ganzen Menschen (Röm 12, 2). Sie hat die Autoren der Heiligen Schrift ermächtigt, Gottes Wort zu verkündigen und zu schreiben.

14. Propheten, Apostel und Heilige, die Gottes Herrlichkeit erfahren und in der Heiligen Schrift bezeugt haben, sprechen die Wahrheit über Gott und die Wege zur Gemeinschaft mit ihm. Der hl. Paulus schrieb: »Der geistliche Mensch ... wird selber von niemand gerichtet. Denn »Wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer will ihn unterweisen?« (Jes 40, 13), wir aber haben Christi Sinn« (1 Kor 2, 15 f.). Orthodoxe und lutherische Theologen stimmen darin überein, daß es keine Ähnlichkeit oder Analogie im Sein (*analogia entis*) zwischen Gott und Schöpfung gibt, obgleich das Geschaffene von Gott ab-

hängt. Deshalb schrieb der hl. Gregor der Theologe: »Es ist unmöglich, Gott auszudrücken, und noch unmöglicher, ihn zu begreifen« (Oratio Theologica 2, 4: PG 36, 29).

15. Diejenigen, die Gottes Herrlichkeit erfahren haben, die in sich selbst weder in Worten ausgedrückt noch in Gedanken begriffen werden kann, sind doch inspiriert, Ausdrücke und Gedanken der allgemeinen Sprache zu verwenden, um andere zu der gleichen Erfahrung zu leiten. Der hl. Paulus schreibt: »Weil ihr Kinder seid, hat Gott gesandt den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der ruft: Abba, lieber Vater!« (Gal 4, 6). Dies Kommen des Geistes in die Herzen ist die normale Form der Inspiration in den Gläubigen (Röm 8, 14–17.26f.). Der Heilige Geist bewirkt dies durch die Predigt, das Lehren und Leben solcher, die bereits inspiriert sind (Röm 10, 13–15; 1 Kor 4, 16; 11, 1).

16. Die alttestamentliche Epoche bereitete den Weg für die Annahme der Inkarnation des Sohnes Gottes durch die prophetische Tradition, wie sie durch den hl. Johannes den Täufer repräsentiert wird, durch Maria, die Mutter Gottes, und durch andere Glaubende, die ihren Platz in der frühen christlichen Gemeinde fanden. Christus offenbarte sich selbst als der, der *von Natur* die gleiche Herrlichkeit mit seinem Vater hat, durch sein Lehren, seine Wunder und besonders durch die Offenbarung seiner Herrlichkeit in seiner Taufe und Verklärung, der Kreuzigung, Auferstehung, Himmelfahrt, durch Pfingsten. Durch Pfingsten wurde die Kirche der Leib Christi und wird so in alle Wahrheit geführt.

17. Die wechselseitige Durchdringung von Offenbarung und Inspiration, die in Pfingsten gipfelt, setzt sich im Leben der Kirche fort. Im Leben der Kirche werden Christen, die »ein Tempel des Heiligen Geistes« (1 Kor 6, 19) und deshalb Glieder des Leibes Christi sind, in alle Wahrheit geführt, in der Erfahrung der Verherrlichung, wie der Herr zum Vater gebetet hat: »Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seien, die Du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit sehen, die Du mir gegeben hast, denn Du hast mich geliebt, ehe der Grund der Welt gelegt war« (Joh 17, 24).

18. Ausdrücke und Gedanken biblischer Autoren über Gott sind inspiriert, weil sie die irrumsfreien *Wegweiser* zur Gemeinschaft mit Gott sind. Aber die Autoren haben keine Inspiration über geschaffene Wahrheiten erhalten, außer daß Gott die Welt nach seinem Willen aus dem Nichts (*ex nihilo*) geschaffen hat. Auch die menschlichen Worte Christi sind Wegweiser zur pfingstlichen Verherrlichung und sind nicht diese Verherrlichung selbst, da Gott, wie er in der Verherrlichung offenbart wird, weder gedacht noch ausgedrückt werden kann. Deshalb ist die Heilige Schrift nicht als Ersatz für wissenschaftliche Forschung zu benutzen. Einige Bücher der Bibel sind von solchen Autoren geschrieben, die selbst die Verherrlichung erlangt haben, während andere Bücher über sie oder über historische Ereignisse geschrieben wurden.

19. Authentische Ausleger der Heiligen Schrift sind Menschen, die die gleiche Erfahrung der Offenbarung und Inspiration im Leibe Christi hatten wie die biblischen Schreiber. Deshalb ist es notwendig für ein authentisches Verstehen, daß jeder, der die Bibel liest oder hört, vom Heiligen Geist inspiriert ist. Die Orthodoxen glauben, daß solche authentische Auslegung der Dienst der Kirchenväter ist, wie er besonders in den Entscheidungen der ökumenischen Konzile zum Ausdruck kommt. Lutheraner stimmen im

Grundsatz zu. Die lutherischen Bekenntnisschriften versichern, daß niemand an Jesus Christus glauben kann aufgrund seiner eigenen Vernunft oder Fähigkeiten, sondern daß es der Heilige Geist ist, der Gläubige beruft, sammelt und erleuchtet durch das Evangelium, gleich wie er die ganze Kirche auf Erden beruft, sammelt und erleuchtet und sie bei Jesus Christus in dem einen wahren Glauben festhält (Luther, Kleiner Katechismus).

Bad Segeberg, 1. – 7. September 1989

Unterschriften aller anwesenden Mitglieder der Gemischten Kommission

Delegierte der Orthodoxen Kirche:

<i>Ökumenisches Patriarchat:</i>	Metropolit von Silibria Emilianos Archimandrit Dr. Gennadios Limouris Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou
<i>Patriarchat von Alexandrien:</i>	Prof. Basil Anagnostopoulos
<i>Patriarchat von Moskau:</i>	Erzbischof von Berlin und Zentraleuropa German Prof. A. Osipov
<i>Patriarchat von Rumänien:</i>	Metropolit von Banat Nicolae Prof. Dr. Viorel Ionița Diakon Ioan Caraza
<i>Patriarchat von Bulgarien:</i>	Prof. Dr. Totiu Koev
<i>Kirche von Zypern:</i>	Metropolit von Lemessos Chrysanthos Prof. Dr. Dr. Georg D. Metallinos
<i>Kirche von Griechenland:</i>	Prof. Dr. Johannes Romanidis ²³
<i>Kirche von Polen:</i>	Wsiewolod Konach
<i>Kirche von Georgien:</i>	Metropolit von Sukhumi und Abkhazeti David Protopresbyter Guram Shalamberidze
<i>Kirche der Tschechoslowakei:</i>	Bischof Dr. Christoforos Pulec
<i>Kirche von Finnland:</i>	Heikki Huttunen

Delegierte des Lutherischen Weltbundes:

Bischof Dr. Karlheinz Stoll	Prof. Jane E. Strohl
Dr. Wolfgang Ullmann	Prof. Dr. Fairy von Lilienfeld
Prof. Dr. Anna Marie Aagaard	Bischof Dr. Kalevi Toiviainen
Prof. Dr. B. H. Jackaya	Prof. Toomas Paul
Pastor Tasgara Hirpo	Prof. D. Dr. Karoly Gabris
Prof. Dr. Gerhard Krodel	Prof. Dr. Dr. Georg Kretschmar
Prof. Dr. Hermann Pitters	Dr. Eugene Brand
Prof. Dr. Fred Meuser	

²³ Der Metropolit von Phokis Athenagoras hat das Dokument nicht unterschrieben, weil er wegen anderer Verpflichtungen inzwischen abgereist war.

Dokumente

- a) **Gemeinsame Texte des Offiziellen Orthodox-Lutherischen Dialogs s. S. 88—98**
- b) **Zweites Treffen der Gemischten Theologischen Kommission der Orthodoxen Kirche und der Östlichen Orthodoxen Kirchen¹**

Kommunique

Das zweite Treffen der Gemischten Theologischen Kommission der Orthodoxen Kirche und der Östlichen Orthodoxen Kirchen fand im Kloster *Anba Bishoy* in Wadi-El-Natroun (Ägypten) vom 20. – 24. Juni 1989 statt.

Die offiziellen Vertreter beider Familien der Orthodoxen Kirche kamen in einer Atmosphäre inniger Herzlichkeit und christlicher Brüderlichkeit für vier Tage in der Herberge des Patriarchats im Kloster zusammen und erfuhren die großzügige Gastfreundschaft und Liebe vom Papst und Patriarchen der Koptischen Kirche und seiner Kirche.

Seine Allheiligkeit, Papst und Patriarch Shenouda, richtete sich in einem Grußwort während der Eröffnungssitzung des Treffens mit der Bitte an die Teilnehmer, einen Weg für die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchenfamilien zu finden. Die Teilnehmer konnten ihrerseits in Kairo bei der wöchentlichen Ansprache von Papst Shenouda an Tausende von Gläubigen in der Großen Kathedrale von Kairo zugegen sein. Im Anschluß daran empfing Papst Shenouda persönlich die Teilnehmer in seiner Residenz.

Die dreiundzwanzig Vertreter kamen aus dreizehn Ländern und repräsentierten dreizehn Kirchen. Hauptthema war die Prüfung der Darlegungen von sechs Theologen der Gemischten Unterkommission über terminologische und hermeneutische Probleme der christologischen Dogmen heute. Vorsitzende des Treffens waren S. E. Metropolit der Schweiz, Damaskinos, und S. E. Bischof von Damietta, Bishoy. Als Antwort an Papst Shenouda rief Metropolit Damaskinos die Teilnehmer auf, die Unstimmigkeiten zu überwinden, die aus der Verschiedenheit der Formulierungen stammten. Begriffe mußten dem Wesen dienen und es ausdrücken, das in unserem gemeinsamen Suchen die Wiederherstellung der vollständigen Gemeinschaft ausmachte. »Die Teilung ist eine Anomalie, eine blutende Wunde am Leib Christi, eine Wunde, die nach seinem Willen, dem wir auch demütig dienen, geheilt werden muß.«

Eine kleine Kommission, bestehend aus dem Metropoliten von Neu-Delhi, Paulos Mar Gregorios, Prof. Vlassios Phidas, Prof. Johannes Romanidis, Prof. Ivan Dimitrov und Joseph Moris Faltas, verfaßte anhand des Textes der Gemischten Unterkommission eine

¹ Bereits veröffentlicht in: *Episkepsis* (1. 8. 1989) 5–9; *Apostolos Barnabas* 50 (1989) 330–333 (griechisch).

kurze Glaubenserklärung, in der die gemeinsamen christologischen Auffassungen beider Seiten formuliert wurden. Diese Erklärung wurde nach einigen Modifizierungen von der Gemischten Kommission verabschiedet, um an unsere Kirchen zur Zustimmung als eine Aussage unseres gemeinsamen Glaubens auf dem Weg zur Wiederherstellung der vollständigen Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchenfamilien gesandt zu werden.

Gemeinsame Erklärung

Von unseren Vätern in Christus haben wir denselben Glauben und dieselbe Überlieferung geerbt, obwohl wir uns als Kirchen vor Jahrhunderten voneinander getrennt haben. Als zwei Familien der Orthodoxen Kirchen — lange Zeit ohne gegenseitige Gemeinschaft — beten wir zu Gott und vertrauen ihm die Wiederherstellung dieser Gemeinschaft an, auf dem Fundament des gemeinsamen apostolischen Glaubens der ungeteilten Kirche der ersten Jahre, den wir auch bekennen. Es ist auch jener Glaube der Apostolischen Kirche, den wir auch in unserem gemeinsamen Glaubenssymbol bekennen. Alles, was folgt, ist eine schlichte, fromme Bekundung unseres Glaubens auf dem Weg zur Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen den beiden Familien unserer Orthodoxen Kirchen.

Alle unsere Gespräche hatten den Ausdruck unseres gemeinsamen Vaters, des hl. Kyrill von Alexandrien, zur Grundlage: »Eine Natur (oder eine Hypostase) des fleischgewordenen Logos Gottes«, und dessen Ausspruch, daß es zum Bekenntnis unseres wahren und untadeligen Glaubens genüge, von der hl. Jungfrau als Theotokos zu sprechen und sie zu bekennen (Homilie 15, vgl. auch Epistel 39).

Groß ist in der Tat das wunderbare Mysterium des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes, des in einem Wesen und in drei Hypostasen oder Personen einen wahren Gottes. Gesegnet sei der Name des Herrn, unseres wahren Gottes. Groß ist in der Tat auch das unsagbare Mysterium der Inkarnation unseres Herrn Jesus Christus für uns und für unser Heil.

Der Logos, der ewig wesenseine mit dem Vater und dem Hl. Geist seiner Gottheit nach, ist in den letzten Tagen Fleisch geworden aus dem Hl. Geist und der gesegneten Jungfrau Maria, der Gottesgebärerin, und wurde so Mensch, wesenseins mit uns seiner Menschheit nach ohne Sünde. Er ist zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch, vollkommen in seiner Gottheit und vollkommen in seiner Menschheit. Wir nennen die gesegnete Jungfrau Gottesgebärerin, weil der in ihren Schoß einwohnte; vollkommener Gott und vollkommener Mensch war.

Wenn wir von der »zusammengesetzten Hypostase« unseres Herrn Jesus Christus sprechen, meinen wir nicht, daß in ihm eine göttliche und eine menschliche Hypostase zugleich existieren, sondern daß die ewige Hypostase der zweiten Person der Heiligen Dreieinigkeit unsere geschaffene Natur hinzugenommen hat, indem er sie so mit seiner eigenen unerschaffenen Natur einte, daß er ungetrennt und unvermischt eine geeinte wirkliche gottmenschliche Existenz bildete, in der die Naturen »allein durch die Schau« unterschieden werden.

ΔΕΥΤΕΡΗ ΣΥΝΕΛΕΥΣΗ ΤΗΣ ΜΙΚΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ ΜΕΤΑΞΥ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΚΑΙ ΤΩΝ ΑΝΑΤΟΛΙΚΩΝ ΟΡΘΟΔΟΞΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΩΝ

«Παρά τῶν ἐν Χριστῷ Πατέρων ἡμῶν ἐκληρονομήσαμεν τὴν αὐτὴν ἀποστολικὴν πίστιν καὶ παράδοσιν, καίτοι ἐχωρίσθημεν ἀπ' ἀλλήλων ὡς Ἐκκλησίαι ἐπὶ αἰῶνας. Ὡς δύο οἰκογενεῖαι Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν, ἐπὶ μακρὸν ἄνευ τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, προσευχόμεθα καὶ ἐμπαστευόμεθα τῷ Θεῷ τὴν ἀποκατάστασιν τῆς κοινωνίας ταύτης, ἐπὶ τῇ βάσει τῆς κοινῆς ἀποστολικῆς πίστεως τῆς ἀδιαιρέτου Ἐκκλησίας τῶν πρώτων αἰώνων, ἣν καὶ ὁμολογοῦμεν. Εἶναι ἡ πίστις ἐκείνη τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας, τὴν ὁποίαν καὶ ὁμολογοῦμεν εἰς τὸ κοινὸν ἡμῶν Σύμβολον πίστεως. Πᾶν ὅ,τι ἀκολουθεῖ εἶναι μία ἀπλῆ εὐλαβὴς δήλωσις περὶ τῆς πίστεως ἡμῶν ἐν τῇ πορείᾳ πρὸς ἀποκατάστασιν τῆς κοινωνίας μεταξὺ τῶν δύο οἰκογενειῶν τῶν Ὁρθοδόξων ἡμῶν Ἐκκλησιῶν.

Αἱ καθ' ὅλου συζητήσεις ἡμῶν εἶχον ὡς κοινὴν βάσιν τὴν φράσιν τοῦ κοινοῦ ἡμῶν πατρὸς ἁγίου Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας: «Μία φύσις (ἢ μία ὑπόστασις) τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη» καὶ τὴν ρῆσιν αὐτοῦ ὅτι ἀρκεῖ διὰ τὴν ὁμολογίαν τῆς ὀρθῆς καὶ ἀμωμῆτου ἡμῶν πίστεως λέγειν καὶ ὁμολογεῖν Θεοτόκον τὴν ἁγίαν Παρθένον (Ὁμιλ. 15. Πρὸβλ. Ἐπ. 39).

Μέγα ὄντως ἐστὶ τὸ θαυμαστὸν μυστήριον τοῦ Πατρός, τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἀγίου Πνεύματος, τοῦ ἑνὸς ἐν μιᾷ οὐσίᾳ καὶ ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἢ προσώποις ἀληθινοῦ Θεοῦ. Εὐλογητὸν τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ ἡμῶν. Μέγα ὄντως ἐστὶ καὶ τὸ ἄφατον μυστήριον τῆς Ἐνανθρωπήσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν.

Ὁ Λόγος, ὁ αἰδίως ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Ἀγίῳ Πνεύματι κατὰ τὴν θεότητα αὐτοῦ, ἐσαρκώθη ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις ἐκ Πνεύματος Ἀγίου καὶ τῆς ὑλόγημένης Παρθένου Μαρίας, τῆς Θεοτόκου, καὶ ἐγένετο οὕτως ἄνθρωπος ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ ἐκτὸς ἁμαρτίας. Εἶναι Θεὸς ἀληθινὸς καὶ ἐν ταύτῳ ἀληθινὸς ἄνθρωπος, τέλειος ἐν τῇ θεότητι αὐτοῦ καὶ τέλειος ἐν τῇ ἀνθρωπότητι αὐτοῦ. Καλοῦμεν τὴν ὑλόγημένην Παρθένον Θεοτόκον, διότι ὁ ἐν τοῖς κόλποις αὐτῆς σκηνώσας ὑπῆρξε πλήρης Θεὸς καὶ πλήρης ἄνθρωπος.

Ὅταν ὁμιλῶμεν περὶ μιᾶς «συνθέτου ὑποστάσεως» τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δὲν λέγομεν, ὅτι συνυπάρχουν ἐν αὐτῷ μία θεία ὑπόστασις καὶ μία ἀνθρωπίνη ὑπόστασις, ἀλλ' ὅτι ἡ μία αἰδίος ὑπόστασις τοῦ δευτέρου προσώπου τῆς Ἀγίας Τριάδος προσέλαβε τὴν ἡμετέραν κτιστὴν φύσιν, ἐνώσας οὕτως αὐτὴν μετὰ τῆς ἰδίας αὐτοῦ ἀκτίστου θείας φύσεως, ἵνα μορφώσῃ μίαν ἀχωρίστως καὶ ἀσυχύτως ἡνωμένην πραγματικὴν θεανθρωπίνην ὑπαρξιν, ἐν τῇ ὁποίᾳ αἱ φύσεις διακρίνονται «τῇ θεωρίᾳ μόνῃ».

Die Hypostase des Logos vor der Inkarnation und nach ihr bis zu seiner göttlichen Natur war gewiß nicht zusammengesetzt. Ebenso ist die Hypostase, auch als von der Natur des menschengewordenen Logos unterschieden, nicht zusammengesetzt. Die einzige gottmenschliche Person Jesu Christi ist die vorzeitliche Hypostase, die durch die Inkarnation die menschliche Natur hinzubekommen hat. So nennen wir diese Hypostase aufgrund der Naturen zusammengesetzt, die geeint wurden, um eine Einheit zu bilden. Die Frage ist nicht, ob unsere Väter die Begriffe *Natur* und *Hypostase* abwechselnd gebrauchten, und ob sie den einen mit dem anderen vermischten. Der Begriff *Hypostase* kann angewandt werden, um sowohl die Person als von der Natur unterschieden als auch die Person mit der Natur zu beschreiben, denn die Hypostase existiert in der Tat niemals ohne die Natur.

Es handelt sich um die Hypostase der zweiten Person der Heiligen Dreieinigkeit selbst, die ewiglich vom Vater gezeugt wird, und die in den letzten Tagen Mensch wurde, fleischgeworden von der gesegneten Jungfrau. Sie ist das Mysterium der hypostatischen Union, das wir in anbetender Demut bekennen, d. h. die wirkliche Einheit des Göttlichen mit dem Menschlichen samt aller Eigenschaften und Funktionen der unerschaffenen Natur, in denen des menschlichen Willens und der natürlichen Energie, die ungetrennt und unvermischt mit der geschaffenen menschlichen Natur mit allen ihren Eigenschaften und Funktionen geeint wurde, und in denen ihres natürlichen Willens und ihrer Energie. Der fleischgewordene Logos ist das Subjekt jeden Willens und jeder Energie Jesu Christi.

Wir stimmen in der Verurteilung der Häresien des Nestorianismus und Eutychanismus überein. Wir trennen nicht, noch teilen wir die menschliche Natur und die göttliche Natur Christi, noch nehmen wir an, daß die erste von der zweiten assimiliert wurde und somit aufgehört hat, zu existieren.

Die für die Beschreibung des Mysteriums der hypostatischen Union herangezogenen vier Adverbien gehören zu unserer gemeinsamen Tradition, nämlich ohne Vermischung (*unvermischt*: ἀσυγχύτως), ohne Wandel (*ungewandelt*: ἀτρέπτως), ohne Trennung (*ungetrennt*: ἀχωρίστως) und ohne Teilung (*ungeteilt*: ἀδιαίρετως). Diejenigen von uns, die von den zwei Naturen in Christus sprechen, leugnen deshalb nicht deren ungetrennte und ungeteilte Einheit. Diejenigen von uns, die von der geeinten gottmenschlichen Natur in Christus sprechen, leugnen ebenso nicht die fortwährende dynamische Gegenwart des Göttlichen und des Menschlichen in ungewandelter und unvermischter Weise in Christus.

Unsere gegenseitige Übereinstimmung beschränkt sich nicht auf die Christologie allein, sondern bezieht sich auf den ganzen Glauben der einen ungeteilten Kirche der ersten Jahrhunderte. Wir stimmen ferner im Verständnis der Person und des Wirkens des Heiligen Geistes überein, der allein aus dem Vater hervorgeht und immer zusammen mit dem Vater und mit dem Sohn verherrlicht wird.

Ἡ υπόστασις τοῦ Λόγου πρὸ τῆς Ἐνανθρωπήσεως, καὶ μετ' αὐτῆς εἰσέτι τῆς θείας φύσεως αὐτοῦ, δὲν ἦτο θεδαίως σύνθετος. Ἡ υπόστασις καὶ ὡς διακεκριμένη ἐκ τῆς φύσεως τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Λόγου δὲν εἶναι ἐπίσης σύνθετος. Τὸ μοναδικὸν Θεανδρικὸν πρόσωπον τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἶναι ἡ προαιωνία υπόστασις, ἡ ὁποία προσέλαβε τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν διὰ τῆς Ἐνανθρωπήσεως. Οὕτω καλοῦμεν τὴν υπόστασιν αὐτὴν σύνθετον λόγῳ τῶν φύσεων, αἱ ὁποῖαι ἠνώθησαν διὰ νὰ μορφώσουν μίαν σύνθετον ἐνότητα. Τὸ ζήτημα δὲν εἶναι ἂν οἱ Πατέρες ἡμῶν ἐκρησιμοποίησαν ἐναλλακτικῶς τοὺς ὅρους φύσις καὶ υπόστασις καὶ ἂν συνέχεαν τὸν ἕνα πρὸς τὸν ἄλλον. Ὁ ὅρος υπόστασις δύναται νὰ χρησιμοποιηθῇ διὰ νὰ περιγράψῃ τόσον τὸ πρόσωπον ὡς διακεκριμένον ἐκ τῆς φύσεως, ὅσον καὶ τὸ πρόσωπον μετὰ τῆς φύσεως, ὁτιοῦ ἡ υπόστασις πράγματι οὐδέποτε ὑπάρχει ἄνευ φύσεως.

Πρόκειται διὰ τὴν αὐτὴν υπόστασιν τοῦ δευτέρου προσώπου τῆς Ἁγίας Τριάδος, τὸ ὁποῖον γεννᾶται αἰωνίως ὑπὸ τοῦ Πατρὸς καὶ ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις ἐνηνθρώπησε, σαρκωθείς ἐκ τῆς ἡύλογημένης Παρθένου. Αὐτὸ εἶναι τὸ μυστήριον τῆς ὑποστατικῆς ἐνώσεως, τὸ ὁποῖον ὁμολογοῦμεν ἐν λατρευτικῇ ταπεινώσει, ἥτοι ἡ πραγματικὴ ἔνωσις τοῦ θεοῦ μετὰ τοῦ ἀνθρωπίνου μεθ' ὧν τῶν ιδιοτήτων καὶ λειτουργιῶν τῆς ἀκτίστου θείας φύσεως, ἐν αἷς καὶ τῆς φυσικῆς θελήσεως καὶ φυσικῆς ἐνεργείας, ἡ ὁποία ἠνώθη ἀχώριστως καὶ ἀσυγχύτως μετὰ τῆς κτιστῆς ἀνθρωπίνης φύσεως μεθ' ὧν τῶν ιδιοτήτων καὶ λειτουργιῶν αὐτῆς, ἐν αἷς καὶ τῆς φυσικῆς θελήσεως καὶ ἐνεργείας αὐτῆς. Ὁ σαρκωθείς Λόγος εἶναι τὸ ὑποκείμενον πάσης θελήσεως καὶ ἐνεργείας τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Συμφωνοῦμεν εἰς τὴν καταδίκεν τῶν αἱρέσεων τοῦ Νεστοριανισμοῦ καὶ τοῦ Εὐτυχιανισμοῦ. Δὲν χωρίζομεν, οὔτε διαιροῦμεν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ τὴν θείαν φύσιν τοῦ Χριστοῦ, καὶ οὔτε δεχόμεθα ὅτι ἡ πρώτη κατεπόθη ὑπὸ τῆς δευτέρας καὶ ἐπαύσατο οὕτως ὑπάρχουσα.

Τὰ χρησιμοποιηθέντα διὰ τὴν περιγραφὴν τοῦ μυστηρίου τῆς ὑποστατικῆς ἐνώσεως τέσσαρα ἐπρρρήματα ἀνήκουν εἰς τὴν κοινὴν ἡμῶν παράδοσιν, ἥτοι ἄνευ φυρμού συγχύσεως (ἀσυγχύτως), ἄνευ τροπῆς (ἀτρέπτως), ἄνευ χωρισμοῦ (ἀχώριστως) καὶ ἄνευ διαίρέσεως (ἀδιαίρετως). Ὅσοι ἐξ ἡμῶν ὁμλοῦν περὶ δύο φύσεων ἐν Χριστῷ, δὲν ἀρνοῦνται δι' αὐτοῦ τὴν ἀχώριστον καὶ ἀδιαίρετον ἔνωσιν αὐτῶν. Ὅσοι ἐξ ἡμῶν ὁμλοῦν περὶ μιᾶς ἠνωμένης θεανθρωπίνης φύσεως ἐν Χριστῷ δὲν ἀρνοῦνται οὕτω τὴν συνεχὴ δυναμικὴν παρουσίαν ἐν Χριστῷ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀνθρωπίνου ἀτρέπτως καὶ ἀσυγχύτως.

Ἡ ἀμοιβαία συμφωνία ἡμῶν δὲν περιορίζεται εἰς μόνην τὴν Χριστολογία, ἀλλ' ἀναφέρεται εἰς τὴν ὅλην πίστιν τῆς μιᾶς ἀδιαίρετου Ἐκκλησίας τῶν πρώτων αἰώνων. Συμφωνοῦμεν ἐπίσης εἰς τὴν κατανόησιν τοῦ προσώπου καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τὸ ὁποῖον ἐκπορεύεται μόνον ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ συνοδεύεται πάντοτε μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ.

Metropolit Damaskinos	Mitvorsitzender, ex officio
Bischof Bishoy	Mitvorsitzender, ex officio
Prof. Vlassios Phidas	Sekretär, ex officio
Bischof Mesrob Krikorian	Sekretär, ex officio
Georges Khodr, Metropolit von Berg Libanon	
Petros, Metropolit von Axome	
Prof. Stoyan Gosevic (Serbien)	
Prof. K. M. George (Indien)	
Ignatius Zakkas, Vertreter des Patriarchen von Syrien	
Metropolit Shoa Gregorios (Äthiopien)	

[Aus dem Griechischen von *Kyriakos Savvidis, München*]

c) Rundschriften des Ökumenischen Patriarchen über das kanonische Gedächtnis (μνημόσυνον)

Hochwürdiger Metropolit ..., hochverehrter Exarch ..., lieber Bruder im Heiligen Geiste und Konzelebrant unserer Wenigkeit, Herr ..., Gnade sei mit Eurer Heiligkeit und Friede von Gott.

Nachdem in der Sitzung unserer Heiligen und Hohen Synode die Unterschiedlichkeit in bezug auf das kanonische Gedächtnis und insbesondere auf die anderen hl. Gottesdienste und Feiern zur Sprache gebracht worden ist, die manchmal in der Eparchie unseres Patriarchatsgebietes beobachtet wurde, ist in Übereinstimmung mit der einheitlichen kanonischen Ordnung und Einheit in der Verwaltung unserer Heiligsten Orthodoxen Kirche wie zum seit alters bestehenden und in unserer heiligen Patriarchalkirche unveränderlich bewahrten Typikon der Großen Kirche beschlossen, daß:

A. Zum kanonischen Gedächtnis in den hl. Gottesdiensten:

Zur Vermeidung der Kommemoration mehr als eines erzpriesterlichen Namens, da auf diese Art mehr als ein Oberhaupt in der Kirche eingeführt werde, »sollte«, wie auch unser unvergessener Vorgänger Athanasios (vgl. Patriarchal- und Synodalschreiben vom Dezember 1709) sagt, »keines anderen hierarchischen Namens gedacht werden, damit nicht zwei Häupter als Oberhaupt in der Kirche eingeführt werden, da dies in Unstimmigkeit zur kirchlichen Wohlordnung stünde« (A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, Bd. 2, Petersburg 1894, S. 383).

a. Zur Zelebration der aktiven Metropoliten und Erzbischöfe:

1. Im Gebiet des Patriarchats sollen sie zwar des Namens des zu der Zeit amtierenden Ökumenischen Patriarchen nach der Art »Zuerst gedenke, o Herr, unseres Erzbischofs (N. N.), den du ... schenkst...« gedenken.

2. Sie sollen jedoch im Gebiet eines anderen Patriarchats in Konzelebration mit dem Ersteren des Namens des dortigen Patriarchen gedenken.

3. Insbesondere sollen die Metropoliten der Eparchien der Neuen Gebiete im griechischen Staat nur in ihren Eparchien nach dem Namen des Patriarchen während des Großen Einzugs und zum »Zuerst gedenke...« der Heiligen Synode der Kirche von Griechenland gedenken, wie gegen die sonst übliche Praxis (κατ' οἰκονομίαν) zwischen unserem Ökumenischen Patriarchatsstuhl und der Kirche von Griechenland seinerzeit vereinbart, als Zeichen dafür, daß sie zu diesem Zeitpunkt jurisdiktionell von dieser Kirche abhängig sind.

4. In Konzelebration mit einem Patriarchen sollen sie, während dieser »des ganzen Episkopats der Orthodoxen« gedenkt, des Namens des vorstehenden Patriarchen gedenken und

nicht des Namens des Ökumenischen Patriarchen, dem sie unterstehen, es sei denn, daß sie sich außerhalb des Jurisdiktionsgebietes des letzteren befinden.

β. Die Ehren- und Titularmetropolitanen des Patriarchatsgebietes sollen, wenn sie allein zelebrieren oder mit einem anderen Metropolitanen konzelebrieren, im Höchstheiligen Erzbistum von Konstantinopel und in den Eparchien des Patriarchatsgebietes des Namens des Ökumenischen Patriarchen gedenken; in Eparchien eines anderen Patriarchates des Namens des obersten dortigen Oberhauptes, wie in den Fällen *α.* 1 und 2.

γ. Die Bischöfe sollen, wenn sie generell in der Eparchie des Metropolitanen/Erzbischofs, dem sie kanonisch unterstehen, zelebrieren, seines Namens gedenken; in einer anderen Eparchie jedoch des Namens des in dieser Eparchie amtierenden Metropolitanen/Erzbischofs, und nicht dessen, dem sie unterstehen; bei einer Konzelebration mit dem Metropolitanen/Erzbischof sollen sie jedoch des Namens des vorstehenden Metropolitanen/Erzbischofs und bei einer Konzelebration nur von Bischöfen des Namens des in der Eparchie amtierenden Metropolitanen/Erzbischofs gedenken, wobei in der jeweiligen Situation natürlich die Ehrenrangfolge ihrer Bischofsweihe eingehalten wird.

δ. Alle Hierarchen des Patriarchatsgebietes und die aus anderen Jurisdiktionen, die in einem Patriarchal- oder Stauropegialkloster [diese Klöster unterstehen dem Schutz des Ökumenischen Patriarchats, Anm. d. Übers.] zelebrieren, sei es auf Patriarchatsgebiet oder auf anderem kirchlichen Gebiet, sollen des Namens des Ökumenischen Patriarchen gedenken.

B. Was die kirchliche und liturgische Wohlordnung und die Einheitlichkeit im allgemeinen betrifft, die notwendigerweise vorhanden sein und ohne Abweichung in den Eparchien unseres Patriarchatsgebietes angewandt werden müssen, wird empfohlen, daß das Typikon der Mutterkirche und Heiligen Großen Kirche Christi eingehalten wird, nach dem:

1. Bischöfliches Polychronion [*φῆμη* = Lied, in welchem dem Bischof ein langes Leben gewünscht wird, Anm. d. Übers.] und das in den Kirchen gesungen wird, haben nur die aktiven Metropolitanen/Erzbischöfe, nicht aber jene, die nur Titularmetropolitanen oder -bischöfe sind.

2. Während der hl. Konzelebration wird nur der Name des vorstehenden Bischofs besungen. Natürlich wird in allen Fällen einfacher hierarchischer Gottesdienste oder Konzelebrationen zuerst das Polychronion des zu der Zeit amtierenden Ökumenischen Patriarchen gesungen und in Folge das des Vorstehenden; ebenso wird in einem hierarchischen Gottesdienst oder einer Konzelebration in einer Eparchie des Throns das Polychronion des Ökumenischen Patriarchen, danach des lokalen Hierarchen und schließlich das des vorstehenden Bischofs gesungen.

3. Mitra und Hirtenstab trägt nur der vorstehende Erzpriester des Gottesdienstes, jedoch nicht die mit ihm konzelebrierenden Erzpriester; diese tragen das einfache Epanokalimmauch und halten keinen Hirtenstab.

4. Das »Herr, Herr, schaue herab...« wird dreimal nur vom Vorstehenden gesungen, jedoch nicht auch von zwei anderen der konzelebrierenden Erzpriester; die Worte des Gesanges dürfen auch nicht nach Belieben versetzt werden.

5. Während des Großen Einzugs der ehrwürdigen Gaben findet ein einheitliches Gedächtnis (ausschließlich durch den Vorstehenden) statt.

6. Hilfsbischöfe tragen während der Feier der Liturgie und während anderer Anlässe wie auch im allgemeinen Umgang nur das Enkolpion, jedoch weder das Brustkreuz noch den Hirtenstab.

7. In allen diesen Fällen der Konzelebration zwischen Gleichen wird der Ehrenrang der Bischofsweihe unveränderlich eingehalten; zwischen aktiven Metropoliten und Hilfsbischöfen/Weihbischöfen hat natürlich der Vorstehende die höhere Würde und den Ehrenrang der Weihe. Handelt es sich um einen Titelinhaber einer Ehrwürdigen Eparchie, so hat dieser unabhängig vom Ehrenrang der Weihe vor allen anderen den Vorrang.

8. Offizielles Auftreten seitens des erzpriesterlichen Thrones findet immer im hierarchischen Mandyas (Gewand) und mit dem Hirtenstab statt.

9. Der Hierarch eines Nebenthrones, ausgenommen die geregelten Fälle, die vom Typikon vorgesehen sind, tritt mit allen Merkmalen, die zum Hierarchen gehören, auf, jedoch ohne Mandyas und Hirtenstab.

10. Der Ton der hierarchischen und priesterlichen Sprache und die Feier der Göttlichen Liturgie im allgemeinen, was den erzpriesterlichen und priesterlichen Teil betrifft, müssen der Schicklichkeit am Phanar, dem Ernst und der Schlichtheit der orthodoxen liturgischen Praxis des Ökumenischen Patriarchates entsprechen.

11. In bezug auf die den Geistlichen verliehenen Privilegien schließlich tragen den Namenszusatz »Großer Protopresbyter« usw. nur jene, denen vom ehrfurchtgebietenden Pittakion [urkundliches Schreiben, Anm. d. Übers.] des Patriarchats der entsprechende Titel verliehen wird, und nicht alle, wie es in einigen Fällen in manchen Eparchien des Thrones geschieht.

Indem wir das oben von der Synode Verabschiedete durch unser gegenwärtiges Patriarchal- und enzyklisches Schreiben bekanntgeben, beauftragen wir Eure Heiligkeit und verordnen als Patriarchat, daß dies ordentlich und ohne Abweichung von Euch selbst und von den Bischöfen unter Euch, falls vorhanden, sowie auch von den Erzpriestern, die in einem anderem Gebiet in der kirchlichen Peripherie des Ökumenischen Patriarchats zelebrieren, angewandt wird, und erbitten das Beste für Euch von Gott, dessen Gnade und unendliche Barmherzigkeit mit Euch sein möge.

25. Januar 1989

Der geliebte Bruder in Christus [Ökumenischer Patriarch] D[imitrios] von Konstantinopel
[Aus dem Griechischen von *Kyriakos Savvidis, München*]

Rezensionen

Maria Brun, Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung. Mit ein. Vorw. von Metropolit *Damaskinos Papandreou*, (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 18), Freiburg: Universitätsverlag 1988.

Es ist sehr schwer, nach dem ausgezeichneten Vorwort des Metropoliten von der Schweiz, *Damaskinos Papandreou*, eine Buchbesprechung über das Buch von *Maria Brun* zu schreiben. Seine Eminenz betont und bespricht alle wichtigen Punkte des Werkes. Auf jeden Fall ist die Dissertation von *Maria Brun* sehr gut fundiert. Die Vf.in beherrscht die wichtigste Bibliographie. Sie zitiert mit bewundernswerter Objektivität und Klarheit die positiven wie die negativen Aspekte und Meinungen der Orthodoxen wie der maßgeblichen römisch-katholischen Theologen. Die Dissertation gliedert sich wie folgt: Nach dem Vorwort des Metropoliten und Referenten der Arbeit, Prof. Dr. *Damaskinos Papandreou*, (S. III–VII) folgen das Inhaltsverzeichnis (IX–X), das Siglenverzeichnis (XI–XV), die orthodoxe Bibliographie (S. XII–XXXIII) und die Analyse und »Diskussion der orthodoxen Bibliographie« (S. XXXV–XLI): »wer und was unter die ›orthodoxen Stimmen‹ fällt«. Gezählt werden »die mit der römisch-katholischen Kirche nicht in Kommunionsgemeinschaft stehenden orthodoxen Kirchen«. Nicht berücksichtigt werden hingegen die Orientalisch-Orthodoxen, auch Altorientalen oder Vorchalzedonenser genannt, und die Unierten Kirchen (S. XXXV).

Die Schwierigkeiten dieser »Diskussion« waren: 1. Das Sprachproblem, 2. Das kanonische Problem, 3. Die Frage der Repräsentanz, 4. Die Textauswahl und 5. Die Literaturanalyse (XXXV–XLI). *Maria Brun* hat alle diese Probleme mit aller Klarheit und Meisterschaft gelöst und mit einer hervorragenden Methode wissenschaftlich bearbeitet.

In der Einleitung (S. 17) werden die Bestrebungen der Orthodoxen und der Protestanten für eine ökumenische Öffnung im 20. Jahrhundert sowie die Erneuerungsbewegungen »seit Ende 19. / Anfang 20. Jahrhundert« in der römisch-katholischen Kirche skizziert, einschließlich der wichtigsten Bibliographie. Es folgen Absicht, Ziel, Aufgabe und Plan der Dissertation: »Wir haben uns entschieden, über die ersten drei Kapitel der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums zu arbeiten, weil in ihnen alle fundamentalen Themen nicht nur für die Konstitution selbst, sondern auch für die gesamten Konzilsarbeiten in konzentrierter Form angesprochen sind. Da die besagte Thematik an das Wesen der Kirche rührt, ist sie von eminenter Bedeutung für den Dialog zwischen den Kirchen, die heute um die Überwindung ihrer Zertrennung bemüht sind ... Auf Grund eines ökumenischen Anliegens wollten wir die Stimmen der Orthodoxie zum Zweiten Vatikanischen Konzil untersuchen ... Unsere erste Aufgabe bestand darin, eine Bibliographie der orthodoxen Stimmen zum Zweiten Vatikanischen Konzil, besonders zu *Lumen Gentium*, zusammenzustellen« (S. 3). Tatsächlich führt *Maria Brun* separat eine ausführliche Liste der orthodoxen Bibliographie mit 171 Arbeiten an, die sich von der übrigen orthodoxen oder katholischen Sekundärliteratur unterscheidet, die in den Fußnoten eingearbeitet ist.

Die Titel dieser Arbeiten werden nach ihren Nummern zitiert. Es wird auch der Versuch gemacht, »diese orthodoxe Bibliographie nach verschiedenen Gesichtspunkten auszuwerten und zu diskutieren« (S. 3).

Von der katholischen Literatur beschränkt sich die Arbeit »auf die Konzilstexte, auf Kommentare zum Konzilsgeschehen und auf einige Studien, die sich mit der Thematik der drei Anfangskapitel der Kirchenkonstitution auseinandersetzen und deren Werdegang und Hintergrund erklären« (S. 3/4). Die Vf.in betont: »Wir möchten hier präzisieren, daß das Hauptgewicht unserer Untersuchung auf der Aufarbeitung der orthodoxen Theologie zu *Lumen Gentium* beruht« (4). Die Einteilung der Dissertation »läuft parallel zu derjenigen von *Lumen Gentium*, d. h. je ein Kapitel ist dem *Wesen der Kirche* (II) und der *hierarchischen Verfassung der Kirche* (III) gewidmet. Die Unterteilungen entsprechen teils der Bedeutung, die das Konzil einzelnen Themen beimißt, teils den Schwerpunkten, die die Orthodoxen setzen« (4). Der IV. Teil enthält 1) »eine Alternative zum primatialen Strukturprinzip der römisch-katholischen Kirche, das synodale System der Strukturierung der orthodoxen Kirche«, 2) die »eucharistische Ekklesiologie, ein Erbe der Alten Kirche« (5). Die Arbeit schließt »mit der Situierung des »Ortes« des Schismas«. Erneut wird »die Frage der hierarchischen Struktur der Kirche aufgegriffen, dem Haupthindernis zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche«, um sie »nochmals von einer anderen Seite her« zu beleuchten.

Die Kapitel und Unterkapitel sind nach folgendem Prinzip methodisch aufgebaut: »A) Die römisch-katholische Lehre des II. Vatikanums zum jeweils angesprochenen Thema und eine Zusammenfassung in Thesenform; B) Die Darstellung der orthodoxen Stellungen zum entsprechenden Thema und eine Zusammenfassung in Thesenform; C) Wo es angebracht erschien, eine Gegenüberstellung der römisch-katholischen und der orthodoxen Lehre mit anschließender Schlußfolgerung« (5). Die Freude ist sehr groß und das Lob sehr berechtigt, wenn man sieht, daß junge Wissenschaftler so gründlich und gewissenhaft arbeiten.

Konstantin B. Kallinikos, Athen

Gerhard Podskalsky, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens, München: Beck 1988, 439 S. (DM 194.—).

Das letzte (fünfte) Kapitel des ersten Teiles »Aufriß und Eingrenzung der Thematik — Stand der Forschung (Vorarbeiten)« (S. 67–78) führt in den eigentlichen Schwerpunkt dieses Buches ein, der den zweiten Teil »Historische Entwicklung« bildet und über 100 »griechische« Theologen in der Zeit der Türkenherrschaft vorstellt. Man wird in diesem Zusammenhang dem Jesuiten P. volles Verständnis entgegenbringen müssen, daß er die Thematik des Buches eingrenzt und im zweiten Teil »vorrangig nur die Autoren dogmatischer Traktate im eigentlichen Sinne« zu behandeln beabsichtigt. Gleichzeitig wird man jedoch bedauern, daß Abhandlungen aus der exegetischen, historischen und praktischen Theologie programmatisch »ausgelassen oder nur sekundär zum Beleg dogmatischer Aussagen herangezogen werden« (S. 67). Denn dadurch wird der Anspruch des Buches »als Gesamt-

darstellung wie als Nachschlagwerk« (S. VII, vorgebracht von G. Hering im Geleitwort, das sich auch gegen »Eiferer« richtet und darum selbst gegen gutgemeinte Kritik problematisch macht) weitgehend eingeschränkt. Diese Einschränkung, derer der Autor sich bewußt ist und wohl deretwegen er sein Buch eher »als lockende Anregung« für weiterführende Studien »denn als abschließende Wertung« präsentiert (S. 391), erklärt sich von der Fülle des Materials und der »verwirrenden Vielgestaltigkeit der Autoren« (S. 387), aber auch von der Tatsache her, daß die Zeit, über die das Buch sich erstreckt, insgesamt systematisch wenig erforscht wurde. Die gleichen Gründe zwingen auch den Rezensenten, sich zum einen auf eine knappe Vorstellung des Werkes, und zum anderen auf einige kritische Bemerkungen zu beschränken.

Im ersten, viel kürzeren Teil des Werkes (S. 1–78) bespricht P. »die wichtigsten geschichtlichen Vorbedingungen der nachbyzantinischen Theologie« (S. 67). Für solche hält er: 1. »Die politische und kirchliche Stellung der (griechischen) Orthodoxie unter der Fremdherrschaft« (S. 1–16); 2. »Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Vergleich zur spätbyzantinischen Theologiegeschichte« (S. 16–36); 3. »Die Bedeutung des Palamismus als Element der Beharrung« (S. 36–46); 4. »Die neuen Schulen und Druckereien als Element der Weiterentwicklung« (S. 46–67).

Der zweite Teil des Buches (S. 79–385) umfaßt folgende Kapitel: 1. »Wahrung der Tradition: die griechische Theologie 1451–1581« (S. 81–117); 2. »Der religiöse Humanismus: Versuch eines Ausgleichs zwischen Ost und West 1581–1629« (S. 117–180); 3. »Die Orthodoxie im Spannungsfeld der abendländischen Konfessionen: Einflüsse der lateinischen Scholastik 1629–1723/1729« (S. 181–329); 4. »Die Auseinandersetzung mit der Aufklärung: Rückzug auf die eigenen Quellen 1727–1821« (S. 329–385).

Ob die Periodisierung der Theologiegeschichte dieser Zeit in vier Abschnitte adäquat ist, mag dahingestellt werden. Die Länge dieser Kapitel aber, welche zum Teil auf die an sich bemerkenswerte Fülle des Materials, insbesondere der überaus quellen- und literaturreichen Anmerkungen zurückzuführen ist, erschwert meiner Meinung nach einen handlichen und leichten Gebrauch des Werkes. Das ausführliche »Verzeichnis der Autoren, Titel, Personen und Sachen« (S. 409–430), in dem die behandelten Autoren kursiv gedruckt sind, ist ganz sicher eine wichtige Hilfe, gleicht aber diese Erschwernis nicht aus. Vielleicht hätte eine deutlichere Anführung und Hervorhebung des Namens des jeweils neuen Autors im Werk eine Erleichterung gebracht.

Es muß vorweggeschickt werden, daß die Verwendung des für das Buch so zentralen Begriffes »griechisch« nicht deutlich genug ist und auch dem informierten Leser Schwierigkeiten bereitet. Offensichtlich versteht P. unter »griechisch« »griechischsprachig« (vgl. den Titel des Buches, aber auch S. VII, S. 1, passim). Wenn dies so ist, wie läßt sich dann die Behandlung z. B. von Jurij Križanič (S. 258 ff; vgl. Verzeichnis s. v.), Stefan Javorskij (S. 308 ff; vgl. Verzeichnis, s. v.) und Feofan Prokopovič (S. 324 ff; vgl. Verzeichnis, s. v.) erklären? Reicht etwa der erwähnte »Zusammenhang mit der griechischen Theologie« von Prokopovič (S. 324) als Begründung für die Aufnahme in das Buch aus? Läßt sich ein solcher »Zusammenhang« nicht fast beliebig herstellen? Wie steht es z. B. mit Paisij Veličkovskij und seinem Zusammenhang mit der griechischen Theologie? Warum wird er nur beiläufig erwähnt (vgl. Verzeichnis, s. v.)?

Einen wichtigen und stets wiederkehrenden Bezugspunkt der Ausführungen P's. stellt die Geschichte des lateinischen Einflusses in den verschiedenen Gebieten dar. Die lateinische Kirchenpolitik wird sogar gelegentlich stärker berücksichtigt und eingehender behandelt als der eigentliche Gegenstand der Abhandlung. So erfährt der Leser z. B. über die Rolle und die Geschichte der Lateiner auf Kreta, Peloponnes, Euböa und den »Jonischen« Inseln verhältnismäßig mehr als über das Leben und die Situation der Orthodoxen dort (S. 9 ff). Der Vf. bedauert hierbei offensichtlich die Tatsache, daß der zwangsweisen Einführung der Florentiner Union der Erfolg »versagt« blieb und übersieht wohl den Umstand, daß die Florentiner Union ob der fehlenden echten Übereinkunft in Wahrheit für die Orthodoxen nicht akzeptabel war und ist. Kann man übrigens in diesem Kontext davon sprechen, daß die lateinische Kirche in traditionell orthodoxen Gebieten (Kreta) »viele Gläubige an die Orthodoxie **verlor**« (S. 10)? Wer warb eigentlich Gläubige von wem ab? In welchem Sinne war der durch die »Bulla cypria« von Papst Alexander IV. (1260) »gefundene Kompromiß für die Griechen **erträglicher**« (S. 7), bedeutete diese Bulla doch fast die Auflösung ihrer Kirche, wie auch aus der Darstellung von P. hervorgeht? Wie vereinbart sich schließlich der ökumenische Geist des Vfs. mit seiner von orthodoxer Sicht bisweilen unakzeptablen und problematischen Verwendung der Begriffe »Union« und »uniert« (vgl. Verzeichnis, s. v.)?

Wird der Vf. dem »Palamismus« gerecht, wenn er ihn »als Element der Beharrung« behandelt (S. 36 ff) und von der »Intransigenz des Palamismus« und seinem »einzigartigen Autoritätsanspruch« spricht (S. 389)? Abgesehen davon, daß der Begriff »Palamismus« völlig unhaltbar ist, verkennt die Darstellung von P. die grundlegende Bedeutung der Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energien Gottes sowohl für eine rechte Gotteserkenntnis als auch für eine echte Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Wenn hier von der grundlegenden Bedeutung dieser Unterscheidung die Rede ist, so ist sie selbstverständlich im Sinne der kirchlichen Lehre (Doktrin) und nicht des Dogmas eines ökumenischen Konzils zu verstehen. Darauf macht auch D. Dimitriević in seinem Artikel (Ostk. Stud. 34, 1985, 325–330) aufmerksam, den der Vf. als einziges Beispiel eines orthodoxen Theologen für die Infragestellung des »Palamismus« zitiert (S. 389). Inhaltlich gibt der kleine Aufsatz von Dimitriević, der sich auf die Rolle des heiligen Sava konzentriert, wenig her; seine Einwände gegen die Entscheidung der Synode von 1351 im Hinblick auf die Vereinigung des Menschen »mit den Energien Gottes, nicht mit seinem Wesen« bleiben unklar und erlauben nicht die Schlußfolgerung, daß er die Lehre der Kirche über das Heil des Menschen der Gnade nach — was der oben genannten Unterscheidung zugrundeliegt — tatsächlich verneint.

P. spricht gelegentlich von der »Polemik« der griechisch-orthodoxen Theologie dieser Zeit (z. B. S. 67) oder von »griechischen Polemisten (sic)« (S. 69). Dabei unternimmt er aber nicht den Versuch, den Hintergrund für diese »Polemik« zu erläutern, und es bleibt unerwähnt, daß die heftigen Auseinandersetzungen oft die überlebensnotwendige Antwort auf die Glaubenspropaganda lateinischer und protestantischer »Missionare« war. Die Theologie der behandelten Epoche ist tief durch die vom Westen her eingeführte, z. T. völlig fremdartige Problematik geprägt und beeinflusst. Diese Perspektive wird von P. wenig beachtet. Und gerade dies ist wohl auch der Grund, warum er für den von Florovsky ge-

prägten Begriff »Pseudomorphose« zur Bezeichnung der orthodoxen Theologie während der Türkenherrschaft so geringes Verständnis aufbringt. Es ist zunächst ganz gewiß positiv zu bewerten, daß P. durch die Ablehnung dieses Begriffes die Bedeutung der orthodoxen Theologie dieser Zeit aufzuwerten sucht (S. 67 ff, 387–391). Aber übersieht er hierbei nicht die Tatsache, daß die orthodoxe Theologie in dieser Zeit weitgehend die eigene Wurzel, die griechisch-patristische Theologie, vernachlässigt hat und sich über weite Strecken der für sie fremden Argumentation der reformatorischen und gegenreformatorischen Theologie bedient hat? Florovsky — der unabhängig von diesem Begriff der Sache nach in der modernen orthodoxen Theologie Zustimmung findet — hat mit seinem Lebenswerk den Weg gezeigt, der die eigentliche Konstante in Theologie und Kirche schlechthin bildet: **Zurück zu den unverfälschten Quellen unseres christlichen Glaubens, zu dem Glauben der Apostel und der Kirchenväter.** Demgegenüber bildet die orthodoxe Theologie der bearbeiteten Epoche in ihrer Anlehnung an die westliche Theologie eine »Pseudomorphose«. Vielleicht gilt diese Bezeichnung sogar für die Theologie aller Zeiten, insofern sie nicht im Konsens mit der apostolischen Überlieferung steht und eine »Neuerung« darstellt. Von dem Begriff der »Pseudomorphose« werden übrigens der Glaube der orthodoxen Völker und die »Neomartyrer« (S. 391) während der politischen Wirren damals und auch heute nicht tangiert.

Es ist ebenfalls nicht nur eine Frage des Blickwinkels, wenn es um die Beurteilung des griechischen Kollegs (St. Athanasios) von Rom geht. Der orthodoxe Theologe wird P. in seinem Urteil über diese Gründung von Papst Gregor XIII. im Jahr 1577, daß ihr »eine kaum zu überschätzende Bedeutung zukommt«, schwer folgen können, war sie doch nach den eigenen Worten des Vfs. »Mittel zur Förderung bzw. Wiederherstellung der Union mit der Ostkirche« (S. 33), was schlicht und einfach Mittel der vielfältigen Proselytismusbemühungen bedeutet. Das Gleiche betrifft die Aktivitäten der im Jahr 1622 durch Gregor XV. gegründeten »Sacra Congregatio de propaganda Fide« und die Rolle der verschiedenen Orden, insbesondere der Jesuiten.

Das Werk enthält auch zwei Exkurse: Im I. wird »Der Eucharistiestreit des 17. Jahrhunderts« (S. 392–396) über den scholastischen Begriff der »Transsubstantiation« umrissen, den der Vf. übertreibend zur »bedeutendsten theologischen Einzeldebatte in der Turkokratie« deklariert. In »Exkurs II« (S. 396–402) werden die Patriarchenlisten für die Zeit von 1453 bis 1821 der Patriarchate von Konstantinopel, Alexandria und Jerusalem angeführt. Hierbei wird mit einer nicht ganz stichhaltigen kurzen Erklärung¹ die Patriar-

¹ Die Erklärung lautet: »das inzwischen arabischsprachige Antiocheia spielte in der Theologiegeschichte der Turkokratie nur eine untergeordnete Rolle und wurde von der Forschung stiefmütterlich behandelt« (S. 396). Dazu läßt sich sagen: Das Patriarchat von Antiocheia schloß auch Provinzen (z. B. Adana) ein, die griechischsprachig waren; außerdem hat es viele Patriarchen [z. B. Euthymios II. († 1635), Euthymios III. aus Chios († 1647), Athanasios IV. († um 1726) und Silvestros († 1766)] gegeben, die entweder des Griechischen mächtig waren oder deren »Zusammenhang mit der griechischen Theologie« leicht nachweisbar ist und die einige theologische Abhandlungen in griechischer bzw. in arabischer Sprache verfaßt haben. Auch hier wäre es von besonderem Interesse, nach den Hintergründen zu suchen, warum das Patriarchat von Antiocheia während der Türkenherrschaft theologiegeschichtlich eine weniger bedeutende Rolle gespielt hat. Hat dies vielleicht auch mit seinem Überlebenskampf gegen den lateinischen Proselytismus zu tun, der sich hier stärker als anderswo bemerkbar machte?

chenliste des Patriarchats von Antiocheia ausgelassen und eine Liste der Metropolen von Philadelpheia, die während der Türkenherrschaft lange Zeit in Venedig wegen der dort lebenden Griechen residierten, beigelegt (S. 402). In welchem inhaltlichen Zusammenhang zum Buch steht die anschließend (S. 403–405) gedruckte Liste der Päpste? Warum umfaßt diese im Gegensatz zu den anderen die Bischöfe von Rom von den Anfängen des Christentums an? Kann man den Apostel Petrus zu den »Päpsten« zählen?

Sieht man von einer konfessionellen (römisch-katholischen) Grundtendenz des Buches ab, auf die sich einige der vorgebrachten Kritikpunkte und Fragen bezogen, hinterläßt es zweifelsohne einen positiven Gesamteindruck. Besondere Anerkennung verdienen der Fleiß und die Gelehrsamkeit des Autors. Lob gebührt ihm (aber auch dem Verlag) ebenfalls dafür, daß trotz der angeführten unzähligen griechischen Literaturtitel die Zahl der Rechtschreibfehler äußerst gering blieb. Wertvoll scheint mir das Buch nicht zuletzt auch deshalb, weil es einige Lücken in der Forschung aufspürt und dadurch viele brauchbare Anregungen gibt (sei es z. B. eine zuverlässige Monographie über Patriarch Jeremias, S. 114, oder die Edition bislang unveröffentlichter Werke). Alles in allem hat P. — trotz der konfessionellen Ausrichtung des Buches — das Ziel erreicht, eine »erste Gesamtbilanz« (S. 391) der behandelten Theologiegeschichte geliefert zu haben; dies gilt sicherlich nicht nur für den deutschsprachigen Raum.

Theodor Nikolaou, München

Johannes Modesto, Gregor der Große. Nachfolger Petri und Universalprimat, (Studien zur Theologie und Geschichte, 1), St. Ottilien: EOS Verlag 1989, 412 S.

Der katholische Theologe M. — betreut vom jüngst verstorbenen P. Stockmeier und von G. Schwaiger — widmete seine vorliegende Dissertation Papst Gregor I., dem die Kirche wegen seiner wichtigen Stellung für die Geschichte des Papsttums den Beinamen »der Große« gab. Seine Haltung zum Primat des Papstes beschäftigte und beschäftigt Forscher der Ost- und Westkirche. Für die einen bezieht Gregor der Große eindeutig Stellung für den Anspruch des Papstes, als Stellvertreter Petri den lehramtlichen Primat inne zu haben, für die anderen setzt sich gerade dieser Bischof von Rom im Sinne der aus dem altkirchlichen Verständnis des Bischofams hervorgegangenen Pentarchie als »primus inter pares« ein und unterstreicht so mehr die Kollegialität der Bischöfe als den Primat des Papstes. Einige Theologen sehen in ihm den Papst schlechthin (E. Caspar, H. Fuhrmann). In der Orthodoxie wird er als Heiliger verehrt und als Verfasser von erbaulichen Schriften geschätzt. Für Luther und Calvin war er der letzte Bischof von Rom, der sein Amt evangeliumsgemäß verstand.

M. führt zunächst in die Problemstellung ein, sichtet in einem Literaturbericht den Stand der Forschung zu Gregor und stellt in einer Kurzbiographie Leben und Werk dar mit kritischen Anmerkungen zur Zeitgeschichte (3–7). Chronologisch werden Gregors Werke — auch die pseudogregorianischen — in einer gründlichen Analyse einzeln besprochen und erste vorläufige Ergebnisse am Schluß jedes Kapitels zusammengefaßt, wobei die Briefe den größten Raum der Darstellung einnehmen. Zentrale Begriffe wie Universalis-Streit, humilitas, papa, sedes apostolica, apostolatus, princeps/principatus

und auctoritas/potestas werden in ihrem terminologiegeschichtlichen Kontext analysiert (272–297). Nur knapp wird Gregors Rezeption im Osten behandelt, wobei in bezug auf die Historiographie, Hagiographie und Liturgie Hinweise aufgegriffen und diskutiert werden (297–312). Etwas ausführlicher fällt die Untersuchung der Wirkungsgeschichte im Westen aus, beginnend mit der Zeit der Reformation (312–360).

M. zeigt überzeugend, wie Gregor sich einerseits der Größe und Würde seines Amtes als Papst von Rom bewußt ist, und wie er sich andererseits, dieser Verantwortung entsprechend, als der »Erste« im Dienst an seinen Mitbrüdern, den Patriarchen des Ostens, versteht. Unter dieser Perspektive fällt Gregor ein differenziertes Urteil über die Stellung des Apostels Petrus. Dessen Kontroverse mit Paulus wegen der Beschneidung der Heiden widmete dieser Papst eine ausführliche exegetisch-systematische Behandlung, die M. mit Recht hervorhebt (S. 360). Petrus habe trotz der Zurechtweisung durch Paulus die Autorität jenes Apostels nicht angezweifelt, sondern Demut (humilitas) bewiesen: »Der, welcher der Erste an der Spitze des Apostolats war, sei auch der Erste in der Demut« (S. 79). Er scheut nicht davor zurück, Paulus den gleichen Rang innerhalb des Kreises der Apostel einzuräumen (*τὰ κορυφαῖα τῶν ἀποστόλων*). Anhand dieses kirchenhistorischen Beispiels begründet Gregor seine gleichsam programmatische Haltung zugunsten des kollegial-episkopalen Gedankens im Umgang mit anderen Bischöfen. Er bemüht sich, seinen ihm jurisdiktionell unterstehenden Bischöfen einen gewissen Freiraum zu verschaffen, während er im Umgang mit den Patriarchen des Ostens im Sinne dieser humilitas handelt.

M. betont, daß diesem Gedanken der Kollegialität bei Gregor eine hohe Bedeutung zukommt, und weist auf den ekklesiologischen Zusammenhang hin: Gregor sieht auch alle Kirchen gleichberechtigt nebeneinander und zusammengefaßt im Verbund der Gesamtkirche. Diese ekklesiale Einheit in der Vielfalt ist das Paradigma der Gemeinsamen Dialogkommissionen der Kirchen heute schlechthin.

Aufgrund fundierter theologischer und philologischer Betrachtung der Werke von Gregor kommt M. zu dem bemerkenswerten Ergebnis, daß in der Frage des Primats für Gregor keine eindeutige Aussage gemacht werden kann. Den Positionen, die vom Bewußtsein des ›primus‹ zeugen und die vor allem in Gregors Briefen hervortreten, steht der kollegial-episkopale Gedanke entgegen, der sich dem Konsensus und der Autorität des Konzils unterordnet.

M. weist zum Schluß seiner instruktiven Ausarbeitung (360–363) völlig zu Recht darauf hin, daß die Haltung dieses Kirchenführers und Theologen wegweisend für die Annäherung zwischen der Ost- und Westkirche sein könnte.

Kyriakos Savvidis, München

ΑΝΑΠΛΑΣΙΣ. Ὁρθόδοξον Ἐκκλησιαστικὸν Περιοδικὸν Ὅργανον τοῦ Ὁμωνύμου Συλλόγου, Athen 1887 ff.

»Es ist zumindest für die griechischen Gegebenheiten eine seltene Tatsache, daß eine Zeitschrift das Lebensalter von 100 Jahren überschreitet«. Mit diesen treffenden Worten

hat sich der 1989 neuberufene Redaktionsleiter der *Ἀνάπλασις* im ersten Heft des vergangenen Jahres auf die langjährige Geschichte dieser Zeitschrift bezogen. Die im Jahre 1887 gegründete kirchliche Zeitschrift, deren Name »Regeneration« bzw. »Neubelebung« zunächst ziemlich hoffnungsvoll klang, hat sich in der Tat seit mehr als einem Jahrhundert eines sehr erfolgreichen Erscheinens zu rühmen.

Sowohl der Name dieser »orthodoxen kirchlichen Zeitschrift« als auch das Ziel, das sich der gleichnamige Verein »ΑΝΑΠΛΑΣΙΣ« als Herausgeber gesetzt hat, nämlich die Regeneration der Gesellschaft und den dazu wichtigen Beitrag der Kirche zu leisten, verleiht der Zeitschrift einen besonderen Charakter im Vergleich zu vielen anderen kirchlich-theologischen Periodika. Der Inhalt jedes der zweimonatlich erscheinenden Hefte weist mit Nachdruck auf die kämpferische Intention der veröffentlichten Themen hin. »Mutige Kritik an Personen und Situationen des kirchlichen und politischen Lebens, kompromißlose Kämpfe gegen die willkürliche Einmischung des Staates in die Kirche«, zugleich aber Hervorhebung des monastischen und patristischen Lebens und Betonung der bewußten Teilnahme am Kultus der Kirche. Alle obengenannten Charakterzüge zeichnen die Mehrheit der Beiträge aus, die aus der Feder eines »christlichen Journalismus« stammen.

Die Zeitschrift beinhaltet neben den kirchlichen, aus allen Bereichen der Theologie stammenden Aufsätzen ebenso kirchliche Nachrichten aus aller Welt, patrologische Notizen sowie Kommentare und Berichte über interorthodoxe und interchristliche Themen. Außerdem werden grundlegende ekklesiologische Glaubenszüge erläutert, wobei man auch Berichte aus vor einem Jahrhundert erschienenen Anaplas- Ausgaben lesen kann. Erwähnenswert sind schließlich die Rezensionen wichtiger theologischer Bücher und das Bulletin geistiger Aufklärung mit der Vorstellung aller theologisch-kirchlichen Neuererscheinungen.

Im Geist ihrer langjährigen Geschichte und mit noch mehr kämpferischem Willen strebt die neue Redaktion der *Ἀνάπλασις* nach neuer Kraft im Leben der Zeitschrift. Zweifellos hat es die Kirche mehr denn je nötig, stark und echt in der Welt gehört zu werden. Die ernststen Probleme unserer Gesellschaft verlangen tapfere und mutige christliche Kämpfer, die die erlösende Stimme der Kirche überall zur Geltung bringen; und eben dies hat sich die *ΑΝΑΠΛΑΣΙΣ* zum Ziel gesetzt.

Kostas Nikolakopoulos, München

ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ. Τριμηνιαία Νομοκανονική Ἐπιθεώρησις. Begründet von † Ἰωάννης Θ. Παναγόπουλος. Athen 1961 ff.

Obwohl die Zahl der griechischen Zeitschriften, die sich im allgemeinen Bereich der Theologie bewegen, nicht zu unterschätzen ist, kann man die seit fast drei Jahrzehnten ununterbrochene und ziemlich erfolgreiche Präsenz einer Zeitschrift, die sich ausschließlich einem bestimmten Zweig der Theologie gewidmet hat, durchaus nicht als häufiges Phänomen bezeichnen. Der Hauptname der vorgestellten Zeitschrift »CHRIST« bezeugt

den theologischen Charakter, und der Untertitel »Nomokanonische Revue« schafft über die besondere kirchenrechtliche Ausrichtung der Zeitschrift Klarheit. *XPIETIANOΣ*, der im Jahre 1961 von dem unvergeßlichen Johannes Th. Panagopoulos gegründet wurde, ist heute im griechischen Raum die einzige wissenschaftliche und verantwortliche Zeitschrift, welche den Bereich des orthodoxen kanonischen Rechtes und der Kirchenrechtswissenschaft würdig abdeckt.

Die Tatsache, daß ab 1988 die bisher mit durchschnittlich 45 Seiten erscheinende »dreimonatige nomokanonische und theologische Revue« ein erneuertes Erscheinungsbild erhalten hat, beweist die Sorge und die Sorgfalt ihrer Redaktion, die zur Zeit aus einem Metropoliten und drei Universitätsprofessoren besteht, die Qualität dieser recht gewichtigen Zeitschrift sicherzustellen. Jedes Heft, das wie zuvor alle drei Monate erscheint, hat jetzt einen Umfang von ungefähr 60 Seiten und schließt eine größere Vielfalt von Beiträgen mit ein.

Die festgelegte Struktur des Heftinhaltes kann folgendermaßen geschildert werden: Am Anfang werden meistens 2–3 wissenschaftliche Aufsätze veröffentlicht, welche fast immer kirchenrechtliche Themen behandeln. Ein weiterer Teil des Stoffes ist dem Bereich der kirchlichen Gesetzgebung bzw. der kirchlichen Rechtswissenschaft gewidmet, wobei hier eine Fülle von kirchenrechtlichen und kanonischen Artikeln, die viele kirchliche Angelegenheiten betreffen, ausführlich und klar besprochen und erläutert werden. Nicht minder erwähnenswert ist zuletzt derjenige Teil, in dem viele, mit dem Kirchenrecht befaßte neue Bücher vorgestellt und rezensiert werden. Manchmal werden am Ende des Heftes auch kirchliche Nachrichten sowie interessante Bekanntmachungen veröffentlicht.

Obwohl sich der Charakter des *XPIETIANOΣ* als überwiegend wissenschaftlich erweist, kann er auch für die nicht einschlägig vorgebildeten Christen und jeden interessierten Laien sehr hilf- und aufschlußreich sein. Überdies werden zahlreiche Themen behandelt, welche innerhalb des kirchlichen Lebens von täglicher Bedeutung für jeden Gläubigen sind. Das Erscheinen einer solchen theologischen Revue erweckt den Wunsch, daß noch weitere theologische Zeitschriften, die in anderen Bereichen der Theologie spezialisiert sein könnten, bald ins Leben gerufen werden.

Kostas Nikolakopoulos, München

Chronik

Ereignis für die Orthodoxie

Neues Kirchenzentrum in Konstantinopel eingeweiht

Das Zentrum der Orthodoxie, der Phanar in Konstantinopel, erlebte einen der seltenen Freudentage in der so bedrückenden Lage der Christenheit in der Türkei während der letzten 70 Jahre. Das Ereignis, das sich ebenbürtig an die Besuche von Paul VI. bei Athenagoras I. im Juli 1967 und Johannes Paul II. bei Dimitrios I. vom November 1979 anschließt, ist der Wiederaufbau des Phanar nach einem verheerenden Brand im Zweiten Weltkrieg, der das Patriarchatsgebäude fast gänzlich zerstört hatte. Zur Einweihung der neuen Baulichkeiten waren Repräsentanten der gesamten Christenheit gekommen: Vertreter der ost-, südost- und nahöstlichen Orthodoxie sowie aus den jungen orthodoxen Missionskirchen in Afrika und Fernost, die orientalischen Patriarchen und Bischöfe, Delegationen aus Rom, vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf und dem Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Auch Metropolit Augoustinos von Deutschland war bei den Feierlichkeiten anwesend. Präsident Özal entsandte einen Stellvertreter; in seiner Amtszeit als türkischer Ministerpräsident zwischen 1983 und 1989 waren die erforderlichen Baugenehmigungen endlich erteilt worden.

Die Bedrängnis des Patriarchats von Konstantinopel hatte im Mai 1453 mit der Eroberung der Stadt durch Sultan Mehmet II. begonnen. Zwar wurde von diesem Gennadios Scholarios als orthodoxer Patriarch

aller osmanischen Lande eingesetzt, er mußte jedoch das bisherige byzantinische Patriarchat an der Hagia Sophia räumen. Erst 1600 fanden die ökumenischen Patriarchen an der Georgsbasilika im Phanar-Viertel eine fortan dauernde Bleibe. Rund um das Gotteshaus entstanden im Laufe der Zeit alle notwendigen Baulichkeiten für eine Kirchenverwaltung, die bis nach dem Ersten Weltkrieg von Bosnien und der Bukowina bis nach Mesopotamien alle südslawischen, balkanromanischen, griechischen und arabischen Orthodoxen umfaßte. Nach dem Brand von 1942, als fast alles niederbrannte, wurde sofort eine Kommission für den Wiederaufbau gebildet. Sie setzte sich aus fünf Bischöfen, einem Architekten und einem Bankier zusammen, die sich in den folgenden Jahrzehnten wöchentlich trafen. Alle Pläne lagen bald auf dem Tisch, und auch die Finanzierung wurde mit Spenden aus Griechenland und aus der orthodoxen Diaspora gesichert. Nur die Baugenehmigung ließ immer noch auf sich warten. Die türkische Obrigkeit berief sich auf die nach wie vor auch für die katholischen Kirchen, Ordenshäuser, Spitäler und Schulen am Bosphorus geltenden Gesetze, die jeden Neu-, Um- und Ausbau bestehender christlicher Institutionen untersagen.

Unter den Patriarchen Benedikt und Maximos konnte sich das Patriarchat in den 40er Jahren in Ausweichquartieren über die ärgste Raumnot hinweghelfen. Als aber Patriarch Athenagoras I. seit der Mitte der 50er Jahre die lebendige Brüderlichkeit mit allen christlichen Kirchen und darüber hinaus mit den Weltreligionen suchte, wurde es im Phanar bald zu eng. Doch wei-

ter verweigerte Ankara die Erlaubnis zum Wiederaufbau. Im Gegenteil wurden weitere Einrichtungen des Patriarchats von Staats wegen geschlossen, an ihrer Spitze die berühmte theologische Hochschule von Chalki im Herbst 1971. Nach dem Tod des Patriarchen glaubte fast niemand mehr an einen Wiederaufbau oder gar eine Zukunft im Phanar. Bereits machten Pläne die Runde, das Patriarchat auf den Berg Athos, nach Patmos oder Kreta zu retten. Patriarch Dimitrios I. und seine Mitarbeiter haben es danach in fast zwei Jahrzehnten geduldiger Mühe erreicht, den Phanar zu retten. Ohne das Wohlwollen von Özal und die tatkräftige Unterstützung durch den christenfreundlichen Istanbuler Oberbürgermeister Dalan hätten sie auf sich allein gestellt auch nichts erreichen können. Doch schon wieder fallen die Schatten einer ungewissen Zukunft auf den Freudentag im Phanar: Dalan ist abgewählt, überall in der Türkei regen sich die islamischen Fundamentalisten. Es hat einen tieferen Sinn, wenn jetzt bei der Wiedereinweihung der alte byzantinische Hymnus erklingt: »Σῶσον κύριε ... rette Herr dein Volk und bewahre dein Erbe!« [*Heinz Gstrein*, Katholische Nachrichtenagentur/ÖKI 52/53/973; vgl. hierzu auch *Episkepsis*, Nr. 431 (15. 1. 1990) 2–19]

Das Ökumenische Patriarchat hofft auf Lösung des Unierten-Problems

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel erhofft sich durch die Dialogkommission der Römisch-katholischen und Orthodoxen Kirche, die im Sommer dieses Jahres (1990) in München zusammenkommen wird, erste Teilergebnisse zum »dornigen« Unierten-Problem, die auf eine endgültige Überwindung dieses Mißstands hoffen lassen könnten. Er begrüßt die politischen Veränderungen im Osten Europas und

sieht darin die Möglichkeit zur besseren Zusammenarbeit zwischen den orthodoxen Schwesterkirchen, die nun endlich in Freiheit leben können. Vier Fünftel der orthodoxen Christen lebten in den vergangenen Jahrzehnten unter kommunistischer Herrschaft oder waren mehr oder minder den Repressionen atheistischer Regime ausgesetzt.

Ökumenischer Patriarch besucht türkischen Präsidenten

Am 15. 12. 1989 besuchte der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Dimitrios I., den türkischen Präsidenten Turgut Özal. Dimitrios I. bedankte sich für die Erlaubnis der türkischen Regierung für den Wiederaufbau des Patriarchatsgebäudes und lud Özal zur Einweihung des Gebäudes ein. Der türkische Ministerpräsident bedankte sich für den Besuch und unterstrich, daß es bezüglich der Bauerlaubnis selbstverständlich sei, sie auch anderen Religionsgemeinschaften zu gewähren, da es in der Türkei keine Diskriminierung Andersgläubiger gäbe. Özal konnte der Einweihung wegen anderer Verpflichtungen nicht beiwohnen, entsandte jedoch einen Vertreter. [*Episkepsis*, Nr. 431 (15. 1. 1990) 19–20]

Ökumenischer Patriarch besucht 1990 die USA

Aus Anlaß der 30. gesamtamerikanischen orthodoxen Erzdiözesan-Synode vom 09.–13. Juli 1990 in Washington wird der Ökumenische Patriarch Dimitrios I. zum ersten Mal seit Amtsantritt in die USA reisen. Neben Besuchen beim Sitz der dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel jurisdiktionell unterstellten Erzdiözese von Nord- und Südamerika in New York und in der griechisch-orthodoxen

Theologischen Hochschule in Boston, ist auch ein Treffen mit Präsident Bush vorgesehen. Die gut zwei Millionen orthodoxen Griechen in Nord- und Südamerika stellen den größten Teil der zum Patriarchat von Konstantinopel gehörigen Gläubigen; über die Washingtoner Regierung versuchen einige ihrer einflußreichen Kreise, sich beim NATO-Verbündeten Türkei für die auf wenige tausend Gläubige reduzierte türkische Mutterkirche einzusetzen.

Besetzung des orthodoxen Kirchenzentrums in Istanbul

Aus Protest gegen eine angebliche »Zwangschristianisierung« der ca. 12 000 in Nordost-Griechenland lebenden Muslime besetzte eine Gruppe der Moslembewegung »Tamasuk« (»Solidarität«) vorübergehend das orthodoxe Kirchenzentrum in Istanbul. In einem Schreiben an den Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. wird das »offensive« Vorgehen griechischer Bischöfe bei gleichzeitigen Dialogbemühungen des Patriarchen mit dem Islam in der Türkei kritisiert. In seiner Antwort dementierte der Patriarch, daß die in Griechenland regelmäßig geschehenden Taufen muslimischer Familien Folge gezielter Propaganda oder gar irgendwelchen Zwangs seien.

Nikodimos Hagioritis »Kirchenlehrer der Ökologie«

Als »Kirchenlehrer der Ökologie« ist der Athos-Mystiker Nikodimos Hagioritis (18. Jh.) wiederentdeckt worden. Er habe, so Orest Laridis, Umweltbeauftragter des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I., bereits 200 Jahre vor dem gegenwärtigen ökologischen Aufbruch erste Ansätze eines Umweltbewußtseins bei den Kirchenvätern aufgenommen, fortgeführt und dem mit der Türkenherrschaft einsetzenden, durch ein

neuezeitlich-mechanistisches Naturverständnis geförderten Verfall jeglicher ökologischer Verantwortung entgegengestellt. So lehrte Nikodimos Hagioritis, daß nicht nur der Mensch, sondern die ganze Schöpfung Abbild ihres Schöpfers ist, welche »immerdar vom Licht der dreieinigen Schöpfung erhellt, erwärmt, belebt und durchdrungen« wird. Auch der Dienst an der Schöpfung, der Umwelt ist deshalb Gottesdienst.

[Zur Einführung eines jährlichen Festgottesdienstes zur Bewahrung der Schöpfung am 1. September, vgl. *Ofo* 2 (1989) 281 f.]

Patriarch von Alexandria besuchte Bulgarien

Als erstes kirchliches Oberhaupt aus dem Ausland seit Beginn der politischen Erneuerung in Bulgarien hat Patriarch Parthenios III. von Alexandria und Ganz Afrika seinen bulgarischen Amtsbruder Patriarch Maksim in Sofia besucht. Dieser erklärte, die Orthodoxe Kirche Bulgariens wolle die neue politische Freiheit auch zu verstärktem missionarischen Engagement in den orthodoxen Missionsgebieten in Afrika nutzen.

Bibliothek von Alexandrien soll wieder aufgebaut werden

Mit Unterstützung der UNESCO soll die in der Antike weltberühmte Bibliothek von Alexandrien durch ein internationales Team von Fachleuten wieder aufgebaut werden. Die unter Ptolemaios II. Philadelphos (283–246 v. Chr.) gegründete Bibliothek war im Jahre 47 v. Chr. durch einen Brand zu einem Großteil zerstört worden.

Moskauer Patriarchat feiert 400jähriges Jubiläum

Die Orthodoxe Kirche von Rußland beging nach dem Millennium ihrer Taufe 1988

im darauffolgenden Jahr 1989 ein weiteres Jubiläum: Das 400jährige Bestehen des Moskauer Patriarchats, das 1589 vom damaligen Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Jeremias, und seiner Synode von der Metropole zum Patriarchat erhoben wurde. Metropolit Job wurde unter Zar Fjodor Ivanovitsch der erste russische Patriarch. Im Danilow-Kloster fand vom 8.–11. Oktober 1989 eine Bischofssynode statt. Seit 1985 wurden in der Sowjetunion 9734 neue orthodoxe Gemeinden zugelassen, während die Zahl der Priester 8 100 beträgt.

Wiedervereinigung der russischen Orthodoxie?

Der in seiner Heimat überaus beliebte Schriftsteller Vladimir Solouchin hat in einem Zeitungsartikel der Öffentlichkeit Vorschläge zur Annäherung der russisch-orthodoxen Heimatkirche mit der russisch-orthodoxen Kirche des Auslands unterbreitet. Die Spaltung besteht seit 1921, als eine Synode aus Bischöfen, Klerus- und Laienvertretern in Karlowitz (Serbien) den Beschluß zur Trennung vom Moskauer Patriarchat faßte, und wenn auch bezüglich der Glaubenssätze und der Liturgie die Einheit fortbestand, so sahen sich die beiden Kirchen doch als Konkurrenten: Das Patriarchat erklärte die Karlowitzer Synode für unkanonisch und hält damit die Spaltung für unrechtmäßig, die Auslandskirche sieht sich dagegen als Bewahrerin der Orthodoxie wegen des staatlichen Einflusses auf die Patriarchatskirche. Seit diese etwas Bewegungsfreiheit gegenüber dem Staat erhalten hat, sind Anzeichen von Entspannung im gegenseitigen Verhältnis und beginnender Zusammenarbeit zu entdecken. Ob jedoch der Vorschlag Solouchins, der Auslandskirche in voller Autonomie Klöster in der

Sowjetunion zur Verfügung zu stellen, die das Patriarchat aus Geldmangel nicht selbst übernehmen kann, vom Moskauer Patriarchat angenommen wird, scheint fraglich.

Einführung des Religionsunterrichts in der UdSSR

In der Sowjetunion wird wieder Religionsunterricht erteilt. Der vorsichtige Versuch der Orthodoxen Kirche von Rußland, zunächst nur einige katechetische Schulen einzurichten, hat sich alsbald als unzureichend erwiesen, da er der steigenden Nachfrage katechetischer Unterweisung der Kinder nicht standhalten konnte. Obwohl von der Gesetzgebung her immer noch verboten, dulden die Behörden unbemerkt von der Öffentlichkeit inzwischen die christliche Unterweisung der Kinder. Durch den Religionsunterricht werden nicht nur die Kinder, sondern auch deren Eltern und Großeltern erreicht, die in ihrer Jugend nicht mit religiösem Denken konfrontiert wurden. Mittlerweile beklagt nicht nur die Kirche den Verlust ethischer Werte in der Gesellschaft, sondern auch die Medien wenden sich zunehmend dieser Problematik zu. Erstmals gab es im sowjetischen Fernsehen unmittelbar nach den Nachrichten eine Sendung, die unter dem Titel »Sonntägliche Moralpredigt« eine Rede des Metropoliten Pitirim sowie zu Beginn und Ende Bilder russisch-orthodoxer Kirchen und Klöster ausstrahlte. In seiner Ansprache mahnte der Metropolit die Notwendigkeit an, sich in der Hektik des Lebens Zeit zur Besinnung zu nehmen, um nicht sich selbst und die Liebe zum Nächsten zu verlieren.

Neue byzantinische Funde in Jerusalem

In Jerusalem ist bei Straßenbauarbeiten zwischen israelischer Neu- und arabischer Altstadt ein byzantinisches Ruinenfeld ent-

deckt worden. Wahrscheinlich handelt es sich um Pilgerunterkünfte und einen Markt, welche bis zur islamischen Eroberung Jerusalems im 7. Jh. den Wallfahrern zur Verfügung standen. Nach Auswertung der Funde sollen die Bauarbeiten fortgeführt werden. [*Katholische Nachrichten-Agentur* / ÖKI, Nr. 46 (8. 11. 89) 3]

Forderung der serbisch-orthodoxen Kirche nach arbeitsfreiem Weihnachtsfest

Nach einem erfolgreichen Vorstoß der katholischen Kirche in der Teilrepublik Slowenien zur Einführung eines arbeitsfreien Tages zu Weihnachten fordert nun auch die serbisch-orthodoxe Kirchenleitung einen arbeitsfreien Tag in Kroatien, damit die Gläubigen das orthodoxe Weihnachtsfest feiern können. Außerdem sollten für alle Schulkinder die Ferien vom 24. 12. – 08. 01. dauern und so das katholische und das orthodoxe Weihnachtsfest einschließen. Eine Entscheidung hat die Regierung der Teilrepublik Kroatien noch nicht gefällt. [*Katholische Nachrichten-Agentur*/ÖKI, Nr. 52/53 (20. 12. 89) 17]

Die orthodoxe Kirche von Rumänien

Die unheilvolle Wirkung des Ceausescu-Regimes auf die orthodoxe Kirche von Rumänien hat der Religionsminister der rumänischen Übergangsregierung, Nicolae Stoicescu, kritisiert. Das Ministerium habe Druck auf die Priester ausgeübt, und dies erkläre, warum die orthodoxe Kirche nicht mutiger Position habe beziehen können, heißt es in der Erklärung Stoicescus weiter, die in der rumänischen Presse verbreitet wurde. Nach Angabe der Erklärung sollte das Ministerium die Mobilisierung der Gläubigen verhindern. Auch seien die Angelegenheiten der Kirchen überwacht worden. Stoicescu hatte an einer Synode der

rumänisch-orthodoxen Kirche teilgenommen, bei der der Patriarch Teoctist zum Rücktritt bewogen worden war. Dem Patriarchen und anderen Kirchenführern war seit dem Sturz Ceausescus wiederholt Kollaboration mit dem alten Regime vorgeworfen worden. Bei einer weiteren Sitzung der Heiligen Synode wurde Teoctist jedoch einstimmig wieder zum Patriarchen gewählt.

Gründung eines orthodoxen Missionswerkes in Athen

Als Anlaufstelle zur Bewältigung struktureller Probleme in Missionsgebieten wurde ein »Diakonisches Werk der apostolischen Weltmission« in Athen von den Patriarchaten Konstantinopel und Alexandria und den orthodoxen Kirchen von Zypern, Griechenland und Finnland gemeinsam gegründet. Ziel ist neben der Ausbildung von Laien in den jungen Missionskirchen auch die Unterstützung von Kirchenbauten sowie Übersetzung, Druck und Verbreitung von Bibeln, liturgischen Büchern und theologischer Literatur.

Zivilehe verliert Attraktivität

Von der Möglichkeit einer zivilen Eheschließung, welche seit 1983 auch griechisch-orthodoxen Paaren offensteht, wird in Griechenland immer weniger Gebrauch gemacht. Wurden 1985 in den Großstädten noch 55 Prozent der Ehen auf dem Standesamt geschlossen, so wird für 1989 nur noch mit 11 Prozent gerechnet. Als Ursache dieses rückläufigen Trends gilt die z. Zt. spürbare allgemeine Erneuerung des religiösen Lebens in Griechenland.

Jubiläum der Meteora-Klöster

In diesem Jahr werden die Meteora-Klöster im mittellgriechischen Thessalien,

größter, aber kirchlich-politisch nie unabhängiger Klosterverband nach der Mönchsrepublik Athos, ihre 600-Jahr-Feier begehen. Eigentlich sollte das Jubiläum bereits 1983 zum 600. Todestag des Meteora-Gründers Athanasios stattfinden. Einige Klöster jedoch, die ihr Bestehen bis ins 11. Jh. zurückdatieren, wollten statt der 600-eine 900-Jahr-Feier begehen. Erst zuletzt haben sie sich alle geeinigt, das Jubiläum gemeinsam 1990 zu feiern. An dem Jubiläum werden außer dem Ökumenischen Patriarchen, der die Einladung bereits annahm, Vertreter wichtiger orthodoxer, katholischer und orientalischer Klöster teilnehmen, so u.a. aus koptischen Wüstenklöstern und den letzten noch bestehenden syrischen Konventen.

Restaurierung spätbyzantinischer Klosteranlagen in Mistras

Mit der im Oktober auf einer Internationalen Byzantinistentagung beschlossenen Restaurierung der spätbyzantinischen Kirchen- und Klosterstadt von Mistras, in welcher über den Fall Konstantinopels hinaus die griechisch-orthodoxe Kultur noch Jahrzehnte Bestand hatte, soll nun begonnen werden.

Wiedererrichtung der Diözese Lublin-Chelm

Mit Erlaubnis der polnischen Behörden darf die Polnische Orthodoxe Kirche die Diözese von Lublin-Chelm wiedererrichten; zum Bischof der neuen Diözese wurde Abel Poplawski aus dem Kloster von Jableczna geweiht. [Orthodoxie heute, Heft 1/2 (1989)]

Unterstützung für demonstrierende Georgier durch Katholikos

Bei den Demonstrationen im April vergangenen Jahres in Georgien stellte sich

Katholikos Elias II. öffentlich auf die Seite des Volkes, indem er nach seinen gescheiterten Vermittlungsversuchen die ca. 10000 im Zentrum von Tbilissi versammelten Demonstranten segnete und einer Gruppe, die in Hungerstreik getreten war, die Kirchen der Stadt zur Fortsetzung ihrer Aktion anbot. Auch bei der sich anschließenden gewaltsamen Räumung des Platzes durch das Militär befand sich der Katholikos unter den protestierenden Bürgern. Die Todesopfer dieser Militäraktion wurden kirchlich bestattet. [Orthodoxie heute, Heft 1/2 (1989)]

Generalversammlung des »Syndesmos« in Boston

Zur Generalversammlung der internationalen ostkirchlichen Jugendbewegung »Syndesmos« trafen sich im September 1989 über 200 orthodoxe Jugendliche aus 30 Staaten in Boston/USA. Ziel der Organisation ist die Überwindung des Nationalkirchentums durch Jugendbegegnungen über Volks- und Sprachgrenzen hinweg.

Ehesakrament war Thema orthodox-katholischer Kommissionssitzung in Würzburg

Grundlage der Beratung der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland über das Ehesakrament war der Entwurf einer pastoralen Handreichung zur Problematik konfessionsverschiedener, orthodox-katholischer Eheschließung.

Während das Verständnis der Ehe als Sakrament beiden Kirchen gemeinsam sei, gebe es Divergenzen in der Spendung des Sakraments und ihren rechtlichen Voraussetzungen sowie der Frage der zivilrechtlichen Gültigkeit. Weiteres Thema war die Rezeption des im Mai 1989 gemeinsam veröffentlichten Dokumentes »Die Eucharistie

der einen Kirche«, zu dessen Würdigung und weiterer Bekanntmachung in diesem Jahr zwei weitere Tagungen in Mainz und Trier geplant sind.

100 Jahre »Utrechter Union«

Ihren 100. Geburtstag hat die »Utrechter Union« mit Gottesdiensten, einem Frauensymposium, Empfängen und einer Ausstellung in Utrecht gefeiert. 1889 hatten sich die altkatholischen Kirchen der Niederlande, Deutschlands und der Schweiz zusammengeschlossen und in Utrecht eine »Erklärung an die katholische Kirche« verabschiedet. Die altkatholische Kirche Utrechter Union umfaßt heute rund 600 000 Mitglieder, davon ca. 28 000 in der Bundesrepublik. [*Katholische Nachrichten-Agentur* / ÖKI, Nr. 42/43 (11. 10. 89) 10]

Mögliche Legalisierung ukrainischer Katholiken

Nach Meldungen aus dem Außenamt des Moskauer Patriarchats sollten die im vergangenen Jahr abgebrochenen Verhandlungen zwischen dem Vatikan und Moskau über eine volle Wiederzulassung der katholischen Kirche des byzantinischen Ritus in der Ukraine im Januar wieder aufgenommen werden. Die ukrainisch-katholische Kirche war 1946 nach ihrer Zwangseingliederung in die russisch-orthodoxe Kirche in der Sowjetunion verboten worden. Sie zählt einige Millionen Katholiken und erreichte Ende letzten Jahres eine erste Teillegalisierung. Eine Kirchenbesetzung in Lemberg und »gewalttätige Aktionen« sowie ein über das Recht auf freie Glaubensausübung hinausgehender »Expansionismus des Katholizismus« hatten, so das Außenamt, die bisherigen Verhandlungen jedoch belastet und schließlich scheitern lassen.

Vor dem Hintergrund des offiziellen Dialogs der Römisch-katholischen Kirche mit der Orthodoxen Kirche mehrten sich nun auch die Stimmen römisch-katholischer Theologen, welche die Unionsversuche der eigenen Kirche in der Vergangenheit, zwangsweise andere Kirchen zu vereinnahmen, scharf verurteilen.

Auch die unierte Kirche in der Ukraine ist das Ergebnis einer unter Zwang eingeleiteten Union, die Ende des 16. und Anfang des 17. Jh.s herbeigeführt wurde.

Priestermangel, aber bald bessere theologische Ausbildung in Äthiopien

Den katastrophalen Priestermangel in Äthiopien, Folge einer stark antikirchlichen Politik seit der »Revolution« 1974 und der Bevorzugung des Islam als inzwischen stärkster Religionsgemeinschaft, beklagte der neue Patriarch der altorientalischen Kirche von Äthiopien, Abuna Markorios, bei einem Treffen mit dem griechisch-orthodoxen Bischof von Axum, Metropolit Petros. Nun sollen die wenigen Priesterstudenten zumindest eine theologisch wie spirituell verbesserte Ausbildung erhalten, und zwar sowohl durch erweiterte Möglichkeiten zum Auslandsstudium in Griechenland, was jedoch bei der äthiopischen Regierung auf Ablehnung stößt, als auch durch den verstärkten Einsatz griechischer Pastoraltheologen am Zentralseminar in Addis Abeba, welches an die Stelle des einst bekannten, aber nun geschlossenen theologischen Instituts der Universität getreten ist.

Jahresstatistik des LWB veröffentlicht

Nach der neuesten, vom Lutherischen Weltbund (LWB) in Genf veröffentlichten Statistik gibt es weltweit konstant 59 Mio. Lutheraner, von denen knapp zwei Drittel in Europa leben, der größte Anteil von ihnen,

über 12 Mio., in der BR Deutschland. In der DDR gibt es unter 5,1 Mio. evangelischen Christen 3,3 Mio. Lutheraner, daneben gut 1 Mio. Katholiken. Während für die DDR und andere ehemals kommunistische Ostblockstaaten mit einem wachsenden Zulauf zu den christlichen Kirchen gerechnet wird, verzeichnet der LWB in Asien und Australien statistische Rückgänge, demgegenüber aber ein starkes Wachstum in den afrikanischen Kirchen.

Baden-Württemberg: Mitgliederschwund bei großen Kirchen

Wie die Ergebnisse der Volkszählung von 1987 zeigen, sind trotz steigender Gesamtbevölkerung die Mitgliederzahlen der katholischen Kirche auf 4,2 Mio. oder 45,3 % (gegenüber 47,4 % 1970) und der beiden evangelischen Landeskirchen auf 3,78 Mio. oder 40,7 % (gegenüber 43,8 % 1970) gesunken.

Die evangelischen Freikirchen zählten 1987 ca. 71 000 Mitglieder (0,8 %). In den außerchristlichen Religionen wurden 273 000 Muslime (2,9 %) und unverändert rund 3 000 Juden gezählt, wohingegen über 530 000 Menschen keiner Religionsgemeinschaft angehörten und 137 000 keine Angaben machten. [*Katholische Nachrichten-Agentur*/ÖKI, Nr. 1/2 (03.01.90) 2]

Kurzmeldungen

Im Alter von 78 Jahren ist *Metropolit Meliton von Chalkedon*, engster Mitarbeiter von Patriarch Athenagoras I. und eine der führenden Persönlichkeiten des ökumenischen Dialogs auf orthodoxer Seite, am 27. Dezember 1989 gestorben. Er war maßgeblich an der epochemachenden Aufhebung des Bannfluchs zwischen Rom und Konstantinopel 1965 beteiligt. *Metropolit*

Bartholomäos von Philadelphia wurde sein Nachfolger. Damit ist er der wichtigste Amtsträger nach dem Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. am Phanar.

[vgl. *Episkepsis* Nr. 432 (1.2.1990) 2–10]

Nachdem in den letzten Jahren schon einige der ursprünglich neun idiorhythmischen *Athos-Klöster* zur koinobitischen Lebensweise zurückgekehrt waren, hat diesen Schritt jetzt auch Vatopediou, eines der vier Hauptklöster des Athos, vollzogen. Damit untersteht es nun dem Prinzip des streng geregelten Gemeinschaftslebens auf der Basis des Glaubens. Lediglich drei Klöster sind noch idiorhythmisch: Iviron, Chilandar und Pantokratoros.

Erzbischof Kirill von Smolensk und Kalinograd löst Metropolit Filaret von Kiew in seiner Funktion als Leiter des Außenamts des Moskauer Patriarchats ab.

Metropolit Filaret von Kiew exkommunizierte den russisch-orthodoxen Bischof Joann von Jitomir, nachdem sich dieser zum Oberhaupt einer (nicht anerkannten) autokephalen orthodoxen Kirche der Ukraine ernennen ließ.

Eine Konsultation der Orthodoxen Kirchen in der westeuropäischen Diaspora behandelte Ende September das Thema »*Kirche für Einwanderer und Flüchtlinge*« im serbischen Zentrum in Himmelsthür bei Hildesheim. Gefordert wurden u.a. mehr kirchliche Begegnungszentren und eigene theologische Ausbildungsmöglichkeiten an westeuropäischen Universitäten.

Der *Rat der Kirchen des Mittleren Ostens (MECC)* hat sich für die Gründung eines unabhängigen Palästinenserstaates ausgesprochen. In einem zum Abschluß der Voll-

versammlung in Nikosia auf Zypern veröffentlichten Kommuniqué setzen sich die Kirchenvertreter für das Recht des palästinenischen Volkes auf Selbstbestimmung ein und würdigen diejenigen Juden, die »für den Frieden arbeiten«. Denn Jerusalem sei das »Symbol für die Wiedervereinigung aller Religionen«. An der Vollversammlung nahmen erstmals seit 15 Jahrhunderten Vertreter aller Kirchen des mittleren Ostens teil.

Kardinal Johannes Willebrands hat aus Altersgründen die Leitung des »Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen« niedergelegt. Er war neben dem orthodoxen Erzbischof von Australien, Stylianos Harkianakis, Mitvorsitzender der Gemischten Theologischen Dialog-Kommission zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche. Erzbischof Edward Cassidy wurde zu seinem Nachfolger bestimmt. Der Sekretär des Rates, *Pierre Duprey*, ist zum Bischof geweiht worden.

Der österreichische Altbundespräsident *Rudolf Kirchschläger* ist neuer Präsident der vor 25 Jahren von Kardinal Franz König gegründeten ökumenischen Stiftung »Pro oriente«, die sich für Kontakte mit orthodoxen und altorientalischen Kirchen einsetzt. Kirchschläger ist damit Nachfolger von Theodor Pittl-Percevic, der dieses Amt 20 Jahre lang versehen hatte.

Aus der Chronik des Instituts 1989

Besuch des Metropoliten von Myra, Prof. Dr. Chrysostomos Konstantinidis, in Begleitung des Metropoliten von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa Augoustinos im Institut am 4. März 1989.

Gastvortrag von Prof. Dr. Georg Galitis, Athen, veranstaltet vom Institut, über das Thema »Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche«, München, 17. Juli.

Teilnahme von Prof. Nikolaou an der Interorthodoxen Konsultation über »Frieden und Gerechtigkeit« in Moskau und Minsk/UdSSR vom 3. bis 14. Mai.

Teilnahme von Prof. Nikolaou an der 5. Plenarsitzung der internationalen Kommission für den Offiziellen Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Lutherischen Weltbund in Bad Segeberg vom 1. bis 7. September.

Vortragstätigkeit von Prof. Th. Nikolaou:

»Gottesdienst als Grundlage der kirchlichen Gemeinde« im Rahmen der Gebetswoche für die Einheit der Christen in Bonn. Bonn, 19. Januar.

»Der didaktische Wert der Kunst bei den Drei Hierarchen« anlässlich des Festes der Drei Hierarchen für die griechischen Lehrer in München. München, 29. Januar.

»Das Gespräch mit den Religionen aus orthodoxer Sicht« Kurzvortrag und Podiumsdiskussion im Rahmen der Tagung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Bayern über das Thema »Christen im Gespräch mit den Religionen« in Nürnberg. Nürnberg, 15. April.

»Schulprobleme griechischer Kinder in der Bundesrepublik Deutschland« Kurzvortrag und Podiumsdiskussion im Rahmen einer Veranstaltung des »Club griechi-

scher Akademiker« in München. München, 10. Juni.

»Lehrauthentizität der Kirche in orthodoxer Sicht« im Katholischen Institut für missionstheologische Grundlagenforschung in München. München, 4. Juli.

»Das Bischofsamt als das Dienstamt der Einheit in der Kirche« im Rahmen des 10. Orthodox-Katholischen Regensburger Symposions in Spindlhof bei Regensburg. Spindlhof, 18. Juli.

»Die orthodoxe Kirche und ihr liturgisches Leben unter besonderer Berücksichti-

gung der Vesper« in der Griechisch-orthodoxen Gemeinde »Allerheiligen« in München für die römisch-katholischen Priester des umliegenden Dekanats. München, 13. September.

»Die orthodoxe Kirche und die Liturgie« in der Evangelischen Gemeinde Oberhaching bei München. Oberhaching, 21. September.

»Die Bedeutung der Taufe für die christliche Existenz« im Rahmen der jährlichen Tagung der »Orthodoxen Fraternität in Deutschland« in Düsseldorf. Düsseldorf, 7. Oktober.

(red. v. K. Savvidis, München)

Eingesandte Schriften

Anaplasia (1989)

Apostolos Barnabas 50 (1989)

Archevêche de Suisse, (ed.), 'Αναφορά εἰς μνήμην Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου 1914–1986, 5 Bde., Genf 1989

Arx, Urs von, Koinonia auf altchristlicher Basis, Bern: Stämpfli & Cie AG 1989

Biserica Ortodoxa Romana 107 (1989)

Byzantinische Mystik. Ein Textbuch aus »Philokalia«. Bd. I: Das Erbe der Mönchsväter, ausgew. u. übers. v. *Kl. Dahme*, Salzburg: Otto Müller 1989

Čerkoven Vestnik 1989

Diptycha tes Ekklesias tes Hellados 31 (1989)

Düchovna Kùltúra 69 (1989)

Ekklesia 65 (1989)

Enimerosis 5 (1989)

Ephimerios 38 (1989)

Episkepsis 20 (1989)

Garijo-Guembe, M. M., Rez: *D. Wendebourg*, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirchen und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581 (*Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, 37), Göttingen 1986, *Theologische Revue* 85 (1989) 385–394

Georgopoulou-Nikolakakou, N. D., 'Ο πλατωνικός μύθος τῆς Διοτίμας, Athen 1989

Gogol', N. V., Betrachtungen über die Göttliche Liturgie, Würzburg: Der christliche Osten 1989

Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd. 2, hg. v. *W. Nyssen* – *H.-J. Schulz* – *P. Wiertz*, neu erarb. Ausg. d. 1. Aufl., Düsseldorf: Patmos 1989

ICOMOS pro Romania. Ausstellung Paris, London, München, Budapest, Kopenhagen, Stockholm 1989/1990, (ICOMOS: Hefte des Deutschen Nationalkomitees, 1), hrsg. v. *Nationalkomitee der Bundesrepublik Deutschland*, München: Lipp GmbH 1989

Irénikon 62 (1989)

Istina 24 (1989)

Universitätsbibliothek München (Hg.), Jahresbibliographie der Universität München, Bd. 19 für das Jahr 1987, New York u. a. 1990

The Journal of the Moskow Patriarchate 1989

Η καινή Διαθήκη. Το πρωτότυπο κείμενο με μετάφραση στη δημοτική, Athen: Biblike Hetaireia 1989

Karavidopoulos, I., »Εὐαγγελιστάριον« — »Εὐαγγελιάριον« — »Εὐαγγέλιον«. Διευκρινίσεις στήν ἐπικρατοῦσα Ὁρολογία, Sonderdruck aus: *Archevêche de Suisse*, (ed.), 'Αναφορά εἰς μνήμην Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου 1914–1986, Genf 1989, Bd. 3, S. 108–117.444–445

Kirche im Osten 32 (1989)

Konstantinou, Ev., 'Ο ρόλος τοῦ λατίνου Ἀρχιεπισκόπου τῆς Θήβας Σίμωνα τοῦ Ἀτουμάνου στίς ἐκκλησιαστικο-πολιτικές διαπραγματεύσεις ἀνάμεσα στοῦ Βυζάντιο καί τὴν Δύση κατὰ τὸ δεῦτερο μιστὸ τοῦ 14ου αἰώνα, Sonderdruck aus: *Epeteris tes Hetaireias Boiotikon meleton*, 1, Athen 1988

Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche, Deutsch — Griechisch — Kirchenslawisch, hg. u. erläutert v. *A. Kallis*, Mainz: Grünewald 1989

Läpple, A., Maria in der Glaubensverkündigung, St. Ottilien: EOS-Verlag, 1988

Makrides, V., 'Ενα πατερικό ὑπόδειγμα ἀπολογητικῆς, Sonderdruck aus: *Gregorios ho Palamas* 70 (1987) 652–660

Ders., The Brotherhood of Theologians in Contemporary Greece, Sonderdruck aus: *The Greek Orthodox Theological Review* 33 (1988) 167–187

Ders., Neoorthodoxie — eine religiöse Intellektuellenströmung im heutigen Griechenland, Sonderdruck aus: *Die Religion von Oberschichten: Religion — Profession — Intellektualismus*, hg. v. *P. Antes u. D. Pahnke*, Marburg 1989, S. 279–289

Malaty, T. Y., Die Gottesmutter bei den Vätern und in der Koptischen Kirche, Regensburg: Pustet 1989

Metallinos, G. D., La Révolution Française dans le sermon populaire du XIX^e siècle, in: *La Révolution Française et l'Hellénisme moderne*, Athen 1989, S. 541–568

Ders., Τὸ πρόβλημα τῶν σχέσεων ἐλληνικῆς καὶ γερμανικῆς Θεολογίας τὸν 19 αἰῶνα, Sonderdruck aus: *ETHSA*, 28, Athen 1989

Müller, G. L., Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria? Eine theologische Deutung (Quaestiones Disputatae, 119), Freiburg u. a.: Herder 1989

Ders., Priesterlicher Dienst. Theologische Überlegungen, München: Manz AG o. J.

Münchener Theologische Zeitschrift 40 (1989)

Muzj, M. G., Ganz Auge, ganz Licht, ganz Geist. Einführung in die Betrachtung der Ikonen. Aus dem Ital. übers. v. G. Gäde, Würzburg: Echter V. 1989

Nikolaou, Th., Κοινωνικὲς διαστάσεις τῆς πνευματικότητας, Sonderdruck aus: *Archevêche de Suisse*, (ed.), Ἀναφορὰ εἰς μνήμην Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου 1914–1986, Genf 1989, Bd. 4, S. 83–92. 459

Ders., Das Bischofsamt als Dienstamt der Einheit in der Kirche, *Katholische Nachrichten-Agentur*, ÖKI, Teil 1: Nr. 41 (1989) 5–10; Teil 2: Nr. 42–43 (1989) 5–9

Ders., Stand und Perspektiven des Orthodox-Lutherischen Dialogs, Sonderdruck aus: *Oecumenica et Patristica*, *Festschrift für W. Schneemelcher*, hg. v. d. Metropole der Schweiz, Chambésy-Genf 1989, S. 33–60

Oecumenica et Patristica, *Festschrift für W. Schneemelcher*, hg. v. d. Metropole der Schweiz, Chambésy-Genf 1989

Ökumenische Rundschau 38 (1989)

Oikonomos, Mich. Ch., Γραμματικὴ τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς., hg. v. d. Aristoteles Universität Thessaloniki, 4. Aufl., Thessaloniki: Institut für Neugriechische Studien 1989

Orthodoxe Gegenwart Heft 31/32 (1989)

Orthodoxia 40 (1989)

Ostkirchliche Studien 38 (1989)

Pantainos 81 (1989)

Papathanasiou, A., Προβλήματα τῆς Θεολογίας στὴν Ἑλλάδα τὸ 1989 μ. Χ., Sonderdruck aus: Synaxe, Athen 1989

Philia. Zeitschrift für wissenschaftliche, ökumenische und kulturelle Zusammenarbeit der Griechisch-deutschen Initiative, Heft 3 (1989)

Phronema 3 (1988)

Politische Geschichte Bayerns, hg. v. Haus d. Bayer. Geschichte, (Hefte zur Bayerischen Geschichte, 9), München: Haus d. Bayer. Geschichte 1989

Romanian Orthodoxe Church News 19 (1989)

Russische Orthodoxe Kirche zu Dresden, Kirchenkalender 1990, Dresden 1990

Solia 54 (1989)

Stoppel, W., Bewegung in Albaniens Religionspolitik? Sonderdruck aus: *Südosteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsforschung* 38 (1989) 729–738

Studii Teologice 41 (1989)

Theologia 60 (1989)

Tinnefeld, F., Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043–1058). Kritische Überlegungen zu einer Biographie, Sonderdruck aus: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 39 (1989) 95–127

Una Sancta 44 (1989)

St Vladimir's Theological Quarterly 33 (1989)

Weitzmann, K. – Chatzidakis, M. – Radojčić, S., Die Ikonen. Sinai, Griechenland und Jugoslawien, Herrsching: Manfred Pawlak Verlagsgesellschaft mbH, 1980

Wetter, Fr., Die Kraft der Freiheit, München 1989

Autoren

Gerö, Stephen

Univ.-Prof. Dr.phil., Orientalisches Seminar
der Universität Tübingen
Münzgasse 30, D—7400 Tübingen

Gstrein, Heinz

Dr.phil.
Schloßleiten 13, A—8820 Neumarkt

Hörandner, Wolfram

Univ.-Prof. Dr.phil., Institut für Byzantinistik und
Neogräzistik
der Universität Wien
Postgasse 7, A—1010 Wien

Iwanow, Vladimir

Erzpriester
Wildensteinerstraße 10, DDR—1157 Berlin

Kallinikos, Konstantin B.

Emer. Univ.-Prof. Dr.theol.,
Avtokratoros Irakliou 25, GR—15122 Amaroussion-
Athen

Karavidopoulos, Johannes

Univ.-Prof. Dr.theol., Theologische Fakultät der
Universität Thessaloniki, Fachbereich: Neutestament-
liche Theologie
Vitsentsou Kornarou 16—19, GR—54655 Thessaloniki

Mantzaris, Georg

Univ.-Prof. Dr.theol., Theologische Fakultät
der Universität Thessaloniki, Fachbereich: Soziologie
und Ethik
Theologische Fakultät der Universität Thessaloniki,
GR—54006 Thessaloniki

Modesto, Johannes

Dr.theol.
Mona-Lisa-Str. 15, D—8000 München 82

Moschos, Dimitrios

Dipl.theol.
Collegium Oecumenicum, Sondermeierstraße 86,
D—8000 München 45

Nikolakopoulos, Kostas

Dipl.theol.
Christoph-Probst-Str. 8, D—8000 München 40

Nikolaou, Theodor

Univ.-Prof. Dr.phil., Dr.theol., Institut für Ortho-
doxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D—8012 Ottobrunn

Savvidis, Kyriakos

Wiss. Mitarb. am Institut für Orthodoxe Theologie der
Universität München
Schießstättstr. 26, D—8000 München 2

Temelski, Christo

Dipl.theol.
Theologische Akademie
Leninplatz 19, BG—1000 Sofia C

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

- BEP** *Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων*, Athen 1955 ff.
- OFo** Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.)
- PAA** *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, Athen 1926 ff.
- ThEE** *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἑγκυκλοπαιδεῖα*, 12 Bde., Athen 1962–68.

theol

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

4. Jahrgang

1990

Heft 2

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien



06. FEB. 1991

RX

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

4. Jahrgang

1990

Heft 2

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München
Herausgegeben von o. Prof. Dr. phil., Dr. theol. Theodor Nikolaou

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou
Kyriakos Savvidis

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:
»Orthodoxes Forum«
Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstraße 29
D-8000 München 22

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden; sie werden der Institutsbibliothek zugeführt.

Bezugsbedingungen: Das »Orthodoxe Forum« erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 42,— DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 22,— DM.

Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-8917 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort	137
Damaskinos Papandreou , Die Bedeutung der Utrechter Union aus orthodoxer Sicht	139
Harald Rein , Der orthodox-alkatholische Dialog ist abgeschlossen. Folgerungen und Perspektiven aus alkatholischer Sicht	151
Theodor Nikolaou , Der offizielle Orthodox-Alt Katholische Dialog	173
Wassilios Klein , Quellen und Anlage des Gnosis-Kapitels in den <i>Panoplia</i> des Euthymios Zygadenos	185
Stanley Samuel Harakas , Icon and Ethics	195
Theodor Nikolaou , Perspektiven der griechisch-orthodoxen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland	215
Alexis Kniazeff , Les Droits de l'Homme dans la perspective chretienne	229

DOKUMENTE

A) Patriarchal- und Synodaltomos zur Anerkennung und Bestätigung der Autokephalie der Heiligen Orthodoxen Kirche Georgiens	235
B) Gemeinsame Texte der Gemischten Orthodox-Alt Katholischen Theologischen Kommission	238
C) Gemeinsame Erklärung der Internationalen Gemischten Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche (Sechste Vollversammlung, Freising)	293

REZENSIONEN

Herbert Vorgrimler (Hg.), Karl Rahner. Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott (**G. L. Müller**) — *Maria Luisa Gatti*, Massimo il Confessore (**K. Savvidis**) — *Metropolit Pitirim von Volokolamsk und Jurjev (Hg.)*, Die Russische Orthodoxe Kirche (**G. Seide**) — *Dimitrios Salachas*, Τὰ μυστήρια τῆς χριστιανικῆς μνήσεως (Βάπτισμα — Χρίσμα — Εὐχαριστία) στὸ νέο Κώδικα Κανονικοῦ Δικαίου τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας (Codex Iuris Canonici), (Διάλογος 2) (**Th. Nikolaou**) — Byzantinische Mystik. Ein Textbuch aus der »Philokalia«. Band I: Das Erbe der Mönchsväter, ausgewählt und übersetzt von *Klaus Dahme* (**Th. Nikolaou**) — *Panayotis K. Christou*, Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Ἀθωνικὴ Πολιτεία — Ἱστορία, Τέχνη, Ζωή (**V. Istavridis**) — *Adrian Hastings*, A History of English Christianity 1920–1985 (**V. Istavridis**) — *Christos Krikonis*, Προλεγόμενα εἰς τὴν Ἐπανεκδόσιν τοῦ Περιοδικοῦ »Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια Κωνσταν-

τινουπόλεως 1880–1923» καὶ τοῦ Παραρτήματος Αὐτοῦ » Ὁ Νέος Ποιμὴν 1919–1923» (V. Istavridis) — Stavros T. Anestidis, Μικρασιατικὰ Χρονικὰ (V. Istavridis)	297
CHRONIK	309
EINGESANDTE SCHRIFTEN	324
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	326
AUTOREN	327

Geleitwort

Die Wiederherstellung der Kircheneinheit, die in den verschiedenen offiziellen bilateralen theologischen Dialogen angestrebt wird, kann nicht erfolgen, wenn die Ergebnisse dieser Dialoge nicht das Kirchenvolk erreichen und auch auf dieser Ebene umgesetzt werden. Dabei ist es eine unabdingbare Voraussetzung, daß die theologischen Ergebnisse der offiziellen Dialoge in theologisch korrekter Weise den Glauben des Kirchenvolkes berücksichtigen und in diesem Sinne nichts Neues darstellen. Die Umsetzung der Ergebnisse auf der Ebene des Kirchenvolkes erweist sich auf jeden Fall als absolut notwendig, weil die Kircheneinheit keine Angelegenheit der Kirchenleitung und der Theologie für sich ist, sondern den ganzen Leib der Kirche, Klerus und Volk, betrifft.

So betrachtet fragt sich der orthodoxe Theologe, der in Deutschland lebt, warum z. B. die Evangelische Kirche in Deutschland auf die Verbreitung und Umsetzung der gemeinsamen Texte des Orthodox-Lutherischen Dialogs völlig verzichtet. Dieselbe Frage stellt er sich auch in bezug auf das Bistum der Altkatholiken in Deutschland.

Im Sinne der Verbreitung und Umsetzung der Ergebnisse der bilateralen theologischen Dialoge, aber auch der umfassenden Information unserer Leser wurden in dieser Zeitschrift die bislang verabschiedeten gemeinsamen Erklärungen aus dem Dialog der Orthodoxen Kirche mit der Römisch-katholischen Kirche (*Ofo* 3, 1989, 218–250), mit dem Lutherischen Weltbund (*Ofo* 4, 1990, 88–98) und mit den Altorientalischen Kirchen (*Ofo* 4, 1990, 99–104) veröffentlicht. Im vorliegenden Heft werden die gemeinsamen Texte gedruckt, welche die Gemischte Orthodox-Altkatholische Theologische Kommission verabschiedet hat. Verglichen mit den Ergebnissen der anderen Dialoge erweisen sich diese Texte in doppelter Hinsicht als besonders interessant: einerseits stellen sie die Ergebnisse eines offiziellen Dialogs dar, der auf der Ebene der Gemischten Theologischen Kommission abgeschlossen worden ist und darum vielleicht für die anderen Dialoge eine Hilfe bedeuten könnte; andererseits berühren diese Texte die wichtigsten Aspekte des christlichen Glaubens schlechthin, so daß der Leser eine Art kleines dogmatisches Kompendium vor sich hat.

Neben den gemeinsamen Texten der Gemischten Orthodox-Altkatholischen Kommission beinhaltet dieses Heft einige weitere Aufsätze über die orthodox-altkatholischen Beziehungen, darunter auch den Aufsatz S. E. des Metropoliten der Schweiz, Herrn Dr. h. c. Damaskinos Papandreou, der sich als orthodoxer Co-Präsident seit fast zehn Jahren mit der Problematik dieses Dialogs näher befaßt hat. Ihm, aber auch den anderen Autoren dieses Heftes, sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Der Herausgeber

Die Bedeutung der Utrechter Union aus orthodoxer Sicht

von Damaskinos Papandreou, Chambésy/Genf

1. Der Abschluß der Utrechter Union ist unbestreitbar ein höchst bedeutsames kirchliches Ereignis für die ganze christliche Welt, dessen Hundertjahrfeier ein entsprechendes Gewicht zukommt. Gewiß, die Utrechter Union hat zunächst für die altkatholische Kirche selbst eine erstrangige Bedeutung, denn durch sie wurden die fundamentalen Grundsätze ihrer Identität und ihrer Gestalt festgelegt. Indessen rief die Bildung der Union, die auf der Grundlage konkreter dogmatischer und kanonischer Kriterien der westlichen kirchlichen Tradition geschah, weitere kirchliche Gärungsprozesse in der ganzen christlichen Welt hervor. Dies aus den folgenden Gründen:

a) Sie ging aus der römisch-katholischen Kirche hervor als Widerstand gegen die dogmatischen Beschlüsse des 1. Vatikanums (1870), die für alle christlichen Kirchen und Bekenntnisse ein ernstes Problem darstellten.

b) Sie legte theologische und ekklesiologische Kriterien vor, die einen Ausweg aus der nachtridentinischen Dialektik zwischen den beiden Positionen der römisch-katholischen und der protestantischen Theologie darstellten und zum authentischen Geist der Überlieferung der alten, ungeteilten Kirche zurücksuchten.

c) Für die Gestaltung und Leitung der Gemeinschaft der altkatholischen Ortskirchen gebrauchte sie grundlegende dogmatische und kanonische Prinzipien der kirchlichen Überlieferung aus der Zeit vor dem großen Schisma (1054), der Periode der ökumenischen Konzilien.

Dieser Geist spiegelt sich in charakteristischer Weise im kurzgefaßten Text der »Utrechter Vereinbarung«, der von Bischöfen, Theologen und anderen Vertretern der altkatholischen Ortskirchen angenommen wurde. Seine heute gültige Fassung datiert von 1974¹. Dieses Dokument legt die kanonischen Kriterien für die Organisation und Leitung der Gemeinschaft der altkatholischen Ortskirchen fest, die eine weitgehende innere Autonomie und Unabhängigkeit bewahren. So erklärt es, daß die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz in den einzelnen Kirchen der Union keine selbständige Jurisdiktion ausübt. Es bestimmt, daß die altkatholischen Bischöfe regelmäßig als Internationale Altkatholische Bischofskonferenz zusammentreten, daß diese Konferenz gemeinsam die wichtigsten Probleme zu beraten hat, gemeinsam für die Gemeinschaft der altkatholischen Kirchen verantwortlich ist, daß nur Bischöfe in die Union aufgenommen werden können, deren Wahl als rechtmäßig und deren Weihe als kanonisch durch die Internationale Bischofskonferenz anerkannt worden sind und die das katholische Bischofsamt ausüben. Die Aufnahme bedarf der Einstimmigkeit der Konferenz, ebenso die Weihe eines neuen Bischofs. Beides setzt die Annahme der »Utrechter Erklärung« voraus.

¹ Vgl. *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 64 (1974) 244–248.

Diese grundlegenden Züge des kurzen Textes der »Utrechter Vereinbarung«, die sich gewiß vor allem auf organisatorische Fragen beziehen, sind von besonderer Bedeutung, weil sie eine durchgebildete und klare Ekklesiologie zeigen, die den Geist der kanonischen Überlieferung der alten Kirche widerspiegelt. Als solche charakteristische Punkte könnten wir folgende anführen:

- a) die jeder Ortskirche eigene Selbstbestimmung des sakramentalen und spirituellen Lebens;
- b) das synodale Überschreiten der örtlichen Selbstbestimmung, wenn man sich gewichtigen Problemen zu stellen hat;
- c) die Relativierung der Autonomie jeder Ortskirche durch die Verantwortung der ganzen Körperschaft der altkatholischen Bischöfe, um die Authentizität der Weihe neuer Bischöfe zu verbürgen.

Diese Punkte zeigen auch die gänzliche innere Einheit und konsequente Übereinstimmung der »Vereinbarung« mit dem anderen, wichtigeren Text von 1889, nämlich der »Utrechter Erklärung«, deren acht Punkte die grundlegenden theologischen und ekklesiologischen Prinzipien der Gemeinschaft der altkatholischen Kirchen umschreiben. So legte die Utrechter Erklärung als absolutes Kriterium für die Gestaltung des ganzen kirchlichen Lebens der altkatholischen Kirche den unveränderlichen Grundsatz fest: »Wir halten fest an dem Glauben der alten Kirche, wie er in den ökumenischen Symbolen und in den allgemein anerkannten dogmatischen Entscheidungen der ökumenischen Synoden der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends ausgesprochen ist.« Durch dieses allgemeine Kriterium wird nicht nur der Inhalt der »Vereinbarung« von Utrecht bestimmt, sondern auch derjenige der grundlegenden Sätze der Utrechter »Erklärung«, denn gemäß diesem Kriterium wird der organische Rahmen der altkatholischen Kirche bestimmt; ausgehend von der Selbstbestimmung der Ortskirchen werden die Dogmen des päpstlichen Jurisdiktionsprimates und der päpstlichen Unfehlbarkeit und andere neue Dogmen und Erlasse der römisch-katholischen Kirche verworfen, so solche betreffend die Verfassung der Kirche. Das Tridentinum wird nur nach seinen dogmatischen Entscheidungen angenommen, und dies auch nur, insofern diese mit der Lehre der alten Kirche übereinstimmen. Es wird die Lehre von der hl. Eucharistie überprüft und endlich werden die Voraussetzungen für die Beziehungen der altkatholischen Kirche zu den anderen Kirchen und Bekenntnissen festgelegt.

Es ist also verständlich, daß sich die Würdigung der Utrechter Union aus orthodoxer Sicht einerseits auf die theologischen Kriterien der Utrechter Erklärung stützt, andererseits aber auf die ekklesiologischen Voraussetzungen des kirchenrechtlichen Aufbaus der altkatholischen Kirche. Das in der »Erklärung« dargelegte Prinzip, daß die kirchliche Überlieferung der Zeit der ökumenischen Konzilien der alten, ungeteilten Kirche absolutes Kriterium sei, und die entsprechende Bemühung, das gesamte kirchliche Leben der altkatholischen Kirche mit diesem Kriterium in Übereinstimmung zu bringen, stellen den tatsächlich auf dem Feld der Überlieferung der christlichen Welt des Westens besonderen Charakter der Utrechter Union dar und ihren einzigartigen Wert für den zeitgenössischen theologischen Dialog zur Wiederherstellung der Einheit der Kirche Christi. In diesem Geist wurde die Utrechter Union aus orthodoxer Sicht stets gewürdigt und in ihm bildeten

sich von Anfang an die gegenseitigen geschwisterlichen Beziehungen zwischen der orthodoxen und der altkatholischen Kirche.

2. Die gegenseitige Annäherung von Orthodoxie und Altkatholizismus wurde von Anfang an als selbstverständlich angesehen wegen der altkatholischen Proklamation der Notwendigkeit der Hinwendung zur Überlieferung der alten, ungeteilten Kirche. Unmittelbar nach dem 1. Vatikanum erklärten die Teilnehmer des 1. Altkatholikenkongresses (in München 1871): »Wir hoffen auf eine Wiedervereinigung mit der griechisch-orientalischen und russischen Kirche, deren Trennung ohne zwingende Ursachen erfolgte und in keinen unausgleichbaren dogmatischen Unterschieden begründet ist.« Dem entsprach die Reaktion der Orthodoxen Kirche mit der Anwesenheit von Griechen, Russen und anderen orthodoxen Theologen bei den Altkatholikenkongressen in München von 1871 und Köln von 1872, den Bonner Unionskonferenzen (1874/75), den Internationalen Altkatholikenkongressen seit 1890 und anderen Anlässen, durch welche das besondere Interesse des Ökumenischen Patriarchats und der orthodoxen Ortskirchen an der Annäherung der beiden Kirchen deutlich zum Ausdruck kam. Die theologischen Verhandlungen von Orthodoxen und Altkatholiken zusammen mit Anglikanern auf der Bonner Unionskonferenz (1874/75) und die theologischen Kontakte zwischen den Kommissionen von Petersburg und Rotterdam mit ihrem Austausch von Darlegungen förderten spürbar nicht nur das Studium der Punkte der Übereinstimmung und der Unterschiede, sondern auch den gemeinsamen Wunsch nach der Einheit beider Kirchen.

Innerhalb des Geistes dieser theologischen Kontakte versteht man tiefer die Bedeutung des Inhaltes der beiden Texte der »Utrechter Vereinbarung« und der »Utrechter Erklärung«, denn, wie richtig beobachtet worden ist, gilt entsprechend dem orthodoxen Selbstbewußtsein: »Wer sich auf die alte Kirche beruft, tritt damit notwendigerweise auf die Seite der ostkirchlichen Orthodoxie«². Die theologischen Gespräche von Orthodoxen und Altkatholiken, besonders im Rahmen der beiden Bonner Unionskonferenzen, stärkten die Bestrebungen nach einer offiziellen kirchlichen Annäherung und blieben auch nicht ohne Wirkung auf die Formulierung der Utrechter Erklärung. Diese fand eine positive Aufnahme im Kreis der orthodoxen Kirche, wie sich in den beiden Enzykliken des Ökumenischen Patriarchen Joachim III. (1902/04) und der dazugehörigen Korrespondenz zeigt, und sie schufen ein Klima des Optimismus im Hinblick auf eine zukünftige Einigung. Die bei den theologischen Kontakten erkannte Übereinstimmung in grundlegenden theologischen Punkten und die theologische Erörterung der Differenzpunkte, die im klaren Bemühen um die Verbindung mit der Vätertradition der alten, ungeteilten Kirche vorgenommen wurde, ermutigten die kirchlichen Beziehungen. Schon der Ökumenische Patriarch Joachim III. hatte verkündet, daß durch ein offizielles Glaubensbekenntnis der »Verhandlung, Klärung und Verständigung und, mit Gottes Beistand, Erfüllung der gemeinsamen Sehnsucht« möglich würde. Das gemeinsame Kriterium der heiligen Überlieferung der alten Kirche, das in der Utrechter Erklärung festgehalten ist, stellt das gemeinsame Feld für die theologischen Verhandlungen dar, das nicht nur die gegenseitige Annä-

² W. Küppers, Stand und Perspektiven des altkatholisch-orthodoxen Dialogs, *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 62 (1972) 91.

herung erleichtert, sondern auch die offizielle Erklärung ermöglicht hat, es bestehe eine begründete Hoffnung, daß die Einheit der beiden Kirchen gefördert werden könne.

Die durch den 1. Weltkrieg für einige Zeit unterbrochenen Kontakte wurden im weiteren Rahmen der Versammlungen der ökumenischen Bewegung wieder aufgenommen, innerhalb welcher die orthodoxen und altkatholischen Teilnehmer eigene theologische Gespräche führten (Genf 1920, Lausanne 1927, Genf 1930 usw.), die den Geist der früheren theologischen Gespräche im Hinblick auf die Bildung einer gemischten Kommission für die Glaubenslehre der beiden Kirchen wieder aufleben ließen. So charakterisierte die auf dem Athos 1930 vom Ökumenischen Patriarchen zusammengerufene Interorthodoxe Präliminarkommission die Beziehungen zwischen der orthodoxen und altkatholischen Kommission als solche, die sich zu Beziehungen »im Geist der Liebe« entwickelt haben. Die auf Initiative des Ökumenischen Patriarchen 1931 in Bonn einberufene Konferenz der Gemischten orthodox-altkatholischen Kommission war besonders bedeutungsvoll, weil:

- a) auf ihr alle altkatholischen und orthodoxen Ortskirchen vertreten waren mit Ausnahme der daran verhinderten Kirche Rußlands;
- b) als Vertreter der orthodoxen und altkatholischen Ortskirchen vor allem Bischöfe und qualifizierte Theologen bestimmt worden waren;
- c) sich bei der Erörterung der Themen der Tagesordnung herausstellte, daß die reichen Früchte der früheren nicht-offiziellen theologischen Kontakte geeignet waren, die Arbeit zu erleichtern.

Die bei den wichtigeren Themen erreichte Übereinstimmung (Zahl der ökumenischen Konzilien, Nizäno-Konstantinopolitanum ohne Filioque, Zahl der Sakramente, Verwerfung der Lehre vom Fegefeuer usw.) und die Einsicht in das Zusammenkommen der Standpunkte bei den übrigen Themen erlaubten die fundierte Aussicht auf kirchliche Gemeinschaft der beiden Kirchen. Im vorliegenden Fall ist die Übereinstimmung der Orthodoxen und Altkatholiken hinsichtlich der Artikel 2–5 der Utrechter Erklärung besonders charakteristisch. Durch diese Artikel wird besonders die Identität der altkatholischen Kirche im Gegenüber zur allgemeinen theologischen und kanonischen Überlieferung der römisch-katholischen Kirche umrissen.

Allerdings hatte die vorangehende altkatholisch-anglikanische Konferenz, die zur Sanktionierung der gegenseitigen sakramentalen Gemeinschaft der Mitglieder der beiden Kirchen (Interkommunion) einberufen war (2. Juli 1931), die orthodoxen Mitglieder der Konferenz vorsichtig gemacht, da der 3. Punkt der Vereinbarung lautet: »Interkommunion verlangt von keiner Kirchengemeinschaft die Annahme aller Lehrmeinungen, sakramentalen Frömmigkeit oder liturgischen Praxis, die der anderen eigentümlich ist, sondern schließt in sich, daß jede glaubt, die andere halte alles Wesentliche des christlichen Glaubens fest.« Diese Vorsicht entsprach in konsequenter Weise der orthodoxen kirchlichen Überlieferung und kanonischen Praxis, wonach unaufgebbare Voraussetzung sakramentaler Gemeinschaft die Einheit im Glauben ist. Gemäß diesem Geiste nahmen die orthodoxen Mitglieder auch nicht den von den Altkatholiken an der Konferenz gemachten Vorschlag an, nach welchem von orthodoxer Seite in der Schweiz bei den Altkatholiken das Abendmahl empfangen werden könnte.

Die erwähnte Vorsicht der Orthodoxen war übrigens noch durch zwei weitere Faktoren

bedingt: einerseits wegen der bekannten Unsicherheiten und Mängel beim ekklesiologischen Denken, wie sie sich vor allem in theologischen Abhandlungen bekannterer altkatholischer Theologen fanden, andererseits wegen der von orthodoxen Theologen nicht einheitlich vorgenommenen Beurteilung des ersten Artikels der Utrechter Erklärung. Das in ihm festgelegte Kriterium der kirchlichen Überlieferung der Periode vor dem großen Schisma zwischen Ost und West von 1054 wurde von den einen als genügend, von den anderen als ungenügend für die Einigung erachtet.

Die einen hielten es für selbstverständlich, daß die gemeinsam erreichte Übereinstimmung auf der Grundlage der kirchlichen Überlieferung von West und Ost der ersten acht Jahrhunderte auch eine Übereinstimmung im Blick auf die grundlegenden Prinzipien der orthodoxen Überlieferung des zweiten Jahrtausends impliziere, da die authentische Fortführung der Überlieferung der ersten Jahrhunderte in das zweite Jahrtausend jeglichen Widerspruch zum Wesentlichen ausschließe. So wurde das von der Utrechter Erklärung festgehaltene Kriterium, das durch offizielle theologische Erörterungen der Orthodoxie und des Altkatholizismus bekräftigt worden war, als genügende Basis für die Herstellung der Sakramentsgemeinschaft der beiden Kirchen beurteilt.

Die anderen hielten es dagegen für ebenso selbstverständlich, daß die Übereinstimmung in der kirchlichen Überlieferung der ersten acht Jahrhunderte einer Bestätigung durch eine ausdrückliche altkatholische Zustimmung zu den Synodenbeschlüssen der orthodoxen Kirche nach dem großen Schisma von 1054 bedürfte. Diese Forderung war offensichtlich einer Auffassung von der Vereinigung verpflichtet, nach welcher die Altkatholiken der orthodoxen Kirche beitreten sollten, indem sie völlig die orthodoxe Überlieferung annehmen würden. Eine solche Einstellung aber zeigte ein mangelhaftes Verständnis des Kriteriums der Utrechter Union, denn wenn diese die Hinwendung zur kirchlichen Tradition der ökumenischen Konzilien vorlegt, dann meint sie vor allem die Hinwendung zur allgemeinen Tradition, wie sie wesentlich auch im Westen lebte und vom Osten als rechtmäßiger Ausdruck des gemeinsamen Glaubens angesehen wurde.

3. Diese dialektische Gegenüberstellung der orthodoxen Beurteilung der positiven Ergebnisse der theologischen Gespräche, wie sie sich im Hinblick auf die Kriterien der Utrechter Erklärung entwickelt hatte, beseelte den gesegneten Enthusiasmus für die Verwirklichung der theologischen Annäherung und den Weg zur Einheit. Die 1. Panorthodoxe Konferenz (1961), welcher als Beobachter auch Altkatholiken beiwohnten, reagierte auf das erneute Interesse für die Annäherung und Zusammenarbeit der beiden Kirchen und nahm in die Themenliste der kommenden Heiligen und Großen Synode der orthodoxen Kirche auch folgendes Thema auf: »Förderung der Beziehungen mit den Altkatholiken im Geist der bis heute geführten theologischen Gespräche und ihrer dargelegten Tendenzen zur Einigung mit der orthodoxen Kirche.« So beschloß die 3. Panorthodoxe Konferenz (1964) die sofortige Bildung einer Interorthodoxen Theologischen Kommission aus geeigneten Theologen zur systematischen Vorbereitung der orthodoxen Standpunkte für die kommenden theologischen Gespräche mit der entsprechenden theologischen Kommission der altkatholischen Kirche.

Die Interorthodoxe Theologische Kommission trat in Belgrad zusammen (1966), erstellte ein Inventar der grundlegenden Punkte der Übereinstimmung und der Unterschiede

gemäß den vorangegangenen Gesprächen, schlug vor, die Altkatholiken möchten ihr ihre dogmatischen Dokumente von Bekenntnisrang zustellen oder nennen und ein genaues und offizielles Bekenntnis des Glaubens zur Beglaubigung der offiziellen Lehre und Praxis der altkatholischen Kirche erstellen, merkte an, daß ihre Interkommunion mit den Anglikanern ein ernstes Problem bilde und drückte »ihren tiefen Glauben aus, daß der heilige Gott den mit geschwisterlicher Liebe und aufrechter Gesinnung zum Finden der Wahrheit geführten Dialog zwischen den Altkatholiken und Orthodoxen segnen möge.« Die Thesen der Interorthodoxen Theologischen Kommission wurden auch von der 4. Panorthodoxen Konferenz (Chambésy 1968) übernommen.

Daß die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz unmittelbar danach durch eine dreiköpfige offizielle Delegation dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras einen »Glaubensbrief« und eine »Erklärung über das Filioque« (1969) überreichte sowie auch eine Erklärung über den »Primat in der Kirche« (1970), stellte in der Tat einen wichtigen Beitrag zur Förderung des offiziellen theologischen Dialogs dar. Die Interorthodoxe Theologische Kommission bestätigte (1970) »die Übereinstimmung in genügend Themen der dogmatischen Lehre, der Kirchenverfassung und des Gottesdienstes der beiden Kirchen« und drückte die »begründete Hoffnung aus, daß auch bei den verbleibenden Punkten sich gleicherweise Übereinstimmung zeigen werde bei ihrem weiteren Studium und beim nachfolgenden orthodox-altkatholischen Dialog«. Die analoge Hoffnung drückte die Interorthodoxe Theologische Kommission auch bei ihrer Zusammenkunft in Bonn (1971) aus und schlug die Eröffnung des offiziellen theologischen Dialogs zwischen beiden Kirchen vor. Dies wurde von den theologischen Kommissionen beider Kirchen bei ihrer gemeinsamen Tagung in Athen (1973) auch beschlossen; zugleich wurden Programm und Methode des beginnenden Dialogs festgelegt.

Die Arbeit der beiden theologischen Kommissionen war von besonderer Bedeutung, denn einerseits brachte sie eine systematische Neubewertung aller früheren theologischen Gespräche, andererseits bereitete sie gründlich das Studium der Themen des offiziellen theologischen Dialogs vor und bezeichnete genau seine konkreten Intentionen, welche zur Beschleunigung des Vorgehens in der Richtung der Kirchengemeinschaft beitragen. Die ausgezeichnete Vorbereitung des theologischen Dialogs durch die beiden theologischen Kommissionen zeigt sich auch in der reichen diesbezüglichen Bibliographie, durch welche systematisch der weitere Themenkreis gesammelt und bewertet wurde. Schon 1967 hat die Interorthodoxe Theologische Kommission bemerkt, daß sie »aus dem Studium der altkatholischen ekklesiologischen Texte die Überzeugung gewonnen hat, daß das gesamte ekklesiologische System des Altkatholizismus sehr wertvolle ekklesiologische Elemente der alten westlichen Überlieferung des Christentums bewahrt hat ...«, weiter »ist es der altkatholischen Kirche gelungen, vor den Extremen des Papsttums und des Protestantismus bewahrt zu bleiben und das alte Erbe des Christentums im Westen im dogmatischen Glauben, im Gottesdienst und in der Kirchenverfassung mehr oder weniger unvermischt und rein zu erhalten ... wir meinen wirklich, daß unter allen christlichen Kirchen des Westens die altkatholische der orthodoxen am nächsten steht ..., daß die orthodoxe östliche Überlieferung und die altkatholische westliche Überlieferung die Fortsetzung der alten einen kirchlichen Überlieferung bilden und auf der Grundlage der letzteren versöhnt und zur Übereinstimmung gebracht werden können, daß ihre Träger, die beiden Schwe-

sterkirchen, die orthodoxe und die altkatholische, gemeinsam ihre noch mangelnde kirchliche Einigung und sakramentale Gemeinschaft vollenden können ... »

Das Schreiben des Ökumenischen Patriarchen vom 17. April 1975 an die orthodoxen Lokalkirchen über die Proklamation des Beginns des offiziellen theologischen Dialogs wies bezeichnenderweise darauf hin, daß:

a) es nach allgemeiner Einschätzung keine wesentlichen Unterschiede zwischen Orthodoxie und Altkatholiken über das theologische und christologische Dogma zu geben scheint;

b) das Ergebnis des Dialogs hauptsächlich von der Prüfung des ekklesiologischen Dogmas abhängen wird, da sich die Altkatholiken von den Orthodoxen offensichtlich unterscheiden, insofern sie »1. die protestantische »branch theory« (Zweigkirchentheorie) anzunehmen scheinen ... 2. sakramentale Zwischengemeinschaft mit der anglikanischen Kirche haben ... «

Unter diesen positiven Vorzeichen begann der offizielle theologische Dialog. In den bereits abgehaltenen sieben Vollversammlungen der Gemischten Theologischen Dialogkommission (1975, 1977, 1979, 1981, 1983, 1985, 1987) wurden gemeinsame theologische Texte über alle Punkte der Themenliste verfaßt. Das Verfahren der Vorbereitung der gemeinsamen theologischen Texte in einer Subkommission und ihrer Überarbeitung im Plenum hat gewöhnlich lange theologische Diskussionen entfacht, die in der Regel zur Übereinstimmung nach dem Kriterium der gemeinsamen kirchlichen Überlieferung der alten Kirche führten. Die von der Gemischten Theologischen Kommission verfaßten und einstimmig angenommenen gemeinsamen theologischen Texte legen trotz ihrer Knappheit die volle theologische Übereinstimmung der beiden Seiten dar. Durch die gemeinsamen theologischen Texte wurde die gemeinsame Hochachtung vor der gemeinsamen kirchlichen Überlieferung der ersten acht Jahrhunderte und vor ihren rechtmäßigen Entfaltungen im Westen und im Osten aufgezeigt, außer einigen unbedeutenden Ausnahmen in nicht wesentlichen Fragen wie z. B. beim Kanon der Hl. Schrift, bei der Frage verheirateter Bischöfe u. a. m.

Die 3. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz (1986) hat den Verlauf des vor dem Abschluß stehenden theologischen Dialogs bewertet und bemerkt: »Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz bringt ihre Genugtuung zum Ausdruck über den bisherigen Verlauf des theologischen Dialogs zwischen der Orthodoxen und der Alt-Katholischen Kirche, der bald seinem Ende zugeht.

Es wurden bereits zwanzig Texte zu einer ähnlich großen Anzahl theologischer, christologischer, ekklesiologischer und soteriologischer Themen und über die Gottesmutter und die Sakramente verfaßt und gemeinsam angenommen. Es ist vorgesehen, daß bei der nächsten Sitzung der gemischten theologischen Kommission Themen aus dem Bereich der Sakramentenlehre und der Eschatologie sowie Fragen der Voraussetzungen und Folgen der kirchlichen Gemeinschaft erörtert werden.

Unsere Konferenz ist der Meinung, daß für eine umfassende Auswertung der Dialogergebnisse zwei wesentliche Aspekte nicht außer Acht gelassen werden dürfen: (a) die Aufrechterhaltung der alten Interkommunikationspraxis der Alt-Katholischen Kirche mit der Anglikanischen Kirche sowie die neueren Tendenzen zu einer ähnlichen Praxis mit der Evangelischen Kirche in Deutschland. Diese Tendenzen schwächen die Bedeutung der gemeinsam unterzeichneten ekklesiologischen Texte ab; (b) die Schwierigkeiten, die die Alt-

Katholische Kirche hat, die Theologie der gemeinsam unterzeichneten Lehrtexte voll in ihr Leben einzuführen und in die Praxis umzusetzen.

Diese zwei Fragen müssen von den zuständigen Stellen der Orthodoxen Kirche auf mögliche ekklesiale und ekklesiologische Konsequenzen geprüft werden, damit die ekklesiologischen Bedingungen für eine Wiederherstellung der vollen kirchlichen Gemeinschaft mit den Alt-Katholiken so bald wie möglich festgelegt werden können. Der mögliche Erfolg dieses theologischen Dialogs wird sich auch auf die anderen Dialoge günstig auswirken und deren Glaubwürdigkeit stärken.«

4. Die durch die Aufarbeitung aller Punkte des Themenkatalogs bedingte Beendigung der Arbeit der Gemischten Theologischen Kommission auf ihrer 7. Vollversammlung in Kavala (1987) geschah u. a. durch die einstimmige Annahme des gemeinsamen Textes über »Kirchengemeinschaft«, in welchem festgehalten wird: »... Wie die Aufnahme in die Kirche nicht ohne das Bekenntnis des wahren Glaubens geschieht, so läßt sich auch das Abendmahl als die Mitte der Kirche nicht ohne den wahren Glauben feiern. Der Christus des Sakramentes ist kein anderer als der des Glaubens, den die Kirche aller Zeiten und Orte einmütig bekennt ... Wo die Gemeinschaft zerbrochen ist, da kann auch das Herrenmahl nicht mehr gemeinsam gefeiert werden. Die Wiederherstellung der Eucharistiegemeinschaft bei fortdauernder Getrenntheit im Glauben ist in sich ein Widerspruch, weil man dann trotz gemeinsamen Eucharistieempfanges in weiterhin voneinander getrennten Kirchen lebt ...«

Zwar hat die Gemischte Theologische Kommission die ihr aufgetragene Arbeit durch die Abfassung und einstimmige Annahme der gemeinsamen theologischen Texte abgeschlossen, aber sie selbst kann nicht über deren kirchliche Bewertung beschließen. Zuständig für die kirchliche Bewertung der theologischen Arbeit der Kommission sind die kanonischen Organe der im Dialog stehenden Kirchen, die auch die weiteren Prozeduren für die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft in Gang setzen werden. Doch schaffen die schon erwähnten, seit Jahren bestehenden und die während des theologischen Dialogs zum Vorschein gekommenen neueren Abweichungen vom Geist der gemeinsam unterschriebenen theologischen Texte von seiten einiger altkatholischer Lokalkirchen oder theologischer Kreise ernsthafte Probleme bei der unmittelbaren kirchlichen Bewertung der Ergebnisse des theologischen Dialogs.

Der Referierende hat bei seiner Begrüßungsansprache an die 5. Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission in Chambéry-Genf (1983) betont: »Es werden Fragen aufgeworfen, die wir immer wieder berücksichtigen müssen. Welches ist die Verbindlichkeit von konkreten theologischen Übereinstimmungen für unsere jeweiligen Lokalkirchen, die wir vertreten? Wie kann sie im Leben der Kirchen umgesetzt werden, ohne daß dadurch Spaltungsgefahren entstehen? Wie verhalten sich Lehrübereinstimmungen von bilateralen Dialogen der orthodoxen Kirchen mit anderen Kirchen und unsere theologischen Erklärungen über dieselben Themen zueinander? Gibt es eine Wechselbeziehung von bilateralen und multilateralen Dialogen, und wenn ja, welches ist sie? Wie verbindlich kann beispielsweise eine altkatholisch-orthodoxe Lehrübereinstimmung über die Autorität in der Kirche oder das Haupt der Kirche für den offiziellen römisch-katholisch-orthodoxen Dialog sein? Und welches sind — für unseren Dialog — die theolo-

gischen und ekklesiologischen Implikationen der Erklärungen zwischen den Vertretern der altkatholischen Kirche und der Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft von 1931, bzw. was bedeutet für uns das Bonner Interkommunikationsabkommen von 1931 ...?«

Die orthodoxe theologische Sensibilität in der Frage der inkonsequenten sakramentalen Zwischengemeinschaft (*intercommunio*), die wiederholt von Interorthodoxen Kommissionen und Panorthodoxen Konferenzen zum Hindernis für die Einigung erklärt wurde, tritt auch nach der Beendigung des theologischen Dialogs durch die Gemischte Theologische Kommission und nach der gemeinsamen Annahme einer akzeptablen theologischen Basis für die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft in den Vordergrund, dies vor allem auch durch die neueren Tendenzen in der einen oder anderen altkatholischen Ortskirche und in altkatholischen theologischen Erklärungen. An der 6. und 7. Vollversammlung der Dialogkommission (1985 und 1987) wurden aus orthodoxer Sicht scharfe Fragen zu diesen neueren Tendenzen gestellt, die auch von den altkatholischen Mitgliedern der Gemischten Theologischen Kommission einmütig abgelehnt wurden. Der orthodoxe Präsident bezeichnete sie als in vollem Widerspruch stehend nicht nur zum Geist der im Dialog gemeinsam unterzeichneten theologischen Texte, sondern auch zum Geist der »Utrechter Erklärung«.

Die Stellungnahme der »für alle Fragen, die die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft der altkatholischen Kirchen sowie die Beziehungen zu anderen Kirchen betreffen«, zuständigen Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz zu dieser Frage (Wien 1988) beschränkte sich auf das Thema der gegenseitigen Einladung zur Eucharistiefeier zwischen der Altkatholischen Kirche in Deutschland und der Evangelischen Kirche in Deutschland und entschied, daß die von einer gemeinsamen Kommission dieser Kirchen festgestellten »Übereinstimmungen im Glauben« keine »ausreichende Grundlage« für eine gegenseitige Einladung zur Eucharistie darstellen. »Deshalb wird die Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Feier der Eucharistie vom 25. März 1985 von der IBK nicht gebilligt.«

Diese unter Berücksichtigung des Berichtes der Kommission Visser getroffene Entscheidung zeigt deutlich den Gegensatz zwischen der auf örtlicher Ebene ergriffenen Initiative und grundlegenden Bestimmungen der Utrechter Vereinbarung (Art. 2; 5, 1. 3. 4; 10, 1), in denen die Kriterien und theologischen Voraussetzungen der Beziehungen der altkatholischen Kirchen mit anderen christlichen Kirchen festgelegt sind.

Trotz der zurückhaltenden Formulierung dieses Beschlusses ist die Mißbilligung von einseitigen Interkommunikationsinitiativen als unvereinbar mit den Bestimmungen der Utrechter Vereinbarung natürlich auch bedeutsam für die allgemeinere Frage der Interkommunion, die aus orthodoxer Sicht beim Prozeß der Bewertung der Ergebnisse des theologischen Dialogs zwischen Orthodoxie und Altkatholizismus auf jeden Fall gestellt werden wird.

Der seit der Konstituierung der Altkatholischen Kirche geführte theologische Dialog mit der Orthodoxen Kirche und die von Anfang an im Geiste der Liebe in Gang gekommene Entwicklung enger schwesterlicher Beziehungen bringen unbestreitbar zum Ausdruck, daß beiden Kirchen bewußt ist, daß sie sich dabei an den Kriterien der gemeinsamen Überlieferung der alten, ungeteilten Kirche orientieren. Diese gemeinsame Überlieferung bewässert jedoch alle Furchen des kirchlichen Lebens überhaupt, das seine Mitte

in der sakramentalen Erfahrung des kirchlichen Leibes Christi hat, die ihrerseits ihren höchsten Ausdruck in der »Teilhabe« in der heiligen Eucharistie findet. Mit ihr ist das ganze Leben der Kirche verbunden, auf sie bezieht sich alles, denn in ihr wird der authentische Leib der Ortskirche konstituiert. Deshalb hat jede inkonsequente kirchliche Praxis von Sakramentsgemeinschaft nicht voraussehbare Folgen in Theologie und Spiritualität, die das authentische kirchliche Ethos verändern.

Auf diesem Hintergrund muß das orthodoxe Insistieren auf der Frage der Interkommunion verstanden werden. Sie kann nicht eine provisorische Lösung für situationsbedingte pastorale Probleme noch ein Schritt auf dem Weg zur Entfaltung kirchlicher Beziehungen sein. Bei dieser Beurteilung läßt sich die orthodoxe Kirche von den Grundprinzipien der gemeinsamen Überlieferung der alten, ungeteilten Kirche leiten, wie sie auf den ökumenischen Synoden und den lokalen Synoden der Ost- und Westkirche in der Zeit vor der großen Trennung (1054) formuliert wurden. Der Respekt vor dieser Überlieferung, in der das authentische ekklesiologische Bewußtsein der alten, ungeteilten Kirche vorliegt, wurde auch in der altkatholischen Kirche durch den Geist der »Utrechter Erklärung« und insbesondere durch deren ersten Artikel bezeugt und gefestigt. Insofern ist die Erklärung der 27. Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz (1988), daß die »Gemeinschaft« der altkatholischen Kirche mit der anglikanischen Kirche »kein Hindernis für die Gemeinschaft mit der orthodoxen Kirche darstellt«, einseitig und so nicht haltbar, denn für die orthodoxe Überlieferung und Theologie bildet eben diese Art und Weise der Gemeinschaft ein Hindernis, den Einigungsprozeß zwischen der orthodoxen und der altkatholischen Kirche voranzutreiben. Anlaß zu dieser Feststellung bietet nun auch die im orthodox-altkatholischen Dialog durch die einstimmige Annahme der gemeinsamen Texte erreichte theologische Übereinstimmung, denn die Theologie dieser Texte unterscheidet sich teilweise auch in wichtigen Fragen deutlich von theologischen Positionen, wie sie in der anglikanischen Kirche Geltung haben.

Im Blick auf die anglikanisch-altkatholische Interkommunion müßten sich meines Erachtens die Altkatholiken folgende Fragen stellen:

a) Die Interkommunion scheint insofern problematisch zu sein, als ihre Voraussetzungen unklar sind, wie sich bei ihrer Vorbereitung und ihrem Abschluß gezeigt hat. Viele Probleme hinsichtlich unterschiedlicher Lehre und Praxis der beiden Kirchen wurden mehr überspielt als wirklich ins Auge gefaßt oder gar gelöst. Müßte nicht die altkatholische Kirche dies zumindest offiziell feststellen?

b) Sollte die Interkommunion mit den Anglikanern nicht neu und ernsthaft untersucht werden sowohl im Geist der Utrechter Erklärung und des Willens zur altkatholischen Identität als auch im Wissen darum, daß eine Kirchengemeinschaft einerseits ohne Not nicht gebrochen werden darf, andererseits aber der Wille zu ihrer Aufrechterhaltung nicht zu einer Verdrängung der gegebenen Probleme führen darf?

Die »Utrechter Erklärung« definiert knapp, aber deutlich die Kriterien, die nach altkatholischem Selbstverständnis für die Bestimmung der Grenzen eucharistisch-kirchlicher Gemeinschaft gelten. Im Blick auf sie möchte ich meine Ausführungen mit einer Aussage von Prof. Werner Küppers, dem unvergeßlichen Pionier bei der Vorbereitung des offiziellen Dialogs unserer beiden Kirchen, schließen. Er hat in bezug auf das Problem einer aus orthodoxer Sicht annehmbaren Behandlung der Frage der altkatholisch-anglikanischen In-

terkommunion folgende Anregung gemacht: »Gegebenenfalls ist von der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz als dem höchsten synodalen Organ der Utrechter Union eine die bisher geschlossenen Abkommen interpretierende oder notfalls auch modifizierende Erklärung zu erbitten«³.

³ A. a. O. 108.

Der orthodox-alkatholische Dialog ist abgeschlossen.

Folgerungen und Perspektiven aus alkatholischer Sicht

von Harald Rein, Wallbach/Schweiz

Nach 12 Jahren konnte 1987 der orthodox-alkatholische Dialog auf Kommissionsebene erfolgreich abgeschlossen werden¹. Aufgrund der gemeinsam erarbeiteten Texte² wurde in der Glaubenslehre eine Übereinstimmung festgestellt, die ein Existieren in zwei getrennten Kirchenkörpern nicht mehr erlaubt. Die in den Texten gemeinsam entfaltete Ekklesiologie erfordert die Erklärung der Kirchengemeinschaft und die Herstellung der Union, da die Feststellung der Einheit im Glauben nach orthodoxer und alkatholischer Tradition die Verpflichtung mit sich bringt, die Einheit auch sichtbar herzustellen, sowohl auf universaler wie auf regionaler und örtlicher Ebene. Gemäß altkirchlichem Vorbild wird die Weltkirche als eine Gemeinschaft von autonomen und bischöflichen Ortskirchen verstanden. Die Ortskirche ist dabei nicht nur ein Teil der Kirche, sondern die Kirche in ihrer Ganzheit. Ein wesentliches Merkmal dieser Gemeinschaft ist, daß alle Fragen, die die Glaubenslehre und die Struktur der Kirche wesentlich berühren, in einem komplexen Rezeptionsprozeß gemeinsam entschieden werden, während alle anderen Dinge in das Ermessen der einzelnen Ortskirchen fallen. Gemäß diesen Vorgaben müßte der Weg zur Kirchengemeinschaft und Union in folgenden zwei Schritten erfolgen:

a) Die Abschlußtexte bedürfen der Rezeption in den beteiligten Kirchen. Auf orthodoxer Seite müssen die einzelnen Kirchen und die Heilige und Große Synode zustimmen und alkatholischerseits ebenfalls die einzelnen Kirchen und die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz. b) Vorausgesetzt, der Prozeß a) würde so verlaufen, daß die Kommissionsebene nicht wieder neu aufgenommen werden muß, könnte die Kirchengemeinschaft feierlich erklärt und mit den konkreten Unionsverhandlungen begonnen werden.

¹ Zur Vorgeschichte: Chr. Oeyen, Chronologisch-bibliographische Übersicht der Unionsverhandlungen zwischen der orthodoxen Kirche des Ostens und der alkatholischen Kirche der Utrechter Union, *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (= IKZ) 57 (1967) 29–51 und G. N. Lemopoulos, Le dialogue théologique entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise des vieux-catholiques, *IKZ* 76 (1986) 161–190; zum Dialog selbst: P. Amiet, Der alkatholisch-orthodoxe Dialog ist abgeschlossen, *IKZ* 78 (1988) 42–50 und D. Papandreou, Theologischer Konsensus und kirchliche Gemeinschaft. Die Einheit zwischen der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche, *IKZ* 79 (1989) 44–52.

² U. v. Arx (Hg.), Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-alkatholischen Dialogs 1975–1987 mit französischer und englischer Übersetzung, Beiheft zur *IKZ* 79 (1989).

Im Moment kann man davon ausgehen³, daß alle orthodoxen und altkatholischen Kirchen mit Ausnahme der von Deutschland⁴ trotz des Wunsches nach gewissen möglichen Ergänzungen und Korrekturen⁵ insgesamt gesehen keine direkte Wiederaufnahme des Dialogs auf Kommissionsebene wünschen. Notwendig aber ist eine Klärung der drei Punkte, die nach orthodoxer Auffassung trotz der gemeinsam erarbeiteten Texte eine Kirchengemeinschaft und Union zur Zeit verunmöglichen. Die Bedenken der altkatholischen Kirche in Deutschland gegen bestimmte Passagen der Dialogtexte berühren ebenfalls primär diesen Bereich, allerdings aus einer anderen Sicht. Sie kritisieren den Exklusivitätsanspruch des orthodoxen Kirchenbewußtseins im Hinblick auf die »Grenzen der Kirche«. Die dritte vorkonziliare panorthodoxe Konferenz formulierte 1986 diesen Problemkreis so: »die Aufrechterhaltung der alten Interkommunionspraxis der Alt-Katholischen Kirche mit der Anglikanischen Kirche sowie die neueren Tendenzen zu einer ähnlichen Praxis mit der Evangelischen Kirche in Deutschland. Diese Tendenzen schwächen die Bedeutung der gemeinsam unterzeichneten Texte ab; die Schwierigkeiten, die die Alt-Katholische Kirche hat, die Theologie der gemeinsam unterzeichneten Lehrtexte voll in ihr Leben einzuführen und in die Praxis umzusetzen.«⁶ Die drei genannten Punkte betreffen nicht nur die orthodox-altkatholischen Beziehungen, sondern berühren grundsätzliche Fragen ökumenischer Einheitsbemühungen: Welche Folgerungen ergeben sich aus dem positiven Abschluß eines bilateralen Dialogs im Hinblick auf die Kirchen, mit denen die Dialogpartner bereits in einer besonderen Beziehung stehen? Beinhaltet das altkirchliche Einheitsmodell der Ortskirchenekklesiologie nur einen einzigen Weg zur Einheit, wie z. B. die vorherige Feststellung der vollen Übereinstimmung in Glaubenslehre und Verfassung, oder sind verschiedene Wege dorthin möglich, wie z. B. auch Teilkonsense verbunden mit entsprechenden Teilschritten? In welchem Verhältnis stehen Lehrtexte und kirchliches Leben zueinander bzw. inwieweit ist die Theorie einer Kirche repräsentativ für ihre Praxis und umgekehrt?

1. Die alte Interkommunionspraxis zwischen den altkatholischen und den anglikanischen Kirchen

Die orthodoxe Bezeichnung der »alten Interkommunionspraxis« beinhaltet in der Art und Weise ihrer Formulierung richtig, daß die altkatholisch-anglikanischen Beziehungen von besonderer Art und mit heutiger Terminologie nur schwer zu fassen sind. Sie müssen in ihrer historischen Komplexität verstanden werden.

³ Diese Annahme beruht darauf, daß bisher keine Kirche offiziell zu den Dialogtexten Stellung bezogen hat und die bisherige Rezeption primär nur um die gleich genannten zusätzlichen Schwierigkeiten geht.

⁴ Chr. Oeyen, Ekklesiologische Fragen in den orthodox-altkatholischen Kommissionstexten, *IKZ* 79 (1989) 237–265.

⁵ H. Aldenhoven, Charakter, Bedeutung und Ziel der Dialogtexte, in: U. v. Arx (Hg.), *Koinonia auf altkirchlicher Basis*, a. a. O., 27–44.

⁶ Metropolit Damaskinos Papandreou (Hg.), Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, *Una Sancta* 42 (1987) 10.

1.1. Canterbury — Konstantinopel — Utrecht

Die alkatholischen Kirchen suchten nach dem Schisma mit Rom sowohl die kirchliche Gemeinschaft mit den Anglikanern und den Orthodoxen. Nach dem Scheitern der Bonner Unionskonferenzen von 1874/75, an denen alle drei Kirchen beteiligt waren⁷, geschah dies nur noch bilateral. Die Folge davon war bis heute, daß die anglikanisch-orthodoxen, anglikanisch-alkatholischen und orthodox-alkatholischen Kontakte »unkoordiniert« aneinander vorbeiliefen und so »Widersprüchliches« im Hinblick auf den jeweils nicht anwesenden Dritten vereinbart wurde. Eine Ausnahme bildeten die Gespräche während der Lambeth-Konferenz von 1930, zu der eine orthodoxe und eine alkatholische Bischofsdelegation eingeladen worden waren, um in jeweils separaten Sitzungen die Möglichkeiten eines anglikanisch-orthodoxen und anglikanisch-alkatholischen Dialogs zu prüfen. Während der Konferenz kam es auch zu einem Treffen zwischen den orthodoxen und alkatholischen Bischöfen⁸. Unbeabsichtigt förderten die orthodoxen Vertreter durch ihr sehr freundschaftliches Auftreten auf der Lambeth-Konferenz und vor allen Dingen durch ihre Aussagen über die Anglikaner in der orthodox-alkatholischen Unterredung den anglikanisch-alkatholischen Dialog entscheidend; vorausgesetzt, daß die anglikanischen und alkatholischen Eindrücke und Berichte zutreffend sind⁹. Aus den offiziellen Protokollen läßt sich dies nicht schließen. Eine Auswertung des Briefwechsels im Vorfeld der Londoner Lambeth-Konferenz zwischen dem alkatholischen Erzbischof von Utrecht Franciscus Kenninck und seinem Schweizer Amtsbruder Adolf Kury¹⁰ und ein Artikel von einem der alkatholischen Bischöfe der Niederlande im »Katholik«¹¹ nach der Konferenz lassen indirekt den Schluß zu, daß die alkatholischen Bischöfe der Niederlande und der alkatholische Bischof Deutschlands¹² die Einladung zur Lambeth-Konferenz ursprünglich nicht annehmen wollten, da sie nähere Beziehungen zur anglikanischen Kirchengemeinschaft sowohl wegen der Orthodoxen als auch wegen der mangelnden Katholizität bzw. der Weite der anglikanischen Lehre nicht für ratsam hielten. Nur das Drängen und Bitten des erkrankten Adolf Kury, die Anglikaner nicht zu brüskieren und auch ohne

⁷ F. H. Reusch, Berichte über die Bonner Unionskonferenzen von 1874 und 1875, Bonn 1874 u. 1875.

⁸ The Lambeth Conference 1930. Encyclical Letter from the Bishops with Resolutions and Reports, London 1930, S. 48 und 49; ausführlichere Berichte, Aufsätze und Protokolle in The Christian East, London, Jahrgänge 1930–1933, insbesondere 1/1931, Vol. XII. No. 1., S. 27–45: Minutes of the Conference between the Orthodox Delegation and the Anglican Bishops; die Londoner Gespräche anglikanisch-alkatholisch u. a. in IKZ 21 (1931) 139–146; über die orthodox-alkatholische Begegnung gibt es keine offiziellen Unterlagen. Aus späteren Veröffentlichungen ist nur ersichtlich, daß in London ein offizieller Dialog im Hinblick auf eine anzustrebende Kirchengemeinschaft vereinbart wurde, der im Herbst 1931 in Bonn begann.

⁹ Vgl. Metropolit Germanos von Thyateira, *Ἡ προσέγγισις Ἀγγλικανῶν καὶ Ὁρθοδόξων*, *Orthodoxia* 9 (1934) 298–303. 328–334. Ders., *Ὁ Καθολικισμὸς τῆς Ἀγγλικανικῆς Ἐκκλησίας*, *Orthodoxia* 9 (1934) 469–473. 510–513. V. T. Istavridis, *Orthodoxy & Anglicism*, translated by C. Davey, London 1966, S. 48–60.

¹⁰ 2 Briefe von Bischof A. Kury an Erzbischof F. Kenninck, datiert vom 3. und 9. Juli 1930, im Reichsarchiv Utrecht, Ordner Altkatholika: Kirche von Utrecht und Anglikaner.

¹¹ *Der Katholik* 32 (1930) 250–251; deutsche Übersetzung aus der niederländischen Kirchenzeitung *Oud-Katholiek* 31 (1930).

¹² Brief von Bischof G. Moog an Erzbischof F. Kenninck, datiert vom 23. Juni 1930, im Reichsarchiv Utrecht, a. a. O.

ihn nach London zu reisen, stimmte schließlich seine niederländischen Amtsbrüder um. Während der Lambeth-Konferenz änderten die drei altkatholischen Bischöfe der Niederlande ihre Position. Sie waren der Auffassung, wenn sogar die Orthodoxen mit den Anglikanern die Möglichkeiten eines Dialogs und einer Kirchengemeinschaft erörtern, könnten die Altkatholiken aus ökumenischer Verpflichtung heraus nicht zurückstehen. Im besagten Artikel von einem der niederländischen Bischöfe im »Katholik« wird sogar berichtet, daß in der orthodox-altkatholischen Unterredung die orthodoxen Bischöfe den altkatholischen gesagt hätten, daß sie nicht nur mit ihnen, sondern auch mit den Anglikanern eine Vereinigung für möglich hielten, aber dabei offen ließen, wie sie diesen Eindruck, der auf der »katholischen Richtung« der Anglikaner beruhe, der gesamten anglikanischen Kirche gegenüber aufrecht erhalten könnten. In der Sache blieben die altkatholischen Bischöfe aber in London gegenüber den Anglikanern — wie die Gesprächsprotokolle zeigen — genauso zurückhaltend wie ihre orthodoxen Amtsbrüder. Daß es dann später in Bonn 1931 zwischen Anglikanern und Altkatholiken derart überstürzt zu einem Interkommunionsabkommen kam, läßt sich nur dadurch erklären, daß die dort anwesenden Anglikaner und der christkatholische Bischof der Schweiz, Adolf Küry, aus kirchenpolitischen und ökumenischen Gründen auf einen Abschluß drängten. Daß die dafür notwendige inhaltliche Grundlage fehlte, wurde bald darauf nicht nur von orthodoxer Seite,¹³ sondern auch von anglikanischen¹⁴ und altkatholischen¹⁵ Bischöfen und Theologen festgestellt. Aber man wollte aus ökumenischen Gründen nicht mehr zurück und hoffte die noch bestehenden Unterschiede langfristig lösen zu können. Das Bonner Abkommen von 1931 lautet:

»1. Jede Kirchengemeinschaft anerkennt die Katholizität und Selbständigkeit der anderen an und hält die eigene aufrecht. 2. Jede Kirchengemeinschaft stimmt der Zulassung von Mitgliedern der anderen zur Teilnahme an den Sakramenten zu. 3. Interkommunion verlangt von keiner Kirchengemeinschaft die Übernahme aller Lehrmeinungen, sakramentalen Frömmigkeit oder liturgischen Praxis, die der anderen eigentümlich ist, sondern schließt in sich, daß jede glaubt, die andere halte alles Wesentliche des christlichen Glaubens fest.«¹⁶

1.2. Die anglikanisch-altkatholischen Beziehungen von 1870–1990 im Aufriß

Die immer wieder von anglikanischen und altkatholischen Autoren vertretene Sicht, daß die anglikanisch-altkatholischen Beziehungen von Anfang an kontinuierlich gut gewesen seien und ihre folgerichtige Krönung in der »intercommunion« von 1931 und der »full communion« von 1961 gefunden hätten, muß als ein Mythos bezeichnet werden, der einer kritischeren Quellen- und Geschichtsforschung nicht standhält. Vielmehr kann — ähnlich wie in den altkatholisch-orthodoxen und anglikanisch-orthodoxen Beziehungen — von

¹³ *Metropolit Germanos von Thyateira, Μυστηριακή Κοινωνία μεταξύ Παλαιοκαθολικῶν καὶ Ἀγγλικανῶν*, *Orthodoxia* 7 (1932) 82–88. 117–121.

¹⁴ C. Neuhaus, Das altkatholisch-anglikanische Interkommunionsabkommen vor den Konvokationen von Canterbury und York, *IKZ* 22 (1932) 31 u. 36.

¹⁵ Siehe Kapitel 1.3. Das Bonner Abkommen und seine Wiener Modifikation.

¹⁶ Zitiert nach: *IKZ* 21 (1931) 161.

einem Auf und Ab gesprochen werden. Die nach dem Ersten Vatikanischen Konzil entstandene Begeisterung der Anglikaner für eine zweite romfreie katholische Kirche in Westeuropa legte sich rasch, nachdem diese als Massenbewegung gescheitert war und gleichzeitig in der Kirche von England eine Bewegung einsetzte, die die hochkirchlich orientierten Bischöfe zurückdrängte¹⁷. Trotzdem räumte die altkatholische Synode in Deutschland 1883 den Anglikanern die individuelle, eingeschränkte Gastkommunion¹⁸ ein; ebenso die Lambeth-Konferenz 1888 den Altkatholiken uneingeschränkt; während der christkatholische Bischof der Schweiz, Eduard Herzog, mit den Anglikanern eine Interkommunion im Sinne einer Sakraments- und Amtsgemeinschaft praktizierte und sogar gegenüber der amerikanischen Episkopalkirche einseitig offiziell erklärte¹⁹, hingegen die niederländischen Altkatholiken nach wie vor nähere Kontakte zu den Anglikanern ablehnten. Erst nach der Gründung der Utrechter Union von 1889 nahmen die offiziellen Beziehungen wieder zu, erreichten aber bald zwischen 1900 und 1920 einen erneuten Tiefstand, da die Anglikaner sehr betroffen auf die Errichtung altkatholischer Bistümer in den USA und England reagierten. Während sie noch bereit waren, die altkatholische Kirche der USA (Polish National Catholic Church) aus nationalen, sprachlichen und kulturellen Gründen zu akzeptieren²⁰, konnten sie der Mathew-Affäre in England kein Verständnis entgegenbringen²¹, zumal die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz dieses Einbrechen mit der mangelnden Katholizität der Kirche von England begründete²². Erst mit dem Scheitern der altkatholischen Mission in England, dem Entstehen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in Europa und der Anerkennung der Gültigkeit der anglikanischen Weihen durch die altkatholische Kirche der Niederlande von 1925 fand eine erneute Annäherung statt, die ihren Abschluß in dem Bonner Abkommen von 1931 fand. Es beinhaltet die Anerkennung der gegenseitigen Katholizität und die volle Sakraments- und Amtsgemeinschaft. Das Bonner Abkommen wurde, auch wenn das nach dem Gesprächsprotokoll nicht vorgesehen war²³, von altkatholischer Seite spätestens ab 1945 im Sinne einer moralischen Verpflichtung so verstanden, daß jede der daran beteiligten Kirchengemeinschaften bei ähnlichen Abkommen mit Dritten in Zukunft den bisherigen Partner in seinen Entscheidungsfindungsprozeß miteinbeziehen sollte, da dieses neue Abkommen dann auch mehr oder weniger für ihn gelte. Die Anglikaner scheinen dies bis etwa 1965 akzeptiert zu haben. Dies zeigen besonders die altkatholischen Stellungnahmen zur südindischen Kirchenunion und zur geplanten Union der Kirche von England mit den Methodisten, die auf grosses Interesse stießen²⁴, und das gemeinsame Vorgehen 1965 bei

¹⁷ O. Steinwachs, Die Unionsbestrebungen im Altkatholizismus (Schluß), *IKZ* 1 (1911) 496.

¹⁸ »eingeschränkte Zulassung« bedeutet: nach vorherigem Gespräch mit dem Pfarrer.

¹⁹ E. Herzog, Gemeinschaft mit der angloamerikanischen Kirche, Bern 1881.

²⁰ Th. Andrews, The Polish National Catholic Church in America and Poland, London 1953.

²¹ B. Moss, The Old Catholic Movement, its origins and history, London 1948, S. 297–307.

²² Stellungnahme der Internationalen altkatholischen Bischofskonferenz von 1909 im Hinblick auf eine Anfrage der Lambeth-Konferenz bezüglich eines altkatholischen Bischofs für England, erstmals publiziert in: A. Küry, Die Lambethkonferenzen und der Altkatholizismus, *IKZ* 20 (1930) 69–73.

²³ *IKZ* 21 (1931) 151–155.

²⁴ Erklärung der Internationalen altkatholischen Bischofskonferenz zum anglikanisch-methodistischen Unionsplan, *IKZ* (1969) 150–153; H. A. Frei, Kirchliche Chronik, Anglikanisch-alkatholische Beziehungen, *IKZ*

der full communion mit den drei katholischen autonomen Kirchen Spaniens, Portugals und der Philippinen. Ab 1970 wird dann ein großer Entfremdungsprozeß, der aber anscheinend schon viel früher begonnen hatte, immer spürbarer. Man »vergißt« einander. Die Anglikaner berücksichtigen bei ihren sehr vielfältigen Einheitsbemühungen und bei der Frage der Frauenordination das altkatholische Votum nicht mehr, gleichzeitig gehen die Altkatholiken nicht auf den Vorschlag der Anglikaner ein, die jeweils bilateralen Dialoge mit den Orthodoxen inhaltlich besser abzustimmen²⁵. Erst mit dem Abschluß des orthodox-altkatholischen Dialogs auf Kommissionsebene werfen die orthodoxen Kirchen ultimativ — nachdem ihre Bitten diesbezüglich während des Dialogs von altkatholischer Seite verdrängt worden waren — die Frage auf, wie nun Altkatholiken und Anglikaner im Hinblick auf eine eventuelle orthodox-altkatholische Kirchenunion zueinander stehen und welche Folgen sich daraus für die Orthodoxen ergeben könnten, gerade auch im Hinblick auf die derzeitigen Schwierigkeiten und Probleme im festgefahrenen anglikanisch-orthodoxen Dialog. Aktuell wurde diese Frage auch dadurch, daß die anglikanische Kirchengemeinschaft seit der Lambeth-Konferenz von 1988 den Kirchen, die mit ihr in einer full communion stehen, die Vollmitgliedschaft anbietet. Ein Entscheid der altkatholischen Kirchen steht aus. Kontinuierliche Kontakte zwischen den altkatholischen und anglikanischen Kirchen fanden — von Bischofsweihen einmal abgesehen — nur auf den anglikanisch-altkatholischen Theologenkonzernen statt, die seit 1957 12 mal tagten. Dort wurde zwar offen über die bestehenden Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Spannungen referiert und diskutiert und auch gemeinsame Papiere verabschiedet, wie z. B. zum Thema »Autorität und Primat in der Kirche«²⁶, aber sie hatten keinen offiziellen Charakter und wirkten als theologische Fachtagungen kaum nach außen und schon gar nicht in die eigenen Kirchen zurück.

1.3. Das Bonner Abkommen und seine Wiener Modifikation

Für das Bonner Interkommunikationsabkommen zwischen Anglikanern und Altkatholiken von 1931 und seine folgerichtige Umbenennung in »full communion« von 1961 fehlt aus heutiger Sicht die Grundlage, nämlich die wirkliche Übereinstimmung im Glauben. Was damals im Kontext der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung als eine »wesentliche Übereinstimmung in Glaubenslehre und Struktur« festgehalten wurde, hält den Anforderungen heutiger Dialoge inhaltlich nicht stand²⁷. Hinzu kommt, daß im Rahmen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung Kirchengemeinschaft im Sinne einer un-

50 (1960); verweist auf einen privaten Briefwechsel zwischen den Erzbischöfen von Canterbury und Utrecht über die Kirche von England und ihr Verhältnis zur Kirche von Südindien. Darin wurde die altkatholische Stellungnahme als »Warnung« empfunden.

²⁵ So jedenfalls der Erzbischof von Canterbury Michael Ramsey in seiner Rede auf einem Empfang anlässlich der 3. anglikanisch-altkatholischen Theologenkonzferenz, die vom 18. bis 20. September 1961 in Amersfoort/Niederlande stattfand. Siehe *IKZ* 51 (1961) 293.

²⁶ Autorität und Primat in der Kirche. Gemeinsame Erklärung der anglikanisch-altkatholischen Theologenkonzferenz vom 6. – 10. August 1985 in Chichester; publiziert erst 1990 in *IKZ* 80 (1990) 5–11.

²⁷ Die Bonner Gesprächsprotokolle, der Bonner Beschluß und seine Wiener Modifikation publiziert in *IKZ* 21 (1931) 146–162.

eingeschränkten Sakramentsgemeinschaft nicht unbedingt Union beinhaltete. »Das Bonner Abkommen erklärt Abendmahlsgemeinschaft, schließt aber sowohl die Möglichkeit eines zeitgemäßen Bekenntnisses als auch organisatorische Konsequenzen aus. Wird durch diese Einschränkung die Eucharistie nicht von dem Ganzen des kirchlichen Lebens isoliert?« fragt Lukas Vischer²⁸. Weiterhin spielt für die theologiegeschichtliche Einordnung des Bonner Abkommens und seiner »Umbenennung« von 1961 die Frage eine Rolle, in welchem Verhältnis es zur sogenannten »Wiener Modifikation« steht. Während die anglikanische Kirchengemeinschaft den Bonner Text durch ihre jeweils zuständigen Instanzen nach und nach annahm, änderten ihn die Altkatholiken 3 Monate später um:

»1. Die am 7. September 1931 in Wien versammelte Konferenz der in der Utrechter Union vereinigten altkatholischen Bischöfe stimmt aufgrund der Anerkennung der Gültigkeit der anglikanischen Weihen der Interkommunion der altkatholischen Kirchen mit der anglikanischen Kirchengemeinschaft zu. 2. Die Interkommunion besteht in der gegenseitigen Zulassung der Mitglieder der beiden Kirchengemeinschaften zu den Sakramenten. 3. Die Interkommunion verlangt von keiner Kirchengemeinschaft die Annahme aller Lehrmeinungen, sakramentaler Frömmigkeit oder liturgischer Praxis, die der anderen eigentümlich ist, sondern schließt in sich, daß jede glaubt, die andere halte alles Wesentliche (nicht ›das Wesentliche‹, Anm. d. Verf.)²⁹ des christlichen Glaubens fest.«³⁰

Der Grund dafür war, daß die in Bonn nicht dabei gewesenen Mitglieder der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz das Abkommen als zu weitgehend empfanden. Diese einseitige Abänderung hatte in der Rezeptionsgeschichte bisher folgende 3 Reaktionen:

a) Vertreter der orthodoxen Kirchen waren der Auffassung, daß die altkatholische Kirchengemeinschaft durch die Wiener Modifikation, obwohl sie das Gegenteil damit erreichen wollte, alles noch schlimmer gemacht habe. In Bonn habe sie, auch wenn die dogmatischen Voraussetzungen dafür objektiv nicht gegeben waren, Kirchengemeinschaft aufgrund der gegenseitigen Anerkennung der Katholizität konstituiert und dies sei aus orthodoxer Sicht formell die richtige Vorgehensweise, während sie in Wien aufgrund einer mangelnden Katholizität dennoch Sakramentsgemeinschaft konstituiert habe³¹. b) Einzelne altkatholische Autoren sehen — davon ausgehend, daß der Wiener Text gelte — in der full communion von 1961 keine logische Umbenennung, sondern eine inhaltliche Er-

²⁸ L. Vischer, Das Bonner Abkommen von 1931 im Lichte der ökumenischen Bewegung, *IKZ* 71 (1981) 253.

²⁹ Das Wort »alles« Wesentliche wurde vom Verfasser anstatt »das« Wesentliche eingefügt. Auch wenn diese Differenz verschiedene theologische Überlegungen angeregt hat, handelt es sich nur um einen Druckfehler bei der Publikation in der *IKZ*. Sowohl das Sitzungsprotokoll der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (erzbischöfliches Archiv Amersfoort, Ordner: IBK-Protokolle) von Wien als auch das Protokoll des gleichzeitig tagenden Altkatholikenkongresses haben die Textversion »alles« Wesentliche. Insofern ist der Wiener Text auch unkorrekt wiedergegeben in: H. Meyer, H. J. Urban u. L. Vischer (Hgg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, Paderborn u. Frankfurt 1983, S. 78.

³⁰ Zitiert nach: *IKZ* 21 (1931) 161–162.

³¹ *Metropolit Germanos von Thyateira*, *Μυστηριακὴ Κοινωνία μετὰ τὴν Παλαιοκαθολικὴν καὶ Ἀγγλικανὴν*, a. a. O.

weiterung von Bonn, für die die Grundlage fehle³². c) Die meisten altkatholischen Autoren vertreten die Meinung, daß entweder der Wiener Text keine Einschränkung des Bonner Textes beinhalte, sondern nur eine Präzisierung sei oder daß die Frage, welcher Text gelte, durch die »Umbenennung« von 1961 kirchenrechtlich überholt und erledigt sei, da spätestens dort der Bonner Text von beiden Seiten offiziell ratifiziert wurde³³.

Der Verfasser konnte nun bei seinen Arbeiten im erzbischöflichen Archiv in Amersfoort und im staatlichen Reichsarchiv in Utrecht feststellen, daß es den Wiener Text kirchenrechtlich nicht gibt. Ihm war schon länger bewußt, daß irgend etwas nicht stimmen könne, da die meisten altkatholischen und alle anglikanischen Veröffentlichungen nach 1933 — einschließlich der amtlichen — nur den Bonner Text zitieren. Bei seinen Archivarbeiten konnte er nun folgendes herausfinden: Ein Briefwechsel zwischen Erzbischof F. Kenninck und Bischof A. Küry ergibt, daß der damalige Erzbischof von Canterbury Cosmo Gordon Lang aus nicht erklärlichen Gründen den Bonner Text an die anglikanische Kirchengemeinschaft versandt und diesen ebenfalls den Konvokationen von York und Canterbury zur Genehmigung für England vorgelegt hatte, obwohl F. Kenninck ihm zuvor in einem persönlichen Schreiben die Wiener Beschlüsse — unabhängig von deren Publizierung in der IKZ und im Protokoll des gleichzeitig in Wien stattfindenden Altkatholikerkongresses — ausdrücklich mitgeteilt hatte³⁴. Es ist anzunehmen, daß der Erzbischof von Canterbury in den Wiener Beschlüssen keine Veränderung der Ausgangssituation sah, denn sonst wären die altkatholischen Bischöfe verpflichtet gewesen, um weitere Verhandlungen nachzusuchen. Statt dessen hatten sie die Wiener Modifikation zusammen mit der Interkommunion — ohne den Anglikanern die Möglichkeit einer Reaktion zu geben — auf dem Altkatholikerkongreß³⁵ offiziell verkündet.

Jedenfalls beschloß die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz per Briefweg auf Vorschlag aller niederländischen Bischöfe die Peinlichkeit zweier verschiedener offizieller Texte dadurch zu lösen, daß auch sie nun den Bonner Text unverändert annahm und Wien auf sich beruhen ließ³⁶. Sie hat diesen Vorgang aber nie offiziell mitgeteilt. Daraus ergibt sich einerseits die Folgerung, daß die altkatholische Kirchengemeinschaft mit der anglikanischen offiziell in einer Kirchengemeinschaft steht aufgrund der gegenseitigen Anerkennung der Katholizität und daß die Umbenennung von 1961 von intercommunion in full communion unter Beibehaltung des Bonner Textes gemäß veränderter Terminologie nach Lund folgerichtig und logisch war³⁷, andererseits, daß nach wie vor

³² P. Amiet, Der altkatholisch-orthodoxe theologische Dialog ist abgeschlossen, a. a. O., S. 48.

³³ U. Küry, Die Altkatholische Kirche, Ergänzte und mit einem Nachtrag versehene 3. Auflage, hg. von Chr. Oeyen, Frankfurt 1982, S. 110 u. 111.

³⁴ Brief von Erzbischof F. Kenninck an Bischof A. Küry, datiert vom 2. Februar 1932; im Text wird auf das Schreiben Kennincks an den Erzbischof von Canterbury vom 18. September 1931 (Mitteilung der Wiener Modifikation) und dessen Antwort vom 29. Januar 1932 (Mitteilung, daß die Konvokationen von York und Canterbury den Bonner Text angenommen haben) verwiesen. Alle drei Briefe befinden sich im Reichsarchiv Utrecht, a. a. O.

³⁵ Bericht über den XII. Internationalen Altkatholikerkongreß in Wien vom 8. bis 10. September 1931. Bearbeitet nach dem Stenogramm von Pfarrer Wilhelm Hossner, Bern 1931, S. 13, 71 u. 72.

³⁶ Steht im Brief F. Kennincks vom 2. Februar 1932 an A. Küry, a. a. O.

³⁷ O. S. Tomkins (Hg.), The Third World Conference on Faith and Order. Held at Lund August 15th to 28th, 1952, London 1953, S. 51 u. 52.

dafür die inhaltliche Grundlage, nämlich die wesentliche Übereinstimmung in der Glaubenslehre und in der Struktur fehlt, obwohl sich in Westeuropa de facto daraus eine in der gemeindlichen Praxis bestens funktionierende Kirchengemeinschaft entwickelt hat, insbesondere in Deutschland, und die anglikanische Kirchengemeinschaft spätestens seit der Lambeth-Konferenz von 1988 mit dem Angebot der Vollmitgliedschaft das organisatorische Defizit der bestehenden Gemeinschaft zu lösen versucht.

1.4. Die Situation in den USA und Kanada

Komplizierter wird das anglikanisch-alkatholische Verhältnis noch dadurch, daß — obwohl fast alle Kirchenkunden dies übersehen³⁸ — die alkatholische Kirche in den USA und Kanada (Polish National Catholic Church, im folgenden PNCC abgekürzt), die zahlenmäßig die Hälfte aller Altkatholiken umfaßt, das Bonner Abkommen durch ihre zuständigen Instanzen nur in eingeschränkter Form für Nordamerika übernommen hat. In dem Zusammenhang muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß es innerhalb der alkatholischen Kirchengemeinschaft und auch innerhalb der Geschäftsordnung (Vereinbarung) der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz trotz 3 Revisionen nach wie vor nicht genügend geklärt ist, wie zwischenkirchliche Vereinbarungen mit anderen Kirchen im Hinblick auf die internen Zuständigkeiten genau konstituiert werden. Dies hängt vermutlich mit dem noch ungenügend durchdachten Prinzip einer Ortskirchenekklesiologie zusammen, nach der sich Autorität und Wahrheit in einem komplexen Rezeptionsprozeß ereignen, sowohl innerhalb der einzelnen Ortskirchen wie in deren Gemeinschaft durch verschiedene Kirchenversammlungen (regionalen, überregionalen u. ökumenischen Konzilien), so auch durch die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz³⁹. Unbestritten ist, daß die Bischöfe bei allen Glaubensfragen im Konsens entscheiden sollen, und zwar sowohl innerhalb ihrer Konferenz als auch in »Rücksprache mit ihren Kirchen«. Es ist aber offen, wie dies näher im Hinblick auf die einzelnen Bistumssynoden geschehen soll, was passiert, wenn der Konsens nicht möglich ist und welche »zwischenkirchliche Vereinbarungen« als »Glaubensfragen« darunter fallen, da in der Praxis zwischen »Abkommen« und »bischöflichen Pastoralerklärungen« unterschieden wird und letztere als alleinige Sache einer Ortskirche angesehen werden. Dieser Themenkomplex wird in Kapitel 2 im Zusammenhang mit der Eucharistie-Vereinbarung zwischen der Evangelischen und der Altkatholischen Kirche in Deutschland zur Sprache kommen. Tatsache ist jedenfalls, daß nur die Bischöfe der PNCC den Bonner Text ihrer Synode vorlegten, während in Europa das Bonner Abkommen stillschweigend, aber bejahend von den einzelnen Kirchen rezipiert wurde, nachdem nur ihre Bischöfe ihm zugestimmt hatten. Der nun in den USA und Kanada stattfindende Prozeß läßt sich theologisch nur schwer verstehen. Im Grunde genommen stellte sich die PNCC auf den Standpunkt, daß sie, wenn sie den Bonner Text für »ihr Territorium« anwenden würde, sich konsequenterweise mit der Episkopalkirche zusammenschließen müßte. Dies sei aber aus primär nicht-theologischen Faktoren nicht

³⁸ Z. B. P. Neuner, Kleines Handbuch der Ökumene, Düsseldorf 1987, 2. Auflage, S. 118–120.

³⁹ Th. Nikolaou, Zur Theologie des Ökumenischen Konzils am Beispiel des Konzils von Konstantinopel (381), Sonderdruck in Deutsch, aus: *Μνήμη Συνόδου ἁγίας β' οἰκουμένης*, Thessaloniki 1983.

möglich, da die PNCC in Ritus, Sprache, Kultur und gesellschaftlicher Schichtung »polnisch« geprägt sei und die Episkopalkirche »englisch«. Daher müsse von zwei katholischen Nationalkirchen in den USA und Kanada ausgegangen werden. Eine volle Sakramentsgemeinschaft zwischen beiden sei wiederum deshalb nicht ratsam, weil diese langfristig auf Kosten des kleineren Partners, also der PNCC gehe⁴⁰. Der Verfasser glaubt dies (obwohl er natürlich mit Widerspruch der PNCC rechnet) auch deshalb sagen zu können, weil die Bischöfe der PNCC 1965 in der altkatholischen Bischofskonferenz der Ausdehnung der full communion mit den Anglikanern auf drei damals nicht anglikanische Kirchen zugestimmt haben⁴¹. Es ist unmöglich zu vertreten, daß es zwischen der PNCC und der Episkopalkirche für eine full communion keine ausreichende theologische Basis gäbe, wenn die PNCC eine solche mit den autonomen katholischen Kirchen Spaniens, Portugals und insbesondere der Philippinen für möglich erachtete. Die Folge dieser besonderen Situation in den USA war, daß die Generalsynode der PNCC 1947 das Bonner Abkommen zwar annahm bzw. es mit der gesamten anglikanischen Kirchengemeinschaft im Sinne einer vollen sakramentalen Communion abschloß, aber eben mit Ausnahme der USA und später Kanadas (1958). Dort wurde aus den genannten Gründen nur eine Separatvereinbarung mit der Episkopalkirche geschlossen, die formell auf eine »Interkommunion und Interzelebration« in pastoralen Notfällen hinausläuft⁴². Daher hat die PNCC auch den Umbenennungsbeschluß der IBK von 1961 in full communion nicht nachvollzogen. In der Praxis jedoch war sehr viel möglich. Bischöfe der PNCC nahmen als Mitkonsekratoren an anglikanischen Bischofsweihen teil und weihten auch Anglikaner zu Diakonen und Priestern, wenn der zuständige Bischof verhindert war und sie darum bat. Zum Bruch mit den Anglikanern kam es wegen der Frauenordination. 1978 wandelte die Generalsynode der PNCC, nachdem die Episkopalkirche zuvor trotz derer angemeldeter Bedenken die Frauenordination eingeführt hatte, die zwischen beiden Kirchen bestehende »sakramentale Interkommunion« (bedeutet Interkommunion und Interzelebration) einseitig in eine (einfache) »Interkommunion« um und sah diese Regelung auch für alle anderen anglikanischen Kirchen als geltend an, die die Frauenordination haben und haben werden. Konkret heißt dies: die PNCC bzw. die Hälfte aller Altkatholiken steht nur noch mit den anglikanischen Kirchen in einer »Interkommunion und Interzelebration«, die keine Frauenordination kennen, ansonsten in einer »einfachen Interkommunion«. Allerdings muß eine derartige Trennung von Sakraments- und Amtsgemeinschaft aus altkatholischer Tra-

⁴⁰ Intercommunion between the Protestant Episcopal Church & the Polish National Catholic Church, Albany/New York 1947, 8-seitige gemeinsame Erklärung. Altkatholische Sicht: The Polish National Catholic Church In Dialogue prepared for the 17th General Synod, Polish National Catholic Church held at Holy Trinity Cathedral Manchester, New Hampshire October 6–10, 1986; 74-seitiges von der PNCC hrsg. Informationsheft über ihre ökumenischen Beziehungen. Anglikanische Sicht: J. R. Wright, Intercommunion and Full Communion, Vortrag auf der 12. anglikanisch-alkatholischen Theologentagung in Toronto/Kanada vom 7. bis 11. Juli 1987, 15 Seiten, nicht publiziert. Als Überblick in Deutsch bietet sich an U. v. Arx, Schwierigkeiten und Hoffnungen. Impressionen von der 12. anglikanisch-alkatholischen Theologenkonferenz in Toronto, *Christkatholisches Kirchenblatt* 17 (1987) 197–198.

⁴¹ *Church Information Office* (Hg.), *The Faith and Order of the Lusitanian and Spanish Reformed Episcopal Churches*, London 1963. *Ders.*, (Hg.), *The Faith and Order of the Philippine Independent Church*, London 1963.

⁴² Auf Deutsch in *IKZ* 37 (1947) 266–268.

dition und Lehre heraus als äußerst problematisch angesehen werden. Hinzu kommt, daß die Synode der PNCC diesen Beschluß ohne Absprache mit ihren altkatholischen Schwesterkirchen vollzogen hat.

1.5. Kirchengemeinschaft im Wandel

Eine Analyse und Bewertung der anglikanisch-alkatholischen Beziehungen muß auch dem Umstand Rechnung tragen, daß sich zwei Partner im Laufe der Zeit sehr unterschiedlich entwickeln können. Die anglikanisch-alkatholischen Kontakte geschahen bis 1945 primär zwischen den altkatholischen Kirchen Deutschlands, der Niederlande und der Schweiz und den anglikanischen Kirchen von England und den USA. Die Orthodoxie hat aber heute, wenn sie die anglikanisch-alkatholische full communion oder intercommunion kritisiert, die gesamte anglikanische Kirchengemeinschaft in ihrem heutigen Erscheinungsbild vor Augen. Und dies ist das eigentliche Problem. Natürlich haben sich auch Orthodoxe und Altkatholiken verändert, aber die Anglikaner viel schneller und »radikaler«. Hier sei beispielhaft nur an ihre Kirchenunionen und Interkommunikationsabkommen gedacht, die nach orthodoxer und altkatholischer Auffassung die »Katholizität« der Kirche gefährden. Es stellt sich aber auch zunehmend die Frage, ob die Ursache dafür nicht nur in einer schnelleren ökumenischen Entwicklung und Öffnung der Anglikaner liegt, sondern auch in dem schon immer vorhandenen unterschiedlichen Verständnis von der »Autorität in der Kirche«?

In den Themenkomplex des geschichtlichen Wandels gehört ebenfalls die Frage, inwieweit sich Positionen innerhalb einer Kirche verändern können und in welchem Verhältnis bei offiziellen Dialogen die Repräsentativität der kirchlichen Basis und Praxis in Vergangenheit und Gegenwart zu der der Theologen steht, die heute in einer Dialogkommission die »Lehre ihrer Kirche« darlegen. Man kann im Grunde genommen nur das »Leben seiner Kirche« vertreten und dazu gehört unter Umständen die Spannung zwischen Theorie und Praxis in ihrem geschichtlichen Kontext. Die altkatholischen Kirchen haben zwar immer an dem dogmatischen Grundsatz festgehalten »keine Abendmahls- und Amtsgemeinschaft ohne vorherige Kirchengemeinschaft«, haben aber in der Praxis diesen Grundsatz gegenüber »katholischen Kirchen« immer sehr liberal gehandhabt, was übrigens auch für die orthodoxen Kirchen bis etwa 1920 zutrifft⁴³. Dies hängt auch mit der Geschichte der ökumenischen Bewegung und ihren Zielen zusammen. Während die orthodoxen Kirchen immer betonten, daß die Feststellung der Kirchengemeinschaft für sie die Union, den Zusammenschluß der daran beteiligten Kirchen zur Folge haben müsse, war dies für die altkatholischen Kirchen vor 1945 zwar auch denkbar, aber nicht dringlich. Man sah in der vollen gegenseitigen Anerkennung ohne strukturelle Konsequenzen den ersten und entscheidenden Schritt. Die Zukunft würde alles weitere ergeben.

⁴³ Zur »Economic Intercommunion« zwischen Anglikanern und Orthodoxen in der Diaspora siehe J. A. Douglas, *The Relations of the Anglican Churches with the Eastern-Orthodox*, London 1921, S. 45–51.

1.6. Zusammenfassung

Es besteht zwischen der anglikanischen und der altkatholischen Kirchengemeinschaft formell und praktisch mehr oder weniger eine Kirchengemeinschaft, für die die Grundlage, die wesentliche Übereinstimmung in der Glaubenslehre und in der Kirchenstruktur, fehlt, insbesondere aus heutiger Sicht. Eine bereits bestehende Kirchengemeinschaft sollte aber, wenn es irgendwie geht, nicht aufgekündigt, sondern nur in neuen Gesprächen theologisch vertieft und zu einer strukturellen Einheit erweitert werden. So verstanden wäre die orthodoxe Kritik an den anglikanisch-altkatholischen Beziehungen hilfreich und der Einheit der Kirche förderlich. Es stellt sich aber die Frage, wie dies vor sich gehen soll. Bilaterale und multilaterale ökumenische Einheitsbemühungen scheinen sich heute immer mehr gegenseitig zu »behindern«. Zum Beispiel beinhalten die bisher verabschiedeten Texte sowohl des anglikanisch-lutherischen⁴⁴ als auch des orthodox — römisch-katholischen Dialogs auf Weltebene⁴⁵ Abschnitte, die mit den Abschlußtexten des orthodox-altkatholischen Dialogs und den nicht ratifizierten Pastoralabkommen zwischen den altkatholischen Kirchen und der römisch-katholischen⁴⁶ eventuell divergieren könnten. Ob es sich dabei jeweils nur um eine andere Akzentsetzung oder auch um inhaltliche Widersprüche handelt, würde vor allem ein genauerer Vergleich der Themenbereiche zeigen, die direkt oder auch indirekt die Soteriologie, das Bischofsamt und die Autorität in der Kirche betreffen. Daher könnte die Lösung des anglikanisch-altkatholisch-orthodoxen Verhältnisses, wenn sie gelingt, von großer Bedeutung sein.

2. Die Eucharistie-Vereinbarung zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der altkatholischen Kirche in Deutschland (AKD)

In der ökumenischen Bewegung scheinen sich nicht nur bilaterale und multilaterale Einheitsbemühungen gegenseitig zu »behindern«, sondern auch lokale und universale. An ausgewählten Beispielen läßt sich in der Utrechter Union der altkatholischen Kirchen diesbezüglich folgende Ausgangssituation skizzieren: Die christkatholische Kirche der Schweiz hat es in ihrem Land mit einem protestantischen Christentum rein reformierter Prägung (Zwingli und Calvin) und einer an der low church orientierten anglikanischen Kirche zu tun. Folglich lag es nahe, daß sie sich in ihrer ökumenischen Arbeit primär der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche zuwandte. In Deutschland hingegen liegt das praktische und theoretische Interesse der Altkatholiken bei den Lutheranern und Anglikanern. Die lutherischen Landeskirchen Deutschlands hatten der altkatholischen Kirche in vielerlei Hinsicht immer sehr wohlwollend gegenüber gestanden, und das ver-

⁴⁴ Z. B. *Anglikanischer Konsultativrat und Lutherischer Weltbund* (Hgg.), Niagara-Bericht. Bericht der anglikanisch/lutherischen Konsultation über Episkopé, übersetzt von U. und G. Gassmann, Frankfurt 1989.

⁴⁵ Die drei bisher verabschiedeten Texte sind auf deutsch publiziert in *Una Sancta* 37 (1982) 334–340; 42 (1987) 262–270 und 43 (1988) 328–338.

⁴⁶ W. Pelz, Der Dialog zwischen der Alt-Katholischen und der Römisch-Katholischen Kirche in Deutschland in den Jahren 1968–1973, *IKZ* 74 (1984) 107–120.

mehrte Entstehen anglikanischer Kirchengemeinden in Deutschland nach dem 2. Weltkrieg (Militär und EG) ließ immer wieder aufgrund der bestehenden full communion bei jeweils kleineren anglikanischen und alkatholischen Gemeinden in einer Stadt die Frage nach der Personalunion nur eines Pfarrers sinnvollerweise aufkommen. Insbesondere in der Diaspora geschah so zwischen allen drei Kirchen eine intensive Zusammenarbeit. In den Niederlanden wiederum kam es nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer großen Annäherung zwischen der alkatholischen Kirche von Utrecht und den römisch-katholischen Bistümern. Hier hatte es keinen Kulturkampf gegeben und niemand wollte der alkatholischen Kirche von Utrecht den Anspruch absprechen, geschichtlich die katholische Kirche Hollands zu sein, die sich vorab aus Gründen des Kirchenrechts im Schisma mit Rom befindet.

Nun sehen aber die Vereinbarung⁴⁷ der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz und entsprechende Erklärungen von ihr vor, daß für offizielle Abkommen mit anderen Konfessionskirchen grundsätzlich die gesamte Union zuständig ist. Sei es, daß sie als direktes Gegenüber für alle Mitgliedskirchen mit deren Einverständnis abschließt oder lokale Abkommen im Konsens genehmigt. Dabei sollten jedoch zu große Unterschiede vermieden werden. Es erscheint alkatholischer Ekklesiologie⁴⁸ theoretisch unlogisch — wenn auch praktisch möglich —, z. B. in den Niederlanden mit der römisch-katholischen Kirche in einer Art kirchlicher Gemeinschaft zu stehen, in Deutschland mit den lutherischen Kirchen und in der Schweiz mit den Orthodoxen, ohne daß sich daraus ähnliche Verpflichtungen für die jeweils anderen Länder im Prinzip als möglich und wünschenswert ergeben sollten⁴⁹. Nun ist die Situation eingetreten, daß die alkatholische Kirche Deutschlands 1985 aus der Utrechter Union diesbezüglich einseitig ausgeschert ist⁵⁰ und seitdem eine Eucharistie-Vereinbarung mit der EKD offiziell praktiziert, ohne daß zuvor der interne Rezeptionsprozeß innerhalb der Utrechter Union hätte abgeschlossen werden können. Nachdem die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz besagter Vereinbarung ihre Zustimmung versagt hatte⁵¹, hätte sie bis zum Abschluß weiterer Abklärungen

⁴⁷ Abgedruckt in: W. M. Plöchl (Hg.), Österreichisches Archiv für Kirchenrecht, Heft 4/1980: Altkatholische Rechtstheologie und Verfassungsgeschichte der Altkatholischen Kirche Österreichs, Wien 1980, S. 473–476.

⁴⁸ Die anglikanische Kirchengemeinschaft stellte mit der Lambeth-Konferenz von 1968 die Frage, wann mit einer anderen Kirche Abendmahlsgemeinschaft aufgenommen werden kann, in die Verantwortung des einzelnen zuständigen Bischofs und seiner Kirche.

⁴⁹ Neuerdings aber als ökumenische Strategie gefordert von Chr. Oeyen, Hundert Jahre nach Döllinger: die Utrechter Union heute, *Ökumenische Rundschau* 39 (1990) 49–50.

⁵⁰ Eindeutig in diese Richtung geht: Aus der Alt-Katholischen Kirche. Erklärung: Unser ökumenischer Auftrag, *Ökumenische Rundschau* 37 (1988) 117–118.

⁵¹ 1988 bekräftigte die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz auf ihrer Herbsttagung in Wien nochmals gegen die Stimme des deutschen Bischofs ihren ursprünglichen Beschluß: »Die IBK weiß sich in ökumenischen Fragen der Utrechter Erklärung vom 24. September 1889 verpflichtet, insbesondere Art. 7, wo es heißt: »Wir hoffen, daß es den Bemühungen der Theologen gelingen wird, unter Festhaltung an dem Glauben der ungeteilten Kirche, eine Verständigung über die seit den Kirchenspaltungen entstandenen Differenzen zu erzielen.« Die IBK erfreut sich, wenn Kirchen der Utrechter Union versuchen, die Folgen von Kirchentrennungen für die Gläubigen in ihrem kirchlichen Alltag zu lindern. Wenn es aber um zwischenkirchliche Beziehungen geht, trägt die IBK eine besondere Verantwortung ... Die Übereinstimmung in Glaubensfragen ... auf Grund derer die Synode des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland vom 27. Mai 1985 die Einladung zur Eucharistie an die Mitgliedskirchen des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland aussprach, sind keine ausrei-

als suspendiert betrachtet werden müssen. Stattdessen wurde sie von der AKD offiziell in Kraft gesetzt und praktiziert. Die Vereinbarung beinhaltet nach der Terminologie von Lund formell eine Interkommunion und de facto eine Interkommunion und Interzelebration. Unabhängig von der theologischen Wahrheitsfrage hat die altkatholische Kirche in Deutschland durch dieses einseitige Vorpreschen sowohl die Utrechter Union in eine Krise geführt, als auch indirekt den orthodox-altkatholischen Dialog auf Weltebene demontiert. Die orthodoxe Kritik richtet sich sowohl gegen die Möglichkeit gegenseitiger Zulassung zum Abendmahl vor der Wiederherstellung der Einheit in Glauben und Struktur als auch gegen die inhaltlichen Widersprüche der theologischen Begründung dafür im Vergleich zu den orthodox-altkatholischen Dialogtexten.

2.1. Vorgeschichte

Die Beziehungen zwischen dem Katholischen Bistum der Altkatholiken in Deutschland und den verschiedenen lutherischen und unierten Landeskirchen sind von Anfang an sehr freundschaftlich gewesen. Dies hatte verschiedene Ursachen:

a) Ignaz von Döllinger hatte in seinen ökumenischen Vorträgen und Unionsbemühungen, insbesondere vor dem Ersten Vatikanischen Konzil, eine Einigung zwischen der protestantischen und der katholischen Kirche im Deutschen Reich für möglich gehalten⁵². Ihm schwebte dabei — sofern man heutige Vorstellungen überhaupt auf damals übertragen kann — wahrscheinlich eine »organische Union« vor. b) Im Kulturkampf und bei der Entstehung der altkatholischen Kirche war im Hinblick auf die liberalen Teile des Bürgertums die Grenze zwischen dem Altkatholizismus und dem Kulturprotestantismus lange eine fließende. c) In der altkatholischen Diaspora stellten die protestantischen Kirchen ihre Gotteshäuser und Gemeindezentren diesen zur Verfügung und ihre Pfarrer leisteten, falls kein altkatholischer erreichbar war, pastorale Hilfe, vor allem bei Bestattungen. d) Auf universitärer und akademischer Ebene war wegen des schlechten Verhältnisses zur römisch-katholischen Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil nur ein Austausch mit den protestantischen Kirchen möglich. Anglikaner und Orthodoxe sind erst nach 1945 in Deutschland von ihrer Zahl her ein direkter Ansprechpartner. e) Bedingt durch die gewaltigen Umwälzungen des Zweiten Weltkriegs (immer größer werdende Diasporasituation) und die ökumenische Aufbruchstimmung nach 1948 (Gründung des ÖRK) kam es zwischen der EKD und der AKD sowohl in der Praxis als auch in der Theorie zu einer großen Annäherung. Immer wieder mußte der jeweilige altkatholische Bischof einen seiner lutherischen Amtsbrüder bitten, altkatholischen Christen, für die kein eigener Priester zur Verfügung stand, durch protestantische Pfarrer beizustehen. Dies ging schließlich so weit, daß in Nürnberg ein lutherischer Pfarrer für die altkatholische Gemeinde den sonntägli-

chende Grundlage für eine Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Eucharistie. Deshalb wird die Vereinbarung ... nicht gebilligt.« Beschluß der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz 1988 in Wien, vom Sekretär Bischof H. Gerny zur Verfügung gestellt. Erläuternd veröffentlicht durch H. Gerny, Spannungen in der Bischofskonferenz, in: Christkatholisches Kirchenblatt 2/1989, S. 24.

⁵² P. Neuner, Döllinger als Theologe der Ökumene, Paderborn, München, Wien und Zürich 1979, S. 244 u. 254.

chen Abendmahlsgottesdienst regelmäßig feierte. Gleichzeitig fand auf theologischer Ebene ein intensiver Kontakt mit der Michaelsbruderschaft statt, der schließlich mit dieser zu einer Art de facto Interkommunion und Interzelebration wegen der alkatholischen Bruderschaftsmitglieder führte⁵³. Die AKD verstand unter all diesen Entwicklungen weder eine »Oikonomia« noch eine »offizielle Gemeinschaft«, sondern eine pastorale Praxis, die langfristig mithelfen könnte, den eigentlichen Dialog mit der EKD vorzubereiten und die Einheit auch mit dieser herzustellen.

1984 schien dann die Zeit dafür reif zu sein. Nachdem die EKD mit der Kirche von England⁵⁴ einen Dialog aufgenommen hatte, der anglikanisch-lutherische Dialog auf Weltebene stark voranschritt und der lutherisch/römisch-katholische Dialog in Deutschland vorerst gescheitert war, traten auch EKD und AKD — auf ein Angebot der EKD hin — in einen offiziellen Dialog ein, der sehr rasch mit einer gemeinsamen »Eucharistie-Vereinbarung« abschloß.

2.2. Die Vereinbarung

Um besagter Vereinbarung inhaltlich gerecht zu werden, muß man folgende fünf Texte (in ihrer zeitlichen Reihenfolge aufgelistet), von denen allerdings die zwei letzteren — sofern dem Verfasser bekannt — bisher nicht publiziert worden sind, berücksichtigen:

a) Dokument II Memorandum der alt-katholisch/evangelisch-lutherischen Arbeitsgruppe in Bayern zum Thema: Das kirchliche Amt b) Dokument I Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie (ist der eigentliche offiziell gemeinsam verabschiedete Text; er beinhaltet sowohl die Einladung als auch deren theologische Begründung; streng genommen dürfte man nur von ihm ausgehen) c) Altkatholische Lesehilfe 1: Auf dem Weg zu einer evangelisch/alt-katholischen Eucharistie-Vereinbarung (Einleitung von Christian Oeyen zu den Dokumenten I und II)⁵⁵ d) Evangelische Lesehilfe: »Handreichung zu der Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie« zwischen der EKD und den Alt-Katholiken. Verfaßt am 15. 7. 1985 vom Theologischen Ausschuß der Arnoldshainer Konferenz (3-seitiges Gutachten) und am 12. 9. 1985 vom Vorstand der Arnoldshainer Konferenz beschlossen. Sie beinhaltet, daß gegen eine beidseitige Zulassung zum Abendmahl nichts einzuwenden sei, der theologische Dialog aber eigentlich erst begonnen habe e) Altkatholische Lesehilfe 2: Erklärungen der alkatholischen Kommissionsmitglieder vom 10. Dezember 1985 (2 Seiten) und vom 24. Juni 1988 (1/2 Seite). Es wird festgestellt, daß es sich sowohl bei der Eucharistie-Vereinbarung als auch bei ihrer theologischen Begründung nicht um eine kirchenamtliche Interkommunion handle, sondern nur um die Beschreibung, Regelung und Begründung einer bestehenden pastoralen Praxis. Bei ersterem seien die anderen alkatholischen Kirchen mitbetroffen, bei zweiterem nicht.

⁵³ Niederschrift über die Sitzung der Gesprächskommission zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland am 28./29. März 1985 in Hannover, S. 5 u. 6.

⁵⁴ E. Geldbach, *Ökumene in Gegensätzen*, Göttingen 1987, S. 83 Exkurs: EKD und Kirche von England.

⁵⁵ Texte a) bis c) in *Ökumenische Rundschau* 34 (1985) 362–369.

Ohne in diesem Rahmen auf die Texte im einzelnen eingehen zu können, läßt sich folgendes festhalten: die Kommissionsmitglieder beider Kirchen stellten aufgrund ihrer Gespräche eine derart wesentliche Übereinstimmung in der Glaubenslehre fest, daß sowohl weitere Verhandlungen mit dem Ziel der vollen gegenseitigen Anerkennung als auch der sofortigen eucharistischen Gastfreundschaft ratsam erschienen. Evangelische Kommissionsmitglieder hielten es für möglich, daß in der EKD in Zukunft nur noch »Ordinierte« dem Gottesdienst vorstehen würden und der altkatholische Bischof S. Kraft erwog sogar, an »Bischöfsweihen« in den Gliedkirchen der EKD teilzunehmen, wenn sich diese zum historischen Episkopat und der apostolischen Sukzession bekennen könnten. In der Rezeption gab es dann aber bald Schwierigkeiten auf beiden Seiten. Während die Synode der altkatholischen Kirche in Deutschland besagter Vereinbarung ohne Bedenken zustimmte, lehnte die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz sie wegen mangelnder theologischer Begründung ab und die Gliedkirchen der EKD stimmten ihr zwar zu, hoben teilweise dabei aber hervor, daß ihre Zustimmung eigentlich nur der gegenseitigen eucharistischen Gastfreundschaft gelte und nicht ihrer theologischen »Konsens-Begründung«⁵⁶. Die Gründe dafür sind in den Texten unübersehbar. Der Kommissionstext ist den einen zu »protestantisch«, den anderen zu »katholisch«. Durch spätere »Lesehilfen« versuchten die beiden Kirchen diese interne Kritik jeweils aufzufangen, machten durch ihre inhaltlich voneinander abweichenden Erläuterungen aber gerade deutlich, daß die Kritik berechtigt war. Hauptkontroverspunkte sind nach wie vor das Bischofsamt und die Rechtfertigungslehre. Trotzdem halten EKD und AKD an der Eucharistie-Vereinbarung als einem wichtigen ökumenischen Schritt fest und hoffen, in weiteren Gesprächen diese Probleme lösen zu können, insbesondere auch im Blick auf den anglikanisch-lutherischen Dialog auf Weltebene.

2.3. Konsequenzen

Maßstab der folgenden Ausführungen kann nicht sein, ob das Vorgehen von EKD und AKD ökumenisch und theologisch sinnvoll und legitim ist, sondern wie sich das Vorgehen der AKD kirchenrechtlich und theologisch zu bisheriger altkatholischer Theorie und Praxis verhält und welche Konsequenzen daraus für die altkatholische Kirchengemeinschaft eventuell zu ziehen sind; denn das Verhalten der EKD ist im Hinblick auf deren ökumenisches Selbstverständnis und die Leuenberger Konkordie in sich logisch geschlossen, unabhängig davon, ob man dieses Modell für richtig hält oder nicht. Ganz anders sieht die Ausgangssituation für die AKD aus. Die Eucharistie-Vereinbarung mit der EKD stellt kirchenrechtlich eindeutig eine Verletzung der Utrechter Union dar. Die AKD hätte die Vereinbarung ohne die Zustimmung ihrer altkatholischen Schwesterkirchen nicht in Kraft setzen dürfen. Der heutigen Argumentation, es handele sich nur um eine pastorale Vereinba-

⁵⁶ Die Württembergische Evangelische Landeskirche stimmte im Juni 1986 auf ihrer Landessynode zwar der Einladung zu, aber nicht dem sie begründenden theologischen Text, da sie die darin enthaltenen Aussagen über die Gestaltung der Abendmahlsfeier (als Vorsteher nur Ordinierte und Einbettung der biblischen Einsetzungsworte in ein Eucharistiegebet) nicht mittragen wollte. Ein Jahr später stimmte sie dann doch zu, nachdem ein Gespräch mit Vertretern der EKD und der AKD stattgefunden hatte. Siehe entsprechendes Protokoll dieser Sitzung vom 14. Mai 1987, 6 Seiten, nicht publiziert.

rung und nicht um ein zwischenkirchliches Abkommen, fehlt nicht nur die inhaltliche Grundlage, sondern wird auch von protestantischer Seite als eine nachträgliche Desavouierung der Vereinbarung empfunden. Man kann die Vereinbarung und den sie begründenden und erläuternden Text nicht einfach auseinanderdividieren⁵⁷.

Theologisch sieht die Sachlage etwas anders aus. Es hat in alkatholischer Tradition immer zwei Strömungen gegeben. Beide unterschieden sich nur im Weg zur Einheit, aber nicht im Ziel. Alkatholische Theologie versteht gemäß altkirchlichem Vorbild die Einheit der Kirche als eine Gemeinschaft von selbständigen und bischöflichen Ortskirchen. Die eine Strömung lehnt dabei Teilkonsense mit entsprechenden Teilschritten ab und setzt für Kirchengemeinschaft und Union die vorherige Feststellung der wesentlichen Übereinstimmung in Glauben und Verfassung voraus und lehnt vorher jede offizielle sakramentale Teilgemeinschaft ab. Sie kann am besten in den Werken von Werner Küppers und Urs Küry eruiert werden. Unberührt von dieser Grundeinstellung sind individuelle Grenzüberschreitungen in der Pastoral; sie fallen vergleichbar unter den orthodoxen Begriff der Oikonomia oder unter die entsprechenden Regelungen im neuen CIC der römisch-katholischen Kirche. Die andere Strömung setzte den Maßstab des »Wesentlichen« im Blick auf die anglikanische »Branch-Theory« sehr niedrig an und hielt daher mit »katholischen Kirchen«, wie z. B. orthodoxen, römisch-katholischen, anglikanischen und Teilen der Lutheraner, Zwischenstufen der kirchlichen Gemeinschaft bis zur Erlangung der vollen für möglich und wünschenswert, wie z. B. auch Interkommunion und Interzelebration. Dafür könnten die Werke von Eduard Herzog, Adolf Küry und der »späte« Andreas Rinkel angeführt werden. In der orthodox-alkatholischen Dialogkommission scheinen alkatholischerseits überwiegend Repräsentanten der ersteren Richtung vertreten gewesen zu sein, während aber gerade die zweite für die westeuropäische kirchliche Basis typischer ist. Hier müssen nun interne Klärungsprozesse stattfinden. Vorbild dafür könnte eventuell die anglikanische Kirchengemeinschaft sein. In der Vergangenheit kam es vor, daß eine anglikanische Kirche, die an lokalen Interkommunikationsabkommen oder Unionen teilnahm und dafür nicht die Zustimmung ihrer bisherigen Schwesterkirchen (z. B. Kirche von Südinien) fand, aus der Lambeth-Konferenz bzw. der anglikanischen Kirchengemeinschaft freiwillig ausschied und später unter ganz anderen Konstellationen wieder aufgenommen werden konnte. Es wäre allerdings theoretisch auch denkbar, daß die alkatholischen Kirchen das Vorgehen der AKD nachträglich billigen und sich wie die anglikanischen und protestantischen für unterschiedliche Einheitsmodelle auf lokaler und universaler Ebene entscheiden würden. Dies hätte aber das Ende des orthodox-alkatholischen Dialogs zur Folge, von einer eventuellen orthodox-alkatholischen Kirchengemeinschaft gar nicht mehr zu reden. Im Hinblick auf die EKD-AKD-Vereinbarung bemerkt Anastasios Kallis: »Wenn die alkatholische Kirche ihre Lehre über die Kirche, das Amt, die apostolische Sukzession und seine Sakramente so versteht, daß sie keinen grundlegenden Unterschied

⁵⁷ So auch die Sicht von J. Wolff, Vereinbarung über gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie mit dem katholischen Bistum der Altkatholiken in Deutschland. Darstellung und Beurteilung (unter Berücksichtigung der ökumenischen Diskussion), Düsseldorf 1988, 25 Seiten, nicht veröffentlichte Hausarbeit zum Zweiten Theologischen Examen der Evangelischen Kirche im Rheinland; im Moment die beste Darstellung von evangelischer Seite.

zur Tradition der evangelischen Kirche erblickt, welchen Sinn haben dann noch die orthodox-alkatholischen Erklärungen? Es geht schließlich um die Glaubwürdigkeit im Dialog, und es ist eine Sache der Fairneß, daß gemeinsam getroffene Vereinbarungen zwischen zwei Partnern nicht in einer neuen Vereinbarung des einen Partners mit einem dritten aus den Angeln gehoben werden dürfen.⁵⁸

3. Probleme in der Praxis

»Die Schwierigkeiten, die die Alt-Katholische Kirche hat, die Theologie der gemeinsam unterzeichneten Lehrtexte voll in ihr Leben einzuführen und in die Praxis umzusetzen.«⁵⁹ Keine orthodoxe Stellungnahme zu den orthodox-alkatholischen Dialogtexten wurde so mißverstanden wie diese. Kritiker des gemeinsamen Dialogs interpretieren sie so, daß die alkatholischen Kirchen als Vorbedingung für eine Kirchengemeinschaft und Union ihre gesamte Praxis sofort der orthodoxen anpassen müßten, wie z. B. bei der Handhabung der drei Initiationsriten Taufe, Firmung und (Erst-) Kommunion. Aber gerade dies ist nicht gemeint. Natürlich wäre langfristig eine Angleichung der Praxis dort wünschenswert, wo entweder an einem Ort konkret eine Union zwischen Orthodoxen und Altkatholiken stattfindet oder in den Bereichen, wo die bisherige pastorale Praxis zwar als möglich und erlaubt, aber nicht als richtig angesehen wird (z. B. eben die drei genannten Initiationsriten).

Aber mit den genannten »Schwierigkeiten« sind wohl viel tiefer gehende Probleme angesprochen. Dies sei beispielhaft mit der Filioque-Frage angedeutet, die nicht nur christologische und pneumatologische Aspekte beinhaltet, sondern vor allem ekklesiologische. Es geht um die Frage, ob das Denken, welches hinter dem »Filioque-Symptom« steht, bei den Altkatholiken noch immer eine Rolle spielt. Die alkatholischen Kirchen waren zwar immer der Auffassung, daß die westliche Hinzufügung des Filioque ins altkirchliche Credo unkanonisch gewesen sei und haben es daher auch in ihrem offiziellen Credo gestrichen, gleichzeitig haben sie aber das westliche Filioque als berechtigtes Theologumenon in der theologischen Diskussion anerkannt⁶⁰.

Was bedeutet aber eine von der Christologie allzu abhängige Geistlehre für den konkreten Lebensvollzug der Kirche und des Christseins in der Praxis? Aus orthodoxer Sicht formulierte Johannes Kalogirou das so: »Die Orthodoxe Kirche hat den Sohn niemals unterschätzt; sein Erlösungswerk hat sie untrennbar mit dem heiligmachenden Werk des Geistes verbunden und sie betrachtet diese Verbindung als die notwendige Voraussetzung für

⁵⁸ A. Kallis, Eine orthodoxe Stimme. Bemerkungen zur alkatholisch-evangelischen Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung an der Feier der Eucharistie, *Christkatholisches Kirchenblatt* 9/1986, S. 100.

⁵⁹ Metropolit Damaskinos Papandreou (Hg.), Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, a. a. O., S. 10.

⁶⁰ U. Küry, Die Altkatholische Kirche, a. a. O., S. 144–150 u. 157; K. Stalder, Das »Filioque« in den alkatholischen Kirchen, die Hauptphasen der theologischen Reflexion und der kirchlichen Stellungnahmen, in: L. Vischer (Hg.), Geist Gottes — Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse, Frankfurt 1981, S. 89–99.

das Heil. Ihre Sorge galt immer nur der Abwehr jeglicher Tendenz einer Unterschätzung des Geistes gegenüber dem Sohne. Eine etwaige Abhängigkeit des Geistes gegenüber dem Sohne hätte verderbliche Folgen, weil der Gott der ›Gegenwart‹ gegenüber dem Gott der ›Vergangenheit‹ und im allgemeinen die Pneumatologie gegenüber der Christologie unterschätzt wurde. Die Unterschätzung aber des Parakleten, als des Gottes der ›Gegenwart‹ bahnt den Weg zu der ›Abwesenheit‹ und dem ›Tod‹ Gottes in der Gegenwart und zu seiner Ersetzung durch ›Surrogate‹, vorwiegend durch den ›Übermenschen‹.⁶¹ Die Unterschätzung des Geistes und damit der Kirche als seines Tempels konnte auch die Voraussetzung bilden, auf der sich die antidonativistische Meinung hält, es sei ja Christus der Sakramentenspender, Christus lädt zum Abendmahl ein, also dürfe die Kirche hier keine Vorschriften machen, noch Bedingungen stellen. Ähnliche Argumente bezüglich der AKD-EKD-Vereinbarung sind von deutscher alkatholischer Seite zu hören. Damit wird aber die Verantwortung der Kirche, die sowohl Leib Christi wie Trägerin des Heiligen Geistes ist, negiert oder doch sehr abgeschwächt.

Man kann sich aber die Frage stellen, ob die im Prinzip freiere und reichere Lehre vom Heiligen Geist in der Orthodoxie — übernatürliche und fremdartige Erscheinungen in und außerhalb der Kirche konnten als Bestandteil des Glaubens angesehen werden und mußten nicht dem Teufel oder Hexen zugeschrieben werden — nicht unkonsequenterweise auch Defizite aufweist⁶². Das größte Defizit sieht Walter Hollenweger darin, daß die Orthodoxie aus ihrer Geistlehre kaum Konsequenzen für die Mission und Ökumene gezogen hat, insbesondere im Hinblick auf die kulturellen Faktoren des Kircheseins⁶³. Gerade die pastoralen Schwierigkeiten in den orthodoxen Diaspora- und Auslandskirchen zeigen, daß sich langfristig auch die orthodoxen Kirchen intensiver dem Theorie-Praxis-Problem bzw. den soziokulturellen Komponenten des Kircheseins stellen müssen, denen sie sich bisher aus sehr unterschiedlichen Gründen im östlichen Kulturraum entziehen konnten⁶⁴. Gerade die Spannung zwischen bilateralen — multilateralen und lokalen — universalen Einheitsbemühungen hat ihre Ursachen mit darin. Bisweilen sind sich zwei konfessionell getrennte Kirchen in einem Land oder in zwei verschiedenen Ländern »näher« als Kirchen, die demselben Weltbund oder derselben Kirchengemeinschaft angehören. Man wird diesem Problem nicht gerecht, wenn man einfach »menschliche Kultur« und »Lehre im Sinne von ontologischer Wahrheit« gegenüberstellt, und dann der Lehre den Vorrang gibt. Beides gehört als eine nicht trennbare Einheit im Heiligen Geist zusammen ähnlich wie Schrift und Tradition. In die Geistlehre gehört vielleicht auch die Frage, inwieweit »Interkommunionen« unter dem Aspekt der »Oikonomia« tragbar sind oder nicht.

⁶¹ J. Kalogirou, Hypomnemata vergangener und gegenwärtiger Vorgänge bei dem Orthodox-Alt Katholischen Dialog und seiner ökumenischen Aufgabe. Mit besonderer Berücksichtigung der neueren Diskussion über die Frage des Ausgangs des Heiligen Geistes, Thessaloniki 1984, S. 522 u. 523; Sonderdruck in deutsch (103 Seiten), zuerst 1981 in einem griechischen Sammelwerk erschienen, danach die Seitenzählung.

⁶² W.J. Hollenweger, Geist und Materie. Interkulturelle Theologie III, München 1988, S. 301–307.

⁶³ Hollenweger, a. a. O., S. 307.

⁶⁴ Vgl. D. Savramis, Zwischen Himmel und Erde. Die orthodoxe Kirche heute, Stuttgart 1982.

4. Zusammenfassung

Nach Auffassung des Verfassers stellt nur die alte Interkommunikationspraxis der Altkatholiken mit den Anglikanern im Moment ein wirkliches Hindernis für die Erklärung einer orthodox-alkatholischen Kirchengemeinschaft dar.

Die EKD-AKD-Vereinbarung einer eucharistischen Gastfreundschaft muß als ein internes altkatholisches Problem angesehen werden, das noch vor den konkreten Unionsverhandlungen mit den orthodoxen Kirchen gelöst sein muß, sei es, daß die AKD die Vereinbarung zurückzieht oder aus der Utrechter Union ausscheidet, wenn sie ihre Schwesterkirchen nicht von der Richtigkeit ihres Weges überzeugen kann. Hier sei an den Beschluß der russisch-orthodoxen Kirche von 1969/70 erinnert, römisch-katholische Christen wie die Altgläubigen in Notfällen zu den orthodoxen Sakramenten zuzulassen. Dies wurde nicht nur pastoral begründet, sondern auch mit einem in der Lehre *de facto* gegebenen Teilkonsens (Sakramente und Amt, aber nicht Ekklesiologie!) und einem ökumenischen Nutzen⁶⁵. Dieser Beschluß ist in etwa vergleichbar mit den entsprechenden Regelungen im CIC von 1983 der römisch-katholischen Kirche. Zwar nahm die russisch-orthodoxe Kirche nach heftigen Protesten ihrer Schwesterkirchen diesen zurück, aber erst 1986, also nach 16 Jahren! Die AKD-EKD-Vereinbarung muß in einer ähnlichen Weise als eine primär interne Angelegenheit der altkatholischen Kirchengemeinschaft angesehen werden. Sie kann nicht, auch wenn die Beschlüsse der dritten vorkonziliaren panorthodoxen Konferenz dahin tendieren, mit der alten anglikanisch-alkatholischen Interkommunikationspraxis in eine Analogie (»ähnliche Tendenzen«) gebracht werden. Dies ist zwar prinzipiell (zwischenkirchliche Gemeinschaftsformen ohne wesentliche Übereinstimmung in Glaubenslehre und Struktur) möglich, wird aber dem Sachverhalt nicht gerecht. Erstens kann man die Einheitsbemühungen im Rahmen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung vor 1945 nicht mit heutigen Modellen gleichsetzen und alles — total unabhängig von seiner geschichtlichen Situierung — ausschließlich zeitlos dogmatisch bewerten. Zweitens haben die anderen altkatholischen Kirchen besagter Vereinbarung durch die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz widersprochen und weitere Abklärungen begonnen.

Die Schwierigkeiten, die die altkatholischen Kirchen haben, die im Dialog erarbeiteten Texte in die Praxis umzusetzen, sollten gemeinsam in einer bereits bestehenden Gemeinschaft miteinander gelöst werden, es sei denn, die orthodoxen Kirchen könnten gegenüber den altkatholischen ihre Bedenken vorher an schwerwiegenden Einzelfragen konkretisieren.

Für das anglikanisch-alkatholisch-orthodoxe Verhältnis könnte folgender Weg sinnvoll erscheinen: Die altkatholischen Kirchen sollten ausgehend von den orthodox-alkatholischen Dialogtexten mit den anglikanischen Kirchen neu verhandeln, ohne allerdings die bestehende Kirchengemeinschaft grundsätzlich in Frage zu stellen. Bestehende Gemeinschaft sollte — so problematisch sie auch sein mag — nur geklärt und vertieft, aber nicht

⁶⁵ Beschluß und Begründung sind auf deutsch abgedruckt in *P. Hauptmann und G. Stricker (Hgg.), Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980)*, Göttingen 1988, S. 863.

aufgekündigt werden. Um aber bei diesem Prozeß nicht wieder an der Oberfläche stehen zu bleiben, sollte im Hinblick auf eine wirkliche Gemeinschaft über die strukturellen Konsequenzen der bestehenden Gemeinschaft und deren inhaltlicher Voraussetzungen sehr intensiv miteinander gesprochen werden. Dabei sollten die Entwicklungen im anglikanisch-lutherischen, anglikanisch-orthodoxen und orthodox — römisch-katholischen Dialog sehr genau im Auge behalten werden. Vielleicht könnte es hilfreich sein, wenn für diese Gespräche orthodoxe Gastteilnehmer hinzugezogen würden, wie es zum Beispiel auch im anglikanisch-lutherischen Dialog auf Weltebene seit längerem geschieht. Wahrscheinlich wären auch alkatholische Gastteilnehmer dem orthodox — römisch-katholischen Dialog hilfreich usw. Diese »Verkomplizierung« könnte langfristig im Hinblick auf das Divergieren vieler bilateraler Dialoge von ökumenischem Nutzen sein.

Der offizielle Orthodox-Alt-katholische Dialog

von Theodor Nikolaou, München

Die orthodox-alkatholischen Beziehungen haben sich trotz der relativ kurzen Zeit, die seit der Entstehung der Altkatholischen Kirche, d. h. nach 1870, vergangen ist, sehr intensiv gestaltet.¹ Der Grund liegt wohl in erster Linie darin, daß die alkatholische Bewegung durch ihren Protest gegen das erste Vatikanum und die Verwerfung der Dogmen dieses Konzils als »Neuerungen« der Römisch-katholischen Kirche eine direkte, faktische Annäherung an die Orthodoxe Kirche vollzog. Denn erblickt die Orthodoxe Kirche ihre *differentia specifica* zu den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften darin, daß sie sich als Hüterin und Zeugin der Überlieferung der einen ungeteilten Kirche versteht, so bedeutete die Verwerfung der neuen Dogmen und die programmatische Erklärung führender alkatholischer Persönlichkeiten, daß sie sich dem altkirchlichen Dogma verpflichtet fühlten, grundlegende Übereinstimmung mit der Orthodoxie in ihrem Selbstverständnis.

Bereits die Teilnahme orthodoxer Delegierter an den Bonner Unionskonferenzen, die auf Anregung der Altkatholischen Kirche in den Jahren 1874–1875 veranstaltet wurden, sowie die während dieser Konferenzen erreichte Klärung mehrerer theologischer Fragen unterstrichen und verdeutlichten diese Annäherung. Der weitere Verlauf der orthodox-alkatholischen Beziehungen wurde stark gefördert einerseits durch den Zusammenschluß der Altkatholischen Kirchen mit der seit 1725 von Rom getrennten Kirche von Utrecht (Utrechter Union, 1889) und die Bildung einer Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz;² andererseits durch das Aufkommen der ökumenischen Bewegung in diesem

¹ Vgl. J. Kalogirou, Der alkatholisch/orthodoxe Dialog, *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (im folgenden: IKZ) 60 (1970) 322–347. Einen sehr guten Überblick der orthodox-alkatholischen Beziehungen bietet W. Küppers, Stand und Perspektiven des alkatholisch-orthodoxen Dialogs, IKZ 62 (1972) 87–114; siehe auch die von mir angefertigte griechische Übersetzung dieses Aufsatzes: Gregorios ho Palamas 56 (1973) 3–19, 109–123. J. Karmiris, Ὁρθοδοξία καὶ Παλαιοκαθολικισμός, Heft VII (Sonderdruck aus *Theologia*), Athen 1975. G. N. Lemopoulos, Le dialogue théologique entre l'Église orthodoxe et l'Église des vieux-catholiques, IKZ, 76 (1986) 161–190. Damaskinos Papandreou (Metropolit der Schweiz), Θεολογικοί Διάλογοι. Μία ὀρθόδοξος προοπτική, (Διάλογος, 1), Thessaloniki 1986, S. 27 ff. Ders., Der orthodox-alkatholische Dialog, IKZ 78 (1988) 79–89. U. von Arx, Kurze Einführung in die Geschichte des orthodox-alkatholischen Dialogs, in: U. von Arx (Hg.), Koinonia auf altkirchlicher Basis (Beiheft zur IKZ), Bern 1989, S. 11–26. Weiterhin wichtig ist auch das Buch von Maximos Christopoulos (Metropolit von Sardes), Παλαιοκαθολικισμός καὶ Ὁρθοδοξία, Athen 1966. Dem vorliegenden Aufsatz liegen folgende zwei Veröffentlichungen zugrunde: Th. Nikolaou, Das Bemühen der orthodoxen Kirche um Einheit und ihre Vorstellung von Kircheneinheit, dargestellt am Beispiel des orthodox-alkatholischen Dialogs, IKZ 66 (1976) 149–162. Ders., Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique* (Hg.), Les dialogues oecuméniques hier et aujourd'hui (Études Théologiques, 5), Chambésy/Genf 1985, S. 207–232.

² Ein konkreter Ertrag dieser Entwicklung war die Bestellung einer alkatholischen Kommission in Rotterdam und einer orthodoxen in St. Petersburg, die zwar nie zusammenkamen, aber in den Jahren 1893–1913 theologische Gutachten austauschten, dadurch die Beziehungen aufrechterhielten und zur weiteren Klärung

Jahrhundert, zumal diese durch die Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchats von 1902, 1904 und besonders von 1920³ überaus wichtige Anstöße erhielt. In der Zeit nach 1920 kam es zu Begegnungen zwischen orthodoxen und altkatholischen Theologen sowohl im Rahmen der Bewegung »Glaube und Verfassung«, als auch und vor allem in der durch die Initiative des Ökumenischen Patriarchats im Jahr 1931 in Bonn einberufenen orthodox-altkatholischen Konferenz.⁴ Alle diese Begegnungen blieben allerdings ohne ersichtlichen Erfolg im Hinblick auf die Kircheneinheit.

Konsequent zu den oben genannten Enzykliken und zu ihrer ökumenischen Aufgeschlossenheit hat die Orthodoxe Kirche im Rahmen der Panorthodoxen Konferenzen (I. Rhodos 1961; II. Rhodos 1963; III. Rhodos 1964; IV. Chambéry/Genf 1968)⁵ und der I. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (Chambéry/Genf 1976)⁶ ein genuin orthodox-ökumenisches Programm beschlossen und führt heute sechs bilaterale offizielle Theologische Dialoge. Der meist fortgeschrittene dieser offiziellen Theologischen Dialoge ist der Dialog mit der Altkatholischen Kirche.

Neben einem geschichtlichen Überblick dieses Dialogs wird im folgenden eine kurze kritische Würdigung seiner Ergebnisse mit Bezug auf die weiteren Perspektiven unternommen.

1. Geschichtlicher Überblick

Der offizielle Orthodox-Alt Katholische Dialog begann im Grunde bereits durch die Bildung der Interorthodoxen Theologischen Kommission aufgrund der Beschlüsse der I. und vor allem der III. Panorthodoxen Konferenz (1964). Diese Kommission kam zur Vorbereitung des Dialogs dreimal zusammen: Belgrad 1966; Chambéry/Genf 1970 und Bonn 1971.⁷ Die Begegnung in Belgrad war gekennzeichnet durch die Erarbeitung eines ge-

dogmatischer Fragen beitrugen. Vgl. hierzu die Berichte in: *Revue Internationale de Théologie* 5 (1897) 1–7. 49–52. 7 (1899) 1–11. *IKZ* 58 (1968) 29–47.

³ Den Text sowohl dieser als auch späterer Enzykliken und Erklärungen findet man bei J. Karmiris, *Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae*, 2 Bde, Graz ²1968 (Im folgenden: DSMn I und II), hier: II, S. 1033 ff.

⁴ Vgl. *Germanos Strinopoulos* (Metropolit von West- und Nordeuropa), *Αἱ σχέσεις τῆς Ὁρθοδόξου καὶ Παλαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας*, *Orthodoxia* 7 (1932) 156–162. 210–213. A. Küry, Bericht über die Verhandlungen der altkatholischen und orthodoxen Kommission in Bonn 1931, *IKZ* 22 (1932) 18–27. U. Küry, *Die Altkatholische Kirche*, Stuttgart: Evang. Verlagswerk ²1978, S. 479–484.

⁵ Vgl. die Entscheidungen der drei ersten Panorthodoxen Konferenzen bei J. Karmiris, DSMn II, 1077–1091. Die Entscheidungen der IV. Panorthodoxen Konferenz findet man bei J. Karmiris, *Ἡ Δ' Πανορθόδοξος Διάσκεψις*, (Sonderdruck aus *Ekklesia*), Athen 1968, 31–61; für den Orthodox-Alt Katholischen Dialog, S. 41–43; in deutscher Sprache: *AKID* Nr. 148/149 (15. 11. 1968) 1229.

⁶ Vgl. die Beratungen und Entscheidungen in: *Episkepsis* Nr. 158 (1. 12. 1976) 11–15.

⁷ Detailliert zu der Entwicklung bis zum Beginn des Offiziellen Theologischen Dialogs vgl. die Heftreihe von J. Karmiris, *Ὁρθοδοξία καὶ Παλαιοκαθολικισμός*, Heft I (Sonderdruck aus *Ekklesia*), Athen 1966; Heft II (Sonderdruck aus *Theologia*), Athen 1967; Heft III (Sonderdruck aus *Theologia*), Athen 1970; Heft IV (Sonderdruck aus *Ekklesiastikos Pharos*), Athen 1972; Heft VI (Sonderdruck aus *Theologia*), Athen 1974; Heft VII (Sonderdruck aus *Theologia*), Athen 1974. Siehe auch J. Kalogirou, *Ἐνημερωτικαὶ εἰσηγήσεις κατὰ τὴν Β' Διάσκεψιν τῆς Διορθόδοξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς* (Sonderdruck aus *Wiss. Jahrbuch der Theol. Fakultät*

nauen, grundlegenden Themenkatalogs⁸; das Bonner Treffen erklärte die Vorbereitung des Dialogs für abgeschlossen. Dieser letzte Schritt wurde nicht zuletzt dadurch ermöglicht, daß die Internationale Alt-katholische Bischofskonferenz, einer entsprechenden Aufforderung der IV. Panorthodoxen Konferenz nachkommend,⁹ im Jahr 1969 einen »Glaubensbrief« und die Erklärung zur »Filioque-Frage« verfaßte und im Juni 1970 dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. in Konstantinopel übergab.¹⁰

Im Juli 1973 kam in Penteli (Athen) zum erstenmal die Gemischte Orthodox-Alt-katholische Theologische Kommission zusammen und stellte ein umfassendes, gut durchdachtes Programm auf. Demnach sollten erstens kurze Texte verabschiedet werden, die sich fast auf die gesamte Dogmatik erstrecken; zweitens wurde die nähere Arbeitsweise beraten (Abfassung von Entwürfen durch Fachtheologen beider Seiten, gemischte Unterkommission, Plenarsitzungen etc.); und drittens das Gesamtergebnis sollte am Schluß des Dialogs »einerseits an S. Allheiligkeit, den Ökumenischen Patriarchen und die Vorsteher der selbständigen orthodoxen Kirchen, andererseits an den ehrwürdigen Bischof von Utrecht, als Vorsitzenden der Internationalen Alt-katholischen Bischofskonferenz und durch ihn an die anderen Bischöfe der alt-katholischen Kirche übersandt werden zur Beurteilung, gegebenenfalls zur Bekanntgabe der Beendigung des Dialogs und zur Beschlußfassung über das weitere Vorgehen.«¹¹ Zum Ziel des Dialogs wurde **die volle Kirchengemeinschaft** erklärt.

der Univ. Thessaloniki, 16), Thessaloniki 1971. W. Küppers, Darstellung der Entwicklung der alt-katholisch-orthodoxen Beziehungen in der Zeit von Patriarch Athenagoras I (1948–1972), in: *Gesellschaft für Epeirotische Studien* (Hg.), *Ἀθηναγόρας Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης ὁ Ἠπειρώτης*, Ioannina 1975, S. 439–447 (mit griechischer Übersetzung, S. 448–457).

⁸ Vgl. den Bericht in: J. Karmiris, Heft I, 80–91. Ders., DSMn, II, 1116–1123. Siehe auch: Dokumente zur Vorbereitung des alt-katholisch-orthodoxen Dialogs, IKZ 57 (1967) 65–119, wo neben den Dokumenten der Belgrader Konferenz die deutsche Übersetzung zweier Texte von J. Karmiris veröffentlicht wurde.

⁹ Diese Aufforderung wurde zum ersten Mal bereits in der Enzyklika des Ökumenischen Patriarchen vom Jahr 1904 aufgestellt; J. Karmiris, DSMn I, S. 1042: Für eine gerechte Beurteilung sollte man von den Alt-katholiken »ein klares und genaues und offizielles Glaubensbekenntnis« erbitten.

¹⁰ Siehe die Texte bei W. Krahel, Ökumenischer Katholizismus, Bonn 1970, S. 156–161; auch in: IKZ 61 (1971) 65–70. Für die griechische Übersetzung vgl. Stylianos Harkianakis (Bischof von Miletoupolis), *Ἡ ὑπὸ τῆς Παλαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας ἐπίσημος ἐπίδοσις Ὁμολογίας πίστεως εἰς τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον*, Kleronomia 3 (1971) 197–204. — Siehe auch J. Karmiris, Heft IV, 12–22. — J. Kalogirou, *Ἐνημερωτικαὶ εἰσηγήσεις* ..., 47–57. W. Küppers, Alt-katholische Kirchengemeinschaft der Utrechter Union, in: Fr. Heyer (Hg.), *Konfessionskunde*, Berlin – New York: de Gruyter 1977, S. 562.

¹¹ Vgl. dieses Programm bei J. Karmiris, *Ὁρθοδοξία καὶ Παλαιοκαθολικισμός*, Heft V (Sonderdruck aus *Ekklesia*), Athen 1973, S. 45–51. Siehe auch die deutsche Fassung: W. Küppers, Der orthodox-alt-katholische Dialog nimmt Gestalt an, IKZ 63 (1973) 182–192; für das obige Zitat vgl. S. 191; vgl. auch S. 189–190: »Der offizielle theologische Dialog zwischen Orthodoxen und Alt-katholiken ... soll durchgeführt werden auf der Grundlage von ... Textvorlagen betreffend die Gotteslehre, die Christologie, die Ekklesiologie, die Soteriologie, die Sakramentenlehre und die Eschatologie ...

I. Gotteslehre

- 1) Offenbarung, Heilige Schrift, Heilige Überlieferung
- 2) Kanon der Heiligen Schrift

II. Christologie

- 1) Die Menschwerdung des ewigen Wortes Gottes
- 2) Die Hypostatische Union
- 3) Die Lehre über die Gottesmutter und die damit nicht übereinstimmenden Lehren

Aufgrund dieses insgesamt methodisch korrekten dogmatischen Programms begann die Gemischte Orthodox-Alt-katholische Kommission vom 20. bis 29. August 1975 den offiziellen Theologischen Dialog im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, Chambésy/Genf, und verabschiedete dort die ersten gemeinsamen Texte: I. *Gotteslehre*: 1. Die göttliche Offenbarung und ihre Überlieferung, 2. Der Kanon der Heiligen Schrift, 3. Die Heilige Dreifaltigkeit. II. *Christologie*: 1. Die Menschwerdung des Wortes Gottes, 2. Die hypostatische Union.¹² Über diese erste Vollversammlung hinaus fanden seitdem folgende sechs Plenarsitzungen der Gemischten Theologischen Kommission, und zwar regelmäßig alle zwei Jahre, statt, und verabschiedeten die jeweils anschließend genannten Texte:

b. Chambésy/Genf 1977: II/3. Die Gottesmutter. III. *Ekklesiologie*: 1. Wesen und Eigenschaften der Kirche;¹³

c. Bonn 1979: III. *Ekklesiologie*: 2. Die Einheit der Kirche und die Ortskirchen, 3. Die Grenzen der Kirche;¹⁴

d. Zagorsk/Moskau 1981: III. *Ekklesiologie*: 4. Die Autorität der Kirche und in der Kirche, 5. Die Unfehlbarkeit der Kirche, 6. Die Synoden der Kirche, 7. Die Notwendigkeit der apostolischen Sukzession;¹⁵

III. Ekklesiologie

- 1) Das Wesen und die Merkmale der Kirche
- 2) Die Einheit der Kirche und die örtlichen Kirchen
- 3) Die Grenzen der Kirche
- 4) Die Autorität der Kirche und in der Kirche
- 5) Die Unfehlbarkeit der Kirche
- 6) Die sieben Ökumenischen Konzile und die von diesen anerkannten örtlichen Synoden
- 7) Die Notwendigkeit der Apostolischen Sukzession und die Kanonizität der Alt-katholischen Kirche
- 8) Das Haupt der Kirche
- 9) Das Problem der »Interkommunion«.

¹² Vgl. *Episkepsis*, Nr. 131 (23.9.1975) 9–13; und Nr. 132 (7.10.1975) 13–15; vgl. auch J. Karmiris, *Ὁρθοδοξία καὶ Παλαιοκαθολικισμός*, Heft VIII (Sonderdruck aus *Ekklesia*), Athen 1975 (Texte I/1–3 und II/1–2: S. 17–31). — W. Küppers, Orthodox-alkatholischer Dialog, *IKZ* 66 (1976) 1–33 (Texte I/1–3 und II/1–2: S. 23–33).

¹³ Vgl. *Episkepsis* Nr. 173 (1.9.1977) 11–16. J. Kalogirou, B' ἐν ὁλομελείᾳ Συνδιάσκεψις τῆς Μικτῆς Ὁρθοδοξο-Παλαιοκαθολικῆς Ἐπιτροπῆς ..., (Sonderdruck aus *Gregorios ho Palamas*), Thessaloniki 1978 (Texte II/3 und III/1: S. 24–30). W. Küppers, Orthodox-alkatholischer Dialog, *IKZ* 68 (1978) 29–47 (Texte II/3 und III/1: S. 41–47). Da es aus diesen Publikationen nicht ersichtlich wird, sei an dieser Stelle vermerkt, daß der Text »Wesen und Eigenschaften der Kirche« für das Patriarchat von Alexandrien von mir unterschrieben wurde. Der damalige Metropolit von Karthago und jetzige Patriarch von Alexandrien, Parthenios, mußte aus dienstlichen Gründen Chambésy verlassen und hatte mich hierzu bevollmächtigt.

¹⁴ Vgl. J. Kalogirou, Γ' ἐν ὁλομελείᾳ Συνδιάσκεψις τῆς Μικτῆς Ὁρθοδοξο-Παλαιοκαθολικῆς Ἐπιτροπῆς ..., (Sonderdruck aus *Kleronomia*), Thessaloniki 1979; außer den bisherigen Texten, die hier erneut veröffentlicht wurden, wurden auch die neuen publiziert, III/2–3: S. 208–213. B. Englezakis, 'H Γ' Συνδιάσκεψη τῆς Μικτῆς Ὁρθοδοξο-Παλαιοκαθολικῆς Ἐπιτροπῆς, (Sonderdruck aus *Apostolos Barnabas*), Leukosia 1980. W. Küppers, Orthodox-alkatholischer Dialog, *IKZ* 69 (1979) 244–260 (Texte III/2–3: S. 256–260). Th. Nikolaou, Die Einheit der Kirchen und die Ortskirchen. Dritte Plenarsitzung der orthodox-alkatholischen Dialogkommission, *KNA-Ökumenische Information* Nr. 36 (5.9.1979) 9–10.

¹⁵ Vgl. *Episkepsis* Nr. 259 (1.10.1981) 2–5 (Texte III/4–7: S. 9–15). — P. Amiet, Orthodox-alkatholischer Dialog, *IKZ* 73 (1983) 70–81 (Texte: S. 73–81). Die Texte, welche bis zu dieser Vollversammlung verabschiedet wurden, findet man auch bei: H. Meyer – H. J. Urban – L. Vischer (Hgg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn – Frankfurt/M. 1983, S. 23–53.

e. Chambésy/Genf 1983: III. *Ekklesiologie*: 8. Das Haupt der Kirche. IV. *Heilslehre*: 1. Das Erlösungswerk Christi, 2. Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und die Aneignung des Heils;¹⁶

f. Amersfoort/Holland 1985: V. *Sakramentenlehre*: 1. Die Sakramente (Mysterien) der Kirche, 2. Die Taufe, 3. Die Firmung (Salbung), 4. Die heilige Eucharistie;¹⁷

g. Kavala/Griechenland 1987: V. *Sakramentenlehre*: 5. Die Buße, 6. Die Krankensalbung, 7. Die Ordination, 8. Die Ehe. VI. *Eschatologie* (Die Lehre von der Vollendung): 1. Kirche und Endzeit, 2. Das Leben nach dem Tode, 3. Die Auferstehung der Toten und Erneuerung der Welt. VII. *Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgen*.¹⁸

In den Zwischenjahren tagte ebenfalls regelmäßig eine gemischte Unterkommission, welche die in der jeweils nächsten Plenarsitzung zu beratenden Texte vorbereitete. Die ursprüngliche Fassung der Texte ist in griechischer Sprache, allerdings mit gleichzeitiger, autorisierter deutscher Übersetzung. Alle diese Texte wurden nach jeder Plenarsitzung feierlich von allen¹⁹ anwesenden orthodoxen und altkatholischen Vertretern unterschrieben. Den Unterschriften wurde jeweils die Bemerkung vorangestellt: »Der obige Text ... gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und Alt-katholischen Kirche wieder.« Mit der Verabschiedung dieser Texte beendete die Gemischte Orthodox-Alt-katholische Kommission ihre theologische Aufgabe. Die Texte wurden anschließend, wie vorgesehen, einerseits S. Allheiligkeit, dem Ökumenischen Patriarchen und den Vorstehern der autokephalen orthodoxen Kirchen, andererseits dem Bischof von Utrecht und durch ihn den anderen Bischöfen der Alt-katholischen Kirche übersandt zum weiteren Vorgehen.²⁰

Der orthodox-altkatholische Dialog trat dadurch in eine neue entscheidende Phase. Es obliegt nun den beiden Kirchen in ihrer Gesamtheit, nach eingehender Prüfung sich zu entscheiden, ob sie anhand dieser Texte das angestrebte Ziel der vollen Kirchengemein-

¹⁶ Vgl. *Episkepsis* Nr. 302 (15. 10. 1983) 2–7. Siehe auch die Texte: S. 11–16.

¹⁷ Vgl. *Episkepsis* Nr. 344 (15. 10. 1985) 3–17; die Texte: S. 11–17. Siehe alle bisherigen Texte auch bei *Damaskinos Papandreou* (Metropolit der Schweiz), *Θεολογικοί Διάλογοι. Μία ὁρθόδοξος προοπτική*, (Διάλογος, 1), Thessaloniki 1986, S. 241–285.

¹⁸ Vgl. *Episkepsis* Nr. 387 (1. 11. 1987) 6–8. 13–19, wo die Rede des Metropoliten der Schweiz und Co-Präsidenten der Gemischten Kommission, *Damaskinos Papandreou*, gedruckt wird. Siehe auch die Texte: *Apostolos Barnabas* 48 (1987) 356–361. 398–402 und *Episkepsis* Nr. 394 (1. 3. 1988) 6–13. Alle Texte des Orthodox-Alt-katholischen Dialogs wurden erneut gedruckt: *U. von Arx* (Hg.), *Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975–1987 mit französischer und englischer Übersetzung*, (Beiheft zur *IKZ*), Bern 1989.

¹⁹ Über die einzige Ausnahme hinsichtlich des Textes III/1 »Wesen und Eigenschaften der Kirche« in Chambésy/Genf im Jahr 1977 vgl. *Th. Nikolaou*, Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique* (Hg.), *Les dialogues oecuméniques hier et aujourd'hui* (Études Théologiques, 5), Chambésy/Genf 1985, S. 213 mit Anm. 42 (S. 228).

²⁰ Vgl. oben S. 175. Im gleichen Sinne beschloß auch die III. Präkonziliare Panorthodoxe Konferenz (28. 10. – 6. 11. 1986): Daß nach Beendigung eines Theologischen Dialogs auf der Ebene der Gemischten Theologischen Kommission »der Vorsitzende der Interorthodoxen Kommission einen Bericht an den Ökumenischen Patriarchen einreicht, der im Einvernehmen mit den Vorstehern der Orthodoxen Lokalkirchen den Dialog für beendet erklärt. Die panorthodoxe Entscheidung zur Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft nach eventuellem erfolgreichem Abschluß der theologischen Arbeit eines Dialogs soll auf dem Einverständnis aller Orthodoxen Lokalkirchen beruhen« (*Episkepsis* Nr. 369, 15. 12. 1986, 10).

schaft für erreicht erklären können. Zu dieser neuen Phase des Dialogs gehört selbstverständlich nicht nur die Bekanntgabe und Verbreitung der Texte, sondern auch die Beschäftigung und Meinungsäußerung der Theologen und des gläubigen Volkes mit ihnen. In diesem Sinne verstehen sich die nachstehenden Ausführungen.

2. Kritische Würdigung der Ergebnisse und Perspektiven

a) Modellhafter Charakter

Zunächst kann man uneingeschränkt die Worte des Metropoliten der Schweiz und Co-Präsidenten der Gemischten Kommission, Damaskinos Papandreou, bejahen, daß die Kommission »mit besonderem Eifer, hohem Verantwortungsbewußtsein, ungeheuchelter Liebe und beispielhaftem Verständnis der Schwierigkeiten gearbeitet hat«.²¹

Schon diese Feststellung verbunden mit dem Faktum, daß der orthodox-alkatholische Dialog auf der Ebene der Gemischten Theologischen Kommission als erster abgeschlossen worden ist, erlauben das Urteil, daß man diesem Dialog orthodoxerseits modellhaften Charakter beimessen kann.²² Dieses Urteil wird darüber hinaus bekräftigt sowohl von der angewandten Methode als auch vom bisherigen Verlauf und insbesondere dem Inhalt der verabschiedeten Texte her.

Im Hinblick auf die *Methode* scheint mir in diesem Dialog besonders begrüßenswert die Tatsache, daß für das Ziel der vollen Kirchengemeinschaft die einzig legitime und feste Basis der *dogmatischen Übereinstimmung anhand des Glaubens der Apostel und der alten Kirche* gewählt wurde.

Diese Tatsache weist auf die Überzeugung beider Kirchen hin, daß sie sich als lebendige Fortsetzung der alten Kirche verstehen. In der Hl. Schrift und im Konsens der alten Kirche, der Kirchenväter und der Entscheidungen der sieben Ökumenischen Konzile, erkennen sie die unerschütterliche Basis einer erstrebenswerten Kircheneinheit an. In diesem Sinne haben die Orthodoxe und die Altkatholische Kirche ein Einheitsmodell strukturiert, welches sein Original in der Kircheneinheit der alten Kirche hat. Was hierbei übernommen wurde, ist nicht eine äußere und quantitative Seite des Originals, sondern die einende Kraft des einen, unverfälschten und genuinen christlichen Glaubens, jene Offenbarungsgehalte, die ihren Sitz auch im Leben der Kirche von heute haben. Es ist von Vorteil, daß die gemeinsamen Texte im Original in griechischer Sprache verfaßt wurden, denn es ist die Sprache des Neuen Testaments, der Ökumenischen Konzile und eines großen Teils des altkirchlichen Schrifttums überhaupt; es ist nicht die Sprache einer Konfession, wie irrtümlicherweise manchmal hier im Westen behauptet wird, sondern die Spra-

²¹ Vgl. *Episkepsis* Nr. 387 (1. 11. 1987) 14.

²² Noch vor Jahren stellte ich diesen Dialog als orthodoxes »Modell« vor: *Th. Nikolaou*, Das Bemühen der Orthodoxen Kirche um Einheit und ihre Vorstellung von Kircheneinheit, dargelegt am Beispiel des orthodox-alkatholischen Dialogs, *IKZ* 66 (1976) 157 ff.

che, in der das Christentum seine erste grundlegende, unüberholbare und wegweisende Inkulturation erfahren hat.

Der Weg, der zu der dogmatischen Übereinstimmung führt, ist sicherlich nicht der breiteste, aber dafür der sichere. In einer Zeit, in der der Ökumenismus es schwer hat, eine zur Einigung führende Richtung einzuschlagen, oft heftig kritisiert wird und ins Zwielficht zu geraten scheint, ist die ernsthafte Suche nach echten Einheitsmodellen, die auch zu verwirklichen sind, seine einzige Chance. Indem die Gemischte Orthodox-Alt-katholische Kommission diesen Weg mit Erfolg beschritten hat, hat sie bewiesen, daß die dogmatische Übereinstimmung unter getrennten Kirchen theologisch möglich ist. Ohne daß die Lehre der beteiligten Kirchen aufgegeben, minimalisiert oder entstellt wurde, war es möglich, anhand der altkirchlichen Überlieferung gemeinsame Texte zu verabschieden, die eine Reihe von kirchentrennenden — in der Regel aus späterer Zeit stammenden — Differenzen beseitigen. Hierbei hat die Kommission die gesamtkirchliche Lage nicht aus den Augen verloren.

Der beispielhafte Charakter dieser Texte erweist sich vor allem darin, daß man m. E. der Entscheidungsformel im Apostelkonzil gefolgt ist: Wir dürfen unseren Mitchristen keine Last auferlegen, abgesehen vom Notwendigen (Apg 15, 28). Es handelt sich nämlich insgesamt um *kurze* Texte, die je einige zentrale Aussagen enthalten. Dies weicht von anderen Unionsversuchen ab, die in ein paar Zeilen (vgl. das anglikanisch-alt-katholische Interkommunionsabkommen von 1931) oder auf einigen Seiten (vgl. die Leuenberger Konkordie) die gesamte theologische Einigungsbasis entwickeln. Was vermieden wurde, sind zwei Extreme: Die Einheit der Kirchen auf dogmatischer Ebene bloß mit einem allgemeinen Bekenntnis oder durch den Entwurf eines dogmatischen Lehrbuches anzustreben. Wir haben es freilich mit einem relativen Gesichtspunkt zu tun, so daß die Frage nach der goldenen Mitte nicht ein für allemal beantwortet werden kann. Trotzdem hätten die erarbeiteten Texte wohl noch kürzer sein können, ohne daß man Wesentliches weggelassen hätte.

Es ist besonders hervorzuheben, daß zum erstenmal eine Interorthodoxe Kommission Texte verabschiedet hat, welche das Ziel der vollen Kirchengemeinschaft prinzipiell ermöglichen. Durch die Unterschrift dieser Texte wurde somit abermals bewiesen, wie ernst die Orthodoxe Kirche die ökumenische Bewegung nimmt. Insbesondere wurde auf der Ebene der Gemischten Kommissionen die Durchführbarkeit des Konzeptes der bilateralen Theologischen Dialoge unter Beweis gestellt. Es hat sich anhand dieser Texte aber auch gezeigt, daß die Alt-katholische Kirche dogmatisch der Orthodoxen Kirche am nächsten steht.

Der »modellhafte« Charakter der Kircheneinheit, die zwischen den Orthodoxen und den Alt-katholiken angestrebt wird, könnte sich darüber hinaus auch in ihrer *Funktion* erweisen. Diese Funktion ist zunächst in der Gestaltung der Beziehungen und Einigungsbemühungen der betreffenden Kirchen zu anderen zu sehen. Die erarbeiteten Texte werden zugleich so etwas wie ein *ausführliches gemeinsam formuliertes Glaubensbekenntnis* sein, welches bei den verschiedenen interkirchlichen Beziehungen der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche als eine gewisse Norm zu fungieren hat. So kann und soll z. B. der theologische Dialog der Orthodoxen Kirche mit den anderen Kirchen nicht ohne Berücksichtigung dieser Texte weiter entfaltet werden. Damit wird nicht gesagt, daß diese Texte

vollkommen zu übernehmen wären, aber doch, daß die möglichen notwendigen Differenzierungen nicht im Widerspruch zu dem stehen könnten, was bereits als wesentlich festgehalten wurde.

b) Die gemeinsamen Texte

Wenn hier nur eine kurze kritische Würdigung der Ergebnisse beabsichtigt ist, so geschieht dies aus zwei Gründen: *Erstens* läßt sich die jahrelange, umfangreiche Arbeit der internationalen orthodox-alkatholischen Expertenkommission in einem Artikel kaum eingehend und sachgerecht würdigen. *Zweitens* kann man leicht diesen oder jenen Text oder noch näher diesen oder jenen Satz eines Textes hinterfragen und kritisieren. Genauso leicht kann man allgemeine Urteile fällen, wie z. B.: die Texte enthalten keine ausreichende biblisch-patristische Begründung oder sind im Duktus zu allgemein gehalten. Selbstverständlich lassen sich solche Urteile auch konkret anbringen und von Fall zu Fall zutreffend nachweisen. Wäre dies aber eine angemessene Würdigung der Texte? Trotz dieser Vorbehalte möchte ich im folgenden — ohne selbstverständlich irgendeinen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben — einige Anmerkungen in bezug auf solche Sachverhalte anführen, die wohl wichtig sind und vor allem von alkatholischen Kreisen — hauptsächlich Konvertiten²³ — nachträglich in Frage gestellt wurden:

1/3. *Die heilige Dreifaltigkeit*: An diesem Text wurde die Vereinbarung über den ewigen Ausgang des Heiligen Geistes bemängelt, welche folgenden Wortlaut hat: »Wenn wir den Ausgang des Heiligen Geistes im Sinne seines ewigen und anfangslosen Seins und Ausgangs verstehen, dann bekennen wir den Ausgang aus dem Vater allein, nicht aber auch aus dem Sohn. Wenn wir ihn aber im Sinne des zeitlichen Ausganges des Heiligen Geistes und seiner Aussendung in die Welt verstehen, dann bekennen wir den Ausgang aus dem Vater durch den Sohn oder auch aus beiden.« Was insbesondere als störend empfunden wird, ist das Bekenntnis zum ewigen Ausgang des Heiligen Geistes »aus dem Vater allein«. Für den orthodoxen Theologen ist der Text dagegen durchaus korrekt und der Einwand völlig unverständlich. Der Einwand ist auch deshalb unbegreiflich, weil er mit der Erklärung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz »Zur Filioque-Frage« übereinstimmt. Die Frage, die sich daher erhebt, ist nicht so sehr nach der theologischen Korrektheit der Formulierung, als vielmehr nach der Verbindlichkeit von Glaubenserklärungen der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz für alkatholische Theologen; dies ist aber im Grunde eine ekklesiologische Frage, auf die im folgenden immer wieder eingegangen wird.

Es ist nicht möglich, in diesem Zusammenhang näher auf das »Filioque« einzugehen; es sei darum nur kurz vermerkt:

a) daß es hier um den ewigen Ausgang (*ἐκπόρευσις*) des Heiligen Geistes vom Vater als einzigem Prinzip und alleiniger Quelle der Gottheit geht. Dies bedeutet, daß an dieser

²³ Dies gilt besonders für die Altkatholische Kirche in Deutschland, deren Priester und Theologen fast alle Konvertiten sind. Die überwiegende Mehrheit dieser Priester kommt aus der Römisch-Katholischen Kirche und einige von diesen lehnen — wie es bei Konvertiten üblich ist — oft das ab, was sie bis dahin vertreten haben.

Stelle u. a. die christliche Lehre von der Monarchie in der Gottheit verkündet wird. Dem informierten westlichen Theologen dürfte nicht entgangen sein, daß selbst große Verfechter des »Filioque« im Westen diesen Lehrpunkt nicht angezweifelt haben. Der verwendete Begriff *ἐκπόρευσις* bezeichnet die *Seinsweise* (*τρόπος ὑπάρξεως*) des Heiligen Geistes, genauso wie die Begriffe »Ungezeugtsein« (*ἀγεννησία*) die Seinsweise des Vaters und »Gezeugtsein« (*γέννησις*) die Seinsweise des Sohnes festhalten. Diese Begriffe verdeutlichen die *Ursprungsbeziehung*, d. h. auch das *ἀκοινωνήτον* (nicht-gemeinsame, nicht-übertragbare, eigene) einer jeden der drei Personen. Der obigen Stelle aus dem orthodox-altkatholischen Dialog entspricht die Vereinbarung in der Erklärung (München 1982) der Gemischten Theologischen Kommission für den Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche, daß der Heilige Geist »vom Vater als der *einzig*en Quelle in der Dreieinigkeit ausgeht (Joh 15, 26)«. ²⁴

b) Ob die Beziehung der Drei Personen, so wie sie in der Zeit geoffenbart wurde, und speziell, ob die Sendung des Heiligen Geistes in die Welt »aus dem Vater durch den Sohn oder auch aus beiden« sich auf das innertrinitarische Verhältnis übertragen läßt, dies muß im Lichte der patristischen Unterscheidung zwischen dem Mysterium des Heilsplanes (*μυστήριον οἰκονομίας*) und dem Dogma der Theologie (*δόγμα Θεολογίας*) bezweifelt werden. Für die Kirchenväter erstreckt sich unsere Erkenntnis auf das erste, während das Was-und-wie-Gott-ist dem menschlichen Verstand unzugänglich bleibt. Aus dieser Perspektive betrachtet ist die orthodoxe Theologie sehr vorsichtig, wenn es darum geht, die Wesenheit Gottes per analogiam erforschen und verstehen zu wollen. Es ist bekannt, daß die westliche Theologie besonders seit dem Mittelalter dieser Spekulation nachgeht und fast alle westlichen Theologen heute dies bejahen. Eine intensive theologische Diskussion über diesen Punkt, insbesondere über die de facto bestehenden erkenntnistheoretischen Schranken jeglichen Analogiedenkens, würde vielleicht weiter helfen.

II/2 *Die hypostatische Union*: In bezug auf den Passus: »Deshalb ist Jesus Christus die eine Person ›in zwei Naturen‹, der göttlichen und der menschlichen, nicht aber aus zwei Naturen« wurde eingewendet, daß die Zurückweisung der Formel ›aus zwei Naturen‹ theologisch nicht korrekt sei. Dies trifft zum Teil zu, denn es ist in der Tat auch ein rechtgläubiges Verständnis dieser Formel möglich. Aber im Sinne des Textes kann sie verworfen werden, nicht nur, wenn sie dem Ausdruck »in zwei Naturen« entgegengesetzt wird, ²⁵ sondern auch, weil sie in der Theologiegeschichte mißbraucht wurde und zu ihrem rechten Verständnis weitere Kenntnisse vorausgesetzt werden. Bezeichnend dafür ist Kanon 8 des fünften Ökumenischen Konzils: »Wenn jemand, indem er aus zwei Naturen ... sagt, dies nicht in der Weise annimmt, wie auch die heiligen Väter gelehrt haben, ... der sei Anathema.« ²⁶

III. *Ekklesiologie*: Aus dem Bereich der Ekklesiologie werden mehrere Punkte kritisiert, so daß eine inhaltliche Auseinandersetzung in diesem Zusammenhang kaum mög-

²⁴ Vgl. OFo 3 (1989) 221.

²⁵ H. Aldenhoven, Charakter, Bedeutung und Ziel der Dialogtexte, in: U. von Arx (Hg.), *Koinonia auf altkirchlicher Basis* ..., S. 37.

²⁶ J. Karmiris, DSMn, I, S. 195.

lich erscheint.²⁷ Die vorgebrachte Kritik hängt meiner Ansicht nach nicht so sehr von der Richtigkeit der Formulierungen in den Texten, sondern vielmehr von dem verworrenen Kirchenverständnis der betreffenden Theologen ab. Sie erhärtet überdies auch die These, daß das größte Hindernis für die Wiederherstellung der Kircheneinheit der Orthodoxen Kirche mit den westlichen Kirchen auf dem Gebiet der Ekklesiologie liegt. Diese These bedarf kaum einer Erklärung, wenn man die orthodoxe Ekklesiologie der römisch-katholischen, und speziell der sogenannten plenitudo potestatis des Bischofs von Rom, gegenüberstellt. Sie ist auch leicht verständlich, wenn man das orthodoxe Kirchenverständnis mit den verschwommenen Ekklesiologien der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen vergleicht. Dieselbe These verdeutlichen ebenfalls einige altkatholischerseits vertretene ekklesiologische Ansichten im Zusammenhang mit den gemeinsamen Texten, aber auch Entscheidungen z. B. der Synode der Alt-Katholiken in Deutschland. Darauf werde ich unten nochmals zurückkommen.

V. *Sakramentenlehre*: In diesen Texten werden mehrere Gesichtspunkte bemängelt, welche zum Teil mit der Ekklesiologie zusammenhängen und somit eine gewisse Fortsetzung zum Vorhergesagten bilden. So ist z. B. die späte Festlegung der Siebenzahl der Sakramente — auch wegen des relativen Charakters dieser Zahl — für sich eine unwichtige Einzelheit, wenn man sie vom Kirchenverständnis isolieren würde. Denn in Verbindung mit der Ekklesiologie zählt vielmehr die Tatsache, daß diese Sakramente schon lange vorher zur Praxis der Kirche gehörten, und weniger deren Zahl. Die Legitimation dieser Sakramente sowie der weiteren sakramentalen Handlungen der Kirche rührt von der überlieferten Praxis der Kirche her und kann deshalb nicht zur Angelegenheit der historisch-kritischen Methode und der heutigen Exegese erklärt werden. Was aber hierbei völlig unverständlich wirkt und deshalb der ausdrücklichen Erwähnung bedarf, ist folgender Widerspruch: einerseits werden Einwände gegen den »nicht-apostolischen« Ursprung mancher Sakramente vorgebracht (d. h. diese Sakramente bzw. ihre »gottesdienstliche Gestalt« werden in Frage gestellt, weil sie sich nicht auf Jesus Christus und die Apostel zurückführen lassen), andererseits wird die westliche Praxis als richtig und erhaltenswert verteidigt, obwohl sie erst seit dem Mittelalter aufgekommen ist und sich theologisch manchmal schwer rechtfertigen läßt (z. B. die Praxis der »Erstkommunion« und die rationalistische Begründung der Firmung im mündigen Alter bzw. daß die Initiationssakramente nicht »im Zusammenhang miteinander gefeiert werden«).

VII. *Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgen*: Obwohl die Gemischte Orthodox-Alt katholische Kommission die gemeinsamen Texte nach dem von ihr in Penteli entworfenen Gesamtprogramm erstellt hat, hat sie den darin vorgesehenen Punkt III/9 »Das Problem der Interkommunion« unerklärlicherweise ausgelassen. Dieser Punkt besitzt jedoch eine sehr große, folgenreiche Bedeutung für den orthodox-altkatholischen Dialog: Erstens, weil die Orthodoxen die Interkommunion der Alt katholiken mit der Anglikanischen und den anderen Kirchen bereits vor dem Beginn des Dialogs als »großes Hinder-

²⁷ Vgl. einige dieser Punkte bei Th. Nikolaou, Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique* (Hg.), *Les dialogues oecuméniques hier et aujourd'hui* (Études Théologiques, 5), Chambésy/Genf 1985, S. 222f.

nis«²⁸ bewerteten. Zweitens, weil dieses Problem nicht bloß nicht beseitigt, sondern inzwischen eher noch größer wurde.

So praktizieren z. B. die Altkatholiken in Deutschland seit vielen Jahren nicht nur eine kirchlich legitimierte Interkommunion mit einer bestimmten Kirche, sondern vielmehr eine an fast jede beliebige Richtung gewandte Interkommunion.²⁹ Diese Praxis spitzte sich bekanntlich in der am 29. 3. 1985 unterschriebenen »Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie« zwischen dem Bistum der Altkatholiken und der Evangelischen Kirche in Deutschland zu.³⁰ Dies geschah in einer Zeit, in der die Gemischte Orthodox-Alt-katholische Kommission mit der Erarbeitung der gemeinsamen Texte noch nicht fertig war. Es hängt deshalb wohl auch damit zusammen, daß die Kommission dann in ihrer letzten Sitzung in Kavala den ursprünglich nicht vorgesehenen Text »Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgen« verabschiedete. Dieser Text ist allerdings kein echter Ersatz für den Text über »Das Problem der Interkommunion« und bietet auch konkret keine befriedigende Lösung. Denn es wird zwar darin die Frage der Zusammengehörigkeit von Glaubensgemeinschaft und Eucharistiegemeinschaft angesprochen, aber die akute Frage der de facto bestehenden Interkommunikationsabkommen der Altkatholiken wird ausgespart. Daß aber auch diese Frage eine zutiefst ekklesiologische ist, braucht man hier nicht zu erwähnen.

c) Perspektiven

Vor einigen Jahren schlug ich vor, daß »die orthodoxen Mitglieder der Gemischten Theologischen Kommission ... sich überlegen (sollten), ob der orthodox-alt-katholische Dialog nicht langsamer voranschreiten sollte«.³¹ Dieser Vorschlag rührte von der Feststellung her, daß die Altkatholiken in Deutschland in einer Identitätskrise wären und das Ziel der vollen Kirchengemeinschaft mit dieser Kirche aufgrund der ekklesiologischen Prinzipien der Orthodoxie nicht möglich wäre. Bezeichnend dafür ist der weiterhin *gültige* Umstand, daß gelegentlich die erstaunlichsten, z. T. rationalistischen Ansichten als altkatholisch verbreitet werden: z. B. daß die Kirche nicht unfehlbar sei, daß die Altkatholische Kirche die Exkommunikation ablehne, daß das Dogma für sie lediglich als Angebot gelte, daß sie keine Heiligenverehrung habe, daß sie für die gegenseitige Anerkennung der Ämter eintrete usw. Was hierbei besonders auffällt, ist die Tatsache, daß diese Ansichten sogar meistens auch unwidersprochen bleiben.

²⁸ So der Bericht der Interorthodoxen Theologischen Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken in Belgrad (1966): J. Karmiris, DSMn, II, S. 1120.

²⁹ Vgl. die »Aufforderung zum Empfang der hl. Kommunion«, welche vor der Kommunionsausteilung von den altkatholischen Priestern verlesen wird: R. Mumm (Hg.), Eucharistische Gastfreundschaft, Kassel 1974, S. 47: »Wir haben nicht die »offene« Kommunion. Die Einladung, zum Tisch des Herrn zu kommen, sollte bei jeder Eucharistiefeier ausgesprochen werden. Die Einladung wendet sich an alle anwesenden Gläubigen, die unseren Glauben an die Wirklichkeit und leibliche Gegenwart des erhöhten Herrn im hl. Sakrament des Altars mit uns teilen. »Kommt alle, das Mahl ist für euch bereit.«

³⁰ Vgl. den Text in: *Ökumenische Rundschau* 34 (1985) 365–367.

³¹ Th. Nikolaou, Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique* (Hg.), Les dialogues oecuméniques hier et aujourd'hui (Études Théologiques, 5), Chambésy/Genf 1985, S. 223

Die Kluft zwischen den Altkatholiken in Deutschland — ich beschränke mich darauf, weil ich hier die Verhältnisse besser überblicke — und der Orthodoxie im Bereich der Ekklesiologie hat sich deshalb inzwischen eher vergrößert als verkleinert. Es gibt sogar feste Anzeichen, daß sich auch eine neue Kluft zwischen den deutschen und den übrigen Altkatholiken auftut. Dies läßt sich nicht nur gelegentlichen Äußerungen von Altkatholiken entnehmen³², sondern auch anhand der genannten Entscheidung über die Vereinbarung mit der Evangelischen Kirche in Deutschland dokumentieren. Die ekklesiologische Frage, die sich bei dieser und ähnlichen Entscheidungen³³ stellt, lautet: Kann eine Lokalkirche für sich allein eine schwerwiegende Entscheidung herbeiführen, wenn diese Entscheidung theologisch umstritten ist und bei den anderen Lokalkirchen auf Widerstand stößt? Worin besteht die Kirchengemeinschaft, wenn jede Lokalkirche ihren eigenen Weg geht und ihre interkirchlichen Beziehungen für sich und ohne Rücksicht auf die anderen Lokalkirchen regelt? Welche Glaubwürdigkeit verdient diese Kirche?

All dies — so sehr es sich der Kircheneinheit mit der Orthodoxen Kirche in den Weg stellt und darum zu bedauern ist — betrifft sicherlich in erster Linie die Altkatholiken insgesamt. Deshalb sind sie herausgefordert, ihre Ekklesiologie für sich konsequent durchzudenken und in ihren Folgen transparent und glaubwürdig zu machen. Aber es berührt auch unmittelbar die Orthodoxe Kirche, indem sie mit ihnen im Dialog das Ziel der vollen Kirchengemeinschaft anstrebt. Angesichts dieses Sachverhaltes, meine ich, wäre es unbedingt erforderlich, daß die Orthodoxie *vor jedem weiteren Schritt* an die Altkatholiken, insbesondere an die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz erneut jene Frage (eine wahrhafte »Gretchenfrage«) stellt, welche im Grunde ziemlich zu Beginn der orthodox-alkatholischen Beziehungen (in der Enzyklika von 1904) stand: *Wie halten die Altkatholiken es offiziell und verbindlich mit der Ekklesiologie und wie verhalten sich hierzu die kursierenden ekklesiologischen Ansichten?* Konkreter könnte die Frage lauten: Wie halten es die Altkatholiken mit den gemeinsamen Texten und welche Punkte sollten eventuell auf der Ebene der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Kommission überprüft und gegebenenfalls erneut konzipiert werden?

³² Vgl. z. B. oben S. 163; siehe auch S. 147.

³³ Erwähnenswert ist hier z. B. das Problem der Frauenordination, welches ebenfalls von den deutschen Altkatholiken ausgegangen ist. Dies führte zuerst im Jahre 1982 zur Entscheidung der Internationalen Bischofskonferenz der Altkatholiken über die Ordination von Frauen zu Diakoninnen und mittlerweile zum Beschluß des 25. Internationalen Altkatholiken-Kongresses, daß »Frauen zum Priesteramt zugelassen werden können« (KNA — *Ökumenische Information* Nr. 37, 5.9.1990, 2). Und obwohl dieses Gremium keine synodalen Vollmachten hat, ist die Verwirklichung auch dieses Schrittes wohl nur eine Frage der Zeit.

Quellen und Anlage des Gnosis-Kapitels in der *Panoplia* des Euthymios Zygadenos

von Wassilios Klein, Bonn

Euthymios Zygadenos (um 1100)¹ ist laut Anna Komnene (1083—um 1150) nicht nur ein hervorragender Grammatiker und Rhetoriker gewesen, sondern hat auch »das Dogma wie kein anderer gekannt«². In unserem Jahrhundert ist er weit schlechter beurteilt worden. Vor allem J. Wickert³, dem zwar das Verdienst zukommt, das Hauptwerk des Euthymios, die um 1115 in Konstantinopel entstandene⁴ *Panoplia*, bis heute am ausführlichsten behandelt zu haben, bewertet sie durchweg negativ: »Ihrer Form nach steif, unklar und verworren, ihrem Inhalte nach zumeist nur die geistlose Wiedergabe eines längst veralteten Materials, war sie in sich selbst ein totes Gebilde, das wenig geeignet war, auf seine Umgebung befruchtend und neu belebend einzuwirken«⁵. Eine ähnliche Beurteilung wird dem vorwiegend antignostischen Kapitel (*tit.* 9)⁶ zuteil⁷. Doch ist es *a priori* ungerecht, neue und eigene theologische Gedanken in einem Werk zu fordern, das von Kaiser Alexios I. Komnenos (1081—1118) als Florileg gegen alle, also auch seit Jahrhunderten erloschene heterodoxe Lehren in Auftrag gegeben worden war⁸. Um zu einem Verständnis der *Panoplia* des Euthymios zu finden, soll an dieser Stelle seine Arbeitsweise im *tit.* 9 gegen Simon Magos, Markion und Mani paradigmatisch untersucht werden.

Die Quellen

Etwa die Hälfte des Textes von *tit.* 9 hat J. Wickert bereits in den von Euthymios angegebenen Väterschriften gefunden.⁹ Die ungenauen Angaben präzisierete A. Papabasileiou in seiner umfangreichen Studie zu Euthymios und seinem Werk, leider nicht ganz fehlerfrei

¹ Zu Leben und Werk s.: A. N. Papabasileiou, *Εὐθύμιος-Ἰωάννης Ζυγαδηνός. Βίος — Συγγραφαί*, Nicosia 1979 (= Papabasileiou); M. Jugie, *La Vie et les Œuvres d'Euthyme Zigabène, Échos d'Orient* 15 (1912) 215–225; Ders., *Euthyme Zigabène*, in: *Catholicisme*, Bd. 4, Paris 1956, S. 730 f.; H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959 (Handbuch der Altertumswissenschaft: Abt. 12, Byzantinisches Handbuch, Teil 2, Bd. 1), S. 614–616; G. Podskalsky, *Euthymios Zigabenos*, in: *TRE*, Bd. 10, Berlin – New York 1982, S. 557 f.

² Anna Komnene, *Alexias* XV, 9, (hg. v. B. Leib, Paris 1945), S. 223.

³ J. Wickert, *Die Panoplia dogmatica des Euthymios Zigabenos, Untersuchung ihrer Anlage und ihrer Quellen, ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung*, *Oriens Christianus* 8 (1911) 278–388 (= Wickert).

⁴ Papabasileiou, S. 130.

⁵ Wickert, 387 f.

⁶ *PG* 130, 305–328.

⁷ Wickert, 339, Anm. 1.

⁸ Anna Komnene, *Alexias* XV, 9 (Leib), S. 223.

⁹ Wickert, 300–311.

und zudem unvollständig.¹⁰ Es folgen deshalb hier die korrigierten und vervollständigten Angaben:

- PG 130, 309D-312D3: Basileios von Kaisareia, Homilia in Hexaemeron II, 4: PG 29, 36B-40B, Neuedition v. S. Giet, Paris 1980 (*Sources Chrétien-nes* 26), 152-160.
- PG 130, 320A5-A10: Johannes Chrysostomos, Homilia in Matthaëum 82, 2: PG 58, 739;
- PG 130, 320A12-B6: ebd. 7, 4: PG 57, 77;
- PG 130, 320B10-321A4: ders., Homilia in Genesin 2, 3f.: PG 53, 29-31;
- PG 130, 321A6-B7: edb. 3, 3: PG 53, 34;
- PG 130, 321B9-C6: ders., Homilia in Matthaëum 49, 2: PG 58, 498;
- PG 130, 321C10-324A2: ebd. 51, 3f.: PG 58, 514;
- PG 130, 324A4-D10: ebd. 16, 5f.: PG 57, 245f.;
- PG 130, 325C5-328C4: Johannes von Damaskos, Expositio fidei IV, 20: PG 94, 1193D-1197A, Neuedition v. B. Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskus, Bd. 2, Berlin 1973, 220f.

Im Vertrauen auf die Zuweisung bei Euthymios ist das Zitat aus Kyrillos' Schrift an Kaiser Theodosios von J. Wickert — aus dessen Studie wohl übernommen und bei der Aufzählung aller Quellen der *Panoplia* schließlich gänzlich übergangen auch von A. Papabasileiou¹¹ — falsch angegeben worden. Der Abschnitt PG 130, 325A4-C2 steht nicht in dem uns überlieferten Text in PG 76, 1133 ff. Ich habe den Absatz im Werk des Kyrillos nicht finden können, obwohl er sich inhaltlich seinem Gesamtwerk harmonisch einfügen würde.

Die beiden Zitate unter dem Namen des Athanasios von Alexandria, zehn Zitate aus einer Gregorios von Nyssa zugeschriebenen Schrift *De cognitione Dei* und das erste Zitat von Johannes Chrysostomos konnte J. Wickert nicht ermitteln. Einen der fraglichen Abschnitte nennt A. Papabasileiou¹² (hier wiederum korrigiert und ergänzt):

- PG 130, 305C9-308: Athanasios von Alexandria, Oratio contra gentes 6f.: PG 25, 113A-116B, Neuedition von R. Thomson, Oxford 1971, 14-18.

Die von J. Wickert und A. Papabasileiou nicht gefundene Chrysostomosstelle entstammt dem von Euthymios angegebenen Werk:

- PG 130, 317D5-320A2: Johannes Chrysostomos, In illud Pater si possibile 4, PG 51, 37f.

Probleme bereitet das zweite Athanasios-Zitat¹³, nach Euthymios gegen die Valentinianer gerichtet¹⁴. Es fällt auf, daß er im Gegensatz zu den nachfolgenden Zitaten keinen

¹⁰ Papabasileiou, S. 85, Anm. 2-6.

¹¹ Papabasileiou, S. 85, Anm. 5 und 114, Anm. 17.

¹² A. a. O., S. 85, Anm. 2.

¹³ PG 130, 309A-C14.

¹⁴ PG 130, 309A.

Quellentext angibt, wie auch bei dem das Kapitel einleitenden Abschnitt von Athanasios¹⁵. Möglicherweise hat er, wie in anderen Fällen,¹⁶ beide Zitate aus zweiter Hand, so daß er auf einen Nachweis der Herkunft verzichtet, um nicht durch Angabe sekundärer Quellen die Autorität der Zitate des großen Kirchenvaters zu schmälern. Weder in den echten Schriften des Athanasios noch in den ihm zugeschriebenen Werken ist das zweite Zitat zu finden. Dies nimmt nicht Wunder, schaut man sich den Inhalt genauer an.

Der Autor richtet sich gegen eine Häresie, die doketische Ansichten vertritt, die Inkarnation Christi leugnet und Christus mit Hinweis auf das Evangelium und den Apostel Paulus als Himmelswesen mit einem himmlischen statt irdischen Leib bekleidet sieht.¹⁷ Im Text selbst werden die Valentinianer zwar nicht genannt, doch die Kennzeichnung der Häresie stimmt mit der Ansicht anderer altkirchlicher Häresiologen über die Valentinianer soweit überein,¹⁸ daß man die diesbezügliche Aussage der Überschrift als schon zur Quelle des Euthymios gehörig ansehen darf. Euthymios hätte wohl kaum Grund gehabt, eine Überschrift zu erfinden, die mit der über dem gesamten *tit.* 9 nicht übereinstimmt, die einen neuen Namen einführt und ihn so zur Rechtfertigung der Auswahl zwingt. Dies geschieht nämlich mit der Bemerkung in der Überschrift des Abschnitts, daß der Valentinianismus mit den vorgenannten Heterodoxien in vielem übereinstimme. Ob es sich dabei um eine eigene Ergänzung oder um eine Übernahme aus einem denkbaren Florileg handelt, aus dem Euthymios beide Athanasios-Zitate geschöpft haben mag, bleibt offen.

Mehr Hinweise für die Einordnung in die patristische Literatur als das Wissen um die Zielgruppe bietet die in der Widerlegung entfaltete Christologie.¹⁹ Sie beginnt mit den Worten: »Zu ihnen wollen wir sagen: weil Christus in den Naturen zweifach ist und einfach in Hinsicht auf die Hypostase ...«²⁰. Es folgt eine Stellungnahme zum Leiden Christi, das seiner menschlichen Natur zugesprochen wird, und zu den von den Valentinianern vorgebrachten Hoheitsaussagen, die der »Gottheit« zuerkannt werden. Diese Formel, verbunden mit der Zuweisung der Niedrigkeits- und Hoheitsaussagen auf die beiden Naturen in Christus als hermeneutisches Prinzip,²¹ ist vor dem Konzil von Chalkedon (451) zwar in Schriften zur Christologie, nicht aber in einem unbedeutenden *opusculum* wie diesem denkbar.²² Die Abfassungszeit unseres Abschnitts kann also nicht vor der

¹⁵ PG 130, 306C6–8.

¹⁶ Wickert, 295f.

¹⁷ PG 130, 309A–B7.

¹⁸ Vgl. Epiphanius von Salamis, Panarion 31, 7, 4, hg. v. Holl, Bd. 1, Leipzig 1915, (GCS 25), S. 396; Übers. in: Die Gnosis 1, hg. v. C. Andresen, Zürich – München 1979, S. 306.

¹⁹ PG 130, 309B8–C14.

²⁰ »Πρὸς οὓς ἐροῦμεν ὅτι, ἐπεὶ διπλοῦς ὢν ταῖς φύσεσιν ὁ Χριστός, μοναδικός ἐστι τὴν ὑπόστασιν ...«: PG 130, 309B8f.

²¹ PG 130, 309B9–C11.

²² Zur Verwendung des Begriffs »ὑπόστασις« in der Christologie vgl. die Stellen nach den Registern unter dem Stichwort »Hypostase« in: A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1, Freiburg – Basel – Wien 1982, und unter »hypóstasis« in: F. Winkelmann, Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. bis 7. Jahrhundert), Berlin 1983; außerdem: M. Richard, L'Introduction du Mot »Hypostase« dans la Théologie de l'Incarnation, *Mélanges de Science Religieuse* 2 (1945) 5–32. Ohne Begründung wird über unseren Text gesagt (30): »un fragment *Contra Valentinum* œuvre d'un chalcédonien«.

2. Hälfte des 5. Jahrhunderts vermutet werden. Athanasios scheidet somit als Autor aus. Zu Datierung, Verfasserschaft und Quelle kann bis auf weiteres nur gesagt werden, daß ein antivalentinianischer Text, der frühestens in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts entstanden sein kann, unter dem Namen des Athanasios tradiert worden und außer bei Euthymios offenbar verlorengegangen ist.

Mit Vorbehalten muß auch die Zuweisung der zehn Zitate aus *De cognitione Dei* (Θεογνωσία)²³ an Gregorios von Nyssa betrachtet werden, die schon Euthymios für zweifelhaft hielt,²⁴ zumal von Gregorios kein Werk dieses Namens bekannt ist. Inhalt aller zehn Zitate ist die Widerlegung der Zwei-Prinzipien-Lehre mittels der Logik und der exegetische Erweis der Monarchie des einen allwissenden, im Alten und im Neuen Testament gleichermaßen wirkenden Gottes. Dies paßt gut zu einer Bezugnahme auf eine Schrift mit dem Titel *De cognitione Dei* in einem anonymen Johanneskommentar²⁵, die der Autor dieses Kommentars selbst im Kampf gegen Juden und Häretiker zusammengestellt haben will²⁶. An anderer Stelle verweist er darauf, daß er «ἐν ἅλλοις ἡμῶν λόγοις» bereits «πολλῶ πρώην» Manis Irrlehre über einen bösen Demiurgen widerlegt habe. Ein Randscholion sieht in diesen λόγοι die Schrift *De cognitione Dei*.²⁷ Noch ein drittes Mal weist er auf ein früher geschriebenes Buch gegen Valentinian, Apollinarios und andere Häretiker hin, das wiederum von einem Randscholion mit *De cognitione Dei* identifiziert wird.²⁸ Nun trifft es sich, daß Euthymios in der *Panoplia* weitere Zitate aus *De cognitione Dei* verwandte. Im Prolog findet sich ein kurzer Abschnitt über Gott als Weltschöpfer.²⁹ Im tit. 8 gegen die Juden wird ein aus *De cognitione Dei* entnommener, ausführlicher exegetischer Beweis der Trinitätslehre und der Inkarnation und Auferstehung Christi zitiert.³⁰ Er baut ausschließlich auf alttestamentlichen Zitaten auf.

Diese Feststellungen entsprechen bezüglich Thematik und Gegnern genau der im Anonymos gegebenen Charakteristik des Werkes. Hinzu kommt, daß der Titel *De cognitione Dei* äußerst selten³¹ auftritt und daß auch der Johanneskommentar unter dem Namen des Gregorios von Nyssa bekannt war.³² Es spricht somit vieles dafür, Euthymios zu glauben und davon auszugehen, daß alle vorgelegten Zitate aus *De cognitione Dei* einer einzigen Schrift dieses Titels zuzuweisen sind und in dieser Schrift das Werk des Autors des Johanneskommentars zu sehen ist. Daraus folgt, daß die für dessen Autor von K. Hansmann

²³ PG 130, 312D7 – 317C13.

²⁴ PG 130, 312D4–6, vgl. Wickert, 304.

²⁵ K. Hansmann, Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannesevangelium, Paderborn 1930.

²⁶ Logos, 93, (hg. v. Hansmann), S. 230; W. Jaeger, Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius, Leiden 1954, S. 82f. Anm. 5 folgert bereits daraus die Zuweisung aller Zitate bei Euthymios an den Autor des Johanneskommentars.

²⁷ 1. Logos, 29 (Hansmann), S. 103.

²⁸ 3. Logos, 42f. (Hansmann), S. 146.

²⁹ PG 130, 28D – 29A9.

³⁰ PG 130, 257C10 – 276C2.

³¹ In Patrologiae cursus completus, accurate J.-P. Migne, Series Graeca, Indices, digessit F. Cavallera, Paris 1912, 64, wird außer unserer Schrift nur ein Fragment eines Werkes dieses Titels von Pseudo-Johannes Chrysostomos aufgeführt.

³² Hansmann, Ein neuentdeckter Kommentar, S. 9.

ermittelten Ergebnisse nun auch auf *De cognitione Dei* anzuwenden sind. Unser Text ist somit »πολλῶ πρώην« vor 809–811,³³ der Abfassungszeit des Johanneskommentars, entstanden. Der anonym bleibende Verfasser ist »in den mönchischen Kreisen zu suchen, die dem Studiten [Theodoros] nahestanden«³⁴. Der Grund für die Zuweisung an Gregorios entzieht sich unserer Kenntnis,³⁵ kann jedoch mit *W. Jaeger* in der häufigen Verwendung des Wortes *θεογνωσία*, das ja auch als Titel der Schrift dient, bei Gregorios von Nyssa einen Erklärungsversuch finden.³⁶

Die Themen

Der Titel des Gesamtwerkes, »Πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως — ἥτοι ὀπλοθήκη δογμάτων«³⁷, d. h. »Dogmatische Voll-Rüstung des orthodoxen Glaubens, d. i. Rüstkammer der Dogmen«, läßt eine umfassende Behandlung und Widerlegung der angesprochenen Irrlehren erwarten.

Das erste Athanasioszitat richtet sich gegen die Lehre eines Gott gegenüberstehenden zweiten Prinzips, das böse sein und die Welt geschaffen haben soll. Es wird auf den biblischen Monotheismus verwiesen, vorwiegend aber mit philosophischen Überlegungen argumentiert, um den Dualismus zurückzuweisen und die Vielfalt auf die Einheit, auf Gott, zurückzuführen. Die Existenz des Bösen als eigene Hypostase oder Substanz wird als Phantasiegebilde bezeichnet, dem die christliche Bestimmung des Bösen als Beraubung an Gutem gegenübergestellt wird. Gott sei gut, das Böse komme aus dem Menschen.

Der folgende Abschnitt aus Pseudo-Athanasios belegt mit vielen Schriftzitaten die Annahme der Menschennatur durch den Logos in Jesus Christus bei gleichzeitiger Betonung seiner göttlichen Natur, beide vereint in einer Hypostase. Er stellt dabei einseitiger heterodoxer Schriftexegese die eigene hermeneutische Methode gegenüber, Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen der Schrift auf die zwei Naturen Christi zu verteilen.

Der Auszug aus dem Hexaemeron des Basileios von Kaisareia zeigt an Gen 1,2 (»Finsternis lag über der Urflut«), daß entgegen der dualistischen Auslegung die Finsternis keineswegs ein eigenständiges Prinzip sei. Das Böse liege in den Handlungsweisen der Menschen, es sei auf ihren Willen zurückzuführen und nicht auf etwas außerhalb Stehendes.

Dieselbe Bibelstelle behandelt im Anschluß Pseudo-Gregorios von Nyssa. Auch er kommt zu dem Ergebnis, daß die Finsternis ohne Substanz sei, ein Akzidens, Abwesenheit von Licht. Die Argumentation wird von der empirischen Ebene (Licht-Finsternis) in die ontologische (gutes und böses Prinzip) projiziert. Es folgen zeitgenössische philosophische Argumente, die die Unmöglichkeit eines vollkommenen Gegensatzes zweier Prinzipien zum Inhalt haben, aber auch die positive Welt- und Materiebewertung der Christen. In seinem 9. und 10. Abschnitt wechselt Pseudo-Gregorios über zur Verteidigung des

³³ Hansmann, a. a. O., S. 60.

³⁴ Hansmann, a. a. O., S. 61.

³⁵ Hansmann, a. a. O., S. 16.

³⁶ Jaeger, Two Rediscovered Works, S. 82, Anm. 5.

³⁷ Papabasileiou, S. 80.

Alten Testaments und dem exegetischen Beweis der Güte und des Vorauswissens des einen Gottes, der im Alten wie im Neuen Testament wirke.

Mit Johannes Chrysostomos kehrt Euthymios zum Dokerismus der Gegner ohne nennenswerte Argumentation zurück, um sich danach wiederum der Präexistenz eines zweiten Prinzips zu widmen, das diesmal als »Hyle« (d. h. Materie) bezeichnet wird, womit der Dualismus auf der Ebene von Geist und Materie angesprochen ist. Mit Hinweis auf die Vielfalt der materiellen Schöpfung und die positive Materiebewertung im Neuen Testament wird alles Seiende auf den einen Schöpfergott zurückgeführt. In einem weiteren Schritt geht es um den Nachweis, daß das Gesetz des Alten Testaments zum Guten führe, daß es folglich vom guten Gott sei und kein Widerspruch zwischen den beiden Testamenten vorliege.

Mit dem Zitat aus Kyrillos schiebt Euthymios neue Gedanken zum Dokerismus ein. Den Abschluß bildet der in sich geschlossene Abschnitt des Johannes von Damaskos, der alle wesentlichen Argumente gegen den Dualismus mit bemerkenswerter Kürze und Prägnanz zusammenfaßt und darüber hinaus die entscheidenden Gedanken patristischer Dämonenlehre und Theodizee vorstellt.

Insgesamt kommen somit folgende Themen zur Sprache:

1. Monotheismus im Gegensatz zum Dualismus.
2. Positive Bewertung von Schöpfung und Materie.
3. Erklärung des Bösen als Akzidens, Beraubung an Gutem, als nicht substanzhaft und nicht von Gott stammend.
4. Daraus folgend ein Versuch der Theodizee.
5. Festhalten am Alten Testament als kanonischer Offenbarungsschrift.
6. Einheit von Altem und Neuem Testament, die von demselben guten Gott stammen.
7. Christologie: Zweinaturenlehre gegen Dokerismus.

Anlage und Arbeitsweise

Die Arbeitsweise des Euthymios in *tit.* 9 wurde von J. Wickert negativ bewertet. Da heißt es: »Die Lehren dieser Häretiker [d. h. Simon Magos, Markion und Mani] kommen in den Stellen der Väter, die in den Titel [d. h. *tit.* 9] aufgenommen sind, sehr unklar und unvollständig zum Ausdruck, Simon Magos wird darin überhaupt nicht erwähnt«³⁸. Diesem Urteil muß widersprochen werden, läßt es doch die zahlreichen Vorteile der Methode des Euthymios außer acht.

Zunächst ist festzuhalten, daß Euthymios die frühe griechische Gnosis, den Markionismus und den Manichäismus in einem Kapitel abhandelt, dem Paulikianismus aber einen eigenen *titulus* (24) zubilligt. Diese Vorgehensweise trägt der Tatsache Rechnung, daß dem Paulikianismus bis heute keine direkte Verbindung zum Manichäismus nachzuweisen ist, auch wenn beide einen Dualismus lehren, weshalb die Paulikianerpolemik zumeist be-

³⁸ Wickert, 339, Anm. 1.

strebt ist, einen Zusammenhang herzustellen.³⁹ Auch die Existenz von Paulikianern zur Zeit des Euthymios sprach für eine gesonderte Behandlung. Was die Zusammenfassung der drei anderen Gruppen anbetrifft, so sind die Verbindungslinien zwischen ihnen gesehen worden. Der Name des Simon Magos steht für die ganze Gnosis, als deren erster Repräsentant er galt. Dies war jedem mit theologischer Literatur vertrautem Byzantiner bekannt. Deshalb ist es unbedeutend, ob Simon in den Zitaten nochmals genannt wird, zumal Euthymios ergänzend bei der ersten Nennung des Valentinianos, eines Hauptvertreters der Gnosis, auf die Übereinstimmung seiner Lehren mit denen der anderen Häretiker des *tit.* 9 hinweist. Der Manichäismus ist nicht nur durch den Dualismus gekennzeichnet, sondern basiert auch auf dem gnostischen Lebensgefühl des in die Welt Geworfenseins. Mit dem Markionismus verbindet ihn die Ablehnung des Alten Testaments sowie die negative Bewertung seines Gottes, der dem Gott des Neuen Testaments gegenübergestellt wird. Die Manichäer selbst haben an Markion angeknüpft.⁴⁰ Der Manichäismus als die entscheidende Erscheinungsform gnostischen Gedankenguts und einer dualistischen Lehre auf dem Boden des Römischen Reiches ist somit die Klammer, die die drei Religionen in einem Kapitel zusammenfaßt. Euthymios ist damit nur einer frühen Tradition in der Ketzerpolemik gefolgt, die frühe Gnosis, Markionismus und Manichäismus in eine Traditionslinie stellte.⁴¹ Wenn nun Euthymios drei heterodoxe Lehren in einem Kapitel widerlegen wollte, war es kaum sinnvoll, auf mythologische Einzelheiten und die Häresiarchen selbst einzugehen. Die Hauptlehren ins Zentrum zu stellen ermöglichte es, in hohem Maße alle betroffenen Schulrichtungen gleichzeitig anzusprechen. Diesem Anspruch trug Euthymios geschickt Rechnung, indem er Zitate auswählte, die selbst mehrere Häresiarchen nennen.⁴²

Die Auslassung mythologischer Einzelheiten empfahl sich auch deshalb, weil im 12. Jahrhundert keine der drei Religionen mehr im Byzantinischen, d. h. im Römischen Reich vertreten war. Für eine »Rüstkammer der Dogmen« war es also sinnvoller, die Hauptlehren, deren teilweises Aufleben in den zeitgenössischen Sekten zu beobachten war, zu widerlegen. Dies läßt sich mit dem Zitat von Kyrillos von Alexandria bekräftigen, das nur wegen seiner antidoketischen Aussage in den Kontext paßt. Es stört darin die Nennung der Namen von Areios, Eunomios und Apollinarios.⁴³ Wenn Euthymios gerade in der Frage der Christologie nicht auf die Autorität des Kyrillos verzichten wollte, hätte er in dessen Werk mit Leichtigkeit ein Zitat ohne diese Namen finden können. Außerdem ist die gesonderte Beschäftigung mit den Apollinaristen in *tit.* 14 und den Monophysiten in *tit.* 16 ein Grund, nicht noch an anderer Stelle auf sie einzugehen. Er traf seine Wahl wohl bewußt und konnte so auf den Monophysitismus hinweisen und damit den Ge-

³⁹ Z. B. Petros Sikeliotēs, Histoire des Pauliciens, in: Les Sources Greques pour l'Histoire des Pauliciens d'Asie Mineure, hg. u. eingel. v. C. Astruc u. a., Travaux et Mémoires 4 (1970) 3–67.

⁴⁰ A. Böhlig, Das Böse in der Lehre des Mani und des Marcion, in: Makarios-Symposium über das Böse, Vorträge der Finnisch-deutschen Theologentagung in Goslar 1980, hg. v. W. Strothmann, Wiesbaden 1983, (Göttinger Orientforschungen, Reihe 1: Syriaca, Bd. 24), S. 18.

⁴¹ Vgl. das Zitat von Basileios von Kaisareia: PG 130, 312 A.

⁴² PG 130, 312 A; 317 A; 320 A; 320 B; 321 B.

⁴³ PG 130, 325 A.

genwartsbezug der antignostischen Argumentation herstellen. Dieselbe Methode wandte er auch bei den Philosophen Michael Psellos (11. Jh.) und Johannes Italos (11. Jh.) an, die er mit seiner Polemik gegen altgriechische Philosophenschulen zu treffen suchte.⁴⁴ Auch hier steht Polemik gegen längst vergangene Schulen im Dienste der Aufgaben der Gegenwart. Die Verstrickung in Details der untergegangenen Religionen wäre diesem Ziel nur hinderlich gewesen.

Daß nicht nur historisches Interesse Euthymios leitete, wird auch durch den Vergleich der Themen des Gnosiskapitels mit dem langen Einleitungsteil der *Panoplia* deutlich, der sich mit der positiven Darlegung christlicher Lehre zur Trinität, zur Christologie und zur Welterschöpfung beschäftigt.⁴⁵ Es sind dies gleichfalls die Themen des Gnosiskapitels, so daß man vermuten darf, daß Euthymios in diesem *titulus* neue Aspekte der Dogmatik und ihre antihäretische Begründung vorführen will. Hier liegen seine Hauptinteressen, so daß die Themenwahl des Gnosiskapitels gegenwartsbezogenen und nicht historischen Aufgaben dienen sollte. Im übrigen erwartet man von der *Panoplia* schon wegen des Titels eher christliche Dogmatik als Informationen zu historischen Manifestationen der Häresie. Der Anlaß für eine Schrift diesen Zuschnitts darf in der teilweise antiorthodoxen Stimmung der Zeit gesucht werden, wie sie nicht nur durch Bogomilen, Paulikianer und Muslime, sondern auch durch das Wirken der o. g. Lehrer Michael Psellos und Johannes Italos hervorgerufen worden war.

Die Arbeitsweise, die J. Wickert als »sehr unklar und unvollständig«⁴⁶ kritisierte, ist m. E. durch die die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge berücksichtigende Anlage als Sammelkapitel, durch die zeitliche Distanz zu den behandelten Religionen und durch den Wunsch nach Aktualität gut begründet. Die Wahl der Quellen und Themen konnte diesen Zielen nur förderlich sein.

Die Auswahl der Quellen ist auch in manch anderer Hinsicht beachtlich. Einen Gewinn für die Forschung stellen jene Texte dar, die außer bei Euthymios verschollen sind (Pseudo-Athanasios, Pseudo-Gregorios von Nyssa). Ungewöhnlich ist der völlige Verzicht auf die bekannten Antirrhetica. An mangelnder Autorität dieser Schriften (z. B. dem *Panarion* des Epiphanius von Salamis) kann es nicht liegen. Statt dessen sucht Euthymios nach verstreuten Zitaten, die in der Manichäismus- und Gnosispolemik keinerlei Beachtung gefunden haben. Dabei kommt ihm seine gute Kenntnis exegetischer Werke zu Gute, räumt doch selbst J. Wickert ein, daß Euthymios auf dem Gebiet der Exegese Anerkennung zu zollen ist.⁴⁷ Dennoch ist die Auswahl durch die Nennung der Häresiarchen in Überschrift oder Text im allgemeinen gut begründet und für den Leser unmittelbar nachvollziehbar. Euthymios scheint mit dem Verzicht auf Antirrhetica ähnlichen Zielen dienen zu wollen wie mit der Themenwahl. Die Verwendung von Schriften, die zu sehr an den historischen Erscheinungsformen des bekämpften Glaubensgutes haften, wäre der späten Abfassungszeit und der Wirkung auf die Leser abträglich. Mit der Berufung auf die meist-

⁴⁴ K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527–1453), München 21897, S. 83.

⁴⁵ Wickert, 294.

⁴⁶ Wickert, 339, Anm. 1.

⁴⁷ Wickert, 282.

gelesenen Väter, nämlich Athanasios von Alexandria, Basileios von Kaisareia, Gregorios von Nyssa, Johannes Chrysostomos, Kyrillos von Alexandria und Johannes von Damaskos kann er die Leser seiner Zeit weit besser von den dogmatischen Standpunkten der Orthodoxie überzeugen.

Euthymios hat bei der Auswahl noch weitere Kriterien berücksichtigt. So beginnt das erste Zitat mit einem Referat über die zu bekämpfenden Irrlehren, das allerdings nicht so informativ ist, wie es den Wünschen des kaiserlichen Auftraggebers wohl entsprochen hätte⁴⁸. Auf den ontologischen Dualismus folgt dessen Auswirkung auf die Schöpfungslehre, dann erst die Christologie. Bemerkenswert ist die Behandlung des manichäischen Dualismus, der als Gegensatz von Gut und Böse, Licht und Finsternis, Geist und Materie, aber auch bezüglich des Gottesbildes in Altem und Neuem Testament behandelt wird und somit trotz der Beschränkung auf wenige Zitate thematisch umfassend bestritten wird. Die Argumentation gegen diese Lehren ist zu Beginn zurückhaltend. Vorwiegend wird der fremden die eigene Lehre gegenübergestellt. Erst in den weiteren Zitaten steigert sich die Gegenrede in ihrer Schlagkraft. Hier zeigt sich, daß die Textauswahl mit Überlegung und Sorgfalt getroffen wurde, da gleichzeitig die chronologische Ordnung der Zitate nach den Lebensdaten der Väter, allerdings unter Nichtbeachtung des Problems der Pseudepigraphen, einzuhalten war. Bei weniger Umsicht hätte diese chronologische Methode sachliche Unordnung im Gefolge gehabt, wie sie in der Mitte des *tit.* 9 an eher unwichtiger Stelle zu beobachten ist. Zu Beginn jedoch werden die Streitpunkte zudem in der Reihenfolge ihrer Wichtigkeit für die Auseinandersetzung geboten. Euthymios hat also immerhin drei (!) Ordnungsprinzipien gleichzeitig beachtet.

Euthymios blieb auch methodisch ausgewogen und ließ die Logik, oder besser, die Philosophie ebenso zu Wort kommen wie den exegetischen Beweis. Die dritte Methode altkirchlicher theologischer Argumentation, den Traditionsbeweis, hat er bereits durch die Anlage des Kapitels als Florileg berücksichtigt.⁴⁹ Ohne ein einziges eigenes Wort hat er Logik-, Schrift- und Traditionsbeweis erbracht. Den Abschluß bildet der Abschnitt von Johannes von Damaskos, der genial knapp und doch vollständig das Wesentliche patristischer Argumentation enthält, neue Gesichtspunkte hinzufügt und mit dem Versuch einer Theodizee den entscheidenden Schlußpunkt des Abschnitts setzt.

Beurteilung

Nach diesen Beobachtungen dürfte klar geworden sein, daß von einer »geistlose[n] Wiedergabe eines längst veralteten Materials«⁵⁰ keine Rede sein kann. Im Gegenteil hat Euthymios mit größter Belesenheit in den Antirrhetica unbeachtet gebliebenes Material gegen die Gnostiker zusammengetragen und damit die frühere Polemik eben gerade nicht

⁴⁸ Anna Komnene, Alexias XV, 9, (*Leib*), S. 223, spricht davon, daß alle Häresien »auseinandergesetzt werden (ἐκθέσθαι)« sollten.

⁴⁹ S. dazu J. Schmid, Florilegien, in: RGG³, Bd. 2, 981 f.

⁵⁰ Wickert, 387.

wiederholt, sondern auf intelligente Weise bereichert und ergänzt. Weitergehende eigene Leistungen waren von ihm weder verlangt, sollte er doch auf Geheiß des Kaisers nur ein Florileg erstellen,⁵¹ noch unbedingt notwendig. Florilegien waren durchaus beliebt, boten sie doch mit ihrer Berufung auf anerkannte Autoritäten die Gewähr dogmatischer Korrektheit. Daß sich die *Panoplia* »in den alten, ausgetretenen Geleisen der byzantinischen Theologie«⁵² bewegte, galt im 12. Jahrhundert, für das Euthymios ja schrieb, nur als Vorteil. Wie gezeigt, kann dem *tit.* 9 der Aktualitätsbezug keineswegs abgesprochen werden.

Das Beispiel dieses einen *titulus* mag zeigen, daß man einem Werk aus byzantinischer Zeit nicht gerecht wird, wenn man es ganz aus dem Geist der westeuropäischen Wissenschaft des 20. Jahrhunderts und ihrer theologischen Methoden beurteilt. Es ist falsch, eine befruchtende Wirkung der *Panoplia* auf ihre Umgebung zu leugnen⁵³. Die große Nachwirkung in den Werken des Andronikos Kamateros (12. Jh.) und des Niketas Choniates (12. / 13. Jh.), in bescheidenerem Maß bei Gennadios von Bulgarien (13. Jh.) und Johannes Kyparissiotis (14. Jh.),⁵⁴ sowie die hohe Zahl der erhaltenen Handschriften des Gesamtwerkes oder von Teilen daraus (72!)⁵⁵ beweisen die Beliebtheit zur Genüge und geben der Arbeitsweise des Euthymios im wesentlichen recht. Man wird zu dem Schluß kommen dürfen, daß Euthymios Zygadenos seiner Aufgabe im *tit.* 9 der *Panoplia* zwar nicht mit Genialität, aber doch mit Klugheit und Geschick nachgekommen ist.

⁵¹ Anna Komnene, Alexias XV, 9 (*Leib*), S. 223.

⁵² Krumbacher, Geschichte, S. 83.

⁵³ Wickert, 388.

⁵⁴ Papabasileiou, S. 127f.

⁵⁵ A. a. O., S. 59–76.

Icon and Ethics

by Stanley Samuel Harakas, Brookline / USA

The perception that »Icon« and »Ethics« have little if anything to do with each other, I am sure reflects a broad and general perspective widespread both inside and outside the Orthodox Church today.¹ For many, the relationship between the two would appear to be non-existent and such persons would unabashedly question the possibility that any significant connection between the two could be found at all. Others might be intrigued by the concept, yet suggest that it might be a strain on one's creativity to formulate any connection between the icon and ethics.

What I propose to do in this paper is, first, to minimize my »creativity«, as much as possible by examining the sources of the Orthodox tradition in regard to icons and ethics to see if a relationship does exist between them in the tradition's theological and historical contexts. Secondly, assuming that such a tradition exists, I want to make some suggestions as to why a »forgetfulness« of that tradition has occurred both within the Orthodox tradition and outside of it, and to suggest the need for it to be reclaimed for our times. Finally, I *will* use some imagination in drawing out some ethical axioms from the icon, and in proposing concrete ways by which icon and ethics may serve each other in contemporary ethical teaching and church life.

I. Ethics and Icons in the Eastern Christian Tradition

Is there a connection between the icon as it is understood in Eastern Christian tradition and its ethical teaching? One of the presuppositions required to answer the question is the need to recognize the complexity of the development of the Orthodox theology of the icon as it faced various trends and emphases in the counter-development of the iconoclastic theological tradition.

It might be helpful to very briefly outline the history of the controversy regarding icons in the 8th century in the Byzantine Empire, and to briefly define the approach to ethics and the foundational theological tradition of Orthodoxy concerning icons at the beginning of this paper for the sake of providing a general context of the discussion which is to follow. In addition, note will have to be taken of various kinds of theological positions in the iconoclastic controversy so as to understand the history of the relationship of ethics and the icon.

¹ A first draft of this paper was read at the Annual Meeting of the Orthodox Theological Society in America, May 28–30, 1987. A number of the suggestions made by my colleagues at that time have been incorporated in this revision. This form of the paper was presented at the 1989 Annual Meeting of the Society of Christian Ethics, which met at Notre Dame, in January.

1. *The Iconoclastic Controversy*²

For most Eastern Orthodox theologians and historians of the iconoclastic controversy, the issue regarding the use or the abolishment of icons was always much more than a difference of interpretation of the commandment regarding idols. The iconodules, i. e., the venerator of icons saw in the icons a theological affirmation of Orthodox truth, while the iconoclasts, i. e., literally, the icon smashers, were motivated by suspicions that any art with a religious subject was suspect and dangerous. What was an affirmation of the creation and the incarnation for the first, was a return to idolatry for the second. Some see an inordinate Moslem influence on the iconoclasts, while others discern an inordinate Greek pagan influence on the iconodules. Most are agreed that the iconoclastic controversy involved much more than these influences: it at heart was a dispute not primarily about art, but about »the character of Christ's human nature, the Christian attitude towards matter, the true meaning of Christian redemption,« in the characterization of Bishop Ware.³

The controversy began in 726 when Emperor Leo III began his attack on the icons. It ended 120 years later when in 843, Empress Theodora restored the icons, in what has since come to be called the »Triumph of Orthodoxy,« celebrated annually in Orthodox Churches on the first Sunday of Great Lent as the »Sunday of Orthodoxy.« Between those two dates two phases of the controversy were played out.

The end of the first period of controversy was what is now known as the 7th Ecumenical Council (also, as 2nd Nicaea) which in 787 proclaimed a doctrine of icons which has become normative for the Orthodox Church.

Icons serve both as teaching devices for the unlettered and as »windows on heaven,« concrete embodiments of the incarnational and transfiguring truths of the Christian faith. In honoring the icon, the honor is passed on to the prototype, therefore it is in no way perceived to have anything to do with idolatry. The form of the icon is not designed to portray the concrete this-worldly fallen and distorted empirical created reality. Rather, it seeks to convey the fulfilled and transfigured eschatological reality of the heavenly kingdom. This explains the unusual draftsman-ship, such as the inverted perspective, the prominence of the open eyes in saintly figures, the lavish use gold and other precious metals, and a stylized method of depiction. In the West, Eastern Christian iconography was widely misunderstood until the advent of modern art. The insights of this new approach which rejected decadent photographic art, paradoxically provoked new appreciation for the Eastern Christian icon.

However, during the eighth and ninth centuries, in the process of defending the icons, Orthodox writers developed varying theological perspectives in accordance to the kind of opposition they faced from the iconoclasts. Thus, there were differing, though not contradictory nor mutually exclusive, theologies of the icon developed. Certain of these theological streams can provide light on the issue of the relationship of the icon to ethics.

² These quite elementary descriptions are drawn primarily from the account in *Timothy Ware*, *The Orthodox Church*. New York: Penguin Books, 1981, pp.38–40, to which the reader is referred for more details as background to this paper.

³ *Ware*, *Op. cit.*, p. 38.

Other theological perspectives developed by the iconophiles were not so conducive to an ethical approach to icons.

There remains the task of briefly defining the terms, »Ethics« and »Icon« as they are understood and used in this paper.

2. Ethics

When we speak of Christian Ethics we speak of that aspect of the Christian Faith which articulates its normative, »ought« dimension. We are referring to those aspects of the Orthodox tradition which make claims on the will, the choosing ability human beings have, based in the »self-determining freedom« of our human nature, and in particular, the Christian believer.

Though Orthodox Christians do not often focus on the normative dimensions of their Faith, when such attention is given, almost every dimension of Orthodoxy reveals that some aspect of ethics is present. The direction and guidance, the commandments and rules, the prescriptions and the proscriptions which are integral parts of the Christian tradition are the specific content of its ethical tradition. In Orthodox Christianity, these normative statements are embodied in Scripture, in the patristic exegesis of Scripture, the larger patristic and conciliar tradition, the canons, the monastic *typika* and the tradition of spiritual exercise (*ἄσκησις* and *ἀγών*), the sermonic tradition, the prayer tradition, the liturgy and worship, even the architecture of the church structure.⁴

Doctrinally, this normative »ought« is rooted in the beliefs of Orthodoxy in the Trinitarian nature of God, in the creation of humanity in the image and likeness of God, in the fallen condition of humanity, in the restoration of the image and the call to its fulfillment in the »likeness,« in short, the renewal in freedom of the human God-likeness, in deification. This goal of human life is approached in a multiplicity of ways: theological, sacramental, liturgical, spiritual, but also ethical.⁵

As Vladimir Lossky put it, »To be the image of God, the Fathers affirm, in the last analysis is to be a personal being, that is, to say, a free responsible being. Why, one may ask, did God create man free and responsible? Precisely because He wanted to call him to a supreme vocation: deification; that is to say, to become by grace ... as God. And this call demands a free response. ... «⁶ Elsewhere, Lossky points to the eschatological truth that the »realization of the last end, by the grace of the Holy Spirit and by human freedom, is the inner mystery of the Church ... The mystery of deification which is being fulfilled in the Church is eschatology at work ... «⁷. One could take this apt phrase and say that for Orthodoxy, ethics (i.e., the normative dimension of the faith), is »eschatology at work,« i.e., realizing the »Kingdom life« in the here and now.

⁴ Stanley S. Harakas, *Toward Transfigured Life: The Theoria of Eastern Orthodox Ethics*. Minneapolis: Light & Life Publishing Co., 1983, ch. 1.

⁵ Harakas, *Op.cit.*, ch. 2.

⁶ Vladimir Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1978, pp. 71–72.

⁷ Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*. Eds. John H. Erickson and Thomas E. Bird. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974, p. 224.

Though it affirms and uses rules, commandments, proscriptions and prescriptions, Orthodox Ethics has little in common with the autonomous Kantian ethics of traditional Protestantism, nor the naturalistic »probablism« of classic Roman Catholicism; and though there is a strong affirmation of human freedom in its teaching, Orthodox Ethics has little in common to the existentialist subjectivism of much of present day Protestantism and Roman Catholicism.⁸

3. Icons

Numerous themes are discussed by all the theologians and historians of the iconoclastic controversy: the icon as witness and embodiment of the transfiguration of matter; the redemption of creation; and icons as witnesses to the divinized, eschatological, transfigured reality.⁹ While one side of the theological discussion of the icon seeks to interpret the icon as a pointer God-ward, as a vision of the transfigured cosmos in its form and purpose, another trend in iconologic theology has looked the other way, in terms of the impact of the icon on the believer, and the message imparted to the person who gazes upon the icon. Of course, the two are connected and relate to each other intimately. But the former emphasis is the most dominant. Few Orthodox theologians today concern themselves very much with the dimension of the icon relationship to the believer.

Among these, probably no one has articulated this more fully than has Dumitru Staniloae, the Romanian Orthodox systematic theologian in his remarkable chapter »Revelation Through Acts, Words, and Images.«¹⁰ Responding to recent developments in biblical theology regarding the revelatory character of the Holy Scriptures, Staniloae, as he speaks of revelation through images, recognizes the contingent character of specific images, but also points to what he calls the »objective core« of the image, which is apprehended in part in a »non-subjective« way, serving to mold the whole person who observes it.

As an image, the icon is presented by Staniloae as having this kind of impress and influence upon the believer. In fact, precisely as icon and not mere picture, the icon is seen as serving a purpose of formation, not based on subjective emotions or imaginations, but

⁸ See *Sergius Bulgakov*, *The Orthodox Church*. Hialeah, FL: Orthodox Book Center, 1935, p. 179, and *Stanley S. Harakas*, *Towards Transfigured Life*, pp. 136–141.

⁹ For various treatments of the icon in its historical and theological contexts, see, in the order of increasing complexity and depth, the following representative works: *Ernst Benz*, *The Eastern Orthodox Church*. Garden City, NY: Doubleday & Co., 1963, ch. 1; *Manolis Chatzidakis & André Grabar*, *Byzantine and Early Medieval Painting*. Trans. Simon Watson Taylor. New York: Viking Press, 1965; *Nicholas V. Lossky*, *The Significance of Second Nicaea*. *Greek Orthodox Theological Review* 32 (1987) 335–340; *Robert M. Arida*, *Second Nicaea: The Vision of the New Man and New Creation in the Orthodox Icon*. *Greek Orthodox Theological Review* 32 (1987) 417–424; *Boris Bobrinskoy*, *The Icon: Sacrament of the Kingdom*. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 31 (1987) 287–296; *Nicholas Ozolin*, *The Theology of the Icon*. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 31 (1987) 297–308; *Leonid Ouspensky*, *Iconography of the Descent of the Holy Spirit*. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 31 (1987) 309–348; *Daniel J. Sahas*, *Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm*. Toronto: University of Toronto Press, 1986; *Constantine D. Kalokyris*, *The Essence of Orthodox Iconography*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1985; *Leonid Ouspensky*, *Theology of the Icon*. Trans. *Elizabeth Meyendorff*, Crestwood, NY, 1978.

¹⁰ *Theology and the Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1980, ch. IV.

upon the objective reality of the divine-human reality which the Christian is called to realize in life. Staniloae's comments are thus pertinent to our search for the relationship between ethics and the icon. He first makes an affirmation of the »objective« character of the image presented.

Words must always be rooted in the perfect image of God which is the humanity of Christ, that is, Christ as man. The icons of Christ serve this same purpose . . . It might seem that there is contradiction between the Fathers' statement that the faithful must be careful not to force the formation of an image of Christ in their imagination, and the assertion of the value of icons. In fact, the Christian is liable to introduce subjective elements taken from his own interior imagination into the image of Christ, and these may well represent a decline from the true image of Christ. It is for this reason that icons are always painted according to fixed canons which make no allowance for the addition of even the least subjective element.¹¹

This presentation in acts, words, and images, and in particular, in the icon, of an »objective« Christ, however raises a question: to what purpose is this presentation made?

4. Ethics and Icons: The Question

This is precisely the nexus where ethics as we have understood it above and the icon occurs. The question is, put differently, »Is there a normative purpose to the icon?« Does the icon not only present a truth, but also present to the believer who stands before it an »ought« which addresses his or her freedom and does it seek a response? Do we speak only of aesthetic appreciation, or even only of the communication of information, or does the icon make a demand upon the believer who witnesses it for what it is, an icon and not a mere picture?

Staniloae sees the image as making such a demand, which seems to create a substantive connection between icon and ethics on the level of human telos, the goal toward which we ought to be moving as human beings. He continues,

This fidelity to Christ whose humanity is the real and definitive image of God, and the formation of the faithful according to this image, are both maintained and achieved through the imitation of his acts in the sacraments, and in the entire effort at imitation of him, and it achieves to a certain extent what was intended by his own acts, the more so as the effort is aided by energy (i.e. divine grace) radiating from him whom the faithful desire to imitate, and who already exists in that risen state which the faithful yearn to share by patterning their own acts on his.¹²

In short, the image of Christ in the icon is a provocation which calls for a response on the part of the beholder to make real in him or her self what the icon presents for contemplation and veneration. From this comes the educative dimension of the icon.

¹¹ Theology and the Church, p. 138.

¹² Ibid.

5. Icons as Didactic

In speaking of the »word« (not the icon), Staniloae specifically sees a normative relationship between the giver of the word and the receiver: He says

*The human word corresponds to the divine reality not only as meaning become conscious in man, but in a more complete manner, as discernment of the divine command and response to it. In the encounter with the divine reality the whole man experiences himself as one engaged in a dialogue with God as a partner obedient and responsible to the divine word. The whole man is thus moulded as an obedient and responsive being in the encounter with God, and the experience of these qualities causes the word to spring up in him as a remembrance in human form of the divine word, and as a response to it. This is the experience of man as one who carries the impress of God and yet is at the same time distinct from him.*¹³

Were this same thought pattern carried over to the icon, it would establish the normative character of the icon as well. For »a partner with God« who is »obedient and responsible« implies an exercise of freedom and choice which is nothing other than ethical.

Nevertheless, modern Orthodox writers have not, by and large chosen to develop the theology of the icon as far as that. At most, they have affirmed what must be a preliminary dimension of the discussion regarding icon and ethics, its didactic character. This is important, because it focuses, even if in a small way, on the dimension of the icon which points toward the worshipping viewer rather than toward the divine.

Even abbreviated and popular accounts of the icon, such as that of Bishop Ware in his *The Orthodox Church* make mention of the didactic character of the icons for the people of God.¹⁴ But the major focus of such treatments is nearly always on the doctrine of the distinction between *λατρεία* (worship) and *τιμή* (honor), the »movement of the honor« from the icon to the »prototype,« and the impact of the doctrine of the icon on the potential sanctity of matter, its transfiguration, the redemption of creation, and the icon as a foretaste of the transfigured cosmos.¹⁵

So also Sahas eloquently points to the didactic nature of the icon in his book *Icon and Logos*. Thus, Icons »serve to ›articulate‹; and accentuate the word of the Scriptures and the theology of the Church. They serve as a means of spiritual elevation and an instrument of instruction, not only for the illiterate, but even for the literate ones who want, however, to penetrate beyond the realm of the word and reason . . . as the word became a means of instruction through hearing, so did the icon through vision.«¹⁶ As such, in Sahas' apt phrase, the icon was »an act of the Church for the Church.«¹⁷ He quotes Fotis Kontoglou, the premier modern Orthodox iconographer, who says that the icons »do not aim only at decorating a church with paintings in order for it to be aesthetically attractive

¹³ Theology and the Church, p. 150.

¹⁴ Theology and the Church, pp. 40–41.

¹⁵ Theology and the Church, p. 42.

¹⁶ Sahas, *Icon and Logos*, pp. 12–13.

¹⁷ Sahas, *Op. cit.*, p. 10.

and pleasant to the worshippers, ... but rather in order to elevate them to the mystical world of faith ... »¹⁸

Sahas does, however indicate something of a normative tone to the icon, if only indirectly. In comparing the icon with Renaissance religious painting, he describes it in these »almost ethical« terms: »The Byzantine icon is lean and fasting; it is a statement of faith and of a certain ethos that expresses what is rich in poverty, humility, contrition, with a disposition to the quest for sanctity.¹⁹ However, here the »quest for sanctity« is in the icon, not a provocation for response in the observing worshipper.

George Mantzarides, Professor of Orthodox Ethics at the University of Thessalonike, also skirts the normative dimension of the icon. While affirming that the human being »is a living icon of God,«²⁰ so that he stands in an affinity of relationships with the only true icon of God, the Son, and the saints and, therefore, also with the icon, it is the saints which interest him most, even as he speaks of icons in his Ethics text.

Mantzarides draws an analogy between the Synaxaria (i. e. the lives) of the saints and the icons, both of which call for a »mimesis« or imitation by the Christians. »In the lives of the saints,« he says, »we have something analogous to byzantine iconography. And this is natural, since the saints as ›living icons‹ of the life according to God, present before us the imitation of good works,«²¹ The main purpose of both, according to Mantzarides, is »to give us an idea of the new creation.«²² This is not to be denied, but his treatment does not move beyond the informational. It does not carry with it a normative ring.

Vladimir Lossky, in his chapter on the »Theology of the Image«²³ makes a case for the centrality of the theology of the image in theology. »There is no branch of theological teaching which can be entirely isolated from the problem of the image without danger of severing it from the living stock of Christianity.«²⁴

He clearly meant this in the broadest of understandings, but it holds true as well for our question. The concept of the image certainly is central to Orthodox Christian ethics. As he himself said, »Man created ›in the image‹; is the person capable of manifesting God in the extent to which his nature allows itself to be penetrated by deifying grace. Thus the image — which is inalienable — can become similar or dissimilar, to the extreme limits; that of union with God...or indeed, that of the extremity of falling away.« If the icon is by definition »penetrated by divine grace« the ethical impact of it upon the other »icon of God,« the free image of God who can choose to respond or reject its message, might have been drawn in this passage by Lossky, but it wasn't.

These examples in contemporary Orthodox theology could be multiplied many times over. What we see in much of current theological approaches in the Orthodox Church

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Sahas, *Op. cit.*, pp. 15–16.

²⁰ *Ὁρθόδοξη πνευματικὴ ζωή*, Thessalonike: Pournaras, 1986, p. 30.

²¹ George Mantzarides, *Χριστιανικὴ Ἠθικὴ*, 2nd edition, Thessalonike: Pournaras, 1983, p. 170. Quoting *St. Basil*, Epistle 1, 3, Ed. Y. Courtonne, vol. 1, Paris, 1987, p. 8.

²² Mantzarides, *Ibid.*

²³ *In the Image and Likeness of God*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974, ch. 7.

²⁴ Lossky, *Op. cit.*, p. 126.

from these examples is that the ethical connection with the icon is incipiently present, but is hardly ever articulated by modern Orthodox theology.

Where is it possible to find an expression of such a connection? I believe that it is to be found in the patristic tradition which awaits our re-discovery of it.

6. Icons as Normative

In this paper, the word »normative« designates not a legal, essentially heteronomous demand arising from a moral order extraneous to the ethical subject, as it often does in classical western Christian traditions. Rather, »normative« points to the »telos« and goal of human life, divine-likeness, or »theosis.« This Eastern Christian perspective sees the »norm« of human behavior in the »being of human behavior, i. e., the image of God which is the true and full meaning of our humanity. From this perspective, the issue for us in this paper is whether the icon presents not only an image of God-likeness to the observer, but whether in that presentation, it concurrently conveys a message that the human observer is called to respond to the iconic message by way of response and conformity to its central message. There is, consequently, no heteronomous legalistic character to the use of the term »normative« in this sense. »Normative« in this sense is *endeictic* and evocative of our true goal and purpose as human beings. Stating, the goal of God-likeness thus bears with it an expectation of its fulfillment. It is in this sense that the normative character of icons is addressed in this paper.

The affirmation that the icon is the »book of the illiterate,«²⁵ in the words of St. John of Damascus is but an aspect of the patristic affirmation of the icon as having didactic purpose. As a first step to showing the normative character of the icon it is important to emphasize the »humanward« movement of the icon. Much of the struggle against the iconoclastic movement was on the opposite side of the coin, that is, to show the icon's legitimate relationship to the divine. Just as the words of the Gospel instruct, so it is that for the sake of those who could not read, John of Damascus says in his »Exposition of the Orthodox Faith«, »the Fathers gave their sanction to depicting these events on images as befit acts of great heroism, in order that they should form a concise memorial of them.«²⁶ Thus, the 82nd canon of the 6th Ecumenical Council authorized the full human icon (and not symbolic representation of Christ as a lamb) »in order to expose to the sight of all, at least with the help of painting, that which is perfect ...«²⁷

Beyond this, however, there is a patristic teaching which points to the normative purpose and character of the icon. That is, its purpose is not only to provide knowledge, nor only to point to higher realms, but to provoke a response to that reality, a response of imitation, so to speak, that the painted icon causes the living icon of God to respond in life and behavior in imitation of Christ and the Saints whom the painted icon presents. Implicit is the living icon's essential human freedom to respond affirmatively or negatively to the ethical imperative of the icon.

²⁵ *St. John of Damascus, On the Divine Images: Three Apologies Against Those who Attack the Divine Images*. Trans. David Anderson. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1980, p. 28.

²⁶ Chapter XVI, *The Nicene and Ante-Nicene Fathers*, 2nd Series. Vol. IX.

²⁷ Quoted in *John Meyendorff, Byzantine Theology*. New York: Fordham University Press, 1974, p. 45.

Thus, Saint Basil, in his homily »On the Forty Holy Martyrs« makes the parallel between the persuasive function of rhetoric and the persuasive function of the painting: »The brave deeds accomplished in time of war are celebrated by both orators and artists. Orators remember them with decorous words; artists with paintbrush and canvas, and both inspire everyone with valor. That which words are to the ear, silent pictures reveal for imitation.«²⁸ In his sermon on the martyr Barlaam, St. Basil gives us a personal experience of this impact of the icon. After comparing the feebleness of his own writing with the power of the icon in depicting the courage of the saint, he exclaims »Would that I may be included in this image, and be united with Christ, the Judge of the contest. To Him be glory unto ages of ages.«²⁹

Another defender of Icons during the iconoclastic period, Patriarch Nikephoros of Constantinople also serves to point to the normative character of the icon. In his book, *In Defense of the Faith*, Fr. John Travis describes the theology of Nikephoros in reference to the iconographer's craft. Several reasons justifying its place in the worship of the Church are delineated. One is that »iconography as a craft has a divine purpose, our salvation and future blessedness.« This is a concern with the human side of the theology of the icon, in that »it leads us to the evangelical vision and memory of those things characterized as honorable and venerable.« Further, »iconography is functionally instructive,« it is an »educational visual aid.«³⁰ This is familiar territory.

But, Nikephoros also moves on toward the normative dimension. For, Nikephoros writes, people, »by looking at the painted images, bring to mind the valiant deeds of those who served God with all sincerity and (are thus) incited to rival the glorious and ever-memorable exploits, through which they exchanged earth for heaven ...«³¹ This still speaks of the icon, but sees it as a provocation for response by the faithful. While it exclusively describes those who favorably respond, not taking into account those who do not, it nevertheless presents the icon as bearing a message whose purpose it is to elicit a response.

It is St. John the Damascene who most clearly presents the normative dimension of the icon, by articulating that one of its purposes is to elicit imitation of the one pictured in the icon by the one viewing it. He does this in several places. Regarding the saints, in his »Exposition of the Orthodox Faith,« he writes, »Let us raise monuments to them and visible images, and let us ourselves become, through imitation of their virtues, living monuments and images of them.«³² Elsewhere in the same work in his chapter »Concerning Images« he again refers to the emulation and imitation of the saints.³³

However, the function of the icon to provoke imitation toward virtue is most clearly seen in St. John of Damascus' three homilies on the Divine Images. I would like to present

²⁸ Quoted by *John of Damascus*, *On the Divine Images*, p. 91.

²⁹ *John of Damascus*, *Op. cit.*, pp. 35–36.

³⁰ *John Travis*, *In Defense of the Faith: The Theology of Patriarch Nikephoros of Constantinople*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1984, p. 48.

³¹ *Travis*, *Op. cit.*, p. 58, note 25.

³² Chapter XV, *The Nicene and Ante-Nicene Fathers*, 2nd Series, Vol. IX, p. 87.

³³ Chapter XVI, *The Nicene and Ante-Nicene Fathers*, p. 38.

this evidence in the form of an uncommented upon *catenae* of excerpts from these writings so that they may make their own impact, reserving my comment for the conclusion of this section.

»(T)hings which have already taken place are remembered by means of images, whether for the purpose of inspiring wonder, or honor, or shame, or to encourage those who look upon them to practice good and avoid evil.«³⁴

»I bow down before the images of Christ, the incarnate God; of our Lady, the Theotokos and Mother of the Son of God; and of the saints, who are God's friends. In struggling against evil they have shed their blood; they have imitated Christ who shed His Blood for them by shedding their blood for Him. I make a record of the prowess and sufferings of those who have walked in His footsteps, that I may be sanctified, and be set on fire to imitate them zealously.«³⁵

»Shame on you wicked devil, for grudging us the sight of our Master's likeness, and the holiness which proceeds from it . . . You are jealous of the honor which God has given to the saints. You wish us neither to see their glory portrayed nor zealously to imitate their courage and faith.«³⁶

»But concerning this business of images, we must search for the truth, and the intention of those who make them. If it is really and truly for the glory of God and of His saints, to promote virtue, the avoidance of evil and the salvation of souls, then accept them with due honor . . .«³⁷

»Images are a source of profit, help, and salvation for all, since they make things so obviously manifest, enabling us to perceive hidden things. Thus, we are encouraged to desire and imitate what is good and to shun and hate what is evil.«³⁸

»The sixth kind of image is made for the remembrance of past events . . . They assist the increase of virtue that evil men might be put to shame and overthrown, and they benefit generations to come, that by gazing on such images we may be encouraged to flee evil and desire good.«³⁹

»Therefore, we now set up images in remembrance of valiant men, that we may zealously desire to follow their example.«⁴⁰

Finally, let me note that John of Damascus, in the second of these homilies, instructs his readers that »the truth must be distinguished from falsehood in everything, and it is necessary to investigate whether the motive of each deed is good or bad.«⁴¹

³⁴ John of Damascus, On the Divine Images, p. 21.

³⁵ John of Damascus, Op. cit., p. 29. Translation slightly modified.

³⁶ John of Damascus, Op. cit., p. 53. Translation slightly modified.

³⁷ John of Damascus, Op. cit., p. 58.

³⁸ John of Damascus, On the Divine Images., p. 74.

³⁹ John of Damascus, Op. cit., p. 77.

⁴⁰ John of Damascus, Op. cit., p. 78.

⁴¹ John of Damascus, Op. cit., p. 57.

That quite ethical injunction is applicable as well to the concerns of this paper on the relationship of ethics to icons. The Damascene has clearly indicated to us through the passages just quoted that one of the purposes of a genuine icon is that it provoke choices for good and the avoidance of evil. One of the reasons icons are presented in worship is to impress their virtue upon us, to incite us to respond positively to it, and to incorporate it into our lives. It is this sense of one of the purposes of the icon is to produce a hunger for righteousness in us which may have caused the 7th Ecumenical Council to include in its decree on the icons the teaching that frequent contemplation of icons lifts men up »to the memory of their prototypes, and to a longing after them.«⁴²

II. Forgetfulness and Renewal of the Tradition

If it be true then, that there is a normative dimension to the icon, thus creating a connection between the icon and ethics in the Eastern Christian tradition, why has this tradition, by and large been forgotten in most of the theological writing about icons in the contemporary Orthodox Church? I believe that this might be explained by two major historical factors, the course of the iconoclastic polemic and the distinction between Eastern Christian approaches to the icon and western approaches to it.

1. The Iconoclastic Polemic

Jaroslav Pelikan, in his *The Spirit of Eastern Christendom*,⁴³ points to differing approaches to the theology of the icon from the perspective of the Orthodox iconophile tradition: the »traditional,« the »christological,« and the »scholastic.« The major figures in the development of these approaches were John of Damascus, Theodore the Studite and Patriarch Nikephoros of Constantinople, all of whom were directly involved in the iconoclastic controversy. Each responded in their defense to different kinds of challenges. For example one can see that difference clearly in the quite pastoral tenor of the Damascene and the »philosophical/scholastic« tone of Theodore the Studite.

A careful reading of Theodore the Studite's three »Refutations of the Iconoclasts«⁴⁴ provides not one shred of evidence for concern from his perspective on what we have called here »the human side« of the icon. Rather, his concern is to deal with the philosophico-theological issues related to the theological legitimacy of the icon. In part, the placing of the issue exclusively on the »divine side« of the icon effectively robbed it of its normative emphasis. Much of the subsequent treatment of icons in Orthodox history tended to do the same thing. This was in concert with other factors as well. The conservative ethos forced on the Church by the Ottoman domination and policies of Peter the Great tended to turn the whole of worship and liturgy into a grand, yet secret mystery play, which was

⁴² Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd Series, vol. XIV, p. 550.

⁴³ Chicago: University of Chicago Press, 1974, pp. 119.

⁴⁴ *St. Theodore The Studite, On the Holy Icons*. Trans. Catharine P. Roth. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1981.

focused more upon itself than upon the worshipper. The theological emphasis on the »icon in itself« was then the motif for subsequent response to Protestant iconoclastic charges. In it all, the aspect of the purpose of the icon designed to challenge response from the worshipper was lost.

Further, in as much as the Orthodox theology of the icon developed in the first instance as an apologetic and a defense against the attacks of the iconoclasts, it formulated its positions and arguments in opposition to theirs. It is oftentimes noted that the iconoclasts were not all of the same mind. While many sought the total destruction of the icons, others were willing to keep them, *provided they were placed high enough so that they could be seen, but not venerated*.⁴⁵ Part of the Studite's argument against the iconoclasts precisely consisted in opposing this view.⁴⁶ The Studite thus reports the position of some of the iconoclasts: »... at another time they ... say instead, the depiction is good, because it is useful for education and memory, but is not for veneration. For this reason they assign the icon a place high up in the church ... «⁴⁷ Could it be that precisely because this seemed to be an aspect of an iconoclast argument, that Theodore never wanted to assert it or appear to adopt it? Did this help create an environment which did not want to encourage an approach to the icon which focused on its human side, its normative aspect?

It would seem to be the case, since there was a long-standing positive iconoclastic argument regarding the ethical aspect of icons. Milton V. Anastos, in his article »The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815«⁴⁸ documents this iconoclastic approach. This view argued against the icons as inadequate for ethical assistance, since it was the prototypes, i. e. Christ and the saints, who served this purpose through their lives, and not the »soul-less« (*ἄψυχα*) icons. In order to combat such a view, it was precisely the »Godward« dimension of the icon which had to be affirmed and defended, that is, to show how the icon was precisely a »window on heaven« and a vehicle of communion with the divine. Focus on this aspect of the icon was necessary to combat not only the charge of idolatry, but also to provide the grounding for a defense of the »humanward« side of the icon. In the process it is easy to understand how it may have been the required theological tactic not to speak of the »humanward« side of the icon, so long as the »Godward« side had not been accepted by the opponents. In the further treatment, the historically conditioned »other-worldly dimensions« the Orthodox experience in the Turkish Ottoman Empire and in the Russia of Peter the Great may have served to blunt and almost eliminate the memory of the »humanward« and ethical dimensions of the icon.

2. The Western Approach

This argument might appear stronger for us if we observe another dynamic which characterized the Latin or Western part of the Church. Here, historical forces can be seen

⁴⁵ Jaroslav Pelikan, *Ibid.*, pp. 130–133.

⁴⁶ *St. Theodore The Studite*, »1st Refutation«, 13. On the Holy Icons, p. 34.

⁴⁷ *St. Theodore The Studite*, »2nd Refutation of the Iconoclasts«, Introduction, *Op. cit.*, p. 43.

⁴⁸ *Dumbarton Oaks Papers*: Number Eight. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954, pp. 152–160.

as reinforcing the Eastern »Godward« approach to the icon, and encouraging an unwillingness to address the »humanward,« ethical aspect of the icon. Fr. Meyendorff points out that it was only the Byzantine Church which fully developed the theology of the icon. He notes: »Of all the cultural families of Christianity — the Latin, the Syrian, the Egyptian, or the Armenian — the Byzantine was the only one in which art became inseparable from theology.«⁴⁹

The West's views of the icon were not anywhere as theologically grounded as were those of the East, nor was iconography as widely developed. The concept of the sanctity of matter, so strongly emphasized in the East had a much less central place in the thought and piety of the West. As J. M. Hussey put it, »This was a conception not unknown in the West (and found in writings ranging from St. Augustine to Teilhard de Chardin), but in general it was not so much emphasized by western modes of thought. This may be one reason why icons never played so powerful a role in Latin worship as in that of the Orthodox Churches, nor was deification generally so stressed in the West.«⁵⁰

Though the Latins accepted the 7th Ecumenical Council, the Franks and the Carolingians were not enthusiastic about icons. Charlemagne's code of laws, the *Libri Carolini*, emphasized that icons have only a representative character. According to Ernst Benz, this view »led to an essentially instructional and aesthetic concept of images« which focused primarily on them as educational means for the illiterate.⁵¹ In the controversies between East and West following the »Great Schism« (11th century), the West's exclusive »humanward« view may have provoked a greater focus on the theological »divine side,« of the icon, rather than on the »human side,« in the East, as the conflicts between the two caused each side to search for uniqueness and differentiation peculiar to their own positions.

As a result of these historical circumstances, it appears that the East tended more and more to forget the normative character of the icon as the years went by.

3. Reviving the Tradition

There has begun a reclaiming of the tradition of the normative character of the icon, however. The message is still hard to hear among the Orthodox, but credit must be given to Leonid Ouspensky for lifting this dimension up again for us. It seems as if many Eastern Orthodox still want to focus exclusively on the »divine« side of the icon, tending to continue to ignore the evidence for the normative side of the icon. That is why the message must be affirmed once again.

In the first instance, Ouspensky presents us with the icon's connection with the renewal of human nature as the icon of God. Thus, he writes:

Thus, holiness is the achievement of the possibilities given to man by the divine incarnation. It is an example to us. As for the icon, it portrays this achievement, it »explains« it in an image. The icon is intimately connected with the renewal, the deification of the human nature realized by Christ.

⁴⁹ Op. cit., p. 52.

⁵⁰ J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 68.

⁵¹ Ernst W. Benz, »Christian Doctrine«, *Encyclopedia Britannica*, vol. 16, pp. 372–373.

Ouspensky takes us back to the »Synodicon« of the 7th Ecumenical Council, whose third paragraph honors those »who believe and who substantiate their words with writings and their deeds with representations, for the propagation and affirmation of the truth by words and images.« He emphasizes the phrase »their deeds with representations,« saying »The presentations imply, therefore, that there are deeds which should be represented.« These representations are of two closely related kinds. »On the one hand man can reestablish through the grace of the Holy Spirit his likeness to God. He can transform himself by an internal effort and make of himself a living icon of God.« On the other, hand, »man can also, for the good of others, translate his inner sanctification into images, either visible or verbal . . . Man can therefore also create an external icon, making use of matter which surrounds him and which has been sanctified by the coming of God on earth.«⁵² Thus, the central ethical act for the Orthodox faith, the active effort for the achievement of divinization, and the creation of the icon, »for the benefit of others,« are presented by Ouspensky as having a common core whose essential purposes are identical. Ethics has become iconic; iconography has become normative.

As a result, the icon in Ouspensky's term becomes »a correct guide for our senses.« The icon, »as an important educational source. Herein,« he says, »lies the essential goal of sacred art. Its constructive role does not lie only in the teaching of the truths of the Christian faith, but in the education of the entire man . . . The content of the icon is, therefore a true spiritual guide for Christian life and, in particular, for prayer.«⁵³

This normative dimension of the icon is thus, in Ouspensky's phrase »a path to follow« along with every other aspect of its rich reality. The goal, thus of the icon, »is to orient all of our feelings, as well as our intellect and all the other aspects of our nature, towards the transfiguration. . . It works like the Gospel, to which it corresponds. Like the deification which it depicts, it suppresses nothing that is human, neither the psychological element, nor the diverse characteristics of man in the world.«⁵⁴ The goal of the icon, its normative goal, is to speak to humanity so as to lead it to orient and direct human life God-ward, toward divinization. The »humanward« and the »Godward« dimensions of the icon are intimately and essentially related.

III. Icon and Ethics

1. The Normative Message of the Icon:

To this point in this paper we have sought to reclaim an earlier patristic tradition which perceived a »human side« to the icon. This aspect, which focused on the beholder of the icon, not only had the evocative power of art, but, we have contended, also presented to the beholder a normative challenge. In part, this occurred because of a natural confluence of the spirit of Orthodox ethics and Orthodox iconography. In so far as he goes, Bulgakov

⁵² Leonid Ouspensky, *The Theology of the Icon*, p. 192.

⁵³ Ouspensky, *Op. cit.*, p. 210.

⁵⁴ Ouspensky, *Op. cit.*, p. 211.

is right when he characterizes Orthodox ethics as imbued with an aesthetic quality. He wrote that »the ideal foundation of Orthodoxy is not ethic, but religious, aesthetic; it is the vision of ›spiritual beauty‹; to gain it one must have a ›spiritual art‹, a creative inspiration.«⁵⁵

In this sense, both the icon and the Orthodox ethic share in the same aim, to present to the Christian the goal and telos of the life of all humanity and all creation, which is the transfiguration of all life and the cosmos toward the divine image. Both icon and ethics present before the observer, and in particular, the believing Christians, what the ultimate norm of human existence is: the deified humanity of Christ and the saints. Christians realize that norm as sanctified creatures.

Thus, Ouspensky clearly states, »... the icon represents the human person, the bearer of a nature which has been deified and restored in its primitive purity. In other words, art, by its appropriate means, portrays the communion of this person with the divinity, his deification.«⁵⁶ From the perspective of Orthodox ethics, »... the goal which embodies our proper humanity is directly commensurate with our beginning in God ... We are to become as much as is humanly possible like God ... we become like God when our ways of thinking, feeling, acting and doing are united with God's way of doing things. We fulfill our purpose as human beings when we are thus united with God.«⁵⁷

But the icon has other normative characteristics as well. We can state some of them on what has been called by ethicists, the »middle axiom« level, that is, not the ultimate norm which Orthodox ethics finds in God-likeness, nor on the level of the direct and immediate prescription or prohibition of concrete acts. The »middle axiom« level of ethical discourse provides general guidelines and principles for moral motives, intents, dispositions and actions.

Among several writers, Daniel J. Sahas has pointed to the fact that the icon by its very nature is contextualized in worship, an ecclesial and corporate phenomenon. »The icon cannot be understood apart from the wider cultural and theological context to which it belongs.« he says.

*This context includes the character of the early Christian community, the essential distinctiveness of Christian theology from other perceptions of God ..., the value that Christianity bestows on man and on the material creation, the distinct faith in the incarnation of God and man's redemption and participation in the divine life, the theology of the Church in terms of her soteriological nature and liturgical character — to mention only a few aspects of this context. Apart from this theological context, or independent of any aspect of it, the icon becomes another painting, and obscure, unintelligible, or naive, for that matter.*⁵⁸

⁵⁵ *Sergius Bulgakov*, *The Orthodox Church*. Hialeah, FL: Orthodox Book Center, 1935, p. 179.

⁵⁶ *Sergius Bulgakov*, *Op. cit.*, p. 214.

⁵⁷ *Stanley S. Harakas*, *Toward Transfigured Life*. Minneapolis, MN: Light and Life Publishing Co., 1983, p. 28.

⁵⁸ *Daniel J. Sahas*, *Icon and Logos*, p. 5. My emphasis.

The icon, then is an ecclesial, corporate phenomenon, just as ethics is ecclesial and corporate, from the Orthodox Christian perspective. By its very nature the icon is communion uniting not only God and the believer who contemplates and reverences it, but also, its formal style and locus in the Church avoids any individualistic privatization of the icon. To reverence an icon is to affirm the commonly experienced truth and faith of the Church, it is an affirmation of our corporate reality as the body of Christ. Whatever else that means for Orthodox Christianity, it is also a normative standard by which selfishness, egotism and atomism are condemned as unfitting and inappropriate to Christian life; and by which community, mutual responsibility and love are affirmed.⁵⁹

The very act of reverencing the icon (*προσκύνησις*) also has ethical import. The history of the Greek term is interesting because it is closely related to the relationship of subject and king. When the subject of the king offered *προσκύνησις* to him, it was an act of submissiveness, obedience and an expression of personal commitment and loyalty, that is, a sign of an act of the will and an expression of an inner disposition.⁶⁰ Further, it was Byzantine practice to have this loyalty expressed by the subjects of the Emperor, whether he was present or not, through the reverencing of his representation. It is not necessary to document how the defenders of the icon, used this royal practice to explain how the honor given to the icon is meaningful only in so much as it is understood as being conveyed to the prototype. It is reminiscent of the liturgical »ought« repeated so frequently in the litanies of Orthodox worship, »let us commit ourselves and one another and our whole life to Christ our God.«

This last observation leads a further elaboration of the corporate character of both the icon and ethics. We have noted a convergence of the range of »images of God« in the icon, including the human being as the »image of God.« John of Damascus, together with other Fathers of the Church, holds to the opinion that humanity as a whole is the image of God. Honoring the icon of God, that is, respecting the inherent dignity of every human being, is thus a moral requirement. In fact, John of Damascus sees this respect for the dignity of every human being precisely placed in our commonly shared image of God. He calls this respect for the dignity of each human being, »a relative worship« which is »our veneration of each other, since we are God's inheritance, and were made according to His image, and so we are subject to each other, thus fulfilling the law of love.«⁶¹ All Orthodox ethical discussion on human rights, and on justice issues will eventually come back to this foundation. To reverence an icon is to affirm this commonly shared divine reality in every human being.

All of the theology of the icon regarding the acceptability of matter, and its sanctification, so frequently presented in the literature regarding the icon, also clearly provides »middle axiom« grounding for Orthodox ethical reflection on issues such as marriage, sex, economic justice and ecology, to name only a few areas of contemporary concern. An

⁵⁹ See also George Mantzarides, *Χριστιανική Ἠθική*, p.34ff., for a fuller development of this ethical perspective.

⁶⁰ Demetrios Constantinides, *Προσκύνησις* (in Greek), in: *Thee*, Athens 1976, Vol.10, pp.656–657.

⁶¹ John of Damascus, *On the Divine Images*, 3, 37 op.cit., p.87. For a similar statement by Cyril of Jerusalem, see p.102.

example of this approach is to be found in my article »The Integrity of Creation and Ethics« published in 1988.⁶²

All of these finally, coalesce in the understanding of the icon as an act of agapaic unity. It exists to unite the creature with the Creator; to relate the Savior with the redeemed; to elevate the believer into communion with God; to guide the community of the faithful to their ultimate goal; to reveal the beauty and majesty of the Church Triumphant to the Church Militant; to elicit commitment and reverence for God; to attract the believer into a communion with God as »theios eros;« to affirm the corporateness of the body of Christ; in short, (to slightly modify Sahas' phrase which was quoted earlier), the icon is an act of love *by* the Church, *for* the Church. It stands as an attractive, silent witness of God's love for humanity, pointing not to itself, but in both directions, heavenward and toward humanity. It is in this service that it offers itself. In itself, an icon is a response to the divine command that human beings »love God« with a full heart, mind, soul and spirit, and that we love our neighbor as ourselves. The icon as a gift to both God and man is an act of love; and love is the supreme virtue in the ethical teaching of Christianity.

2. Icons as Concrete Means of Normative Instruction

This final section will be brief. I wish to show in as concrete a way as possible the functioning of the icon in a normative mode. I wish to go beyond the patristic statements regarding the icon as encouraging Christians in their spiritual lives by providing heroic examples of saints and martyrs. Two examples of the more concrete connection of the icon with moral teaching follow here.

The first has to do with the theology of marriage. Throughout the history of Eastern Christianity, there has been an ongoing tension, in which the monastic life has often been portrayed as »true«, »full«, »perfect«, and »angelic« Christianity. Often the result of this approach has been to weaken the place of marriage in the Christian way of life, considering it as merely a conventional institution designed to facilitate the need of the human race to propagate the species. Some of these views have strong dualistic implications to them, a perspective repeatedly condemned in the canon law and anti-heretical literature of the Church.

In contrast to such a low estimate of Christian marriage, is the tradition which sees Christian marriage as something much more than simply an ecclesial approval or blessing on this otherwise natural social institution. In the tradition of St. John Chrysostom, Christian marriage is approached as the means for the transfiguration of sexuality into an image of the Kingdom of God.⁶³ The virtues of monasticism (purity, poverty and obedience) can be realized in ways appropriate to the unique and special calling of marriage, in what Paul Evdokimov called »Interiorized Monasticism«⁶⁴.

⁶² *St. Vladimir's Theological Quarterly* 32 (1988) 37–42.

⁶³ *St. John Chrysostom, On Marriage*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1986.

⁶⁴ *The Struggle With God*. Tr. *Sister Gertrude*. New York: Paulist Press, 1966, Ch. 7, pp. 111–130. See also *Vincent Rossi, Sanctity, Sexuality and Sacrifice*, Epiphany, Winter, 1987, pp. 30–34.

Such a view of marriage means that while some are called to the monastic or celibate life, the vast majority of Christians are called to the married life, there to live to the fullest the Christian goal of God-likeness, or *theosis*. In this sense, the sacramental nature of Christian marriage is a path toward the transfiguration of life. While the celibate or monastic path does have a practical superiority, in that it is simpler, less encumbered, and less fraught with complications, both the monastic and the married callings are equal as to their goal, which is divinization, i. e. conformity to the divine image.⁶⁵

All this is presented in the traditional icon of the Transfiguration of Christ on Mount Tabor. In this icon (plate 1.), the Christ figure is radiant in white robes as He stands on the craggy promontory of Tabor. On either side of Christ, are two figures from the Old Testament who behold the event, as described in the Gospel accounts of the Transfiguration.⁶⁶ They both stand within the aura of the light of the Transfiguration. They both are bowed toward Christ in reverence. They both extend their hands in prayerful adoration. Elijah (Elias) the prophet is celibate. Moses is married. It does not make any difference. They both share in the transfigured life.

The second icon I wish to share with you as an example of the connection of iconography and ethics is a quite unusual work of the contemporary iconographer George Fillipakis, of Woodbury, NY. Mr. Fillipakis earns his living as an iconographer. His work is well known in the United States for the iconography of church interiors as well as the production of panel icons. He is one of dozens of active iconographers at work in this country today.

Fillipakis' work is very traditional. In the spirit of Orthodox iconography, he does not seek to »express himself« in his work, but he seeks to reveal the truth of Faith. His work, like that of all iconographers, seeks to be a window on heaven, to translate into the forms of ecclesial art visions of Kingdom life. Nevertheless, Fillipakis has sought to present a »Kingdom message« of a distinctively ethical character in a work displayed publicly for the first time at the Clergy-Laity Congress of the Greek Orthodox Archdiocese held in Boston, MA in July of 1988. Inspired on the one hand by the traditional icon of the »Slaughter of the Innocents« and by an obviously ethical concern in regard to the increased visibility of the abuse of children in our age, he created an icon with the scriptural passage, »as you did it not to one of the least of these, you did not to me« (Matthew 25: 45) as its theme (plate 2). The central figure is Christ, kneeling with his hands outstretched in a protecting stance. Gathered within his sphere of protection are seven children. But beyond the limits of his hands are a series of five figures. On the left bottom, a woman in red hold out the arm of a child on her lap, while next to her a man directs a syringe toward the arm with one hand, while he pulls at the hair of another child. Clockwise, another man holds a child in his one arm while pointing a flagon of alcohol toward the child's mouth. The fourth figure, a man, stands to the right of Christ and holds a child hanging by its feet in one hand, while brandishing a long knife in its direction. The fifth figure, is a woman with a child turned over on her knee as she raises above the child in

⁶⁵ Stephen Muratore, *The Nobler Calling: Marriage or Monasticism?* Epiphany, Winter, 1987, pp. 53–55.

⁶⁶ Mt 17 and Mk 9.

her outstretched hand a multi-stringed whip. Three children lay dead at her feet. In the background is a crucified figure, not Christ, but a child. on the ground at the right knee of Jesus is a scroll indicating that the icon was painted in conjunction with the Archdiocesan emphasis on »The Year of the Homeless and Abused Children.«

The icon is not just a picture. It is an icon. It reveals the divine condemnation of those who abuse children, whether through drugs or alcohol or killing or other violence. It also expresses the divine compassion for the suffering of these innocents. In all, however, it also clearly bears a normative message in regard to a scourge of our time, child abuse. As such it also has a »humanward« message, a clear command regarding the behavior of Christians in regard to children who are threatened or are suffering abuse.

This icon, while far from typical, serves to highlight the ethical dimension of the icon.

Conclusion

This paper has sought to present a little developed aspect of Eastern Christian iconography, its ethical dimension. The claim is that it has shown that *one aspect* of Orthodox iconography is normative, in its »humanward« side. Consequently, it is a call for the restoration this dimension of iconography to its teaching mission, but also to an expansion of the perceptivity of observers and communicants of icons to search for and perceive and share in the ethical dimensions of iconography.

Plate 1



Plate 2



Perspektiven der griechisch-orthodoxen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland*

von Theodor Nikolaou, München

Die Frage nach den Perspektiven der griechisch-orthodoxen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland ist in erster Linie *eine politische*. Aufgrund dieser selbstverständlichen, aber zugleich grundlegenden Feststellung könnte man sich kritisch fragen, ob ein Theologieprofessor — dazu in einem Jubiläumsband einer Kirche — nicht das falsche Thema gewählt hat. Aus mehreren Gründen ist dies, meine ich, nicht der Fall. Politische Probleme verlangen zwar nach politischen Lösungen, diese lassen aber je nach Schwierigkeitsgrad oft lange auf sich warten. Nach allgemeiner Erfahrung werden heiße Eisen nicht, zumindest nicht gerne, angepackt. Das Problem der »Gastarbeiter« und mithin ihrer Kinder stellt sowohl für das Herkunftsland als auch für die Bundesrepublik Deutschland ein solches heißes Eisen, eine zunehmend schwierige Aufgabe und Herausforderung, dar. Ohne daß die Lösung dieser Aufgabe den Politikern abgenommen werden kann und wird, versteht es sich von selbst, daß jeder verantwortungsbewußte Bürger nach Möglichkeit zur Bewältigung gesellschaftlicher Fragen beizutragen hat. Dies trifft um so mehr auf die Kirche, in unserem Fall auf die Griechisch-Orthodoxe Metropole zu, die im Jahr 1963 durch das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel mit dem Ziel gegründet wurde, sich nicht nur der »administrativen und geistlichen Nöte«, sondern auch der »vielfältigen Probleme« der in dieses Land eingewanderten orthodoxen Christen anzunehmen.

Diese Zeilen verstehen sich als ein solcher Beitrag. Sie verstehen sich als Beitrag eines Griechen, der dieses Land als zweite Heimat gewählt hat. Deshalb sind diese Zeilen aus der Sicht eines für das Wohl und die Zukunftsperspektiven der griechischen Jugend in diesem Lande unmittelbar Interessierten geschrieben. In diesem Sinne sind sie kein rein akademischer, abstrakter Beitrag. Vielmehr wollen sie ein konkreter Anstoß sein, der den verantwortlichen Politikern in beiden Ländern zu intensiveren Gedanken und vor allem zu zukunftssträchtigen Entscheidungen verhilft. Den besonderen Angelpunkt unseres Problems macht die Frage nach der Ausbildung, speziell der *Schulausbildung* der griechischen Kinder aus; sie ist entscheidend für ihre Perspektiven in diesem Lande.

Da das Thema der »Perspektiven« sich auf die Zukunft bezieht, so fällt seine systematische Behandlung methodologisch in die Wissenschaft der Futurologie. Den wohl wichtigsten Gesichtspunkt dieser Wissenschaft, die nicht mit irgendwelchen prophetischen, chiliastischen oder utopischen Tendenzen des menschlichen Geistes verwechselt werden darf, macht die Zukunftsgestaltung aus. Sie ist an einer kritischen und durchdachten Pla-

* Dieser Aufsatz ist für den Jubiläumsband der Griechisch-Orthodoxen Metropole anlässlich ihres 25jährigen Bestehens im Jahr 1988 verfaßt worden. Er wird hier veröffentlicht, da einerseits der Erscheinungszeitpunkt des Jubiläumsbandes weiterhin unbekannt ist und andererseits die darin enthaltenen statistischen Daten mit der Zeit an Aktualität verlieren.

nung und Programmierung von Zukunftsfragen interessiert. Eine diesbezügliche Planung setzt jedoch eine kritische Analyse und Beschreibung *erstens* der vorhandenen Situation und Praxis und *zweitens* des Zieles, welches gesetzt wird bzw. gesetzt werden kann und soll, voraus. Auf der Grundlage einer solchen Analyse lassen sich dann, in einem *dritten* Schritt, einige konkrete Vorschläge unterbreiten und verdeutlichen.

1. Zur Lage der griechisch-orthodoxen Jugend

Eine detaillierte Analyse der schulischen Lage der griechischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland — so wichtig und nötig sie auch ist — kann hier nicht vorgenommen werden; sie würde den Rahmen dieses Beitrages völlig sprengen. Dies um so mehr, als die verschiedenen Bundesländer aufgrund ihrer Kulturhoheit jeweils ihren eigenen Weg gehen. Deshalb verweise ich in diesem Zusammenhang zum einen auf die verschiedenen Erlasse der Kultusministerien für die Schulausbildung der Kinder und Jugendlichen ausländischer Arbeitnehmer mit der entsprechenden jeweiligen Praxis in jedem Land, und zum anderen auf die vorhandenen z. T. veröffentlichten und ausgewerteten Statistiken (z. B. *Statistische Daten I* und *II*, *Ausländische Schüler*), besonders auf die sorgfältige und aufschlußreiche Studie von *D. Hopf*.

Was im folgenden ausgeführt wird, sind mehr oder weniger einige Puzzle-Steine, welche ein Stück Realität wiedergeben und für die Schulausbildung der griechischen Kinder und Jugendlichen bezeichnend sind. Es handelt sich also um Feststellungen, die trotz ihres fragmentarischen Charakters von jedem Verantwortlichen verlangen, die Frage der Schulausbildung von Grund auf zu überdenken. Daß einzelne Feststellungen sich nicht auf jedes Bundesland und jede Schullandschaft übertragen lassen, versteht sich von selbst.

Nach Angaben der Kultusminister-Konferenz besuchten z. B. im Jahr 1986 die Allgemeinbildenden Schulen 38609 und die beruflichen Schulen 6995 griechische Schüler (*Ausländische Schüler*, S. 16–17). Die Zahl der Schüler, deren Eltern oder zumindest ein Elternteil aus Griechenland stammen, welche aber die deutsche Staatsangehörigkeit haben, erscheint in dieser Statistik nicht. Es darf jedoch als sehr wahrscheinlich angenommen werden, daß auch — zumindest ein Teil — dieser Schüler prinzipiell an griechischem Sprachunterricht interessiert wäre, wenn sich die Möglichkeit böte. Nach den Angaben der Schulabteilung der Botschaft der Griechischen Republik in Bonn besuchten im entsprechenden Zeitraum (1. Halbjahr des Schuljahres 1986–87) 28102 Schüler der Allgemeinbildenden Schulen griechischen Sprachunterricht (in dieser Zahl sind mitenthalten 18360 Schüler von Grundschulen, einschließlich etwa 600 Schüler aus Hessen, die statistisch nicht erfaßt wurden, und 9142 Schüler von »Gymnasien«; das sind Schulen, die die Jahrgangsstufen 7–9 umfassen und deutschen Gesamtschulen — allerdings ohne Leistungsdifferenzierung — entsprechen, *Statistische Daten I*, Tafel 1). Vergleicht man die Gesamtzahl dieser Statistik der Schulabteilung der griechischen Botschaft (28102 Schüler) mit der Gesamtzahl der Statistik der Kultusminister-Konferenz (45604 Schüler), so stellt man fest, daß 17502 griechische Schüler (= 38,4 Prozent) keinen griechischen Sprachunterricht haben.

Von den obengenannten 18360 Grundschulern, die am griechischen Sprachunterricht teilnahmen, verteilten sich 198 Schüler auf Vorbereitungsregelklassen, 9440 Schüler auf muttersprachliche Kurse am Nachmittag (5–10 Stunden), 2599 Schüler auf muttersprachliche Kurse in Regelklassen am Vormittag (5–7 Stunden), 2138 Schüler auf zweisprachige Regelklassen, einschließlich der Modellschulen Bayerns (8–20 Stunden) und 3985 auf griechische Privatschulen (*Statistische Daten I*, Tafel 3).

Ich kann hier nicht auf Probleme eingehen, denen die Mehrheit dieser 18360 Grundschüler und zwar insbesondere jene 9440 ausgesetzt sind, die den muttersprachlichen Unterricht außerhalb der normalen Schulzeit und über diese hinaus besuchen. Ebenfalls muß die Frage unbeantwortet bleiben, ob jene 3985 Schüler der griechischen Privatschulen sich ausreichend auf ihre Zukunft vorbereiten, wenn sie sich entschließen, ihr Leben in diesem Land zu verbringen. Diese Frage gilt auch im Hinblick auf jenen Teil der 2138 Schüler in zweisprachigen Schulen, in denen überwiegend in griechischer Sprache unterrichtet wird.

Zusammenfassend bedeuten die obenangeführten Zahlen, daß 15563 von 18360 Grundschulern (= 84,8 Prozent) entweder vergleichsweise mehr als ihre deutschen Altersgenossen belastet werden oder von ihrer Schulausbildung her nicht optimal auf ihre Zukunft vorbereitet werden, wenn sie in der Bundesrepublik Deutschland bleiben werden. Diese 84,8 Prozent der griechischen Schüler und genauso jene 38,4 Prozent aller griechischen Schüler ohne jeglichen muttersprachlichen Unterricht (= 33065 der insgesamt 45604, d. h. 72,5 Prozent aller Schüler in Allgemeinbildenden und Beruflichen Schulen) erlaube ich mir in diesem Zusammenhang als *Problemfälle* zu betrachten. Zu den Problemfällen gehören auch die 1780 griechischen Gymnasiasten, die im Jahr 1985 in ihrer überwiegenden Mehrheit (86,9 Prozent) ein griechisches Lyzeum (Jahrgangsstufen 10–12 mit Erwerb der Hochschulreife) oder ein deutsches Gymnasium ohne Griechischunterricht (13,1 Prozent) besuchten (Hopf, S. 72; nach *Statistische Daten I*, Tafel 1, beträgt die Zahl der griechischen Schüler, welche die griechischen Lyzeen besuchten, 5236). Wenn im folgenden von Problemfällen die Rede ist, so sind damit diese hier insgesamt 34845 von 47384, d. h. 73,5 Prozent aller griechischen Schüler gemeint, die in den obenangeführten Statistiken erfaßt wurden.

Die Tatsache, daß die griechischen Kinder und Jugendlichen so *verschiedenartige Schulen* besuchen, wird durch *zwei Faktoren* bestimmt: Auf der einen Seite ist das vorhandene *Angebot* ausschlaggebend, welches in erster Linie durch die Bundesländer festgelegt wird. Hierbei wirken die griechischen Behörden mit. Der Umfang der Mitwirkung und »Mitbestimmung« variiert aber von Bundesland zu Bundesland. Auf der anderen Seite ist in einem demokratischen Land *der Wille der Erziehungsberechtigten entscheidend*. Dieser Wille ist allerdings eingeschränkt. Denn die ausländischen Arbeitnehmer, in unserem Fall die griechischen »Gastarbeiter«, haben meistens nicht die deutsche Staatsangehörigkeit und verfügen somit nicht über die demokratischen Grundrechte des Wählens und Gewählt-werdens. Dies bedeutet, daß sie keinen Einfluß auf die Legislative und dadurch auf das Schulangebot haben und haben können. Man könnte folgern, daß aufgrund des reichhaltigen Schulangebots auf der einen Seite und der jeweils de facto getroffenen Entscheidung der Eltern im Rahmen des Angebots auf der anderen Seite eine optimale Lösung gegeben wäre. Dies ist aber unter Berücksichtigung der hohen Prozentzahl der »Pro-

blemfälle« sicherlich nicht der Fall. Man könnte eine intensive Beratung der Eltern durch die Lehrer vorschlagen. Aber auch sie würde die Lösung des Problems nicht herbeiführen, weil die Beratung im großen und ganzen in das *Dilemma* einmündet: Deutsche Schule ohne Griechischunterricht oder griechische Privatschule bzw. gemischte Schultypen mit vielen Unzulänglichkeiten.

Der Wille der Eltern ist nicht nur durch dieses Dilemma beeinträchtigt. Er ist auch abhängig von den eigenen Vorstellungen, Erwartungen und Plänen, die oft nicht klar oder nicht klar genug sind bzw. sein können. Der Wille der Eltern ist überdies oft der Frage nachgeordnet, *ob und wie lange sie in der Bundesrepublik Deutschland bleiben werden*. Auf diese Frage gibt es aber keine pauschale Antwort. Die Antwort, welche jeder einzelne gibt, ist eine persönliche und unterliegt somit keinen objektiv meßbaren Kriterien. Die meisten Griechen haben ihren Aufenthalt in diesem Lande für kurze Zeit geplant; sie wollen schnell ihre wirtschaftliche Lage verbessern und dadurch in ihrer Heimat einige Pläne verwirklichen. Aus diesem Grund betrachten sie meistens ihren Aufenthalt hier für *vorübergehend*, auch wenn in vielen Fällen 20–25 Jahre seit ihrer Ankunft vergangen sind. Die Pläne der Heimkehr werden durch die geographische Nähe zum Heimatland und die dadurch etwas erleichterten Kontakte mit Freunden und Verwandten dort wach gehalten. Einige Entwicklungen im Gastland, wie z.B. die Arbeitslosigkeit, oder manche Probleme, mit denen sie ständig konfrontiert sind, bestärken diese Grundeinstellung.

Eins dieser Probleme — für griechische Eltern wohl das wichtigste — ist die Schulausbildung ihrer Kinder. Denn »in Griechenland findet man einen ungewöhnlich ausgeprägten Bildungswillen bei Familien aus allen Schichten. Er äußert sich unter anderem in extrem großen wirtschaftlichen Opfern, die die Familien für die Ausbildung ihrer Kinder bringen. Die Bildungsaspiration scheint bei den griechischen Migranten eher noch stärker zu sein als in der Bevölkerung insgesamt ... Die Kinder der Arbeitsmigranten erhalten jedenfalls offensichtlich von seiten der Familien jede denkbare Unterstützung bei ihrer Schulausbildung« (*Hopf*, S. 83–84). Die jeweils »denkbare Unterstützung« nimmt auch jeweils verschiedene Formen an. Es gibt Eltern, die ihre Kinder wegen der Schulausbildung in Griechenland lassen. Nicht selten geht zu diesem Zweck auch die Mutter nach Griechenland zurück. Ein weiterer Weg, zu dem diese Bildungsaspiration führt, sind die obengenannten Privatschulen in der Bundesrepublik Deutschland.

Für die Entscheidung, die Kinder in die griechischen Schulen zu schicken, spielen viele Gründe eine Rolle: Der Wunsch nach Aneignung griechischer Sprachkenntnisse muß hierbei in erster Linie genannt werden. Oft kommt aber die verständliche Erklärung hinzu, daß die Eltern ihren Kindern in der deutschen Schule gar nicht helfen können. Dabei bleibt die Frage offen, ob sie ihnen auch in einer höheren Klasse der griechischen Schule behilflich sein können. Nicht selten vernimmt man den Grund, daß das Vorankommen der Schüler entscheidend ist: Das Vorankommen in den griechischen Schulen ist aufgrund der fast völlig abgeschafften Auslese weitgehend garantiert; dagegen wird in den deutschen Schulen größere Leistung verlangt. Ferner gelten nach dem Gesetz 1351/83 des Griechischen Staates einige Erleichterungen für die Migrantenkinder bei den Aufnahmeprüfungen für die griechischen Universitäten und Fachhochschulen. Diese und ähnliche Gründe führten dazu, daß die Zahl der griechischen Schüler in griechischen Privatschulen

der Bundesrepublik Deutschland »in den letzten 6–7 Jahren trotz der allgemeineren und beträchtlichen Reduzierung der Griechen in diesem Land ständig wächst« (*Blounas*).

Eine Nebenerscheinung dieser Entwicklung ist auch die Einführung der traditionellen *παρappaideía* in diesem Land. Es handelt sich um die sogenannten *Φροντιστήρια* (»Privatschulen« für Nachhilfeunterricht), einen nebenher florierenden und die normale Schulausbildung angeblich ergänzenden Wirtschaftszweig, der die Schwächen und Unzulänglichkeiten des griechischen Schulsystems seit Jahrzehnten ausnützt. So gibt es z. B. mitten in München, aber auch in anderen größeren deutschen Städten *Φροντιστήρια Ἀγγλικῶν* (private Nachhilfeschoolen für Englisch) und *Φροντιστήρια γιὰ τὶς εἰσαγωγικὲς ἐξετάσεις στὰ Ἀνώτατα Ἐκπαιδευτικὰ Ἰδρύματα* (Nachhilfeschoolen zur Vorbereitung auf die Aufnahmeprüfungen der Universitäten und Fachhochschulen Griechenlands).

Ferner gehört zu den Charakteristika der Schulsituation der griechischen Kinder und Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland der Umstand, daß von Griechenland aus eine große Zahl von Lehrern hierher versetzt wird. Derzeit (Schuljahr 1987–88) beträgt ihre Gesamtzahl 1310 Lehrpersonen (32 Schulkindergärtner, 609 Grundschullehrer und 669 Gymnasiallehrer, *Statistische Daten II*, Tafel 8). Diese hohe Zahl beweist sicherlich das Interesse des Griechischen Staates. Dieses Interesse kommt allerdings nicht voll zum Tragen, weil die Lehrer hier höchstens fünf Jahre dienen dürfen. Wenn man bedenkt, daß der Auslandsdienst eines Lehrers mit besonderen Problemen (z. B. der Eignung, der Sprachkenntnisse des Landes, der Wohnungssuche, der Akklimatisierung etc.) verbunden ist, so muß man sich fragen, ob das Prinzip der Rotation und der Höchstdauer von fünf Jahren für den Dienst hier die erforderliche und gewünschte Effektivität überhaupt gewährleisten kann. Es ist deshalb nicht zufällig, daß manche gewissenhafte Lehrer sich in Gesprächen gegen dieses Prinzip äußern und dabei darauf hinweisen, daß etwa die erste Hälfte der fünf Jahre durch Anpassungsprobleme geprägt ist, während die zweite Hälfte durch Bemühungen um Verlängerung des Auslandsdienstes oder durch »Besorgungen« für die Heimkehr sehr belastet ist. Solche Äußerungen, aber auch Beschwerden gegen das Ausleseprinzip der Lehrer, daß nämlich oft gewerkschaftliche oder parteipolitische Interessen ausschlaggebend sind, dürfen gewiß nicht verallgemeinert werden. Es bedarf jedoch, meine ich, kaum einer näheren Erörterung, daß das Prinzip der Rotation sich den besonderen Anforderungen des Auslandsdienstes eines Lehrers als nicht sonderlich dienlich erweist.

2. Das Erziehungsziel »Bewahrung der griechisch-orthodoxen Identität«

Gibt es, wie bereits angemerkt, keine pauschale Antwort darauf, ob und wie lange die griechischen Arbeitnehmer in der Bundesrepublik Deutschland bleiben werden, so kann man trotzdem mehrere Fakten bzw. Argumente anführen, die für einen langfristigen Aufenthalt einer großen Zahl von Griechen in diesem Land sprechen. Zu den wichtigsten dieser Fakten bzw. Argumente gehören: Erstens, die Gesamtzahl der Griechen in Deutschland ist von Anfang an bis heute trotz der vielen Schwankungen relativ hoch geblieben; heute beträgt sie etwa 300 000. Zweitens, viele planen ihre Heimkehr für den »nächsten Sommer«, wobei viele Sommer vergehen, ohne daß diese Pläne Wirklichkeit werden.

Drittens, einige, die ihre Heimkehrpläne verwirklicht hatten, kamen wieder nach Deutschland zurück. Viertens, obwohl die Bundesrepublik Deutschland sich nicht als Einwanderungsland versteht, ist es nicht denkbar — und auch kaum leicht oder unbedingt vorteilhaft —, daß die Bundesregierung die Griechen zur Heimkehr bewegen oder zwingen würde; dies um so weniger, wenn man sich das Engagement der Bundesrepublik Deutschland für ein Vereintes Europa vor Augen führt. Fünftens sprechen die bereits bestehenden Verträge der Europäischen Gemeinschaft für die Freizügigkeit und somit für den ungestörten, längeren Verbleib der Griechen, zumindest auf dem Zahlenniveau von heute.

Dies ist eine überaus wichtige Erkenntnis. Sie ist die Voraussetzung für jedwede Planung. Man hatte bislang den Eindruck, daß in den vergangenen Jahrzehnten die Frage der Schulausbildung der griechischen Kinder und Jugendlichen nicht auf der Basis einer solchen Erkenntnis behandelt wurde. Es wurde intensiv ein Klima des Provisoriums gepflegt und dabei das Prinzip der *Nützlichkeit des Aufenthalts* auch für jene, die nach Griechenland zurückgekehrt sind bzw. auch künftig zurückkehren werden, außer acht gelassen. Erst in der letzten Zeit fangen die zuständigen griechischen Behörden an, sich die Erkenntnis über den Verbleib der meisten griechischen Kinder in Deutschland zu eigen zu machen (vgl. *Blounas*). Gerade diese Erkenntnis macht es erforderlich, die bisherigen Zielsetzungen und Planungen von Grund auf zu überprüfen und sie an die soziopolitischen Rahmenbedingungen und insbesondere an die beruflichen Perspektiven der Jugendlichen anzupassen.

Das Ziel, welches von allen Seiten genannt wurde und wird, lautet: *Bewahrung der eigenen kulturellen (griechischen bzw. griechisch-orthodoxen) Identität*. Die Fragen, was dieses wohlklingende Schlagwort näher bedeute und worin die griechische bzw. griechisch-orthodoxe Identität bestehe, werden nicht von allen gleich aufgefaßt und beantwortet. Vor allem werden die speziellen Elemente dieser Identität, welche bewahrt werden müssen und können, nicht immer klar erkannt und artikuliert.

In einer früheren Abhandlung, die diesem Aufsatz zugrundeliegt, habe ich folgende vier Elemente als die wichtigsten Bestandteile der griechischen Identität herausgearbeitet (*Nikolaou*, S. 15 ff.), die zum Teil und in ähnlicher Konstellation auf jedes Volk bezogen werden können:

- 1) Sprachliche Identität (Griechische Sprache)
- 2) Kulturelle Identität (*πάτριος παιδεία*, d. h. das geistig-kulturelle Erbe des Griechentums insgesamt)
- 3) Religiöse Identität (Griechisch-orthodoxer Glaube)
- 4) Geographische Identität (Heimat, d. h. das Bewohnen eines und desselben Heimatlandes und die daraus wachsende Zusammengehörigkeit eines Volkes). Dieses letztere Element fällt in unserem Zusammenhang verständlicherweise weg, da die Auswanderung in ein anderes Land den geographischen Wechsel impliziert. Dieser Wechsel geht mit der Verlegung der eigenen Interessen in das neue Land einher, welches man sich mit der Zeit zur neuen Heimat mit allen Implikationen und Konsequenzen macht.

Auch die übrigen Bestandteile der griechischen Identität erfahren gewisse Einschränkungen, wenn es gilt, sie in einem anderen Land zu verwirklichen. Diese kritische Fest-

stellung schmälert das Ideal der griechischen Identität an und für sich nicht. Sie tangiert auch nicht das weite Spektrum von Sitten und Gebräuchen, die in der griechischen und in der deutschen Gesellschaft unterschiedlich sind und in diesem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben müssen. Vielmehr geht es hier um die konkrete Frage nach dem, was sich realisieren läßt und zur Bewahrung der griechischen Identität der Migranten beiträgt.

Was die *sprachliche Identität* anbelangt, so haben die griechischen Mitbürger in der Bundesrepublik Deutschland den großen Vorteil, eine Sprache zu sprechen, deren überaus reicher Wortschatz, unvergleichliche Aussagekraft und Weltbedeutung einmalig und unbestritten sind. Es gibt keine andere Sprache, in der so viele und so wertvolle Monumente des menschlichen Geistes, von Homer und den übrigen Klassikern bis zum Evangelium und den Werken der Kirchenväter, verfaßt wurden. Außerdem gibt es wohl keine andere Sprache in der Welt, die trotz ihrer langen, etwa dreitausendjährigen Geschichte eine so enorme Homogenität und Einheit aufweist. Es ist nicht zufällig, daß der deutsche Humanismus das griechische Erbe, einschließlich der Sprache, zugrunde gelegt und darauf aufgebaut hat. Die humanistische Bildung hat tiefe Wurzeln in diesem Land geschlagen und es ist sehr bedauerlich, daß in den letzten Jahrzehnten ein spürbarer Rückgang derselben zu verzeichnen ist. *Die Bemühungen um ein Vereintes Europa müßten eigentlich auch eine Neubesinnung auf die gemeinsamen humanistischen Ursprünge des Abendlandes und ein Neuerwachen der humanistischen Bildung bedeuten.* Jedenfalls bedeutet die sprachliche Identität der Griechen ein heiliges und unersetzliches Gut. Das Erlernen der griechischen Sprache stellt für jeden Griechen eine grundlegende Pflicht dar.

Diese Pflicht gilt selbstverständlich auch für die Griechen in der Bundesrepublik Deutschland. Geht man jedoch vom Prinzip des ständigen Verbleibs der Griechen hier aus, so muß man folgende drei wichtigen Gesichtspunkte in Betracht ziehen und zur Richtschnur verantwortlichen Handelns machen:

- Das Bewahren der sprachlichen Identität in einem fremden Land ist nicht von unbegrenzter Dauer und kann es auch nicht ohne weiteres sein. Die Kinder der dritten oder vierten Generation können im Normalfall nicht genausogut Griechisch sprechen wie die Migranten selbst. Dies ist um so weniger wahrscheinlich, wenn man nicht von Anfang an das richtige Schulsystem in bezug auf die Sprache eingeführt hat oder zumindest so früh wie möglich einführt.
- Das Erlernen der griechischen Sprache kann nicht zu Lasten der Deutschkenntnisse gehen. Die griechischen Kinder und Jugendlichen müssen in erster Linie die Sprache des Landes beherrschen, in dem sie leben und aller Voraussicht nach leben werden. Das Beispiel von Abiturienten griechischer Privatlyzeen, die anschließend den Hauptschulabschluß nachholen müssen, um überhaupt eine Lehrstelle zu bekommen, dürfte lehrreich genug sein.
- Für alle Migranten und besonders für die Kinder und Jugendlichen gilt die Regel, daß der Aufenthalt in Deutschland sowohl für sie selbst als auch für ihr Heimatland nutzbringend ist. Der nützliche Aufenthalt für sich und die Gesellschaft setzt unbedingt die Sprache des Landes voraus, in dem man lebt. Nur dann kann man einen Beruf lernen oder mit Erfolg studieren. Und nur dann wird man sein Leben erfolgreich gestalten können, unabhängig davon, ob man hier bleiben oder heimkehren wird. Und wenn bei

manchen die Griechischkenntnisse — aus welchem Grund auch immer — nicht den gewünschten Grad erreicht haben, dann werden diese im Falle ihrer Heimkehr wohl keine besonders großen Schwierigkeiten haben, ihre Griechischkenntnisse zu vervollständigen.

Die Bestandteile der *kulturellen und religiösen Identität* der Griechen, welche die sprachliche Identität voraussetzen und darauf aufbauen, sind so eng miteinander verbunden, daß beide das Ideal der griechisch-christlichen Kultur ausmachen. Es handelt sich um die »geistesgeschichtlich unausweichliche und gegenseitig nützliche Begegnung« und den Dialog zwischen der griechischen Kultur und der christlichen Offenbarung. Diese Begegnung wurde vorbereitet durch die Verbreitung der griechischen Sprache und Kultur und sie war von Gott gewollt. Denn »die Fülle der Zeit«, von der im Galaterbrief die Rede ist (4, 4), schließt den Hellenismus ein, d. h. jene enorme, geistig-kulturelle Bewegung seit dem Ende des 4. Jahrhunderts vor Christus, durch welche die griechische Sprache und Kultur aufhörten, einem Volk zu gehören, sondern jene Universalität erlangten, welche die Universalität der wahren christlichen Religion sicherten. Überdies gelangten durch den Hellenismus die edelsten Früchte des menschlichen Geistes zur christlichen Religion. Der Hellenismus verhalf somit der christlichen Offenbarung zu ihrer geschichtlichen Verwirklichung und Inkarnation, während das Christentum jene Elemente des Hellenismus bejahte und denen zum Überleben verhalf, die auch heute zu den festen Fundamenten der sogenannten westeuropäischen Kultur gehören. *Die griechisch-christliche Kultur ist ein geschichtliches Phänomen, in dessen Erbfolge die westeuropäische Kultur trat und von der diese nicht getrennt werden kann.* Die Begegnung des Hellenismus mit dem Christentum bedeutet nicht Verfälschung des Christentums, wie Adolf von Harnack irrtümlicherweise meinte, sondern Bejahung des Humanen und all jener gesellschaftlichen und ethischen Normen, wissenschaftlichen Methoden und philosophischen Begriffe, kulturellen Werte und Erfahrungen des alltäglichen Lebens, die einerseits der göttlichen Offenbarung nicht widersprechen und andererseits zur Gestaltung einer geistigen, gesellschaftlichen und kulturellen Ordnung und Lebensweise beitragen.

Die Tatsache, daß die griechisch-christliche Kultur manchmal mißverstanden oder auch mißachtet und gelegentlich sogar mißbraucht wurde und wird, kann und darf nicht als Argument gegen diese verwendet werden. Jedenfalls ist die griechisch-christliche Kultur die Quintessenz der Identität, welche die Griechen in diesem Lande zu bewahren haben. Es ist ein glücklicher Zufall, daß der im Deutschen übliche Ausdruck »*griechisch-orthodox*« zur lakonischen Charakterisierung der Identität der Griechen besonders geeignet ist. Diese Formel ist bekanntlich als Bezeichnung aller orthodoxen Christen entstanden, die im Gegensatz zu den Lateinern in der Tradition des östlichen Christentums standen. Deshalb beinhaltet das Präfix »griechisch« in der ursprünglichen Bedeutung nicht die Zugehörigkeit zur griechischen Nation, sondern bezieht sich auf die breite kulturelle Dimension des Hellenismus, so wie er dem Christentum begegnete und sich im Laufe der Zeit mit ihm vereinte. Der Ausdruck »griechisch-orthodox« gibt demnach das harmonische Ganze der griechischen und christlichen Tradition wieder. Er impliziert das Ganze des griechisch-christlichen Erbes, der griechisch-christlichen Kultur. Es wäre selbstverständlich möglich, hier auch einige ihrer konkreten Seiten zu nennen, wie z. B. Liebe, Mensch-

lichkeit, soziale Gerechtigkeit, Menschenwürde, geistige und politische Freiheit etc., aber eine solche Liste bleibt immer fragmentarisch, weil die griechisch-christliche Kultur das gesamte Leben umfaßt. Es handelt sich nicht um eine enge national-phyletistische Einstellung oder ein moralisierendes Programm, sondern um eine *geistige Präsenz und Lebensweise*, welche grundsätzlich die Wurzel der durch die christliche Offenbarung bejahten menschlichen Kultur darstellt und infolgedessen bleibende Werte vertritt. Bewahrung der eigenen Identität bedeutet für die Griechen somit Wachhalten der griechisch-christlichen Kultur, welche sie auch den kommenden Generationen zu übergeben haben. Und weil die geistigen und ethischen Werte, die von der Kraft des Kreuzes und des Evangeliums bejaht wurden, überzeitlich und überörtlich sind, kann die gelebte griechisch-christliche Kultur ein Vorbild auch für die deutsche Gesellschaft werden. Sie kann und sollte eigentlich — als Fundament der westeuropäischen Kultur — auch Vorbild eines Vereinten Europas werden.

Nur die Perspektiven, die auf das Fundament der griechisch-christlichen Kultur bauen, können für die Griechen und insbesondere die griechische Jugend in diesem Land vielversprechend werden. Diese Perspektiven könnte man als die richtige *Eingliederung* bezeichnen. Es ist mir klar, daß der Begriff Eingliederung mißverstanden und oft als Einschränkung der griechischen Identität aufgefaßt wird. Eingliederung im oben dargestellten Sinne bedeutet jedoch Erweiterung und verbreitete Aneignung der griechisch-christlichen Kultur. Wenn man von der Feststellung ausgeht, daß die Griechen in Deutschland bleiben werden, so bleiben ihnen drei Möglichkeiten: 1) Volle *Assimilation* 2) Geplante und richtige *Eingliederung* und 3) *Gettoisierung*. Da die beiden Extreme (volle Assimilation und Gettoisierung) keine echten Alternativen darstellen, aber hier und da schon als konkrete Gefahr in Erscheinung treten, so stellt die richtig und durchdacht geplante Eingliederung die einzige Lösung dar. Diese Lösung ist vorzuziehen, nicht nur weil sie der mittlere Weg zwischen zwei Extremen ist, sondern auch und vor allem, weil sie eine längerfristige Bewahrung der Identität mit einer normalen persönlichen Entfaltung und Selbstverwirklichung eines jeden Griechen verbindet.

Die Bewahrung der griechisch-orthodoxen Identität und die Begegnung der Gefahren der Assimilation und der Gettoisierung machen es erforderlich, daß man sich zunächst über jene Faktoren im klaren ist, welche Träger der griechisch-christlichen Kultur sind und überdies geeignet sind, zu einer maßvollen Eingliederung beizutragen. In erster Linie gehört hierzu die *Familie*, welche als die grundlegende soziale Zelle in der Migration in höherem Maße herausgefordert ist, wichtige Impulse zur Bewahrung der eigenen Identität zu geben. An zweiter Stelle kommt die *griechisch-orthodoxe Gemeinde*; die kirchliche Gemeinde ersetzt in der Diaspora die unmittelbare soziopolitische Umwelt, die politische Gemeinde, da diese sich nicht frei entfalten kann und die Form eines Vereins annimmt und annehmen muß, der nicht selten — aus welchem Grund auch immer — eine sehr geringe Anzahl von Mitgliedern anzieht. Die kirchliche Gemeinde übernimmt automatisch — in einer ähnlichen Weise wie z. B. der Ökumenische Patriarch als Ethnarch aller Christen unter der türkischen Herrschaft — die Pflicht, die griechisch-christliche Identität bewußter zu machen und zu pflegen. Die griechisch-orthodoxe Gemeinde wird in der Diaspora zum einzigen Refugium aller Griechen. An dritter Stelle kommt die *Schule*, welche sich aber in einem fremden Land verständlicherweise besonders den bestehenden Geset-

zen und Regeln unterwirft und unterwerfen muß; d.h. die Schule als Träger der griechisch-christlichen Identität kann nur dann zur Bewahrung der Identität der Griechen beitragen, wenn die politischen Instanzen des Gastlandes in Zusammenarbeit mit dem Heimatland den entsprechenden Rahmen schaffen. Dies dürfte — angesichts der Tatsache, daß beide Länder zur Europäischen Gemeinschaft gehören und sich für ein Vereintes Europa einsetzen — nicht besonders schwierig sein, wurde aber bisher nicht befriedigend geregelt, wie es sich aus der oben angeführten sehr hohen Zahl der »Problemfälle« eindeutig ergibt.

3. Konkrete Vorschläge zur Bewahrung der griechisch-orthodoxen Identität

Aus den bisherigen Erörterungen wurde deutlich, daß das Erziehungsideal der Bewahrung der griechisch-orthodoxen Identität die Förderung und Unterstützung der drei Faktoren (Familie, griechisch-orthodoxe Gemeinde und Schule) bedingt, die zu einer richtigen Eingliederung der Griechen und der griechischen Jugend in die hiesige Gesellschaft unmittelbar beitragen. Zum Zwecke der Förderung dieser Faktoren und somit der Planung der obenerwähnten Eingliederung möchte ich hier einige konkrete Vorschläge machen:

- *Festlegung neuer politischer Ziele.* Beide Länder, Griechenland und die Bundesrepublik Deutschland, haben ein gemeinsames Interesse an einer klaren, neuen Zielsetzung, erstens auf der Basis des ständigen Verbleibs vieler Griechen in Deutschland und zweitens im Geiste ihrer Verpflichtungen, die aus den bestehenden und weiterhin entstehenden Verträgen in Verbindung mit der Europäischen Gemeinschaft hervorgehen. Diese neue Zielsetzung ist auch deshalb nötig, weil einige Vorschriften der beiderseitigen Verträge, aufgrund derer die griechischen Arbeitnehmer nach Deutschland gekommen sind, völlig überholt sind. Es wird übrigens Zeit, daß z.B. der Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit für jene Griechen, die es sich wünschen und hier lange leben bzw. aufgewachsen sind, erleichtert wird oder daß sie das Wahlrecht zumindest auf kommunaler Ebene erhalten.
- *Förderung der Griechisch-Orthodoxen Metropole.* Wie bereits hervorgehoben wurde, stellt die Kirche und insbesondere die griechisch-orthodoxe Gemeinde in der Diaspora den Zufluchtsort und den Faktor par excellence für die Bewahrung der griechisch-orthodoxen Identität ihrer Gläubigen dar. Die Kirche hat diese Aufgabe auch im konkreten Raum der Bundesrepublik Deutschland. Dies bedeutet nicht, daß die Kirche und insbesondere der Klerus eine »ethnarchische« Verantwortung übernehmen oder sich politisch aktiv zeigen könnte. An die verantwortlichen Politiker könnte die Kirche bestenfalls mit Ratschlägen herantreten. Auf jeden Fall hat der Priester einer Gemeinde, auch wenn diese sehr zerstreut ist, viele und beachtenswerte Möglichkeiten, den Einzelnen zu erreichen und zu führen. Und aus diesem Grunde muß die Arbeit des Priesters unterstützt werden. Die Unterstützung kann und muß zuerst von der Griechisch-Orthodoxen Metropole kommen. Es ist sehr wichtig, daß die Metropole längerfristig ihr finanzielles Problem löst. Vielleicht ist die Kirchensteuer der einzige Ausweg, denn nur dann wird sie nicht ständig andere um Hilfe bitten müssen, und vor

allem ihren sozialen Aufgaben intensiv und erfolgreich nachgehen können. Ebenfalls hat jeder Priester die erstrangige Aufgabe, Deutsch zu lernen, sofern dies nicht schon erfolgt ist, und sich ständig in theologisch-kirchlichen, ökumenischen und gesellschaftlichen Fragen weiterzubilden.

Die Arbeit der Griechisch-Orthodoxen Metropole müßte auch vom Griechischen Staat positiver eingeschätzt und intensiver unterstützt werden. Bedenkt man z. B., daß der griechische Staat über 1 300 Lehrer in der Bundesrepublik Deutschland unterhält, so muß man sich fragen, ob bei entsprechender Qualifikation nicht alle etwa fünfzig griechisch-orthodoxen Priester für die Erteilung des Religionsunterrichts angestellt und entsprechend entlohnt werden sollten. Dies wäre in der heutigen Situation eine konkrete Unterstützung der Metropole und darüber hinaus eine Verstärkung der bestehenden Bindungen zwischen der heranwachsenden Generation einerseits und der Kirche andererseits. Der Beitrag der Kirche zur Bewahrung der Identität der Griechen in der Diaspora ist so wichtig und unersetzlich, daß er nicht mit irgendwelchen engherzigen parteipolitischen, gewerkschaftlichen und sonstigen Interessen verwechselt werden darf.

Auch die deutschen Behörden, politische und kirchliche, könnten stärker die Arbeit der Griechisch-Orthodoxen Metropole unterstützen. Wenn hier von stärkerer Unterstützung die Rede ist, so darf die bisher geleistete Hilfe, aber auch die Hilfe, die ständig und auf vielfältige Weise geleistet wird, nicht unerwähnt bleiben. Die Griechisch-Orthodoxe Metropole weiß, sie zu schätzen und ist dafür sehr dankbar. Nach über fünfundzwanzigjährigem Bestehen muß die Metropole allmählich selber ihre sozialen Verpflichtungen in die Hand nehmen und sie darf nicht als Betreuungsobjekt der anderen Kirchen, besonders der Evangelischen Kirche, verstanden werden. Es wird deshalb Zeit, daß das Diakonische Werk die Sozialbetreuung der griechischen Arbeitnehmer der Metropole überläßt und das Motto der »Hilfe zur Selbsthilfe«, welches die Evangelische Kirche für die dritte Welt mit Recht propagiert, im eigenen Land praktiziert.

- *Neue Rahmenbedingungen für die Schulausbildung.* Das Thema der Schulausbildung der griechischen Kinder und Jugendlichen in diesem Lande ist von grundlegender und einzigartiger Bedeutung für die Bewahrung ihrer griechisch-orthodoxen Identität und eine maßvolle Eingliederung in die deutsche Gesellschaft. Es ist das Fundament dieser doppelten Zielsetzung, denn nur die Schule kann in einer differenzierten Weise Denken und Wissen vermitteln, die erforderlich sind zum Unterscheiden zwischen dem, was zur Bewahrung der Identität beiträgt, und dem, was die gesellschaftliche Eingliederung erleichtert.

Trotz dieser Bedeutung der Schulausbildung ist es bislang nicht zu einer befriedigenden Regelung gekommen. Aufgrund der Ausführungen im ersten Teil dieses Aufsatzes würde ich mir das Urteil erlauben, daß die Schulpolitik für griechische Kinder und Jugendliche in der Bundesrepublik Deutschland sich durch weitgehende Konzeptlosigkeit und einen kaum vertretbaren Zustand auszeichnet. Bedenkt man jedoch, daß die Folgen einer solchen Schulpolitik nicht nur die betroffenen jungen Menschen, sondern auch — je nachdem, wo sie sich niederlassen werden — die beiden beteiligten Länder tragen müssen,

so ergibt sich die Notwendigkeit einer konsequenten, neu überdachten und bundeseinheitlichen Konzeption der Schulausbildung der griechischen Kinder und Jugendlichen. Diese neue Schulpolitik muß, meiner Ansicht nach, im Interesse beider Länder und der erstrebten politischen Einigung Europas die obengenannte doppelte Zielsetzung (*Bewahrung der griechisch-orthodoxen Identität und maßvolle Eingliederung*) zum Maßstab erklären. Aus dieser doppelten Zielsetzung ergeben sich konkret folgende zwei Konstanten: a) *Perfekte Deutschkenntnisse*, welche das Erlernen eines Berufes bzw. das Studium und somit die Eingliederung in die deutsche Gesellschaft erleichtern und b) nach Möglichkeit *perfekte Griechischkenntnisse unter besonderer Berücksichtigung der griechisch-christlichen Kultur*. Es ist höchste Zeit, daß eine *Gemischte Deutsch-Griechische Expertenkommission* mit der Aufgabe der Erarbeitung von *Rahmenbedingungen* eingesetzt wird, die nach Möglichkeit von der Kultusminister-Konferenz für verbindlich erklärt werden. Folgende konkrete Vorschläge könnten einen Denkanstoß für solche Rahmenbedingungen geben:

1. Alle griechischen Kinder und Jugendlichen besuchen ausnahmslos die deutschen Schulen. Nach all dem, was bisher gesagt wurde, ist dieser Vorschlag so selbstverständlich, daß es in diesem Zusammenhang überflüssig ist, zusätzliche Argumente anzuführen, wie z. B. daß das deutsche Schulsystem ein höheres Niveau hat als das griechische oder daß griechische Diplomaten und Lehrer die eigenen Kinder in die deutschen Schulen schicken. Der Besuch der deutschen Schulen ist heute nicht mehr mit den Problemen verbunden, die es früher gab, als die Kinder in Griechenland geboren worden waren und wegen ihrer mangelnden Deutschkenntnisse Vorbereitungsklassen besuchen mußten. Es ist begrüßenswert, daß inzwischen auch die zuständigen griechischen Behörden die Empfehlung geben, daß Eltern, deren Heimkehr nicht bevorsteht, ihre Kinder in die deutschen Schulen schicken sollen (*Blounas*).

2. In allen Schulen, in denen es griechische Schüler gibt, werden die Fächer Griechisch, orthodoxer Religionsunterricht, griechische Geschichte und Heimatkunde unter besonderer Berücksichtigung der griechischen Kultur eingeführt. Was speziell den Sprachunterricht »Griechisch« betrifft, sollte er in den weiterführenden Schulen auch nichtgriechischen Kindern als Wahlfach offen bleiben. Dieser Vorschlag wird vielleicht von einigen Verantwortlichen als reine Utopie aufgefaßt, ich meine jedoch, daß dies durch ein Kulturabkommen beider Länder Wirklichkeit werden könnte und sollte. Hierbei könnte man mit der Bedeutung der griechischen Sprache schlechthin argumentieren, zumal das Neugriechische nicht so weit vom Altgriechischen entfernt ist (jedenfalls nicht wie manche Sprachwissenschaftler meinen, die selbst die *Καθαρεύουσα* und die *Δημοτική* für so unterschiedlich halten und von Biglossie sprechen, oder wie einige eifrige griechische Sprachreformatoren glaubhaft zu machen versuchen). Ich betrachte allerdings das politische Argument in diesem Zusammenhang als realistischer. Darunter verstehe ich die Gleichberechtigung von Vertragsparteien. Es ist bekannt, daß die Bundesrepublik Deutschland die berechtigte Bitte und Forderung an Griechenland stellt, die deutsche Sprache in die griechischen weiterführenden Schulen stärker einzuführen. Auf derselben Ebene kann und muß Griechenland die Gegenbitte und -forderung stellen, daß Griechisch in der Bundesrepublik Deutschland entsprechend behandelt wird. Das Prinzip der Gegenleistung ist hier durchaus und im vollen Sinne anwendbar — zumindest in einem ersten Schritt in Schulen von Ballungsgebieten mit griechischen Schülern. Die griechische Re-

gierung müßte aufhören, von der Heimkehr der Griechen in Deutschland auszugehen und für eine stärkere Einführung der deutschen Sprache in die griechischen Schulen die Gegenforderung der Unterhaltung von griechischen Privatschulen in der Bundesrepublik Deutschland zu stellen (vgl. *Tò Bḡμα*, vom 6. 3. 1988, S. 15). Auf jeden Fall müßte Griechisch für die griechischen Schüler an Stelle von Englisch, Französisch oder Latein gewählt werden können. Ebenfalls müßte es genauso wie z.B. Türkisch (vgl. Süddeutsche Zeitung, Nr. 8, vom 12. 1. 1988, S. 5), Spanisch oder Italienisch als Abiturfach gewählt werden können. In einem Vereinten Europa bedeutet das Erlernen jeder europäischen Sprache auch Erweiterung von beruflichen Möglichkeiten. Dies trifft selbstverständlich auch auf das Griechische zu, insbesondere für die Griechen selbst.

3. Zu diesem Zweck werden — je nach Altersstufe und unter Berücksichtigung der Möglichkeiten vor Ort — sechs bis zehn Lehrstunden gewonnen. Diese Lehrstunden sind alle eingebaut in den Stundenplan und im selben zeitlichen Rahmen, der auch für die deutschen Kinder gilt. Dies dürfte m. E. keine großen Schwierigkeiten bereiten und könnte in folgender Weise geschehen: Verwendung der zwei bis drei Stunden des ansonsten laufenden Religions- bzw. Ethikunterrichts, Reduzierung bzw. Umwidmung von Lehrstunden für die Fächer Kunst, Sport, Heimatkunde, insbesondere aber Einführung des Griechischunterrichts an Stelle einer anderen Fremdsprache.

4. Die griechischen Lehrkräfte, die für die obigen Aufgaben eingesetzt werden, kommen aus Griechenland, da die Ausbildung von entsprechenden Lehrkräften in der Bundesrepublik Deutschland heute und zumindest in den nächsten zehn Jahren nicht möglich ist, werden aber von den verschiedenen Bundesländern eingestellt. Das bedeutet nicht nur eine finanzielle Entlastung des wirtschaftlich schwächeren Griechenlands, sondern auch eine gerechte finanzielle Belastung des Landes, in dem die Eltern dieser Schüler leben und Steuern zahlen. Die feste Anstellung der Lehrer ist erforderlich, damit nicht weiter an den griechischen Schülern experimentiert wird. Auf Schwächen der heutigen Praxis (Rotation) habe ich bereits hingewiesen. Das hohe Ziel der Erziehung setzt jedenfalls nicht nur die Überwindung von solchen Schwächen voraus, sondern vielmehr fundierte *Kenntnis* der Sprache, der Kultur und der Lebensumstände des Landes, in dem man arbeitet und erfolgreich wirken will; vor allem setzt es *angepaßte Erziehungsmethoden* und *volle Hingabe* voraus. Das Prinzip der Rotation ist keineswegs geeignet, den Lehrkräften die notwendige Einstellung und die obengenannten Voraussetzungen zu gewährleisten.

Literatur

Aus der umfangreichen Literatur über die ausländischen Arbeitnehmer und insbesondere über die Griechen in der Bundesrepublik Deutschland gebe ich hier eine kleine Auswahl:

Adolf-Grimme-Institut (Hrsg.), Ausländer-Inländer, Unionsverlag 1983

Ausländische Schüler = Sekretariat der Kultusministerkonferenz, Ausländische Schüler und Schulabsolventen 1970 bis 1986 (Statistische Veröffentlichungen der KMK, Nr. 102), Bonn 1987

Blounas = Ο Συντονιστής Συμβούλων Εκπαίδευσης στη Δυτ. Ευρώπη κ. Αθ. Μπλούνας μιλάει στα »Μεταναστατευτικά Νέα« Αρ. φύλ. 34/35, Β' 15 θήμερο Απρίλη/Α' 15 θήμερο Μάη 1988

Galanakis, Irenaios (Μητρ. Γερμανίας), *Ἡ ἀποστολή τῆς Ἑλληνικῆς Ὁρθοδοξίας στὸν σύγχρονο δυτικὸ κόσμος*, Bonn 1973

Geck, H.-M., *Die griechische Arbeitsemigration. Eine Analyse ihrer Ursachen und Wirkungen*, Hanstein 1979

Hopf = Hopf, Diether, *Herkunft und Schulbesuch ausländischer Kinder. Eine Untersuchung am Beispiel griechischer Schüler* (Max-Planck-Institut für Bildungsforschung, Studien und Berichte 44), Verlag Klett-Cotta, Berlin 1987

Kasimatis, K., *Μετανάστευση/Παλιννόστηση. Ἡ προβληματικὴ τῆς δεύτερης γενιᾶς*, Athen 1984

Matzourani, G. X., *Μᾶς λένε Γκάσταρμπάϊτερ ...*, Athen 1977

Nikolaou, Th., *Erwartungen und Enttäuschungen griechisch-orthodoxer Christen in der Bundesrepublik Deutschland, Orientierung. Berichte und Analysen*, Evang. Akademie Schleswig-Holstein, Bad Segeberg 1972, 25–32

Nikolaou = Νικολάου, Θεοδ., *Ὁ Ἑλληνισμὸς στὴ Γερμανία. Προοπτικὲς στὰ πλαίσια τῆς Εὐρώπης*, (Sonderdruck aus »Ἑκκλησία«), Athen 1986

Papadopoulos, N., *Zur Akkulturationsproblematik griechischer Industriearbeiter in Westdeutschland*, Bonn 1975

Petrocheilos G., (Ἐπιμέλεια), *Ἡ ἑλληνικὴ διασπορὰ στὴ Δυτ. Εὐρώπη*, Athen 1985

Statistische Daten I = Ἑλληνικὴ Δημοκρατία Πρεσβεία Βόννης Συντονιστὴς Συμβούλων Εκπαίδευσης Δυτικῆς Ευρώπης, Στατιστικὰ Στοιχεῖα Α' Εξαμήνου 1986/87 για τους Ἑλληνες μαθητές και Εκπαιδευτικούς στην ΟΔΓ (Masch.)

Statistische Daten II = Ἑλληνικὴ Δημοκρατία Πρεσβεία Βόννης Συντονιστὴς Συμβούλων Εκπαίδευσης Δυτικῆς Ευρώπης, Στατιστικὰ Στοιχεῖα Α' Εξαμήνου 1987/88 για τους Ἑλληνες μαθητές και Εκπαιδευτικούς στην ΟΔΓ (Masch.)

Zografou, A., *Zwischen neuer und alter Heimat. Schulprobleme griechischer Kinder*, Diakonisches Werk in Hessen und Nassau (Hrsg.), Offenbach/Main 1978

Les Droits de l'Homme dans la perspective chretienne

par Alexis Kniazeff, Paris

I.

L'année 1989 a été celle du Bicentenaire de la Révolution française. Elle a été aussi celle des Droits de l'Homme, puisque c'est le 26 août 1789 que l'Assemblée Constituante, après avoir dans la nuit du 4 août 1789 aboli la féodalité, a voté la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. Cette déclaration de 1789 n'est pourtant pas la première ni la dernière du genre. Parmi celles qui l'ont précédée, on peut notamment citer le «Bill of rights» anglais de 1689, fortement inspiré des idées de Locke, et, aux Etats-Unis, la Déclaration d'Indépendance de 1776, rédigée par Jefferson et revue par Benjamin Franklin, eux aussi inspirés par les idées philosophiques du «Siècle des Lumières». La Révolution française, après 1789, a connu les Déclarations de 1789 et de 1798. Notre époque a vu le vote par les Nations Unies le 10 septembre 1948 de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme. Elle connaît aussi la Convention Européenne des Droits de l'Homme, signée en 1950 et entrée dans le droit positif des 21 Etats membres du Conseil de l'Europe en 1952. Mais c'est la Déclaration de 1789 qui reste la plus connue et se place comme le modèle du genre. Elle le doit à son style clair, à ses exigences d'universalité et de rationalité. Elle frappe par le caractère absolu des droits qu'elle qualifie de naturels, inaliénables et sacrés: liberté individuelle, liberté d'opinion et d'expression, égalité devant la loi, droits de la nation telles que souveraineté nationale, séparation des pouvoirs, garanties devant la justice. Son caractère absolu et universel, ainsi que l'enthousiasme qu'elle suscita, à sa publication en France et en dehors de France, lui valurent de devenir le grand programme d'action des démocrates et des libéraux de tous les temps.

Mais nous devons aussi rappeler que la Déclaration des Droits de l'Homme, comme du reste toute la Révolution française, a été l'objet de condamnations de la part du Vatican: par le pape Pie VI en 1791 et par le pape Pie IX en 1864 (dans l'Encyclique «Quanta cura» et le «Syllabus»). Malgré cela, on voit aujourd'hui les représentants du monde catholique, tout comme ceux du reste de la chrétienté, se mobiliser pour la défense des Droits de l'Homme avec leurs autres défenseurs. Cela s'explique par le fait que les condamnations précitées ont visé non pas tant le désir de protéger contre l'arbitraire et l'oppression la personne humaine, que l'esprit de lutte contre la religion et l'Eglise, ainsi que la révolution française et le libéralisme à partir d'un certain moment. Il se manifesta avec le décret dit Constitution civile du Clergé (12 juillet 1890) et fut suivi par de nombreux autres faits du même ordre. Pourtant, de nos jours, l'idéologie des Droits de l'Homme tend à créer dans notre société une sorte de morale autonome; et l'on peut observer que les représentants du monde chrétien qui se mobilisent pour la défense de ces droits semblent se contenter de cette seule morale, et oublient de développer les principes de l'éthique chré-

tienne et de parler des présupposés religieux qui les déterminent. Que doit-on penser de cette tentation? Et, question plus générale, comment se placent les Droits de l'Homme dans les perspectives de la doctrine chrétienne?

II.

Peut-on soutenir que la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789 (et, avec elle, les autres Déclarations) a innové dans son contenu par rapport à l'éthique chrétienne? Y a-t-il des exigences d'ordre juridique et moral que la prédication chrétienne ignore ou a négligées? Là on remarquera que cette prédication, partant des Ecritures, parle en premier chef de Dieu, de son oeuvre de création et de salut et, en parlant de l'homme, elle insiste sur ce qu'est l'homme, sur sa vocation, sur ses destinées éternelles, sur les exigences que Dieu lui présente. Il s'agirait donc pour elle plus des droits de Dieu que de ceux de l'homme. Cette façon de procéder est, pourtant, compréhensible: l'homme, créature de Dieu, dépend en tout de son Créateur et ne peut pas prétendre lui opposer des droits. D'autre part, on remarquera que placer l'homme en face de Dieu conduit à l'élévation de l'homme tant moralement que spirituellement. Enfin, le fait que la prédication chrétienne insiste sur la place de Dieu dans la vie de l'homme ne signifie pas qu'elle ignore que Dieu exige de la société humaine et des individus le respect de la dignité de la personne humaine et ordonne de la respecter et la protéger.

En effet, Dieu a tout d'abord créé l'homme à son image et à sa ressemblance (Gen 1, 26) et a mis par là le fondement à la haute dignité de l'homme et a rendu sa personne inviolable et même sacrée (Gen 9, 5—6). Agissant ainsi, il a de même donné un fondement ontologique à ces mêmes droits de l'homme que proclament les diverses Déclarations. Mais on peut dire encore plus en rappelant qu'il est dit de ce même Dieu qu'il a tant aimé le monde, et avec lui l'homme, qu'il a donné son Fils unique pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle (Jean 3, 16 et ss.). On peut encore rappeler cette annonce: ceux qui reçoivent ce message dans la foi obtiennent le pouvoir d'être les fils de Dieu dans la grâce (Jean 1, 13). De cet ensemble de faits révélés il résulte que la prédication chrétienne, qui ne parle pas des droits de l'homme dans les termes des Déclarations que nous avons énumérées, porte en elle une dynamique puissante de ces mêmes droits.

Ainsi sous l'Ancienne Loi ces envoyés de Dieu qu'étaient les prophètes se sont élevés contre l'injustice et l'oppression des faibles, comme le fit, par exemple, Elie dans l'affaire de la vigne de Naboth (II Rois chap. 21). Et, pour passer à l'histoire de l'Eglise, rappelons les attitudes courageuses devant les grands et les puissants de ce monde des martyrs chrétiens et des grands évêques comme les saints Basile le Grand, Athanase d'Alexandrie, Jean Chrysostome, Ambroise de Milan et, plus tard, Thomas Becket de Canterbury, Phillippe de Moscou et bien d'autres encore. Tout cela prouve que, pour la religion chrétienne, les droits de l'homme sont inclus dans les droits de Dieu, et que le rappel des droits de Dieu comporte celui de l'obligation de défendre les droits de l'homme.

On peut se demander alors, et la question a été maintes fois soulevée, pourquoi le Nouveau Testament n'a pas immédiatement aboli l'esclavage. La réponse est simple: la Parole

et la grâce agissent par l'intérieur, elles tendent avant tout à transformer l'âme et la volonté de l'homme et, en les transformant, elles poussent l'homme à agir en conséquence. La chose se présente de façon claire dans l'épître de l'apôtre Paul à Philémon. Paul renvoie l'esclave fugitif à son maître en rappelant à celui-ci que l'esclave est devenu son frère dans l'ordre de la grâce; il demande à Philémon de recevoir l'esclave en cette qualité, ne serait-ce que par la reconnaissance qu'il lui doit, à lui Paul; et l'apôtre des nations ajoute: »C'est en me fiant à ton obéissance que je t'écris: je sais que tu feras plus encore que je ne dis« (Phil. v. 21). Il faut bien reconnaître que l'abolition de l'esclavage est venue tard, mais elle est venue sous la poussées des idées chrétiennes. Donc, effectivement, tout ce qu'exige la Déclaration de 1789, qui est le modèle du genre, se retrouve dans le message chrétien. Le mérite de cette Déclaration réside dans la manière dont elle a formulé les Droits de l'Homme: elle leur a donné une charte.

III.

Mais le fait d'avoir formulé une charte suffit-il pour assurer la protection des Droits de l'Homme? Les faits montrent le contraire. Certes, la Déclaration de 1789 a humanisé la législation de bien des Etats mais, quatre ans après son adoption, il y eut la Terreur à Paris et en province, les massacres de Lyon, les noyades de Nantes, le génocide vendéen, le mouvement de déchristianisation de la France. Pour ce qui est de notre temps, on ne peut plus compter les cas de violation des Droits de l'homme. Comment expliquer de pareils phénomènes? Par le simple fait que la loi ne suffit pas pour fonder un comportement moral. Or, la déclaration de 1789 et toutes les déclarations du même genre relèvent de l'ordre de la loi, même si elles ont des présupposés philosophiques. L'un des grands mérites de saint Paul, qui raisonnait à propos de la loi mosaïque, est d'avoir montré dans ses épîtres aux Romains et aux Galates l'insuffisance de la loi. Il a mis en évidence le fait que la loi est impuissante à sauver l'homme. A elle seule, elle n'est pas capable de le changer vers le bien, elle ne lui donne pas la force nécessaire pour accomplir ce qu'elle lui commande. A elle seule, elle ne le rend pas meilleur. Tout au plus, elle révèle à l'homme pécheur la force du péché qui est en lui (Rom 7, 7—25). Elle lui montre la nécessité du salut et, tel un pédagogue, le conduit à Jésus-Christ (Gal 3, 24—4, 3). Seules ont la force de sauver ainsi l'homme la foi en Jésus-Christ et la grâce qui lui donnent la participation à une vie nouvelle, à un mode d'existence transcendant à l'ordre déchu. Cette vérité se vérifie pleinement dans l'expérience chrétienne de la sainteté.

L'autre cause de la faiblesse de la Déclaration de 1789, comme des autres Déclarations, devant ce qu'est l'homme, réside dans leurs présupposés philosophiques et anthropologiques. Elles ont pris leur naissance à une époque fortement influencée par les idées des philosophes des XVII—XVIII^e siècles et, notamment, par le naturalisme de Jean-Jacques Rousseau. Ce dernier tenait l'homme pour bon par nature, mais corrompu par la société, qui est mauvaise. Les Constituants de 1789, comme leurs homologues américains de 1776, estimaient donc qu'il suffisait de réorganiser la société d'une façon rationnelle pour établir un ordre idéal. Or, la réalité n'est pas telle, le mal est métémpirique, c'est-à-dire plus profond que la nature de l'homme et du monde. Le christianisme explique cela en faisant

appel à la doctrine révélée de la chute originelle (Gen. chap. 3) et en insistant sur la nécessité du salut. Les hommes de 1789 et ceux qui vinrent à leur suite ne tardèrent pas à découvrir que l'humanité ne répondait pas à l'idéal qu'ils s'étaient faits d'elle, ils ont pensé pouvoir l'y contraindre par la force, et ce fut la Terreur. Ils ont pu y recourir avec d'autant plus de facilité qu'ils n'avaient en matière éthique d'autre critère que celui qu'ils s'étaient fait eux-mêmes, c'est-à-dire la même rationalité. Or, le philosophe rationaliste Kant a montré que dans le domaine de l'éthique il fallait un critère absolu, transcendant, irréfragable, ne dépendant pas de considérations humaines. Mais un tel critère n'a été donné que parle Christ dans ces paroles: «Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait» (Mat 5, 48). Ce critère est effectivement transcendant, éternel, immuable. Il présente à l'homme des exigences elles aussi infinies, illimitées, mais sous la Nouvelle Alliance il est doublé d'une promesse d'aide gratuite, illimitée elle aussi, mettant l'homme à même d'accomplir ses exigences. Cette aide, c'est la grâce.

Tout cela nous amène à conclure que les Droits de l'homme n'ont leur vraie réalisation qu'en climat chrétien. On peut le vérifier dans l'expérience de l'amour chrétien, qui n'a pas besoin de prescription légale pour prendre corps (voir I Cor 13 et Gal 5, 22 et ss.), car il jaillit spontanément sous l'action de la foi et de la grâce. Un exemple tiré de l'histoire vient illustrer cette vérité selon laquelle l'amour chrétien n'a pas besoin de la loi pour accomplir la loi et même aller au-delà de la loi. Cet exemple, le voici: tandis que Jefferson, l'auteur de la Déclaration d'Indépendance de 1776, qui influença les hommes de 1789, et Washington, le héros de l'indépendance américaine, n'ont jamais pensé à affranchir leurs esclaves, ce à quoi les obligeait la philosophie des Droits de l'homme, et qu'il a fallu attendre la longue et meurtrière guerre de Sécession (1860—1865) pour voir l'esclavage aboli dans la grande démocratie américaine, en 1861 en Russie, où la législation ne prenait en compte en aucune façon la Déclaration des Droits de l'homme, mais où la population vivait encore d'une façon profonde les valeurs chrétiennes, l'empereur Alexandre II put abolir le servage d'un seul trait de plume. Toutes proportions gardées, nous pouvons répéter à ce propos les paroles de saint Paul: ils (ceux qui font le bien sans posséder la Loi) montrent que l'oeuvre voulue par la Loi est inscrite dans leur coeur (Rom 2, 15). L'oeuvre dont il peut s'agir est évidemment celle qui est voulue par le Décalogue, mais aussi celle des Droits de l'homme. Toutes les deux trouvent leur accomplissement dans la loi de la foi et de la grâce.

IV.

Certes, il y eut tant du fait de l'Eglise historique que des chrétiens, des violations flagrantes des droits de l'homme. Il y en a eu même dans son propre sein. Mais ces agissements ont toujours été réprouvés et condamnés par l'Eglise elle-même. L'Eglise a même canonisé très souvent ceux qui en étaient les victimes, comme cela fut fait pour saint Jean Chrysostome. L'Eglise se sait tenue de combattre pour la défense des droits de l'homme. Aussi ne peut-elle que considérer la Déclaration des Droits de l'Homme, prise comme telle, comme une bonne chose. Mais elle ne peut pas être indifférente au contexte idéologique et philosophique dans lequel les droits de l'homme se trouvent être présentés. C'est

ainsi qu'elle ne peut pas ne pas dire son désaccord avec les présupposés philosophiques et anthropologiques qui ont présidé à l'élaboration et au vote de la Déclaration des Droits de l'homme de 1789. Elle ne peut en aucun cas s'associer à une défense des droits de l'homme où il apparaît que ces derniers sont détournés de leur but, et où on les utilise à des fins démagogiques, de tyrannie, ou de politique politicienne. Si elle est appelée à les défendre, elle doit veiller à ne jamais dissocier les droits de l'homme des devoirs de l'homme, et à lutter contre l'actuelle tendance à ne parler que des seuls droits en oubliant les devoirs. Oublier les devoirs c'est, en effet, contribuer à la dégradation de l'homme et prendre le risque de voir à la longue ses propres droits bafoués et violés, car un état de droit ne peut exister que si chacun est conscient de ses devoirs comme de ses droits. A cela il faut ajouter également que, si des chrétiens ou l'Eglise ont à s'exprimer pour la défense des Droits de l'Homme, ils doivent hautement proclamer au nom de qui et de quoi ils agissent, et profiter de l'occasion pour confesser le Christ et proclamer les valeurs chrétiennes. Ils doivent le faire au nom de leur foi chrétienne, et aussi parce que les Droits de l'homme ne trouvent toute leur force, leur sens, et leur but véritable que par le Christ et avec le Christ.

Dokumente

A) Patriarchal- und Synodaltomos zur Anerkennung und Bestätigung der Autokephalie der Heiligen Orthodoxen Kirche Georgiens*

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

»Wir sollen vielmehr die Wahrheit in Liebe festhalten und in allen Stücken hinanwachsen zu ihm, der das Haupt ist, Christus. Und von ihm aus vollbringt der ganze Leib, der durch alle sich unterstützenden Gelenke zusammengefügt und zusammengehalten wird, nach der jedem einzelnen Glied zugemessenen Wirksamkeit das Wachstum des Leibes zu seiner eigenen Auferbauung in Liebe« (Eph 4,15–16), sagt der Apostel der Heiden, Paulus. Auch wenn die Kirche Gottes auf Erden aufgrund der geistigen Einheit eine Herde und ein Leib Christi ist und so genannt wird, hinderte dies keineswegs in der ersten und der späteren Zeit den Zusammenschluß von Kirchen nach Regionen und Ländern, die in ihrer inneren Struktur unabhängig voneinander von je eigenen Hirten, Lehrern und Dienern des Evangeliums Christi geleitet wurden und so die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche bildeten.

So hat auch die Heilige Orthodoxe Kirche im heiligen Land am Kaukasus, heute innerhalb der Grenzen der Republik Georgien, die seit alters her durch selbständige Leitung nach Handauflegung und durch entsprechende kirchliche Organisation und Leitung geschmückt ist, die von der aufrechten Haltung im Glauben und von einem reichen Ertrag zeugte und zeugt und die geoffenbarte Wahrheit und die Lehre unserer orthodoxen Kirche unangetastet und unverletzt bewahrte, nun aber ihre Kanonizität wünscht und danach trachtet, in ihren Beziehungen zu allen orthodoxen Kirchen mit gegenseitiger Bruderliebe zu dienen, vorgespochen und bei gegenseitigen Treffen unseren Allheiligsten Apostolischen und Ökumenischen Patriarchatsthron um den Segen und die Anerkennung ihres selbständigen Zusammenschlusses gebeten, damit sie, als untrennbarer Weinstock des göttlichen Weinbergs dem kanonischen Chor der orthodoxen Kirchen hinzugezählt, fortfahre, zum Zusammenschluß und zum Wachstum des Leibes Christi beizutragen.

Indem wir und unsere Heilige und Ehrwürdige Synode diesem ehrenvollen Gesuch und Wunsch entsprechen, machen wir von dem kanonischen Recht Gebrauch und kommen der zum Allheiligen und Ökumenischen Thron gehörenden Pflicht nach, für die Bedürfnisse der heiligen orthodoxen Kirchen zu sorgen und diese zu leiten gemäß den jeweiligen Erfordernissen des alltäglichen Lebens in Einklang mit der langen kirchlichen Praxis und Ordnung der kirchlichen Leitungen, damit die, welche für würdig befunden werden, die-

* Die griechische Fassung ist u. a. in *Episkepsis* 21 (Nr. 435, 15. März 1990) 7–9 erschienen.

sen hohen Rang zu erreichen, in der jeweils geltenden kirchlichen Zusammenstellung der orthodoxen Angelegenheiten zum Rang der Autokephalie erhoben werden. Unsere Wenigkeit, die allheiligen Metropoliten und Würdenträger sowie unsere geliebten Brüder und Mitdiener im Heiligen Geist wußten, das Gesuch der heiligen orthodoxen Schwesterkirche Georgiens an unsere erstrangige Allheilige Kirche zu Konstantinopel wohlwollend anzunehmen und ihrer Autokephalie und unabhängigen Einrichtung unseren Segen, unsere Anerkennung und Bestätigung zu gewähren mit Blick aber auf die künftige Heilige Ökumenische Synode, die zu allen Zeiten die Einheit unserer Heiligen Orthodoxen Kirche im Glauben und in der kirchlichen kanonischen Ordnung sichert und unangetastet hält.

Deshalb ernennen wir durch synodalen Beschluß im Heiligen Geiste die Allheilige Kirche von Georgien, deren seit alters selbständige Leitung und Einrichtung auch von Balsamon bezeugt wird: »... es wird gesagt, daß in den Tagen des Allheiligen Patriarchen von Theoupolis von Großantiochien, Petrus, von der Synode beschlossen wurde, daß die Kirche von Georgien frei und autokephal sei«¹, zur autokephalen Kirche, daß sie aufgenommen sei in den Chor der orthodoxen autokephalen Schwesterkirchen. Wir bestätigen, daß sie den Titel »Heilige Autokephale Kirche von ganz Georgien« erhält und unsere geistige Schwester ist und, als solche anerkannt, ihre Angelegenheiten unabhängig und autokephal leitet und regelt gemäß der Ordnung und der auch für die übrigen heiligen orthodoxen autokephalen Kirchen in den jeweiligen Regionen gültigen kanonischen Rechte, daß sie als Führer und Haupt unseren Herrn und Gott und Erlöser Jesus Christus hat und daß sie die kanonische und kirchliche Ordnung und das Vorrecht unseres ökumenischen Thrones als des Ersten anerkennt und ihn ehrt; daß sie als ihre höchste kirchliche Leitungsinstanz die Heilige Synode, die aus kanonischen orthodoxen Bischöfen von Georgien zusammengesetzt ist, anerkennt, welche als Vorsteher den jeweiligen Erzbischof von Mzcheta und Tiflis und Katholikos von ganz Georgien hat.

Im Hinblick auf die Bewahrung der geistigen und kanonischen Einheit mit unserem Allheiligen Apostolischen und Ökumenischen Patriarchatsthron sowie mit allen orthodoxen autokephalen Kirchen kommt dem Erzbischof von Mzcheta und Tiflis und Katholikos von ganz Georgien die Pflicht zu, ihren Vorstehern gemäß der kanonischen Ordnung unserer heiligen orthodoxen Kirche seine Wahl und Inthronisation durch Inthronisations-Friedensbriefe mitzuteilen, indem er zugleich sein brüderliches Bekenntnis und seine Bestätigung gewährt, daß sowohl er als auch die ihm anvertraute heilige orthodoxe Kirche, den orthodoxen Glauben und Kultus sowie alle Angelegenheiten, die die göttlichen und heiligen Kanones und die Ordnung der heiligen orthodoxen Kirche anordnen, unerschütterlich bewahre; daß er nach der Ordnung der Namen des jeweiligen Ökumenischen und der übrigen allheiligen Patriarchen sowie der allseligen Vorsteher der heiligen orthodoxen autokephalen Kirchen in den Diptychen gedenke. Bezüglich des heiligen Myrons ziemt es sich, die bestehende kirchliche Praxis einzuhalten, damit die untrennbare Einheit unserer heiligen orthodoxen Kirche sichtbar und unsichtbar konstituiert werde und allen, den Eigenen wie den Außenstehenden, deutlich gemacht, verkündet und bestätigt werde.

¹ Vgl. G. A. Rhalles – M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Athen 1852, Bd. 2, S. 172

Ebenso empfehlen wir, daß der Erzbischof von Mzcheta und Tiflis und Katholikos von ganz Georgien sich in Fragen allgemeiner kirchlicher Natur, die den Jurisdiktionsbereich der jeweiligen autokephalen Kirchen überschreiten und einer allgemeineren Prüfung und der Wahl bedürfen, an unseren allheiligen Ökumenischen Patriarchatsthron wendet, durch den die Gemeinschaft mit dem ganzen Episkopat der Orthodoxen gegeben ist, die das Wort der Wahrheit aufrecht einhalten; daß er durch ihn die gültige Meinung in diesen Angelegenheiten und dessen Weitsicht wie die der Schwesterkirchen ersuche und erhalte.

Nachdem wir dies während der vollzähligen Sitzung unserer Heiligen Synode am 23. Januar 1990 geäußert, beschlossen und synodal bestätigt haben, versichern wir es durch den gegenwärtigen Patriarchal- und Synodaltomos zur bleibenden Bewahrung, der eingetragen und entschieden wurde im Kodex unserer Heiligen und Großen Kirche Christi. Dieser Tomos wurde in der gleichen Form und unverändert abgesandt und dem Erzbischof von Mzcheta und Tiflis und Katholikos von ganz Georgien, unserem geliebten Bruder und Mitdiener in Christus, Herrn Elia, dem Vorsitzenden der Heiligen Synode der Heiligen Autokephalen Kirche von ganz Georgien, zugesandt, indem das auf diese Weise kirchlich Erwirkte auch den übrigen orthodoxen autokephalen Schwesterkirchen nach der Ordnung bekannt gemacht wird zur Bewahrung und als Stütze der Einheit unserer orthodoxen Kirche.

Gott der Herr aber möge durch die Gnade und Barmherzigkeit des ersten, großen und höchsten Hohenpriesters Christi, unseres Gottes, durch die Fürbitten der allheiligen, allmakellosen und immerwährenden jungfräulichen Gottesgebärerin Maria, des ehrwürdigen und ruhmreichen Propheten und Vorläufers Johannes des Täufers, der Apostel, der heiligen ruhmreichen Kaiser und apostelgleichen Konstantin und Helena, der heiligen apostelgleichen Nino und unserer heiligen und gotttragenden Väter die Orthodoxe Autokephale Kirche von Georgien auf ewig stützen, die auf diese glückverheißende Art dem Leib der Einen, Heiligen Orthodoxen Kirche als Schwester hinzugezählt wurde; er möge sie fördern und wachsen lassen zum Ruhme seines heiligen Namens, zum Nutzen ihrer frommen Gläubigen und zur Freude unseres Allheiligen Apostolischen und Ökumenischen Patriarchatsthrons und aller heiligen orthodoxen autokephalen Schwesterkirchen.

Im Jahre des Heilands 1990, am 23. Januar

13. Zuteilung

- | | |
|--|----------------------------|
| + Der Patriarch von Konstantinopel, Dimitrios, verabschiedet | |
| + Bartholomäos von Chalkedon | + Ieronymos von Rhodopolis |
| + Gabriel von Kolonia | + Evangelos von Perge |
| + Kallinikos von Lystra | + Konstantinos von Derkoi |
| + Athanasios von Helenoupolis | + Ioakim von Melitini |

(Aus dem Griechischen von **Kyriakos Savvidis**, München)

B) Gemeinsame Texte der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission*

I. Gotteslehre	239
I/1 Die göttliche Offenbarung und ihre Überlieferung	239
I/2 Der Kanon der Heiligen Schrift	240
I/3 Die Heilige Dreifaltigkeit	241
II. Christologie	243
II/1 Die Menschwerdung des Wortes Gottes	243
II/2 Die hypostatische Union	244
II/3 Die Gottesmutter	246
III. Ekklesiologie	248
III/1 Wesen und Eigenschaften der Kirche	248
III/2 Die Einheit der Kirche und die Ortskirchen	251
III/3 Die Grenzen der Kirche	252
III/4 Die Autorität der Kirche und in der Kirche	254
III/5 Die Unfehlbarkeit (Untrüglichkeit) der Kirche	256
III/6 Die Synoden der Kirche	258
III/7 Die Notwendigkeit der apostolischen Sukzession	259
III/8 Das Haupt der Kirche	260
IV. Soteriologie	262
IV/1 Das Erlösungswerk Christi	262
IV/2 Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und die Aneignung des Heils	264
V. Sakramentenlehre	266
V/1 Die Sakramente oder Mysterien der Kirche	266
V/2 Die Taufe	268
V/3 Die Firmung	269
V/4 Die heilige Eucharistie	270
V/5 Die Buße	272
V/6 Die Krankensalbung	273
V/7 Die Ordination	274
V/8 Die Ehe	276
VI. Eschatologie (Die Lehre von der Vollendung)	277
VII. Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgen	279

I. Gotteslehre

1/1 Die göttliche Offenbarung und ihre Überlieferung

Der eine, dreifaltige Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, hat die Welt geschaffen und »sich nicht unbezeugt gelassen« (Apg 14,17), sondern offenbarte und offenbart sich selbst vielfältig und auf mannigfache Weise in der Welt und in der Geschichte.

1. Gott offenbart sich in seinen Werken, »denn was unsichtbar ist an ihm, wird von der Schöpfung der Welt an in der Anschauung seiner Geschöpfe wahrgenommen, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit« (Röm 1,20), und dies besonders in den Menschen, die nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen wurden, »die ja zu erkennen geben, daß das Werk des Gesetzes in ihr Herz geschrieben ist« (Röm 2,15).

2. Die Menschen waren dem göttlichen Gebot gegenüber ungehorsam und sündigten, und ihre Gottebenbildlichkeit wurde verderbt und verdunkelt, und sie vermochten den wahren Gott nicht zu erkennen, »sondern sie wurden nichtig in ihrem Denken, und ihr unverständiges Herz verfinsterte sich«, daher »verehrten und beteten sie auch das Geschaffene anstatt des Schöpfers an« (Röm 1,21.25).

Gott aber, der Allgütige, »der will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen« (1 Tm 2,4), ging den Weg seiner unmittelbaren und persönlichen Offenbarung an die Welt. So offenbarte sich Gott unmittelbar und wirklich »vorzeiten den Vätern durch die Propheten« (Hebr 1,1), und zwar im Volke Israel. Diese Offenbarung Gottes war, wenngleich wirklich, doch stückhaft und hatte pädagogischen Charakter: »das Gesetz wurde uns zum Erzieher auf Christus hin« (Gal 3,24).

3. »Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn« (Gal 4,4). »Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns« (Joh 1,14). In Jesus Christus geschah die ganze und vollkommene Offenbarung Gottes: »in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig« (Kol 2,9). Nur in Jesus Christus ist die Rettung möglich: »es ist in keinem andern das Heil« (Apg 4,12). In Jesus Christus offenbarte sich der dreifaltige, in seinem Wesen unzugängliche und unbegreifliche Gott in seinen heilschaffenden Energien, und zwar in seiner ganzen Fülle: »Wir erklären, daß wir Gott wohl aus seinen Energien erkennen, ... sein Wesen aber bleibt unzugänglich« (Basileios der Große, Brief 234,1).

4. Diese übernatürliche Offenbarung in Christus wird vermittelt in der Überlieferung der heiligen Apostel, die schriftlich weitergegeben wird in der von Gott eingegebenen Schrift und mündlich durch die lebendige Stimme der Kirche. Die mündliche Überlieferung ist einerseits bewahrt im Glaubenssymbol und den übrigen Entscheidungen und Kanones der sieben heiligen Ökumenischen Konzilien und der lokalen Synoden, in den Schriften der heiligen Väter sowie in der Heiligen Liturgie und allgemein in der gottesdienstlichen Praxis der Kirche, andererseits findet sie ihren Ausdruck in der ständigen offiziellen Lehre der Kirche. Schrift und Überlieferung sind nicht verschiedene Aussagen der

* Texte aus diesem Dialog sind in griechischer und deutscher Sprache bereits mehrmals erschienen (vgl. oben S. 175–177), zuletzt in: *H. v. Urx (Hg.), Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-alkatholischen Dialogs 1975–1987 mit französischer und englischer Übersetzung, Beiheft zur Internationalen Kirchlichen Zeitschrift 79 (1989) 45–114.*

göttlichen Offenbarung, sondern unterschiedliche Aussageweisen der einen und selben apostolischen Überlieferung. Daher stellt sich auch nicht die Frage des Vorranges der einen vor der andern: »beide haben dasselbe Gewicht für die Frömmigkeit« (Basileios der Große, Über den Heiligen Geist 27, 2). »Dabei wird die Schrift in der Überlieferung verstanden, die Überlieferung aber bewahrt ihre Unverfälschtheit und das Kriterium ihrer Wahrheit durch die Schrift und aus deren Inhalt« (Interorthodoxe vorbereitende Kommission der Heiligen und Großen Synode, 16. bis 28. Juli 1971; Chambésy 1973, Seite 110). Die apostolische Überlieferung wird im Heiligen Geist von der Kirche unverfälscht festgehalten, erklärt und weitergegeben.

Der obige Text über »Die göttliche Offenbarung und ihre Überlieferung« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Chambésy/Genf, Orthodoxes Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, 23. August 1975

Unterschriften

I/2 Der Kanon der Heiligen Schrift

Heilige Schrift sind die Bücher des Alten und Neuen Testamentes, die von der Kirche in den von ihr bestimmten und in ihr in Gebrauch stehenden Kanon aufgenommen wurden. Es sind dies: a) Im Alten Testament die zweiundzwanzig, nach anderer Zählung neununddreißig Bücher des hebräischen Kanons, dazu weitere zehn Bücher, die »Anagignoskomena«, das heißt gelesene, beziehungsweise lesenswerte Bücher, die im Westen später »deuterokanonisch« genannt wurden, somit insgesamt neunundvierzig Bücher. »Kanonisch« sind jene ersten neununddreißig, nämlich: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Josua, Richter, Ruth, 1. Samuel, 2. Samuel, 1. Könige, 2. Könige, 1. Chronik, 2. Chronik, Esra (griechisch 2. Esra, Vulgata und slawisch 1. Esra), Nehemia, Esther, Psalmen, Hiob, Sprüche Salomos, Prediger, Hoheslied, Jesaja, Jeremia, Klagelieder des Jeremia, Ezechiel, Daniel, Obadja, Joel, Jona, Amos, Hosea, Micha, Nahum, Zephania, Habakuk, Haggai, Sacharja, Maleachi.

Bei den weiteren zehn »Anagignoskomena« handelt es sich um: Judith, griechisch: 1. Esra (Vulgata: 3. Esra, slawisch: 2. Esra), 1. Makkabäer, 2. Makkabäer, 3. Makkabäer, Tobias, Jesus Sirach, Weisheit Salomos, Baruch und Brief des Jeremia.

Die »kanonischen« Bücher zeichnen sich durch die besondere Autorität aus, welche die Kirche ihnen stets zuerkannt hat; sie hält aber auch die »Anagignoskomena« in Ehren, die seit alters zu ihrem Kanon der Heiligen Schrift gehören.

Anmerkung: Zu den Büchern (griechisch) 1. Esra (Vulgata 3. Esra, slawisch 2. Esra) und 3. Makkabäer macht die altkatholische Kommission den folgenden Vorbehalt: Diese beiden Bücher werden von ihrer Kirche nicht abgelehnt, aber sie finden sich nicht in den altkatholischen Verzeichnissen der biblischen Bücher, die auf alte lateinische Tradition zurückgehen. Zu diesem Punkt sollte zunächst die Internationale Konferenz der altkatholischen Bischöfe Stellung nehmen.

b) Im Neuen Testament die siebenundzwanzig kanonischen Bücher, nämlich: die vier Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes, die Apostelgeschichte, die Briefe des Paulus: Römer, 1. Korinther, 2. Korinther, Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, 1. Thessalonicher, 2. Thessalonicher, 1. Timotheus, 2. Timotheus, Titus, Philemon und Hebräer, die katholischen Briefe: Jakobus, 1. Petrus, 2. Petrus, 1. Johannes, 2. Johannes, 3. Johannes und Judas sowie die Offenbarung des Johannes.

Der obige Text über »Der Kanon der Heiligen Schrift« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Chambésy/Genf, Orthodoxes Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, 25. August 1975

Unterschriften

1/3 Die Heilige Dreifaltigkeit

Wir bekennen den einen Gott in drei Hypostasen, Vater, Sohn und Heiliger Geist. Der Vater, der den Sohn »geliebt« hat »vor Grundlegung der Welt« (Joh 17, 24), hat sich durch ihn offenbart im Heiligen Geist, damit eben diese Liebe in den Seinen sei (Joh 17, 26) durch die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, der »in unsere Herzen gesandt« ist (Gal 4, 6). Diese Offenbarung ist ein unaussprechliches und unerklärliches Geheimnis, ein Geheimnis der Liebe, »denn Gott ist Liebe« (1 Joh 4, 8).

1. Auf Grund dieser Offenbarung glauben wir, daß der dem Wesen nach eine Gott den Hypostasen oder Personen nach dreifaltig ist. Vater, Sohn und Heiliger Geist bezeichnen die drei anfangslosen, ewigen Seinsweisen der drei Personen und ihre Beziehungen zueinander; diese Personen sind ungeschieden miteinander verbunden und in dem einen göttlichen Wesen geeint. So »verehren wir die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit, in ihrer paradoxen Unterschiedenheit und Einheit« (Gregor von Nazianz: PG 35, 1221).

2. Die Einheit nun verstehen wir einerseits vor allem auf Grund der Einheit und Identität des göttlichen Wesens, andererseits auf Grund der Einheit und Identität der Eigenschaften, der Energien und des Willens, und lassen wir den Sohn und den Heiligen Geist auf den Vater als ihren einen Ursprung und ihren einen Grund (*αἰτίον*) zurückgehen, so wahren wir die Einheit ohne Vermischung. Die drei göttlichen Personen sind miteinander verbunden und unvermischt in dem einen Gott geeint, einerseits weil sie eines Wesens sind, andererseits weil sie einander ohne Vermischung durchdringen. Daher »erkennen wir aus der Wesenseinheit und der gegenseitigen Durchdringung der Hypostasen sowie der Identität ihres Willens und Wirkens, ihrer Kraft, Macht und Bewegung, ... daß Gott einer und ungeteilt ist; denn wahrhaft einer ist Gott: Gott(-Vater) und das Wort und sein Geist« (Johannes von Damaskos: PG 94, 825), wobei jede Trennung oder Teilung des Wesens, jede Unterordnung der drei Personen auf Grund eines Vorranges oder Vorzuges ausgeschlossen bleibt.

3. Die Dreiheit aber verstehen wir einerseits auf Grund der Unterschiedenheit der drei Personen, anderseits auf Grund der Verschiedenheit ihrer Ausgänge. So unterscheiden sich die drei göttlichen Personen voneinander, ohne geschieden zu sein, eine jede hat die Fülle der Gottheit, wobei freilich das eine göttliche Wesen unzertrennt und ungeteilt bleibt, so daß also »die Gottheit ungeschieden in den unterschiedenen (Hypostasen) ist« (*ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις* — Gregor von Nazianz: PG 36, 149). Der Vater unterscheidet sich von den anderen Personen, insofern er aus seiner Natur und von Ewigkeit her den Sohn zeugt und den Heiligen Geist hervorgehen läßt; der Sohn, insofern er aus dem Vater gezeugt ist; der Heilige Geist, insofern er aus dem Vater ausgeht. Somit ist der Vater ungezeugt, ohne Grund (*ἀναίτιος*) und ursprungslos, zugleich aber »der eine Ursprung und die eine Wurzel und Quelle des Sohnes und des Heiligen Geistes« (Basileios der Große: PG 31, 609), er allein ist ihr Grund (*αἴτιος*) er, der von Ewigkeit her den Sohn zeugt und den Heiligen Geist hervorbringt. Der Sohn seinerseits ist gezeugt aus dem Vater, der Heilige Geist hervorgebracht oder ausgehend aus dem Vater. Folglich ist der Vater ohne Grund (*ἀναίτιος*) und sich selbst Grund (*αὐτοαίτιος*), Sohn und Heiliger Geist hingegen haben ihren Grund im Vater: der Sohn, indem er gezeugt, der Heilige Geist, indem er hervorgebracht wird, und zwar beide anfangs- und zeitlos, unzertrennt und ungeschieden. Demgemäß liegt der geheimnisvolle und unaussprechliche, wenn auch wirkliche Unterschied der drei Hypostasen oder Personen der Heiligen Dreifaltigkeit allein in diesen ihren drei unmittelbaren Eigenschaften, nämlich im Ungezeugtsein des Vaters, im Gezeugtsein des Sohnes und im Hervorgebrachtsein des Heiligen Geistes. »Allein in diesen hypostatischen Eigenschaften unterscheiden sich die heiligen drei Hypostasen, nicht im Wesen, sondern durch das Merkmal der eigenen Hypostase, und so bleiben sie ungeschieden unterschieden«, da sie »nicht das Wesen bezeichnen, sondern die gegenseitige Beziehung und die Seinsweise« (Johannes von Damaskos: PG 94, 824. 837).

4. Über den Heiligen Geist im besonderen lehrt die Heilige Schrift (Joh 15, 26), das zweite Ökumenische Konzil im nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis und allgemein die Alte Kirche, daß er vom Vater, der Quelle und dem Ursprung der Gottheit, ausgeht. Dabei ist sein ewiger Ausgang allein aus dem Vater von seiner zeitlichen Offenbarung und Aussendung in die Welt, welche durch den Sohn geschieht, zu unterscheiden. Wenn wir also den Ausgang des Heiligen Geistes im Sinne seines ewigen und anfangslosen Seins und Ausgangs verstehen, dann bekennen wir den Ausgang aus dem Vater allein, nicht aber auch aus dem Sohn. Wenn wir ihn aber im Sinne des zeitlichen Ausgangs des Heiligen Geistes und seiner Aussendung in die Welt verstehen, dann bekennen wir den Ausgang aus dem Vater durch den Sohn oder auch aus beiden.

Demgemäß glauben wir an den Heiligen Geist, »der aus dem Vater ausgeht ... und durch den Sohn der ganzen Schöpfung mitgeteilt wird ... Wir erklären nicht, daß der Geist aus dem Sohn ist ... Wir bekennen (aber), daß er durch den Sohn offenbart und uns mitgeteilt wird ... (Er ist) der Heilige Geist Gottes, des Vaters, da er ja aus ihm ausgeht, er wird auch (Geist) des Sohnes genannt, da er ja durch ihn offenbart und der Schöpfung mitgeteilt wird, nicht aber aus ihm das Sein hat« (Johannes von Damaskos: PG 94, 821. 832. 833. (849); 96, 605).

In diesem Sinn heißt es im Glaubensbrief der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz aus dem Jahre 1969: »Wir lehnen ... den Zusatz des filioque, der im Westen

während des elften Jahrhunderts ohne Anerkennung durch ein ökumenisches Konzil gemacht wurde, mit Entschiedenheit ab. Diese Ablehnung bezieht sich nicht nur auf die unkanonische Weise der Hinzufügung, trotzdem schon diese Form ein Verstoß gegen die Liebe als das Band der Einheit darstellt. Wir weisen vielmehr auch jede theologische Lehre ab, die den Sohn zur Mitursache des Geistes macht.« In ähnlichem Sinne betont die besondere Erklärung der gleichen Bischofskonferenz »Zur filioque-Frage« aus demselben Jahre, »daß es in der allerheiligsten Dreifaltigkeit nur ein Prinzip und eine Quelle gibt, nämlich den Vater«.

Der obige Text über »Die Heilige Dreifaltigkeit« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Altkatholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche wieder.

Chambésy/Genf, Orthodoxes Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, 28. August 1975

Unterschriften

II. Christologie

II/1 Die Menschwerdung des Wortes Gottes

1. Wir glauben an Jesus Christus, den einzigen Sohn und das einzige Wort Gottes, »der für uns Menschen und zu unserm Heil herabgestiegen ist vom Himmel und Fleisch geworden vom Heiligen Geist aus Maria, der Jungfrau, und Mensch geworden« (Nizänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis). In der Menschwerdung ging der ewige und zeitlose Gott als Mensch in Zeit und Geschichte ein, »um das menschliche Geschlecht in sich als seinem Haupt wieder zu einen« (Kyrill von Alexandrien: PG 76, 17).

Jesus Christus hat zwei Naturen: er ist vollkommener Gott, der alles hat, was der Vater hat, außer dem Ungezeugtsein; zugleich ist er auch vollkommener Mensch »mit vernünftiger Seele und Leib«, in allem uns gleich außer der Sünde.

Jesus Christus als Mensch ragte unter den übrigen Menschen heraus durch seine übernatürliche Geburt und seine Sündlosigkeit, insofern seine Fleischwerdung durch den Heiligen Geist und aus Maria, der Jungfrau, geschah und er auch von der Erbsünde und jeder persönlichen Sünde frei war.

2. Von den zwei Naturen in Christus, der göttlichen und der menschlichen, bekennen wir, was die Kirche auf Grund der Heiligen Schrift und der Heiligen Überlieferung lehrt: Die beiden Naturen, die göttliche, und die menschliche, sind in Christus hypostatisch vereinigt worden, und zwar in der Hypostase oder Person Gottes des Wortes, »ungeschieden, ungetrennt, unvermischt und unverändert« (4. Ökumenisches Konzil).

Jesus Christus ist Gottmensch, die eine göttliche Person in zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen, mit zwei Willen und zwei Wirkweisen (*ἐνέργειαι*). Da nun die Person Jesu Christi Trägerin der zwei Naturen ist und sie es ist, die demgemäß will und wirkt, so können wir die Wirkweisen des Herrn gottmenschlich nennen. »Nicht (nur) auf menschliche Weise tat er, was der Mensch tut, denn er ist nicht nur Mensch, sondern auch

Gott; und nicht (nur) auf göttliche Weise tat er, was Gott tut, denn er ist nicht nur Gott, sondern auch Mensch« (Johannes von Damaskos: PG 94, 1060). Durch die »gegenseitige Durchdringung« oder »wechselweise Einwohnung« der zwei Naturen wird sowohl die Zweiheit der Naturen, Willen und Wirkweisen als auch die Einheit der Person gewahrt.

3. Aus der hypostatischen Vereinigung ergibt sich für das Dogma der Heiligen Dreifaltigkeit:

a) Wiewohl in Jesus Christus sich die ganze göttliche Natur mit der menschlichen vereinigt hat, wurde nicht die ganze Heilige Dreifaltigkeit Mensch, sondern nur die zweite Person.

b) Die Menschwerdung hatte keinen Wandel und keine Veränderung im unwandelbaren und unveränderlichen Gott zur Folge.

4. Die hypostatische Vereinigung bringt mit sich:

a) Den Austausch oder die gegenseitige Mitteilung der Eigentümlichkeiten. Die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, teilen in der hypostatischen Vereinigung auf Grund der Einheit der Person einander ihre Eigentümlichkeiten mit, indem sie einander durchdringen und ineinander einwohnen.

b) Die Vergottung (*θεωσις*) der menschlichen Natur Christi. Sie verbleibt freilich »in der ihr eigenen Grenze und ihrer Art« (6. Ökumenisches Konzil).

c) Die Sündlosigkeit Christi.

d) Die Anbetung Christi auch seiner menschlichen Natur nach.

Die Anbetung gilt der gottmenschlichen Person des Herrn.

e) Die Jungfrau Maria ist wahrhaft Gottesgebärerin und Gottesmutter.

5. Die Menschwerdung des ewigen Wortes Gottes, die aus Liebe zu den Menschen geschah, ist ein unzugängliches und unfäßbares, im Glauben anzueignendes Geheimnis.

Der obige Text über »Die Menschwerdung des Wortes Gottes« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Chambésy/Genf, Orthodoxes Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, 28. August 1975

Unterschriften

II/2 Die hypostatische Union

Die Kirche lehrt über die hypostatische Vereinigung der zwei Naturen:

1. Die göttliche Natur vereinigte sich mit der menschlichen hypostatisch, das heißt in der Hypostase oder Person Gottes des Wortes. Er hat in seiner Fleischwerdung nicht die menschliche Natur im allgemeinen, sondern eine individuelle angenommen. Diese existierte vorher nicht, sie war »ohne eigene Hypostase und hatte keine vorgängige Individualität . . . , sondern das Wort Gottes selbst wurde dem Fleisch Hypostase« (Johannes von Damaskos: PG 94, 1024. 985). Folglich hat der Herr nicht eine menschliche Hypostase angenommen, sondern eine menschliche Natur, und zwar die vollständige menschliche Natur in ihrer ganzen Fülle. Die angenommene individuelle menschliche Natur war eine

wahre und vollkommene »mit vernünftiger Seele und Leib« (4. Ökumenisches Konzil). Sie existierte nicht schon vorher für sich in einem Individuum außerhalb der einen Person Jesu Christi, noch war sie vorher gebildet worden, sondern ihre Existenz begann im Augenblick der göttlichen Fleischwerdung »vom Heiligen Geist aus Maria, der Jungfrau«, in der Einheit der Person oder Hypostase des Wortes Gottes. Somit hatte sie nie eine andere Hypostase als allein die des Sohnes Gottes.

2. Deshalb ist Jesus Christus die eine Person »in zwei Naturen«, der göttlichen und der menschlichen, nicht aber »aus zwei Naturen«. Das 4. Ökumenische Konzil lehrt »zu bekennen ... den einen und selben Christus, den Sohn, den Herrn, den Einziggeborenen, der in zwei Naturen unvermischt, unverändert, ungetrennt und ungeschieden besteht. Keinesfalls wird der Unterschied der Naturen wegen ihrer Vereinigung aufgehoben, es wird vielmehr die »Eigentümlichkeit einer jeden Natur gewahrt, indem beide in einer Person und Hypostase zusammenkommen«. Die hypostatische Vereinigung der beiden Naturen in Christus, die sich »im Augenblick der Empfängnis ohne Vermischung und Trennung« vollzog, bleibt in alle Ewigkeit unzertrennlich und unauflösbar. Die menschliche Natur bleibt auf ewig mit der göttlichen unzertrennlich geeint. Daher ist der Gottmensch »Jesus Christus derselbe gestern und heute und in Ewigkeit« (Hebr 13, 8).

3. Insofern in Jesus Christus zwei Naturen sind, die göttliche und die menschliche, sind in ihm auch zwei der Natur zugehörige, frei wirkende Willen, der göttliche und der menschliche; zwei der Natur zugehörige Wirkweisen (*ἐνέργειαι*), die göttliche und die menschliche, sowie zwei der Natur zugehörige Willensfreiheiten (*αὐτεξούσια*), die göttliche und die menschliche; auch die Weisheit und das Wissen sind sowohl göttlich als auch menschlich. Da der Herr mit Gott dem Vater wesensgleich ist, wollte und wirkte er in Freiheit als Gott; da er auch mit uns Menschen wesensgleich ist, wollte und wirkte er auch als Mensch in Freiheit. »Wollen und Wirken« besitzt er freilich »nicht getrennt, sondern geeint, will und wirkt er doch in jeder der beiden Naturen in Gemeinschaft mit der andern«. So verstehen wir die beiden Willen nicht als gegensätzlich oder einander widerstrebend, sondern jeder will in Harmonie dasselbe gemäß der je eigenen Weise. Allerdings folgte der schwache menschliche Wille dem starken göttlichen Willen und unterordnete sich ihm, da beide Willen und Wirkweisen »in Einheit« handelten und »zum Heil des menschlichen Geschlechts zusammenwirkten« (6. Ökumenisches Konzil). Allgemein gesagt: »Da die Hypostase Christi eine und Christus einer ist, ist es einer, der will, gemäß der beiden Naturen: als Gott aus Wohlgefallen, als Mensch in Gehorsam« (Johannes von Damaskos: PG 95, 160).

Die Kirche lehrt also, was auch die Väter des 6. Ökumenischen Konzils definiert haben: »Wir halten in jeder Weise am »unvermischt« und »ungetrennt« fest und verkünden zusammenfassend: Indem wir glauben, daß einer aus der Heiligen Dreifaltigkeit, nach der Menschwerdung unser Herr Jesus Christus, unser wahrer Gott ist, behaupten wir, daß seine zwei Naturen sich in seiner einen Hypostase zeigen ... Der Unterschied der Naturen in der einen Hypostase wird darin erkannt, daß jede Natur in Gemeinschaft mit der andern will und wirkt, was ihr eigen ist. Dementsprechend preisen wir auch die den beiden Naturen zugehörige Willen und Wirkweisen, die zur Rettung des menschlichen Geschlechts zusammenwirken.« Auch nach der Vereinigung »wurde sein vergotteter menschlicher Wille nicht aufgehoben, sondern blieb vielmehr bestehen«.

Der obige Text über »Die Hypostatische Union« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Chambésy/Genf, Orthodoxes Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, 28. August 1975

Unterschriften

II/3 Die Gottesmutter

Die Kirche bekennt, daß in Jesus Christus die göttliche und die menschliche Natur hypostatisch vereinigt sind. Dementsprechend bekennt sie auch, daß die Heilige Jungfrau Maria nicht nur einen bloßen Menschen, sondern den Gottmenschen Jesus Christus geboren hat und wahrlich Gottesmutter ist — wie es das 3. Ökumenische Konzil definiert und das 5. Ökumenische Konzil bestätigt hat. Nach dem heiligen Johannes von Damaskus »schließt« die Benennung Gottesmutter »das ganze Geheimnis des Heilsplans zusammen« (De fide orth. 3, 12: PG 94, 1029).

1. In der Jungfrau Maria hat der Sohn Gottes kraft göttlicher Allmacht die ganze menschliche Natur, Leib und Seele, angenommen, da die Kraft des Höchsten die Jungfrau überschattete und der Heilige Geist auf sie herabkam (Luk 1, 35). So wurde das Wort Fleisch (Joh 1, 14). Durch die wahre und wirkliche Mutterschaft der Jungfrau Maria vereinte sich der Erlöser mit dem menschlichen Geschlecht.

Es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen der Wahrheit von dem einen Christus und der Wahrheit von der Gottesmutter Maria, »... denn es geschah die Vereinigung zweier Naturen: darum bekennen wir auch Einen Christus, Einen Sohn, Einen Herrn. Diesem Verständnis der unvermischten Vereinigung gemäß bekennen wir, daß die heilige Jungfrau Gottesgebärerin ist, weil Gott das Wort Fleisch und Mensch wurde und auf Grund der Empfängnis den aus ihr genommenen Tempel mit sich vereinte« (3. Ökumenisches Konzil, Formula unionis: *Mansi* 5, 292); »... wir lehren alle übereinstimmend, den einen und selben Sohn, unsern Herrn Jesus Christus zu bekennen, ... der vor der Zeit aus dem Vater gezeugt ist der Gottheit nach, welcher ebenderselbe in den letzten Tagen für uns und zu unserem Heil aus der Jungfrau und Gottesmutter Maria (geboren ist) der Menschheit nach« (4. Ökumenisches Konzil, Definitio fidei: *Mansi* 7, 116).

2. Da die Kirche Maria als Gottesmutter anerkennt, deren Niederkunft der heilige Ignatius von Antiochien »ein laut rufendes Geheimnis« nennt (Ign. v. Ant., Ad Eph. 19, 1), rühmt sie auch ihre bleibende Jungfrauschaft. Die Gottesmutter ist immer Jungfrau, da sie unversehrt und auf unsagbare, nicht zu erklärende Weise Christus geboren hat. Die Väter des 4. Ökumenischen Konzils sagen in ihrer Ansprache an Kaiser Markian: »... die Väter ... haben das Verständnis des Glaubens für alle entfaltet und die Wohltat der Menschwerdung genau verkündet: wie von oben her das Mysterium des Heilsplans aus dem Mutterschoß bereitet wurde, wie die Jungfrau Gottesgebärerin (genannt wird) um dessen willen, der ihr auch nach der Schwangerschaft die Jungfräulichkeit schenkte und ihren Leib in herrlicher Weise versiegelt hielt, und (wie sie) der Wahrheit gemäß Mutter ge-

nannt wird um des Fleisches des Herrn des Alls willen, das aus ihr war und das sie ihm lieh« (Allocutio ad Marc. Imp.: *Mansi* 7, 461 B). Das 7. Ökumenische Konzil aber sagt in seiner Entscheidung: »Wir bekennen die zwei Naturen dessen, der um unseretwillen Fleisch geworden ist aus der reinen Gottesmutter und immer Jungfrau Maria« (Definitio: *Mansi* 13, 377 A). »Er ist«, wie der heilige Augustinus sagt, »geboren vom Heiligen Geist und der Jungfrau Maria. Und auch die menschliche Geburt selbst ist niedrig und erhaben. Wieso niedrig? Weil er als Mensch aus Menschen geboren ist. Wieso erhaben? Weil er von der Jungfrau (geboren ist). Eine Jungfrau empfang, eine Jungfrau gebär und Jungfrau blieb sie auch nach der Geburt« (Augustin, *De symb. ad cat.* 1. 3, 6: *PL* 40, 630). (Vgl. auch Sophronios von Jerusalem, *Ep. Synod.*: *PG* 87, 3164. 3176; Johannes von Damaskos, *De fide orth.* 4, 14: *PG* 94, 1161; Maximos der Bekenner, *Ambigua*: *PG* 91, 1276 A und andere).

3. Daher ehrt die Kirche ganz besonders die jungfräuliche Gottesmutter, jedoch »nicht wie Gott, sondern als Mutter Gottes nach dem Fleisch« (Joh. v. Dam., *De imag.* 2, 5: *PG* 94, 1357). Wenn so die Kirche um der in Christus geschehenen Erlösung und seiner Wohltaten willen zuallererst Gott Verherrlichung und die wahre Anbetung, die allein der göttlichen Natur gebührt, darbringt, ehrt sie zugleich die Gottesmutter als auserwähltes Gefäß des Heilswerkes, als die, welche in Glauben, Demut und Gehorsam das Wort Gottes angenommen hat, als Pforte, durch die Gott in die Welt eintrat. Sie nennt sie die Begnadete, die Erste der Heiligen und die reine Magd des Herrn¹ und schreibt ihr damit eine relative Sündlosigkeit aus Gnaden zu, zumal von der Herabkunft des Heiligen Geistes auf sie an, denn der Natur nach und absolut sündlos ist allein unser Erlöser Jesus Christus.

Die Kirche kennt nicht die neuen Dogmen einer unbefleckten Empfängnis und einer leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel. Sie feiert aber den Eingang der Gottesmutter ins ewige Leben und begeht festlich den Tag ihres Hinscheidens.

4. Die Kirche ehrt die Gottesmutter auch als Fürbitterin für die Menschen bei Gott, was sie in besonderer Weise wegen ihrer herausragenden Stellung im Heilswerk ist. Sie unterscheidet aber die Fürbitte der Gottesmutter von der gänzlich einmaligen Mittlerschaft Jesu Christi: »Denn einer ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus« (1 Tim 2, 5). »Zeige deine Menschenliebe, Barmherziger: nimm an, die dich geboren hat, die Gottesmutter, die für uns eintritt, und rette, du unser Heiland, das hilflose Volk« (Byzantinische Vesper am Samstag, 8. Ton). »... o Gott, ... uns allen gib Anteil am Leben deines Sohnes in der Gemeinschaft mit der Jungfrau Maria, der heiligen Mutter unseres Herrn und Gottes, ... und allen deinen Heiligen. Blicke auf ihr Leben und Sterben und erhöhe ihre Fürbitten für deine Kirche auf Erden« (Meßliturgie der Christkatholischen Kirche der Schweiz). Zwar wird in den Hymnen der Kirche die Gottesmutter auch »Vermittlerin« (*μεσίτρια*) genannt, doch wird sie so keineswegs und niemals im Sinne von Mittlerin (*commediatrix*) oder Miterlöserin (*corredemptrix*), sondern nur im Sinn von Fürbitterin bezeichnet.

¹ Nicht aus theologischen Gründen, sondern wegen des verschiedenen Sprachgebrauchs weichen der deutsche und der griechische Text an dieser Stelle voneinander ab; die griechischen Epitheta sind: *κεχαριτωμένη, παναγία, παναμόμητος, ἄσπιλος, τιμιωτέρα καὶ ἐνδοξότερα καὶ ἀγιωτέρα πάντων*.

Der obige Text über »Die Gottesmutter« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Chambésy/Genf, Orthodoxes Zentrum des Ökumenischen Patriarchats. 27. August 1977

Unterschriften

III. Ekklesiologie

III/1 Wesen und Eigenschaften der Kirche

1.1. Die Kirche steht ihrem Wesen nach in engem Zusammenhang mit dem Geheimnis des dreieinigen Gottes, der sich in Christus und dem Heiligen Geist offenbart (vgl. Eph 5,32). Sie ist »der Schatz der unaussprechlichen Geheimnisse Gottes« (Joh. Chrys., In ep. I. ad Cor. hom. 16,3: PG 61,134).

In Schrift und Überlieferung wird keine direkte und umfassende Definition des Begriffs der Kirche gegeben, es finden sich in ihnen jedoch viele Bilder und Bezeichnungen, aus denen mittelbar hervorgeht, was die Kirche ihrem Wesen nach ist.

Nach der Schrift ist die Kirche »der Leib Christi« (Röm 12,4f.; 1 Kor 12,13.27), »das Volk Gottes« (1 Petr 2,10), »das Haus« oder »der Tempel Gottes« (1 Tim 3,15; Eph 2,19; 1 Kor 3,16f.), »die königliche Priesterschaft« (1 Petr 2,9), die Braut Christi (vgl. Mk 2,20; Mt 25,1f.; Apk 21,2), »der Weinberg« Gottes (Jes 5,7).

Auch in der Überlieferung gibt es Umschreibungen, wobei jeweils der eine oder andere Aspekt der Kirche hervorgehoben wird: sie hat eine bischöfliche Ordnung, einen priesterlichen und charismatischen Charakter, sie ist Gemeinschaft der Gläubigen, sie wird gebildet von allen Rechtgläubigen aller Zeiten, sie ist die im Gottmenschen geeinte Menschheit.

2. Ihrem Wesen nach ist die Kirche somit keine bloß menschliche Gemeinschaft, keine vergängliche Erscheinung der menschlichen Geschichte. Sie gründet in Gottes ewigem Ratschluß für die Welt und die Menschen, im Alten Bund wurde sie in Israel voraus dargestellt und von den Propheten im voraus verkündet als das zukünftige Gottesvolk des Neuen Bundes, in dem Gott seine endgültige und alle umfassende Herrschaft auf Erden errichten würde (Jes 2,2; Jer 31,31), und in der Fülle der Zeit wurde sie verwirklicht in der Menschwerdung des Wortes Gottes, durch die Verkündigung des Evangeliums, die Auswahl der zwölf Apostel, die Einsetzung des Abendmahles, den Tod am Kreuz und die Auferstehung, sowie durch die Sendung des Heiligen Geistes an Pfingsten zur Heiligung der Kirche und zur Ausrüstung der Apostel für ihr Werk.

3. So ist die vom Herrn auf Erden gegründete Kirche der Leib Christi, dessen Haupt Christus ist, ein gottmenschlicher Organismus: eine beschreibbare und wahrnehmbare Gemeinschaft und zugleich eine innere und geistige Beziehung ihrer Glieder zu ihrem göttlichen Stifter und untereinander. Als wanderndes Gottesvolk lebt die Kirche auf Erden in der Erwartung ihres Herrn bis zur Vollendung des Gottesreiches. Sie besteht und lebt sowohl im Himmel in den schon Vollendeten und dort Triumphierenden als auch auf

Erden in den Gläubigen, die den guten Kampf kämpfen (vgl. 2 Tim 4,6). Nach dem einen Aspekt ist sie unsichtbar und himmlisch, nach dem anderen ist sie irdisch und sichtbar, eine Gemeinschaft und ein Organismus mit einem Hirten- und Priesteramt, das ordnungsgemäß von den Aposteln stammt, mit bleibenden dogmatischen und ethischen Grundsätzen und einem feststehenden, geordneten Gottesdienst, ein Leib, in dem Klerus und Laienschaft unterschieden werden.

In der Kirche vollzieht sich das neue, Christus gemäße Leben im Heiligen Geist, in ihr wird die Gnade und das göttliche Leben des Hauptes allen Gliedern des Leibes zu ihrer Heiligung und Rettung geschenkt.

4. Dementsprechend kann die vom Herrn auf Erden gegründete Kirche nicht nur etwas innerliches sein, eine unsichtbare Gemeinschaft oder eine ideale und unbestimmbare Kirche, deren unvollkommene Abbilder die einzelnen Kirchen wären. Eine derartige Auffassung vom Wesen der Kirche widerspricht dem Geist der Schrift und der Überlieferung, sie zerstört den echten Gehalt der Offenbarung und den geschichtlichen Charakter der Kirche.

II. Das Wesen der Kirche findet seinen dogmatischen Ausdruck im Nizäno-konstantinopolitanischen Glaubenssymbol, wie es von der 4. Ökumenischen Synode in Chalcedon bestätigt wurde. In diesem Symbol folgt auf den Glauben an den dreieinigen Gott die Glaubensaussage über »die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche«.

1. Die Kirche ist »eine«, denn so, wie Christus, das Haupt der Kirche, einer ist, gibt es auch einen vom Heiligen Geist belebten Leib, in dem Christus als Haupt und die Gläubigen als Glieder vereinigt werden. In diesem Leib sind alle Ortskirchen durch die Einheit des Glaubens, des Gottesdienstes und der Ordnung miteinander verbunden.

Die Einheit des Glaubens und des Gottesdienstes stellt das Band dar, das die Gläubigen mit dem Erlöser und untereinander in Liebe und Frieden verbindet, und kommt zum Ausdruck im Bekennen desselben Glaubens und im Feiern desselben Gottesdienstes, soweit er auf dem Dogma beruht. Die Einheit der Ordnung zeigt sich darin, daß die Leitung auf Grund derselben Prinzipien ausgeübt wird und die Gläubigen ein Amt und eine Autorität den kanonischen Satzungen gemäß anerkennen, den Episkopat, der konziliär verfaßt ist.

Wenn die Glieder der Kirche die Glaubenswahrheiten auf verschiedene Weise erkennen, ist das keine Aufhebung oder Beeinträchtigung der Einheit des Glaubens; auch nicht, wenn die Kirche manchmal gegenüber Menschen, die sich von der Einheit des Glaubens und der Ordnung entfernen, Geduld zeigt und sie aus Gründen der Fürsorge und der »Ökonomie« vom Leib der Kirche nicht ausschließt.

Sind also in der Kirche, dem Leib Christi, auch viele Glieder, so bilden sie doch alle *einen* Leib und sind zu einer untrennbaren Einheit vereinigt. Für diese Einheit hat der Herr gebetet, wobei er die Einheit der Gläubigen in der Einheit von Vater und Sohn gründen ließ (Joh 17,21), als Bild der Einheit des dreieinigen Gottes. »Vater, Sohn und Heiliger Geist haben *einen* Willen. Er will, daß auch wir so sind, wenn er sagt: ›damit alle eins seien, wie ich und du eins sind‹« (Joh. Chrys., In Joan. Hom. 78,3: PG 59,425).

2. Die Kirche ist »heilig«, da Christus, ihr Haupt, heilig ist und sich für sie hingegeben hat, »um sie zu heiligen, ... damit er selbst die Kirche in herrlicher Gestalt vor sich hinstellte als eine, die weder Flecken noch Runzel oder etwas dergleichen hätte, sondern heilig und untadelig wäre« (Eph 5,25–27). Christus machte die Kirche zum »Haus Gottes«

(1 Tim 3,15; Hebr 3,6), er hat ihr Gemeinschaft und Anteil an seiner Heiligkeit und Gnade und seinem göttlichen Leben gegeben, — er, »der das Volk geheiligt hat durch sein eigenes Blut« (Hebr 13,12). Daher werden auch die Christen Heilige genannt (Apg 9,13).

Die Tatsache, daß Glieder der Kirche sündigen, hebt die Heiligkeit der Kirche nicht auf. Die Väter haben übereinstimmend jene verurteilt, die aus übertriebenen und asketischen Tendenzen heraus der Auffassung waren, die Kirche sei eine Gemeinschaft, die nur aus vollkommen heiligen Gliedern bestehe.

3. Die Kirche ist »katholisch«, da Christus, ihr Haupt, der Herr des Alls ist. Es ist ihr vorausbestimmt, daß sie sich über die ganze Schöpfung erstrecke, über alle Völker und durch alle Zeiten (Mt 28,20; Mk 16,15; Apg 1,8). Das ist die äußere, quantitative Bedeutung der Katholizität. Nach der inneren, qualitativen Bedeutung des Wortes wird die Kirche »katholisch« genannt, da sie, obwohl über die ganze Erde verstreut, immer und überall dieselbe ist. Sie ist »katholisch«, da sie die »gesunde Lehre« hat (Tit 2,1; vgl. 1 Tim 6,20), in der ursprünglichen Überlieferung der Apostel verbleibt und, »was überall, immer und von allen geglaubt worden ist« (Vinc. Ler. Comm. 2: *PL* 50,640), rechtgläubig fortführt und bewahrt. Die Kirche ist also »katholisch« in dem Sinn, daß sie die rechtgläubige, authentische und wahre Kirche ist.

Nach Kyrill von Jerusalem »wird (die Kirche) katholisch genannt, weil sie über den ganzen Erdkreis, von einem Ende der Erde bis zum andern (ausgebreitet) ist; weil sie vollständig und umfassend alle Glaubenswahrheiten, die zur Kenntnis der Menschen kommen sollen, lehrt — sowohl was das Sichtbare wie das Unsichtbare, das Himmlische wie das Irdische betrifft; weil sie das ganze Menschengeschlecht zur Gottesfurcht führt — die Herrscher und die Untertanen, die Gebildeten und Ungebildeten; und weil sie einerseits jede Art von Sünden, die mit Seele und Leib begangen werden, umfassend behandelt und heilt, andererseits jedwelche Tugend, die man nennen kann, in sich besitzt — in Tat und Wort und in mannigfachen geistlichen Gnadengaben« (Kyrill von Jerusalem, Hier. Cat. 18,23: *PG* 33,1044).

4. Die Kirche ist »apostolisch«, da ihr göttlicher Stifter der erste »Apostel« war (Hebr 3,1; vgl. Gal 4,4) und da sie erbaut ist »auf dem Grund der Apostel und Propheten, wobei Christus Jesus der Eckstein ist« (Eph 2,20).

Die Sendung Jesu steht in einem weiteren Zusammenhang: der Sohn wird vom Vater in die Welt gesandt, er selbst sendet die Jünger (vgl. Joh 20,21), zu denen er sagt: »Wer euch hört, hört mich« (Lk 10,16). Nach ihrem Tod wird die Sendung von der Kirche fortgeführt, die das vom Herrn den Aposteln anvertraute Gut der Wahrheit festhält und weitergibt im geistlichen Leben, im Vollzug der Sakramente und in der Lehre. Die von der Kirche bewahrte apostolische Lehre ist die innere Seite ihrer Apostolizität. Deren anderes Element ist die von den Aposteln ausgehende ununterbrochene Reihe und Nachfolge der Hirten und Lehrer der Kirche, die das äußere Merkmal und gleichsam die Bürgschaft der Wahrheit der Kirche ist. Diese beiden Elemente der Apostolizität, das innere und das äußere, begründen und bedingen einander: fehlt das eine oder das andere, so wird das Wesen der Apostolizität und die Fülle der Wahrheit der Kirche beeinträchtigt.

Die vier dogmatischen Eigenschaften der Kirche durchdringen einander in unauflöslicher Einheit und weisen hin auf die Unzerstörbarkeit und Untrüglichkeit der Kirche, der »Säule und Grundfeste der Wahrheit« (1 Tim 3,15).

Der obige Text über »Wesen und Eigenschaften der Kirche« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Chambésy/Genf, Orthodoxes Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, 29. August 1977

Unterschriften

III/2 Die Einheit der Kirche und die Ortskirchen

1. Die Kirche ist der eine, unteilbare Leib Christi, in dem die Gläubigen als die Glieder mit Christus als dem Haupt und untereinander vereint sind. Der höchste Ausdruck und zugleich die unversieglige Quelle dieser Einheit ist das Sakrament der Eucharistie, die Kommunion mit dem Leib und Blut Christi: »Weil es *ein* Brot ist, sind wir, als die vielen, *ein* Leib; denn wir sind alle des *einen* Brotes teilhaftig« (1 Kor 10,17).

2. Die eine Kirche auf Erden existiert in den vielen Ortskirchen, deren Leben seinen Mittelpunkt in der Feier der heiligen Eucharistie hat, die in Verbindung mit dem rechtmäßigen Bischof und seinem Presbyterium geschieht. »Folgt alle dem Bischof nach wie Christus Jesus dem Vater, und dem Presbyterium wie den Aposteln ... Jene Eucharistie ist anzuerkennen, die unter Leitung des Bischofs oder eines Beauftragten des Bischofs gefeiert wird« (Ign. v. Ant., Smyrn. 8, 1: PG 5, 852).

3. Die Verbreitung des christlichen Glaubens in verschiedenen Ländern unter vielen Völkern und die Entstehung zahlreicher Ortskirchen haben die Einheit der Kirche keineswegs aufgehoben und heben sie weiterhin nicht auf, insofern die Ortskirchen den ihnen vom Herrn durch die Apostel überlieferten Glauben rein und unverfälscht in einmütiger Gesinnung aller bewahren. Die Einheit im Glauben ist der höchste Grundsatz der katholischen Kirche: »Die Kirche ... hat von den Aposteln und von ihren Schülern den Glauben empfangen, ... den Glauben an den einen Gott, den allmächtigen Vater, ... und an den einen Christus Jesus, den Sohn Gottes, ... und an den Heiligen Geist ... Sie hat diese Verkündigung empfangen ... Obwohl sie über die ganze Welt verstreut ist, bewahrt die Kirche diese Verkündigung sorgfältig ..., als ob sie ein Haus bewohnte. Sie glaubt so daran, als ob sie nur ein Herz und eine Seele hätte, sie verkündigt, lehrt und überliefert dies einstimmig, als ob sie nur einen Mund besäße« (Iren., Adv. Haer. 1, 10, 1–2: PG 7, 549. 552).

4. Jede Ortskirche als um den Bischof und das Presbyterium vereinigte Gemeinschaft der Gläubigen ist als Leib Christi die Manifestation des ganzen Christus an einem bestimmten Ort. Sie stellt die sakramentale Wirklichkeit der ganzen Kirche an ihrem Ort dar. Denn das Leben der Kirche, das ihr durch die Gegenwart Christi im Heiligen Geist von Gott, dem Vater, geschenkt wird, ist den einzelnen Ortskirchen nicht geteilt gegeben, sondern eine jede besitzt es in seiner Ganzheit. Das Leben der Ortskirchen ist also unbeschadet der Verschiedenheiten in ihren Sitten und Gebräuchen seinem Wesen nach ein und dasselbe: »Ein Leib und ein Geist, ... ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller« (Eph 4, 4–6). Es ist nicht eine Vielzahl, sondern der eine Leib Christi, ungeteilt und an jedem Ort. In dieser Einheit des Lebens der Ortskirchen bildet sich die Einheit der heiligen Dreifaltigkeit selbst ab.

5. Die Ortskirchen erkennen eine in der andern dieselbe Wirklichkeit und bekunden die Identität ihres Wesens vor allem durch die Einheit des Glaubens, weiter durch die Einheit des liturgisch-sakramentalen Lebens, durch die Einheit in den Grundprinzipien der kanonischen Ordnung und der Leitung des kirchlichen Lebens sowie durch die Einheit des Episkopats. Diese Grundprinzipien haben in den Kanones der sieben ökumenischen und der anerkannten örtlichen Synoden authentischen Ausdruck gefunden oder sind bei den Kirchenvätern bezeugt. In der gegenwärtigen Zeit, da die Kirche noch darauf zu warten und darum zu beten hat, daß Gott sie erlöse von allem Übel, sie vollkommen mache in seiner Liebe und sie zusammenbringe von den Enden der Erde in sein Reich (Didache 10, 5; 9, 4), müssen die Ortskirchen mit aller Hingabe die ihnen geschenkte wesenhafte Einheit in ständigem Kampf gegen die Kräfte der Sünde und der Trennung bewahren.

6. Die Ortskirchen, die im Laufe der Zeit in bestimmten geographischen Gebieten umfassendere Einheiten mit einem der Bischöfe als erstem an der Spitze gebildet haben, bekunden und verwirklichen ihre Gemeinschaft im gemeinsamen Empfang der eucharistischen Gaben durch ihre Glieder, in gegenseitigen Besuchen ihrer Vorsteher und Vertreter, durch Austausch von Grußbotschaften sowie durch gegenseitige Hilfe und Fürbitte und auf andere Weise entsprechend den Gaben, die jede in ihrer Eigenart empfangen hat. Dabei beachtet jede von ihnen die Regel der Nichteinmischung und des Nichteingreifens in die inneren Angelegenheiten der andern.

7. Über Fragen des Glaubens und über andere Fragen von gemeinsamem Interesse, d. h. über Fragen, die sie insgesamt betreffen und die Zuständigkeit jeder einzelnen von ihnen überschreiten, beraten und entscheiden die Ortskirchen unter Einhaltung der kanonisch festgelegten Ordnung der Ehre und des Ranges in der Kirche auf Synoden. Dies geschieht in vorzüglicher Weise auf der ökumenischen Synode, welche die höchste Autorität in der Kirche darstellt, das Organ und die Stimme, durch welche die katholische Kirche spricht, wobei sie stets die Wahrung und Festigung ihrer Einheit in der Liebe erstrebt.

Der obige Text über »Die Einheit der Kirche und die Ortskirchen« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Bonn, Griechisch-Orthodoxe Metropole, 24. August 1979

Unterschriften

III/3 Die Grenzen der Kirche

1. Die Liebe Gottes und sein Heilswille sind unbegrenzt und gelten allen Menschen aller Zeiten in der ganzen Schöpfung; denn Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1 Tim 2, 4). Nach dem göttlichen Heilsplan wird der Mensch des Heiles teilhaftig nicht fern und unabhängig von der durch Gott gestifteten Kirche, sondern in ihr und durch sie, denn in ihr findet sich die göttliche Wahrheit, ihr hat der Erlöser die Mittel zur Seligkeit anvertraut und sie ist der sichere Weg zum Heil und zum ewigen Leben. Den Gläubigen wird das Heil in der Kirche dargeboten vom

immer in ihr weilenden Heiligen Geist, weshalb Irenäos auch sagt: »Wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und jegliche Gnade« (Irenäos von Lyon, Adv. haer. III, 24).

2. Infolge der Sünde nehmen nicht alle die rettende Gnade Gottes an und kommen nicht zur Gemeinschaft der Kirche. Aber auch von denen, die zu ihr kommen, bekennen nicht alle die göttliche Wahrheit, wie sie in der Fülle der Zeit in Jesus Christus geoffenbart worden ist. Auf ihrem geschichtlichen Weg wurde die Kirche Christi in viele Kirchen geteilt, die untereinander nicht übereinstimmen, da der Glaube und die Lehre, die von den Aposteln überliefert wurden, aus menschlicher Schwachheit durch Irrtum verfälscht wurden. Heute lehren die christlichen Kirchen und Bekenntnisse in mancher Hinsicht nicht nur in unwesentlichen, sondern auch in fundamentalen Punkten der christlichen Lehre nicht dasselbe. Dies führte zur Bildung wie anderer so auch der falschen und unannehmbaren Theorie, nach welcher die wahre, sichtbare Kirche, die Kirche der Zeit der heiligen Apostel und Kirchenväter, heute nicht mehr bestehe, jede der Einzelkirchen aber nur einen größeren oder kleineren Teil der wahren Kirche enthalte und folglich keine von ihnen sich als echte und wesensmäßig volle Repräsentation der wahren Kirche betrachten könne.

3. Doch von ihrer Gründung an bis heute besteht die wahre, eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ohne irgend eine Unterbrechung dort weiter, wo der rechte Glaube, der Gottesdienst und die Verfassung der alten, ungeteilten Kirche rein bewahrt werden, wie diese ihren Ausdruck und ihre Formulierung in den Definitionen und Kanones der sieben ökumenischen Synoden und der anerkannten örtlichen Synoden wie auch bei den Kirchenvätern gefunden haben.

4. Unsere gemischte Kommission mißt der Häresie und dem Schisma die gebührende Bedeutung zu und betrachtet die darin stehenden Gemeinschaften keineswegs als der wahren, sichtbaren Kirche parallele Wirkstätten des Heiles. Nichtsdestoweniger ist sie der Ansicht, die Frage der Grenzen der Kirche könne heute in einer weiteren Sicht verstanden werden. Im Hinblick darauf, daß es nicht möglich ist, der Kraft Gottes Grenzen zu setzen, der will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, und zugleich im Hinblick darauf, daß das Evangelium klar von der Rettung durch den Glauben an den eingeborenen Sohn Gottes spricht — »wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben; wer aber dem Sohn nicht gehorcht, wird das Leben nicht sehen« (Joh 3, 36) —, kann man es als nicht ausgeschlossen akzeptieren, daß das Wirken der göttlichen Allmacht und Gnade sich auch dort erweist, wo die Abspaltung von der Fülle der Wahrheit der einen Kirche nicht vollständig ist und bis zur völligen Entfremdung von ihr geht, dort wo »nicht Gott selbst in Frage gestellt ist«, wo »der »Ursprung des Lebens, die Dreifaltigkeit, gewiß verkündet wird und das Geheimnis der Ökonomie in der Inkarnation bekannt wird« (Petrus III., Patriarch von Antiochien, Brief an Michael Kerularios: PG 120, 805. 808).

5. In dieser Sicht der Frage der Grenzen der Kirche, da die Einheit der Kirche als Leib Christi in einem weiteren Sinn verstanden wird, sind alle, die an Christus glauben, aufgerufen, daß sie in Liebe, Aufrichtigkeit und Geduld den Dialog miteinander suchen und unaufhörlich für die Wiederherstellung der Einheit des Glaubens und der vollen Gemeinschaft der Kirchen beten, daß Gott der Herr alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit und zur Einheit in ihrer Fülle führe.

Der obige Text über »Die Grenzen der Kirche« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Bonn, Griechisch-Orthodoxe Metropolie, 24. August 1979

Unterschriften

III/4 Die Autorität der Kirche und in der Kirche

I.

1. »Ursprung und Grundlage der Autorität der Kirche als gottmenschlicher Gemeinschaft ist die Vollmacht und Autorität ihres Herrn und Hauptes Jesus Christus, die er vom Vater empfangen hat (vgl. Mt 28, 18; Lk 10, 16). Der Herr übte diese auf das Erlösungswerk bezogene Vollmacht und Autorität in seinem irdischen Leben aus und übertrug sie nach seiner Auferstehung den Aposteln — durch sie den Bischöfen — und der gesamten Kirche (Mt 28, 19–20; Joh 20, 21).

Der Herr, welcher der Kirche verheißen hatte, daß er bei ihr bleibe »alle Tage bis zur Vollendung der Welt« (Mt 28, 20), sandte ihr auch »einen anderen Beistand«, »den Geist der Wahrheit« (Joh 14, 16–17; 15, 26; 16, 13), damit er auf immer in ihr bleibe und sie in die ganze Wahrheit führe. Daher heißt die Kirche »Kirche des lebendigen Gottes, Säule und Fundament der Wahrheit« (1 Tim 3, 15).

2. Die Kirche übt ihre Vollmacht und Autorität im Namen Jesu Christi und in der Kraft des in ihr wohnenden Beistandes aus. Daher verrichtet sie das ihr aufgetragene Werk in autoritativer Weise durch die geistlichen Kräfte, die sie in allen ihren Gliedern erfüllen, nämlich »Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Enthaltensamkeit« (Gal 5, 22–23), nicht aber unter Anwendung äußerer Zwangsmittel.

3. Die so beschaffene Ausübung der Autorität der Kirche führt bei den Gliedern der Kirche zur inneren Bereitschaft, die von der Kirche mit Vollmacht vorgetragene göttliche Wahrheit anzuerkennen und sie sich in der Freiheit, zu der »Christus uns befreit hat« (Gal 5, 1), und im Gehorsam anzueignen. Die Erkenntnis der Wahrheit geschieht im Heiligen Geist, die Wahrheit aber macht uns frei (vgl. Joh 8, 32), denn »wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit« (2 Kor 3, 17).

II.

1. Die Autorität der Kirche, deren Träger die gesamte Kirche als Leib Christi ist, kam in der Geschichte in Vorgängen und Entscheidungen zur Geltung, durch welche die Heilige Schrift und die heilige Tradition vor aller Verfälschung durch Häresien bewahrt, die kanonischen Bücher der Heiligen Schrift von den unwahren unterschieden und der Kanon der Heiligen Schrift festgesetzt, die lebendige Glaubensüberlieferung bewahrt, ausgelegt und weitergegeben, das Glaubensbekenntnis formuliert, vervollständigt und durchgesetzt, die Grundsätze des geistlichen Amtes und der Verfassung festgelegt und die Ordnung des Gottesdienstes und des gesamten kirchlichen Lebens ausgebildet wurden.

2. Eine stete Aufgabe der Kirche stellt die Auslegung der Heiligen Schrift dar. Die Heilige Schrift steht nicht über der Kirche, sie entstand in ihr, und so wie die Kirche im Licht des Zeugnisses der heiligen Offenbarung lebt, so wird auch die Heilige Schrift in Verbindung mit der in der Kirche lebenden Überlieferung und den von ihr formulierten Glaubensentscheidungen verstanden und ausgelegt. Daher ist nur jene Lehre wahr, die — jenseits der Problematik des zeitgebundenen und sprachbedingten Ausdrucks — in ihrem Wesen mit der Heiligen Schrift und der heiligen Überlieferung übereinstimmt. In der Ausübung ihrer Autorität bei dogmatischen Entscheidungen stützt sich die Kirche stets auf beide, nämlich die Heilige Schrift und die heilige Überlieferung, indem sie beider Zeugnis bewahrt und ihr Verständnis vertieft.

3. Besondere Bedeutung hat hier für die Kirche auch die einstimmige Lehre ihrer Väter und Lehrer. In ihren Schriften ist die apostolische Überlieferung, deren inspiriertes schriftliches Zeugnis die heilige Schrift darstellt, erhalten und ausgelegt. Diese Übereinstimmung der Väter nimmt die Kirche als autoritatives Zeugnis der Wahrheit an (vgl. Vincentius von Lerin, *Commonit.* 3 und 28 und die gesamte Überlieferung der Väter).

III.

Träger und Organe der Autorität in der Kirche im einzelnen sind:

1. Der Bischof, der rechtmäßig in apostolischer Sukzession der Ortskirche vorsteht. Die Stellung und Aufgabe des Bischofs in seiner Eigenschaft als Autoritätsträger hat der heilige Ignatios von Antiochien klar ausgesprochen, wenn er bemerkt, daß, wer dem Bischof gehorcht, die Autorität Gottes annimmt, da der Bischof die Autorität Gottes repräsentiert und in sich trägt (*Magn.* 3, 1–2; 6, 1; *Trall.* 2, 1), wobei er stets in Gemeinschaft mit den von ihm eingesetzten Presbytern handelt: »Wie nun der Herr ohne den Vater, mit dem er eins ist, nichts getan hat, weder in eigener Person, noch durch die Apostel, so sollt auch ihr ohne den Bischof und die Presbyter nichts unternehmen« (*Magn.* 7, 1; vgl. *Eph* 4, 1; *Trall.* 3, 1; *Smyrn.* 8, 1).

In der Vollmacht und Autorität der Gnade des bischöflichen Amtes wacht der Bischof über die Reinheit der Glaubenslehre der Kirche, hält ihre Ordnungen aufrecht, ist der Verwalter der Sakramente und leitet durch die Verkündigung die ihm anvertraute Herde zu den Auen des Heils der evangelischen Gnade. In seiner Kirche handelt der Bischof in einmütiger Verbindung mit dem Presbyterium und dem Volk, das seinerseits dem Bischof als seinem evangelischen Hirten folgt. Nach dem heiligen Cyprian ist die Kirche »das Volk, das mit dem Bischof geeint ist, und die Herde, die an ihrem Hirten hängt. Du mußt also wissen, daß der Bischof in der Kirche ist und die Kirche im Bischof« (*Ep.* 66, 8).

2. Die Synoden der Kirche, insbesondere die ökumenischen Konzile. In den Konzilen repräsentiert jeder der Bischöfe seine eigene Kirche kraft seines bischöflichen Amtes. Die Beschlüsse der Konzile aber beanspruchen und haben Autorität, insofern sie die Zustimmung der Kirche besitzen, die durch die versammelten Bischöfe repräsentiert wird (vgl. *Apg* 15).

IV.

1. Die Autorität der Kirche ist auch mit dem gemeinsamen Glaubensbewußtsein der Kirche verbunden. Dieses ist das einmütige Glaubensbewußtsein von Klerus und Volk, das

weiteste Zeugnis der Gesamtheit (πλήρωμα) der Kirche, die an der Verantwortung teilhat, daß die überlieferte Wahrheit stets unverletzt und unverfälscht bewahrt wird. Das gemeinsame Glaubensbewußtsein der Kirche bildet unter anderem auch das entscheidende Kriterium für die Anerkennung der Ökumenischen Konzile als solcher und ihrer Väter als echter Interpreten des Glaubens der Kirche, die sie von Rechts wegen vertreten.

2. Das gemeinsame Glaubensbewußtsein zeigt sich in unterschiedlicher Weise. Es kommt zum Ausdruck bei den Bekennern und Märtyrern, den Wüstenvätern und Mystikern, den heiligen Mönchsvätern, den mit einem Charisma begabten Gläubigen und allgemein bei allen, die in Taufe und Firmung die Gaben des Heiligen Geistes empfangen haben und gleichfalls zur Bezeugung des Evangeliums in der Welt berufen sind, im Gottesdienst und in weiteren Äußerungen des kirchlichen Lebens.

3. Abschließend ist zu unterstreichen, daß die Autorität auf allen Stufen und in allen Weisen ihrer Ausübung den Geist der Wahrheit, der Liebe, der Demut und der Freiheit voraussetzt. Nur so wird die Autorität der Kirche und in der Kirche zum Segen für ihr Leben und für ihren Dienst in der Welt ausgeübt. Denn der Herr der Kirche, dem alle Vollmacht und Autorität im Himmel und auf Erden gegeben ist, hat diese Vollmacht ausgeübt als einer, der dient (vgl. Lk 22, 27; Joh 13, 14–17). Daher muß die Autorität der Kirche dienenden Charakter haben und in allem auf die Auferbauung des Leibes Christi und sein Wachstum in Liebe gerichtet sein (vgl. Eph 4, 11–16).

Der obige Text über »Die Autorität der Kirche und in der Kirche« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Moskau, 20. September 1981

Unterschriften

III/5 Die Unfehlbarkeit (Untrüglichkeit) der Kirche

Der wahre und wahrhaftige Gott (Joh 3, 33; 17, 3; Röm 3, 4; 1 Thess 1, 9) sandte seinen Sohn, der selber die Wahrheit ist (Joh 14, 6), »für uns Menschen und zu unserem Heil«, das in der von ihm gegründeten Kirche verwirklicht wird. Ihr sendet der Sohn vom Vater her den Beistand, den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, damit er für immer bei ihr bleibt und sie in die ganze Wahrheit führt (Joh 14, 15–17). Die Kirche hat daher teil an der Wahrhaftigkeit, Treue und Untrüglichkeit Gottes. Der Heilige Geist zeugt von Christus, und darum legt auch die Kirche, vom Beistand erleuchtet, Zeugnis von ihrem Herrn und seiner Lehre ab, wenn sie die apostolische Überlieferung aufnimmt und weitergibt (Joh 15, 26–27). Der Heilige Geist lehrt sie alles und erinnert sie an alles, was ihr Christus gesagt hat (Joh 14, 26; vgl. 15, 26).

Da Christus bis an das Ende der Welt bei seiner Kirche bleibt (Mt 28, 20), bewahrt sie — trotz aller menschlichen Schwäche ihrer Glieder — die geoffenbarte Wahrheit, das ihr anvertraute »kostbare Gut« (2 Tim 1, 14), rein und unversehrt, so daß die Pforten der Unterwelt sie nicht überwinden werden (Mt 16, 18). Deshalb heißt die Kirche »Haus Gottes«, »Säule und Fundament der Wahrheit« (1 Tim 3, 15) und vermag den ihr übergebenen

Glauben ihren Gliedern zuverlässig zu vermitteln und vor der Welt unverfälscht zu bezeugen. Die »Unfehlbarkeit der Kirche stammt von ihrem Herrn und dem Heiligen Geist her. Die Kirche ist in Christus, und er wirkt in ihr durch den Geist, der in die Herzen der Gläubigen gesandt ist (vgl. Gal 4, 6). Diese wesenhafte Unfehlbarkeit wird durch Sünde und Irrtum der Glieder nicht aufgehoben (vgl. Röm 3, 3–4).

Unfehlbar ist nur die Kirche als Ganzes, nicht aber einzelne Glieder für sich allein, seien es Bischöfe, Patriarchen oder Päpste, und auch nicht der Klerus, das Volk oder einzelne Ortskirchen je für sich allein. Da die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen ist, die alle von Gott gelehrt sind (vgl. Joh 6, 45), eignet die Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Kirche. Alle miteinander, Amtsträger und Laien, bilden als Glieder den Leib Christi und sind »die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt« (Eph 1, 23). Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die »Salbung von dem, der heilig ist«, haben, die Wahrheit recht erkennen (vgl. 1 Joh 2, 20. 27) und aus ihr leben, ist es also, die nicht irrt, wenn sie übereinstimmend von den Bischöfen bis zum letzten Gläubigen aus dem Volk den gemeinsamen Glauben bekennt.

Das höchste Organ der Kirche, ihren Glauben unfehlbar auszusprechen, ist deshalb allein das ökumenische Konzil. Unter diesem als Mund der ganzen Kirche stehen sowohl die örtlichen Synoden als auch die Bischöfe und alle einzelnen Glieder der Kirche, wie schon in der Zeit der Apostel die Versammlung der Apostel, die zusammen mit den Presbytern und der ganzen örtlichen Jerusalemer Gemeinde in einmütiger Weise den Willen der gesamten Kirche zum Ausdruck brachte, über eine größere Autorität verfügte als jeder einzelne Apostel (vgl. Apg 15). Das ökumenische Konzil, das unter dem Beistand des Heiligen Geistes entscheidet, hat seine Unfehlbarkeit auf Grund seiner Übereinstimmung mit der ganzen katholischen Kirche. Ohne diese Übereinstimmung ist keine Versammlung ein ökumenisches Konzil.

Die Notwendigkeit, dogmatische Entscheidungen zu treffen, besteht für die Kirche dann, wenn die gesunde Lehre bedroht ist oder besonderer Erklärung und Bezeugung bedarf zur Abwehr von Häresien und Schismen und zur Bewahrung der kirchlichen Einheit. Es versteht sich, daß die Unfehlbarkeit sich nur auf die Heilswahrheit des Glaubens bezieht.

In grundlegender Weise hat der Heilige Geist, welcher der Geist Christi ist, die Heilige Schrift inspiriert, die vom ewigen Wort Gottes Zeugnis gibt. Die Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist verstehen wir deshalb als eine, die sich stets in Entsprechung sowohl zur Schrift als auch zur überlieferten apostolischen Lehre vollzieht und niemals ohne Bezug auf diese beiden ist (vgl. Joh 16, 13). Die hierauf beruhende Kontinuität des in der Kirche bewahrten Glaubens schließt deshalb die Notwendigkeit ein, an seiner Fülle gemäß dem Zeugnis der Kirche aller Zeiten festzuhalten.

Der obige Text über »Die Unfehlbarkeit (Untrüglichkeit) der Kirche« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Moskau, 20. September 1981

Unterschriften

III/6 Die Synoden der Kirche

Die Kirche ist als der Leib Christi der Tempel des Heiligen Geistes, in dem alle Glieder in den einen Leib getauft sind und so in der Gemeinschaft des neuen Lebens verharren und miteinander im Heiligen Geist die Wahrheit erkennen.

Die altkirchliche bischöfliche und synodale Verfassung ist Ausdruck des Lebens der Kirche als der Gemeinschaft aller Glieder in der Einheit des Leibes Christi. Demgemäß sind die Bischöfe, die als Repräsentanten des Hauptes der Kirche — und das ist Christus — der eucharistischen und der synodalen Versammlung vorstehen, mit dem ganzen Volk Gottes als Glieder des einen Leibes verbunden (vgl. Ignatios von Antiochien, Smyrn. 8, 2).

In der Vielfalt des neuen Lebens, das sich in Christus durch den Heiligen Geist verwirklicht (1 Kor 12, 1–31), erweist sich der synodale Charakter als Grundlage der kirchlichen Ordnung. Deshalb kann die Kirche als von Gott berufenes, von Christus erlöstes und vom Heiligen Geist erleuchtetes Volk als die große Synode bezeichnet werden, in der sich die trinitarische Einheit Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, abbildet.

Dieser Grundcharakter der Kirche tritt besonders deutlich bei den repräsentativen Zusammenkünften der Bischöfe der Ortskirchen hervor, die sich auf ihren Synoden zu Beratung und Entscheidung über Fragen des Glaubens und der Ordnung treffen, wobei diese Entscheidungen letztlich der Annahme oder Verwerfung durch die ganze Kirche unterliegen.

Höchsten Ausdruck findet dieses synodale Leben der Kirche im ökumenischen Konzil. Es wird einberufen, damit auf ihm die Bischöfe als Repräsentanten der Gemeinschaft aller Ortskirchen in Fragen des Glaubens und der kirchlichen Ordnung, welche die ganze Kirche angehen, verbindliche Entscheidungen treffen. Die ökumenischen Konzile dienen als das höchste Organ der Kirche, wenn es darum geht, Irrlehren abzuwehren, das Dogma zu formulieren, die kirchliche Verfassung auszugestalten und zu festigen, und die kirchliche Einheit, die auf dem rechten Glauben beruht, zu bewahren.

Als solche ökumenische Konzile werden die folgenden sieben anerkannt: Nizäa 325, Konstantinopel 381, Ephesus 431, Chalzedon 451, Konstantinopel 553 und 680 sowie Nizäa 787. In ihnen fand das gemeinsame Glaubensbewußtsein der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche seinen Ausdruck und trat die Einheit aller Ortskirchen in dem einen heiligen Leib Christi in Erscheinung. Daher stehen die ökumenischen Konzile nicht über der Kirche als Ganzes, sondern in ihr. Daher ist die Ökumenizität eines Konzils und die Gültigkeit seiner Beschlüsse nicht schon mit seiner Einberufung gegeben. Vielmehr erweist es sich als ökumenisch in der nachfolgenden freien Anerkennung (Rezeption) durch die Gesamtheit (*πλήρωμα*) der Kirche.

Durch ihre Teilnahme am ganzen Leben der Kirche verwirklichen ihre Glieder — Amtsträger und Laien — ihre Einheit im Leib Christi. In dieser Einheit und Ganzheit kommt die Unfehlbarkeit der Kirche zum Ausdruck. Dementsprechend können ökumenische Konzile auch Entscheidungen örtlicher Synoden als unter dem Beistand des Heiligen Geistes getroffen anerkennen. Andererseits haben auch örtliche Synoden die Entscheidungen ökumenischer Konzile inhaltlich vorbereitet und die Aufnahme der getroffenen Entscheidungen gefördert.

Die Beschlüsse der Konzile sind entweder Glaubensentscheidungen (*᾽Οποί*) oder Rechts- und Ordnungssätze (*Κανόνες*). Von ihnen haben die Glaubensentscheidungen unbedingte Autorität und bleibend verpflichtenden Charakter für die ganze Kirche, da sie das auf der Offenbarung beruhende Dogma betreffen. Sie können deshalb ihrem Inhalt nach nicht verändert oder aufgehoben werden. Die Kirche kann sie jedoch gemäß den jeweiligen Umständen und Erfordernissen für das Glaubensverständnis und das Glaubenszeugnis interpretierend entfalten. Die Kanones der ökumenischen wie auch der örtlichen Synoden können, soweit sie nicht Fragen des Glaubens betreffen, grundsätzlich durch neue Kanones entsprechender späterer Synoden ersetzt oder ergänzt werden. Allgemein sind die Orthodoxen und Altkatholischen Kirchen darüber hinaus der Auffassung, daß ihre Synoden das Recht haben, nötigenfalls neue Kanones festzusetzen und im eigenen kirchlichen Bereich anzuwenden.

Der obige Text über »Die Synoden der Kirche« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Altkatholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche wieder.

Moskau, 20. September 1981

Unterschriften

III/7 Die Notwendigkeit der apostolischen Sukzession

1. Als apostolische Sukzession wird hier sowohl die Weitergabe der Gnade des geistlichen Amtes durch die rechtmäßige Handauflegung als auch im weiteren Sinn die Apostolizität verstanden: die Fortdauer und unverfälschte Bewahrung der von den Aposteln überlieferten Glaubenslehre sowie die ununterbrochene Nachfolge der Bischöfe von den Aposteln her. Das erste bildet die Grundlage, das zweite ist wesentliches Kennzeichen der apostolischen Sukzession, insofern das Abgehen von der apostolischen Lehre die apostolische Kontinuität zerstört und die rechtswidrige Weihe durch Unbefugte sie abreißen läßt.

Die apostolische Sukzession in diesem weiteren Sinn ist für das Leben der Kirche wesentlich und notwendig, um das Heilswerk des Herrn durch die zuverlässige Weitergabe der heiligenden und rettenden Gnade weiterzuführen. Wie Jesus Christus vom Vater gesandt wurde, so sandte er auch die Apostel, um durch sie das Volk Gottes zu sammeln und seine Kirche zu gründen und aufzubauen.

2. In ihrer Eigenschaft als Augenzeugen des auferstandenen Christus und in ihrer Aufgabe bei der Grundlegung der Kirche haben die Apostel zwar keine Nachfolger und können auch keine haben. Sie haben jedoch Nachfolger in der apostolischen Aufgabe, durch die Verkündigung des Wortes Gottes und den Vorsitz im liturgischen und sakramentalen Leben, besonders bei der Feier der heiligen Eucharistie, die Gemeinde immer wieder zu sammeln und aufzubauen.

Obwohl das Neue Testament von vielen Charismen und Diensten unter den Gläubigen spricht, läßt es keinen Zweifel an der Einzigartigkeit, Unwiederholbarkeit und grundle-

genden Bedeutung von Amt und Aufgabe der Apostel (vgl. Apg 1, 21–22; 1 Kor 12, 28, Offb 21, 14).

3. Die Kirche hat ihr Leben von Christus, der durch den Heiligen Geist in ihr gegenwärtig ist und wirkt. Christus ist der Herr der Kirche, der zu ihr spricht, der sie liebt und auf den sie hört. Diese Beziehung zwischen Christus und der Kirche ist nicht bloß ein abstrakter Gedanke, sondern konkrete Wirklichkeit und Erfahrung, die durch von Christus berufene Personen vermittelt wird. Wie das in der Zeit der Apostel geschah, so muß es auch in unserer Zeit und zu allen Zeiten geschehen, da die Struktur der Kirche ihrem Wesen nach keine andere sein kann als jene, die ihr Christus gegeben hat.

Die Kirche, die als Gemeinschaft nicht ohne diese Struktur sein kann, muß auch in ununterbrochenem zeitlichem Zusammenhang mit ihrem Ursprung sowie mit der Kirche der vorausgegangenen und nachfolgenden Generationen stehen. Die Berufung der Träger des geistlichen Amtes in der apostolischen Sukzession geschieht daher nicht als etwas völlig Neues ohne Zusammenhang mit dem Ursprung der Kirche, sondern als Wiederaufnahme und Weitergabe dessen, was von Anfang an in der Kirche geschah. Die Handauflegung mit Gebet in der Gemeinschaft der ganzen Kirche ist das einzige von der Schrift und der Überlieferung bezeugte sakramentale Mittel zur Weitergabe der Gnade des geistlichen Amtes.¹

4. Die Notwendigkeit der ungebrochenen Bewahrung der apostolischen Sukzession sowohl als Kontinuität der apostolischen Lehre als auch als Weitergabe des geistlichen Amtes und der Sendungsgnade durch die rechtmäßige Handauflegung ist allgemeine Lehre der Kirchenväter.

5. Die Notwendigkeit der apostolischen Sukzession im obigen Sinn hebt die Orthodoxe Kirche des Ostens von alters her und auch jetzt besonders hervor und stellt die Frage nach ihr bei jeder Bemühung zur Wiederherstellung der christlichen Einheit. An dieser Notwendigkeit hält auch die Altkatholische Kirche fest.

Der obige Text über »Die Notwendigkeit der apostolischen Sukzession« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Altkatholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche wieder.

Moskau, 20. September 1981

Unterschriften

III/8 Das Haupt der Kirche

Das Haupt der Kirche ist Christus, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, durch den und auf den hin alles geschaffen ist und durch den Gott alles mit sich selbst zu versöhnen

¹ Näheres dazu wird in den Texten über die Sakramente, mit denen sich die Kommission noch beschäftigen wird, ausgeführt werden.

beschloß, indem er am Kreuz durch sein Blut Frieden stiftete (vgl. Kol 1, 15–20). Aus der Fülle des Lebens des Hauptes, Christus, haben die Glieder des Leibes das neue Leben in Christus durch den Heiligen Geist (vgl. Röm 6, 11; 2 Kor 5, 17; Kol 2, 9f.). »Alles hat Gott ihm zu Füßen gelegt und ihn, der als Haupt alles überragt, über die Kirche gesetzt. Sie ist sein Leib, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt« (Eph 1, 22f.). Christus ist in Wahrheit der »eine Herr« (Eph 4, 5), das einzige Haupt des Leibes, der Kirche, von dem aus »der ganze Leib, der durch die Gelenke und Bänder gestützt und zusammengehalten wird, in göttlichem Wachstum wächst« (Kol 2, 19; vgl. Eph 4, 15). folglich kann Christus nicht ohne die Kirche gedacht werden, das Haupt nicht ohne den Leib und umgekehrt, weil Christus und die Kirche miteinander verbunden sind und in absoluter, untrennbarer und ewiger Vereinigung verharren. Die Gläubigen, im Blut Jesu Christi gerechtfertigt, werden durch ihn gerettet, haben Frieden mit Gott und rühmen sich der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes. Die Hoffnung läßt nicht zuschanden werden, ist doch die Liebe Gottes ausgegossen in ihre Herzen durch den Heiligen Geist, der ihnen gegeben ist (vgl. Röm 5, 1–5). So ist die Kirche als der Leib Christi durch den Heiligen Geist mit ihrem Haupt verbunden und zusammen mit ihm der ganze Christus (vgl. Eph 1, 22f.). In ihm haben die Glieder das neue Leben und wachsen durch den Heiligen Geist auf die Vollendung in der göttlichen Gnade in der festen Hoffnung, daß sie ihm gleich sein werden, denn sie werden ihn sehen, wie er ist (1 Joh 3, 2).

Mittelpunkt des neuen Lebens ist die heilige Eucharistie, in der sich die innere Gestalt der Verbindung des Leibes mit seinem Haupt zeigt. Der die Eucharistie feiernde Bischof hat an Christi Stelle den Vorsitz inne, und indem er auf diese Weise das ein für allemal von Christus dargebrachte Opfer vor Gott bringt, stellt er Christus als das Haupt der um ihn versammelten Kirche dar, in deren Namen er zelebriert. Die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel, die den apostolischen Dienst fortführen, sind zuverlässige Bürgen der Katholizität und Apostolizität der Kirche. Nach göttlichem Recht sind die Bischöfe untereinander gleichen Ranges, weil sie alle durch die rechtmäßige sakramentale Handauflegung dieselbe bischöfliche Gnade empfangen haben und in der apostolischen Sukzession stehen. Sie haben in gleicher Weise ohne quantitativen oder qualitativen Unterschied Anteil an ein und derselben bischöflichen Vollmacht. Sie sind Bischöfe unter Bischöfen, Diener Christi und der Kirche, auch sie Glieder des Leibes, d.i. der Kirche, die in ihr eine besondere Stellung innehaben.

Obwohl die Bischöfe einander in der bischöflichen Vollmacht gleich sind, hat das Leben der Kirche schon in den ersten drei Jahrhunderten zu einer Differenzierung in den verschiedenen Bischofssitzen zuerkannten Ehrenstellungen geführt. Die Bischöfe bestimmter Ortskirchen, die aus verschiedenen Gründen größere Autorität gewonnen hatten, nahmen eine besondere Ehrenstellung ein und übten in kirchlichen Angelegenheiten einen größeren Einfluß aus. Die Ehrenstellung der Bischöfe dieser Sitze wurde durch Beschlüsse ökumenischer Synoden seit dem 4. Jahrhundert zu einem Ehrevorrang (*πρεσβεῖα τιμῆς*) und Ehrenvorsitz in der Kirche ausgebildet (3. Kanon der 2. Ökumenischen Synode). Einen solchen Ehrevorrang genoß der Bischof von Rom, da der Bischofssitz zu Rom die erste Stelle in der Reihenfolge der Bischofssitze einnahm: Rom war die Hauptstadt des Reiches, und seine Kirche bewahrte — noch ohne Neuerungen — die apostolische Tradition; sie überbrachte das Evangelium des Heils Völkern und Nationen, die noch nicht von

Christus gehört hatten, und sie war reich an kirchlichem Leben und an Werken der Liebe. Der Bischof von Rom besitzt also den Ehrenvorrang in der Kirche. Im Hinblick auf die bischöfliche Vollmacht aber unterscheidet er sich in keiner Weise von seinen Mitbrüdern, den Bischöfen. Dasselbe gilt von den andern Bischöfen, die einen Ehrenvorrang in der Kirche innehaben.

Nach der Lehre der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche sind darum alle Dekrete späterer Zeiten, die dem Bischof von Rom eine monokratische und absolute Gewalt über die ganze Kirche zuschreiben und ihn als unfehlbar ansehen, wenn er in der Ausübung seines Amtes »als Hirte und Lehrer aller Christen« *ex cathedra* eine Lehre definiert, unannehmbar. Bei ihrem unablässigen Bemühen um die Einheit hoffen beide Kirchen, daß durch das Haupt und den Herrn der Kirche die bestehenden Schwierigkeiten und Trennungen überwunden werden, damit nach seinem Wort alle, die an ihn glauben, eins seien und so die Welt zum Glauben komme (vgl. Joh 17,20f.).

Der obige Text über »Das Haupt der Kirche« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Altkatholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche wieder.

Chambésy/Genf, Orthodoxes Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, 7. Oktober 1983

Unterschriften

IV. Soteriologie

IV/1 Das Erlösungswerk Christi

»Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einziggeborenen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat« (Joh 3,16). Gott wollte in seiner Liebe und Barmherzigkeit den Menschen retten, der durch die Sünde die Gemeinschaft mit Gott verloren hatte und so der Verderbnis und dem Tod unterworfen war. Diesen Ratschluß Gottes hat der Sohn und Logos Gottes ausgeführt, der in der Fülle der Zeit »für uns Menschen und zu unserem Heil« in die Welt gesandt wurde und Mensch geworden ist, »sich erniedrigte und gehorsam wurde bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz« (Phil 2,8).

Der Sohn Gottes hat das Werk der Erlösung vollbracht durch seine Menschwerdung und sein ganzes irdisches Leben, durch seine Taufe, sein Wort und seine Taten, sein Leiden, seinen Kreuzestod, seinen Abstieg in das Totenreich, seine Auferstehung und Himmelfahrt und die Sendung des Heiligen Geistes.

Durch seine Menschwerdung begann der Herr, das große Geheimnis der Erlösung zu vollbringen. In der Person Gottes des Logos geschah die hypostatische Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur, welche die Grundlage und den Ausgangspunkt für die Rettung des ganzen Menschengeschlechtes bildet, das als *ein* organisches und einheitliches Ganzes verstanden wird (vgl. Gregor von Nyssa, Hom. opif. 16: PG 44, 185). Gott

der Logos hat nämlich in seiner Menschwerdung eine besondere menschliche Natur angenommen, doch wegen der Einheit des Menschengeschlechtes vereinte er in sich die gesamte Menschheit, die »eine vereinte und unzerteilte Natur« (Gregor von Nyssa, *Tres dii*: PG 45, 120), welche er erlöst und in ihrer ursprünglichen Schönheit wiederhergestellt hat. Der Herr hat »das ursprüngliche Gebilde des Menschen« und »die lange Geschichte der Menschen« in sich zusammengefaßt und vereint, damit wir in ihm gewinnen, was wir in Adam verloren haben: die Freiheit von Sünde und Tod und das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Gott (vgl. Irenäos von Lyon, *Adv. haer.* 3, 18, 1.7: PG 7, 932. 938; vgl. auch Kyrill von Alexandrien, *In Joh* 9: PG 74, 273; Leo I. von Rom, *Sermo* 12, 1: PL 54, 168). Im letzten Adam ist also das im ersten Adam durch die Sünde verdunkelte und entstellte Bild Gottes wiederhergestellt, erneuert und reicher gemacht.

Rettende Kraft für den Menschen hat sodann auch die Botschaft, die Jesus Christus als der größte der Propheten und als höchster Lehrer der Menschheit in Wort und Tat verkündet hat, um den Geist des Menschen aus der Verfinsterung und dem Irrtum, die aus der Sünde stammen, zu befreien. Was er lehrte, bekräftigte er durch Zeichen und Voraussagen über das, was kommen wird. Durch sein ganzes irdisches Leben erwies er sich als das beste und unübertreffliche Vorbild der Heiligkeit und des Gehorsams gegenüber dem Willen Gottes. Die unzerstörbare (vgl. Mt 24, 35; Mk 13, 31; Lk 21, 33) und keiner Vervollkommnung bedürftige Botschaft des Herrn wird vom gütigen Gott allen Menschen ohne Unterschied angeboten. Sie ist der von Gott an alle gerichtete Ruf, »von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht« (1 Petr 2, 9), zur Wahrheit und zum Heil in Christus umzukehren, das absoluten, allgemeinen, gesamt menschlichen und ewigen Charakter hat.

Die Rettung des Menschengeschlechtes hat der göttliche Erlöser durch seine Selbsterniedrigung und seinen vollkommenen Gehorsam vollbracht, den er während seines ganzen Lebens erwiesen hat, insbesondere durch sein Leiden und seinen Kreuzestod, durch die er das Menschengeschlecht von der Sünde befreite und »für alle, die ihm gehorchen, zum »Urheber des ewigen Heils geworden ist« (Hebr 5, 9). Das von Jesus Christus als dem ewigen Hohenpriester und Mittler des Neuen Bundes (vgl. Hebr 9, 11–15) an unserer Stelle und für uns am Kreuz dargebrachte Opfer war ein Sühneopfer. Er wurde zur »Sühne für unsere Sünden, aber nicht nur für die unseren, sondern auch für die der ganzen Welt« (1 Joh 2, 2). Durch sein Opfer hat er uns losgekauft und erlöst, da er sein Leben aus Liebe als Lösegeld darbrachte. Durch seinen Kreuzestod hat der Herr die Sünden der Menschen auf sich genommen (vgl. Jes 53, 4f.; 2 Kor 5, 21; 1 Petr 2, 24) und durch sein Blut von uns abgewaschen, »damit wir tot seien für die Sünden und der Gerechtigkeit leben« (1 Petr 2, 24). Die Kraft des ein für allemal auf Golgotha dargebrachten Kreuzesopfers erstreckt sich auf die Menschheit aller Zeiten, welcher die ihm entströmende rettende Gnade geschenkt wird.

Sein Erlösungswerk hat der Herr vollendet in seiner Herrlichkeit. Diese erscheint in seinem Abstieg in das Totenreich, in seiner Auferstehung und Himmelfahrt, in seinem Sitzen zur Rechten des Vaters, in seiner Eigenschaft als künftiger Richter der Lebenden und Toten, wie auch in der von ihm gegründeten Kirche, in der er durch das Wirken des an Pfingsten gesandten und für immer in ihr bleibenden Heiligen Geistes sein welterlösendes Werk fortsetzt, indem er den Menschen, für die er im Himmel immerdar eintritt (vgl. Hebr 9, 24), an sich selbst Anteil gibt. Die Auferstehung des Herrn ist die Bestätigung

und die sichere Gewähr, daß der Mensch von Sünde, Verderbnis und Tod befreit ist, und sie ist das Zentrum des christlichen Glaubens (vgl. Röm 8, 11; 1 Kor 15, 20–23). Sie ist das Angeld und der Anfang der Auferstehung und der »Unsterblichkeit aller Menschen, denn der Herr ist der »Erstling der Entschlafenen«, in dem »alle lebendig gemacht werden« (1 Kor 15, 20–22; vgl. Kol 1, 18).

Die letzte Manifestation der Herrlichkeit des Herrn ist seine Wiederkunft am Ende der Zeiten, da er die Lebenden und die Toten richten, dann Himmel und Erde erneuern und in alle Ewigkeit mit den Erwählten im Reich des Vaters herrschen wird.

Der obige Text über »Das Erlösungswerk Christi« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Chambésy/Genf, Orthodoxes Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, 7. Oktober 1983

Unterschriften

IV/2 Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und die Aneignung des Heils

Gott, unser Herr, hat aus Liebe zum sündigen Menschen seinen Sohn in die Welt gesandt (vgl. Joh 3, 16), der alles im Himmel und auf Erden versöhnt (vgl. Kol 1, 20) und durch seine Auferstehung die Schöpfung erneuert hat (vgl. 2 Kor 5, 15–18). Seinen Jüngern aber hat Jesus Christus geboten, allen Völkern das Evangelium zu verkünden (vgl. Mt 28, 19 f.), damit sein Heil allen leuchte, die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes (vgl. Lk 1, 79).

Die Aneignung des Heils durch den einzelnen Menschen geschieht in der Kirche durch das Wirken des Heiligen Geistes, der seine Gnade gewährt. Der Heilige Geist, der aus dem Vater ausgeht und im Sohn ruht, und durch den Sohn den Gläubigen erschienen und gegeben ist (vgl. Johannes von Damaskos, Expos. fid. 1, 8: PG 94, 821.833), bleibt für immer in der Kirche, erfüllt sie und baut sie auf, erneuert und heiligt sie und macht sie zu einer »Arche des Heils« für die ganze Welt. Er ist der Paraklet, der vom Herrn gesandt ist, um die Kirche in die volle Wahrheit zu führen (vgl. Joh 16, 13). Alles, was der Erlöser zum Wohl der Menschen in der Kirche wirkt, wird nach den heiligen Vätern »durch die Gnade des Geistes vollbracht« (Basileios der Große, Spir. S. 16, 39: PG 32, 140). Der Heilige Geist ist gleichsam die Seele der Kirche, die lebensschaffende, heiligende und einigende Kraft ihres Leibes. Der Heilige Geist und die Kirche sind untrennbar: »Wo nämlich die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und jede Gnade« (Irenäos, Adv. haer. 3, 24, 1: PG 7, 966). Der Heilige Geist ist grundlegend für die neue Existenz des Menschen in der Kirche, dessen Wiedergeburt durch Wasser und Geist geschieht (vgl. Joh 3, 5 f.).

Wir Menschen empfangen in der Kirche durch Christus die Gabe des Heiligen Geistes, werden somit Kinder Gottes und Miterben Christi (vgl. Röm 8, 15–17); wir werden wieder eingesetzt in die Gemeinschaft mit Gott, für die er uns geschaffen hat. Der Geist der Kindschaft wohnt in unseren Herzen und ruft: »Abba, Vater« (vgl. Röm 8, 15; Gal 4, 6).

Er »nimmt sich unserer Schwachheit an, denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können« (Röm 8,26). Der Geist wohnt im Leib der Gläubigen wie in einem Tempel (vgl. 1 Kor 6,19). Er vereint sie in der Feier der heiligen Eucharistie zu einem Leib in der Gemeinschaft der Kirche. Er läßt die Christen an seiner Heiligkeit teilnehmen; sie werden »der göttlichen Natur teilhaftig« (2 Petr 1,4), das heißt »vergottet durch die Teilhabe am göttlichen Lichtglanz und nicht etwa in das göttliche Wesen verwandelt« (Johannes von Damaskos, *Expos. fid.* 2,12: *PG* 94,924). Er teilt einem jeden seine Gnadengaben zur Auferbauung des Leibes Christi zu: die Gabe, Weisheit zu reden, die Gabe, Erkenntnis auszusprechen, die Gabe zu heilen, die Gabe, die Geister zu unterscheiden, insbesondere aber die Gabe des geistlichen Amtes als Organ zur Auferbauung eben dieses Leibes (vgl. 1 Kor 12,4–11.28f.).

Gott rettet den Menschen, ohne seinen freien Willen zu vergewaltigen. »Er will, daß alle gerettet werden, aber er zwingt niemanden. Gott ist gewillt . . . , den Menschen zu retten nicht gegen seinen Willen und seine Entscheidung, sondern mit seinem Willen und seinem freien Entschluß« (Johannes Chrysostomos, *Mutat. nom.* 3,6: *PG* 51,144). Die Aneignung des Heils in Christus durch den Menschen geschieht durch das Zusammenwirken des Heiligen Geistes und des Menschen. Der Heilige Geist wirkt die Berufung, die Erleuchtung, die Umkehr, die Rechtfertigung, die Wiedergeburt in der Taufe und die Heiligung in der Kirche; der Mensch seinerseits nimmt die ihm dargebotene Gnade an und wirkt in Freiheit durch den Glauben und seine guten Werke mit, anders gesagt: durch »den in der Liebe wirksamen Glauben« (Gal 5,6). Dieses Zusammenwirken ist nicht so zu verstehen, als ob Gott nur einen Teil des Werkes vollbringen würde und der Mensch allein einen anderen; vielmehr wird alles von Gott vollbracht, ohne dessen Hilfe der Mensch für sein Heil nichts vermag. In allem wirkt aber auch der Mensch mit, der bewegt wird, um selber zu handeln, und nicht, um nichts zu tun (vgl. Augustinus, *Corrept.* 2,4: *PL* 44,918: »aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant«). »Vom Gott des Alls, der alles in allem wirkt, müssen wir glauben, daß er es in der Weise tut, daß er den freien Willen, den er selbst einmal geschenkt hat, weckt, schützt und stärkt, und nicht etwa so, daß er ihn aufhebt« (Johannes Cassian, *Coll.* 13,18: *PL* 49,946; vgl. Augustinus, *Spir. et litt.* 34,60: *PL* 44,240). Dieses Zusammenwirken von Gott und Mensch erstreckt sich auf das ganze neue Leben in Christus. Man kann nicht sagen, der Mensch verhalte sich in irgendeinem Akt des Glaubens — und wäre es auch der erste — rein passiv, und Gott allein wirke diesen Akt in ihm.

Die Kirche lehnt dementsprechend jede Lehre ab, nach der Gott von sich aus den einen die rettende Gnade schenkt, den andern aber nicht, so daß die einen in Gottes Ratschluß zum Heil prädestiniert wären, die andern aber zur Verdammnis. Gott ist nicht Verursacher des Bösen, sondern Quelle des Lebens und des Heils. Deshalb will er, »daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4).

Die Wiedergeburt und Heiligung der Menschen ist das besondere Werk des Heiligen Geistes. Die für die Endzeit erwartete Ausgießung des Heiligen Geistes ereignet sich schon seit dem Pfingsttag in der Kirche (vgl. *Apg* 2,16–18). Die Herrlichkeit der Endzeit ist nicht mehr bloß Hoffnung, sondern bereits gegenwärtige Wirklichkeit. Die Gegenwart des Heiligen Geistes in der Kirche bietet dafür sichere Gewähr. Wenn wir den Teil, näm-

lich das Angeld des Geistes, in unseren Herzen haben, zweifeln wir nicht am Ganzen, nämlich an der Vollendung der Gabe durch die Seligkeit im ewigen Leben (vgl. Röm 8, 23; 2 Kor 1, 22 f.; 5, 5; Eph 1, 13 f.; 4, 30; Tit 3, 6 f.; vgl. auch Johannes Chrysostomos, Res. mort. 8: PG 50, 431).

Der obige Text über »Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und die Aneignung des Heils« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Chambésy/Genf, Orthodoxes Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, 7. Oktober 1983

Unterschriften

V. Sakramentenlehre

V/1 Die Sakramente (Mysterien) der Kirche

1. Mit dem Wort »Mysterion« wird im Neuen Testament das unfassbare Ereignis von Gottes Heilshandeln in Christus bezeichnet. Die Kirche, in der Christus auf ewig bleibt, ist eine Fortführung des Mysteriums Christi, der wunderbaren Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur. In der Kirche manifestiert sich die unsichtbare, ungeschaffene heilbringende Gnade des dreieinigen Gottes in Verbindung mit sinnhaften Mitteln, historischen Einrichtungen und konkreten Handlungen, also mit natürlichen und realen Zeichen. Zugewendet wird diese Gnade vom Heiligen Geist, der in die Kirche gesandt ist und in ihr alles schenkt.

2. Indem der Heilige Geist die Kirche in die ganze Wahrheit führt (vgl. Joh 16, 13), verbürgt er ihr die für das Heil der Menschen notwendige göttliche Gnade. Diese Gnade ist vielgestaltig und wird in reichem Maße verliehen.

3. Zur Mitteilung der Gnade wurden von Christus während seines irdischen Wirkens, das in Kreuz und Auferstehung seinen Höhepunkt fand, die Mittel gestiftet, die dem Heil dienen: die heiligen Sakramente oder Mysterien. Die Sakramente hat Christus der Kirche übereignet. Was das Grundlegende und Wesentliche ihres gottesdienstlichen Vollzugs in Gebet und damit verbundenen sichtbaren Zeichen betrifft, erhielten sie ihre Gestalt durch die Apostel. Auf diese Weise werden Stiftung und Anordnung der Sakramente auf das Neue Testament zurückgeführt: zu einem Teil ausdrücklich und direkt auf Worte und Handlungen Jesu Christi, zum anderen Teil auf indirekte Hinweise und Handlungen Jesu sowie auf die Überzeugung seiner Jünger und Apostel, daß sie alles, was sie für das Leben der Kirche bestimmen, im Einklang mit dem Willen und den Anweisungen des Herrn festsetzen und anordnen. So legen sie in bezug auf das Grundlegende und Wesentliche des Heils nicht aus sich selbst etwas Neues oder Willkürliches vor.

4. Die der Kirche übergebenen Sakramente sind: Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Krankensalbung, Ordination und Ehe. Obwohl diese Aufzählung der Sakramente sich weder im Neuen Testament noch in der Vätertradition in systematischer Weise findet,

spiegelt sich in ihr die kontinuierliche Überzeugung und Handlungsweise der Kirche wider.

5. Die Sakramente als spezifische heiligende Handlungen führen zur Neuschaffung und Entfaltung des Lebens in Christus durch die im Heiligen Geist erfolgende Eingliederung der Empfänger in die Kirche als Leib Christi. Durch die Sakramente der Kirche erlangt ein jeder seine Entfaltung zum Leben in Christus in allen Manifestationen seiner persönlichen und gemeinschaftlichen Existenz. Diese ganze durch die Sakramente gewonnene neue Existenz und Entfaltung der Gläubigen zum Leben in Christus ist ein zuverlässiger Weg in das himmlische Reich und führt zum ewigen Leben.

6. Die Sakramente sind nicht bloße Symbole der Gnade, sondern deren zuverlässige Träger und Vermittler. Die sinnhaften Elemente der Sakramente werden durch Gebet und heilige Handlungen der Kirche geweiht und sind in den einzelnen Sakramenten auf je verschiedene Weise mit der Mitteilung der Gnade verbunden.

7. Die Verwendung sinnhafter Mittel in den Sakramenten ist auf Grund der psychosomatischen Beschaffenheit des Menschen nötig: »Wenn du nämlich unkörperlich wärst, hätte er dir die nackten unkörperlichen Gaben gegeben; da die Seele aber mit dem Leib verbunden ist, gibt er dir das Geistige im Sinnhaften« (Johannes Chrysostomos, Hom. in Mt. 82, 4: PG 58, 743).

8. Die sinnhaften Mittel wirken nicht aus sich selbst, sondern kraft der Gegenwart des Heiligen Geistes: »Wenn im Wasser Gnade ist, so kommt sie nicht aus der Natur des Wassers, sondern aus der Gegenwart des Geistes« (Basileios der Große, Spir. S. 15, 35: PG 32, 132).

9. Es ist allgemeine Auffassung der Kirche, daß die Sakramente aus sich heilswirksam sind. Ihre Gnade rührt vom Stifter und eigentlichen Liturgen der Sakramente, Jesus Christus, her, der für immer in der Kirche bleibt und durch sie sein Werk fortführt, und sie wird durch den Heiligen Geist verliehen, der in der Feier der Sakramente wirkt. Damit jedoch die Sakramente ihren heilsamen Zweck erfüllen, müssen die Menschen ihre innere Bereitschaft, sie anzunehmen, zum Ausdruck bringen.

10. Für die Feier der Sakramente sind die Liturgen der Kirche notwendig. Dies sind die Bischöfe und die Priester, die diese Aufgabe durch das Sakrament der Ordination übernehmen. Die Heilswirksamkeit der Sakramente wird durch Unvollkommenheit oder Unwürdigkeit des Liturgen nicht aufgehoben.

11. Es ist der dreieinige Gott, der die heiligen Sakramente wie auch das ganze Heilswerk vollbringt: »Der Vater und der Sohn und der Heilige Geist verwalten alles, der Priester leiht seine Zunge und stellt seine Hand zur Verfügung« (Johannes Chrysostomos, Hom. in Joh. 86, 4: PG 59, 472; vgl. auch ders., Hom. 2 in Tim. 2, 4: PG 62, 612, und Augustinus, Tract. in Ev. Joh. 6, 7: PL 35, 1428).

Der obige Text über »Die Sakramente oder Mysterien der Kirche« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Amersfoort, 3. Oktober 1985

Unterschriften

V/2 Die Taufe

1.1 Die Taufe ist dasjenige von Gott eingesetzte Sakrament der Kirche, durch das der im Namen der heiligen und lebenspendenden Dreifaltigkeit Getaufte ein Glied der Kirche Christi wird, indem er durch die Teilhabe am Mysterium des göttlichen Heilswerkes in Christus von der Herrschaft der Sünde befreit und zu einem neuen Geschöpf in Christus wiedergeboren wird.

1.2 Die Notwendigkeit des schon im Alten Testament vorgebildeten Sakramentes der Taufe wurde von Jesus Christus durch seine Taufe im Jordan verkündet, sowie durch den an die Apostel gerichteten Auftrag, alle Völker zu Jüngern zu machen, »indem ihr sie tauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes« (Mt 28, 18–20). Ohne die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geist kann der Mensch nicht in das Reich Gottes eingehen (Joh 3, 5).

1.3 Der Gläubige, der nach der Überlieferung der alten, ungeteilten Kirche im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes dreimal im geweihten Wasser untergetaucht wird und wieder auftaucht, wird mit Christus begraben und aufersteht mit ihm (vgl. Kol 2, 12; Röm 6, 3–5).

1.4 Die sinnhaften Elemente des Taufsakramentes, mit denen es vollzogen wird und durch die Gottes allmächtige Gnade im Getauften wirkt, können nicht nur als bloße Symbole oder veränderliche äußere materielle Elemente der von den Aposteln her überlieferten kirchlichen Taufpraxis betrachtet werden. Sie sind verbunden mit dem Geschehen, in dem der Täufling von der Erbsünde und den persönlichen Sünden reingewaschen und in Christus erneuert wird. In diesem Sinn muß das Beharren der Kirche hinsichtlich der Einhaltung der apostolischen Praxis (dreimaliges Untertauchen ins geweihte Wasser) verstanden werden. Die Praxis der ungeteilten Kirche ist die Taufe durch dreimaliges Untertauchen. Die Taufe durch dreimaliges Übergießen ist als Nottaufe in der Kirche ebenfalls bekannt.

2.1 Der Getaufte wird durch die Wirkung der göttlichen Gnade wiedergeboren und mit Christus zu einem Leib verbunden und er erfreut sich der Gotteskindschaft. Durch diese Verbindung zu einem Leib wird er mit den Gläubigen aller Zeiten und Orte vereint und lebt diese Gemeinschaft in der Kirche; er wird Bürger des Reiches Gottes und verwirklicht in geistlichen Kämpfen sein Heil in der Hoffnung auf die Teilhabe am Leben der kommenden Welt. Diese Wirkungen der Taufe sind zwar ein Geschenk des dreieinigen Gottes und gründen im Geheimnis des göttlichen Heilswerkes in Christus, doch sie setzen, um fruchtbar zu werden, in jedem Getauften die persönliche Annahme des göttlichen Geschenkes in Glaube, Umkehr und Werken der Liebe voraus.

2.2 Die Erwachsenentaufe und die Kindertaufe lassen für den Getauften dasselbe Geschenk der göttlichen Gnade wirksam werden. Der einzige Unterschied betrifft die Zeit, zu welcher der Getaufte die durch die Taufe geschenkte göttliche Gnade nützen und geistliche Früchte bringen kann. Der Umstand, daß ein solches geistliches Fruchtbringen für die Erwachsenen wie auch für die Kinder nur in ungebrochener Einheit mit der christlichen Gemeinschaft in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche möglich ist, macht die Notwendigkeit offenkundig, daß die Getauften, seien es Erwachsene oder Kinder, von der kirchlichen Gemeinschaft geführt werden müssen, im Fall der Kinder be-

sonders von den Taufpaten, die den Glauben der Kirche im Namen der Täuflinge bekennen.

2.3 Die aufgrund der Taufe erworbene Teilhabe am Geheimnis des Lebens, des Todes und der Auferstehung Christi hat zur natürlichen und unmittelbaren Folge die Möglichkeit und die Notwendigkeit, daß der Getaufte an der Gabe des an Pfingsten ausgegossenen Heiligen Geistes teilhat und zum Sakrament der Eucharistie hinzutritt.

2.4 Die Taufe wird vom Bischof oder Presbyter gespendet und nur im Notfall von einem Diakon oder auch einem Laien.

Der obige Text über »Die Taufe« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Altkatholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche wieder.

Amersfoort, 3. Oktober 1985

Unterschriften

V/3 Die Firmung

1. In der Taufe wird der Mensch in der Kraft des Heiligen Geistes wiedergeboren zum Leben in Christus. Dadurch erhält er eine neue, geistliche Existenz. Sein geistliches Fortschreiten und das Wachstum dessen, was er durch die Taufe erworben hat, bedürfen ebenfalls der Gegenwart und des Wirkens des Heiligen Geistes. Die Firmung verleiht den Getauften die Gaben des Heiligen Geistes, läßt sie persönlich am Pfingstgeschehen teilhaben und verbürgt zugleich diese Gabe, wie es in der orthodoxen Liturgie heißt: »Siegel der Gabe des Heiligen Geistes. Amen«.

2. Gemäß dem einmütigen Glauben der alten und ungeteilten Kirche wird bei der Feier der Firmung die Praxis der Apostel fortgeführt, die den Getauften die Hände auflegten, damit der Heilige Geist auf sie herabkomme (vgl. Apg 8, 14–17; 19, 1–7). Damit das neue Leben des Menschen in Christus wachse, erfolgte nach dem Zeugnis der östlichen und westlichen Kirchenväter unmittelbar nach der Taufe die Firmung: »Die, welche in der Kirche getauft werden, bringt man vor die Vorsteher der Kirche, und sie erhalten durch unser Gebet und unsere Handauflegung den Heiligen Geist und werden so durch das Siegel des Herrn vollendet« (Cyprian, Ep. 73, 9: *PL* 3, 1115). »Darauf folgt die geistliche Siegelung ... denn nach der Taufe im Wasser geschieht noch die Vollendung, wenn auf das Gebet des Bischofs der Heilige Geist ausgegossen wird« (Ambrosius, de sacram. 3, 2, 8: *PL* 16, 434). »Als jener (Christus) im Jordanfluß sich gewaschen und die Wasser mit seiner Gottheit in Berührung gebracht hatte, stieg er wieder empor, und es kam der Heilige Geist wesenhaft auf ihn, wobei der Ähnliche auf dem Ähnlichen ruhte. Und ebenso wurde auch euch, die ihr aus dem Brunnen der heiligen Wasser gestiegen seid, die Salbung (zuteil), die das Abbild jener ist, mit der Christus gesalbt wurde« (Kyrill von Jerusalem, Catech. myst. 3, 1: *PG* 33, 1088–1089). »Die Erleuchteten müssen nach der Taufe mit der himmlischen Salbung gesalbt werden und teilhaben am Reich Christi« (Synode von Laodicäa, Kanon 48).

3. Allein den Bischöfen war es als Nachfolger im apostolischen Amt vorbehalten, den Getauften die Hände aufzulegen, damit ihnen die Gabe des Heiligen Geistes mitgeteilt werde. Als die Zahl der Gläubigen zunahm und die Bischöfe dieser Aufgabe nicht mehr zu genügen vermochten, kam schon früh im Osten und eine Zeitlang zum Teil auch im Westen die von Presbytern durchgeführte Chrisamsalbung der Getauften auf. Die Weihe des Salböls blieb jedoch in der ausschließlichen Vollmacht des Bischofs (vgl. Synode von Karthago, Kanon 6). Im größten Teil des Westens blieb die Firmung in der Regel dem Bischof vorbehalten; die von Synoden eingeschränkte Bestimmung, daß die Getauften sobald als möglich nach der Taufe gefirmt werden müssen, zeigt, daß Taufe und Firmung notwendigerweise zusammengehören. Die Auffassung und Praxis der alten, ungeteilten Kirche erfordert, daß die drei Initiationssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie im Zusammenhang miteinander gefeiert werden, denn auch wenn jedes in sich vollständig und von den anderen unterscheidbar ist, gehören sie doch theologisch untrennbar zusammen und bilden ein einheitliches Ganzes.

Der obige Text über »Die Firmung« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Amersfoort, 3. Oktober 1985

Unterschriften

V/4 Die heilige Eucharistie

1. Das Sakrament der heiligen Eucharistie ist der Mittelpunkt des ganzen Lebens der Kirche. In diesem Sakrament ist Christus wirklich und wesentlich gegenwärtig: er bringt sich auf unblutige Weise als Opfer dar und teilt sich den Gläubigen mit zur immer neuen realen Vergegenwärtigung seines ein für allemal blutig dargebrachten Kreuzesopfers. So ist die Eucharistie zugleich Sakrament und wirkliches Opfer. In diesem Sakrament empfangen die Gläubigen den Leib und das Blut Christi, werden dadurch mit ihm und durch ihn miteinander vereint und haben Anteil an der Kraft seines Heilswerkes, das seinen Höhepunkt in seinem Kreuzopfer und seiner Auferstehung hat.

2. Die Eucharistie hat der Herr selbst eingesetzt. Vor dem Pascha nahm der Herr beim Mahl das Brot, sprach den Lobpreis, brach es, gab es den Jüngern und sprach: »Das ist mein Leib.« Und er nahm den Kelch, sprach das Dankgebet, gab ihn ihnen und sprach: »Trinkt alle daraus, denn dies ist mein Blut, das Blut des Neuen Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Das tut zu meinem Gedächtnis« (vgl. Mt 26,26–29; Mk 14,22–25; Lk 22,14–23; 1 Kor 11,23–25).

3. Unter Brot und Wein, die in der Eucharistie konsekriert und gewandelt werden, ist der Herr selbst wahrhaft und wirklich auf übernatürliche Weise gegenwärtig und teilt sich den Gläubigen mit. Brot und Wein sind nach der Konsekration Leib und Blut Christi und nicht bloße Symbole seines Leibes und Blutes. »Das Brot und der Wein sind nicht Abbild des Leibes und des Blutes des Herrn — das sei fern —, sondern der vergottete Leib des Herrn selbst; sprach doch der Herr selber: ›Das ist‹ nicht das Abbild meines Leibes, son-

dern ›mein Leib‹ und nicht das Abbild meines Blutes, sondern ›mein Blut‹« (Johannes von Damaskos, *Expos. fid.* 4, 13: *PG* 94, 1148f.). Nach der Verkündigung der 7. Ökumenischen Synode »haben weder der Herr, noch die Apostel und Väter das vom Priester dargebrachte unblutige Opfer Bild genannt, sondern den Leib und das Blut selbst ... vor der Konsekration wurden sie Abbilder genannt, nach der Konsekration heißen sie im eigentlichen Sinn Leib und Blut Christi, sind es und werden so geglaubt« (*Mansi* 13, 265).

4. Die Eucharistie stellt das ganze Werk der göttlichen Ökonomie in Christus dar, das in seinem Kreuzesopfer und seiner Auferstehung seinen Höhepunkt hat. Das eucharistische Opfer steht in direkter Beziehung zum Kreuzesopfer. Das Opfer von Golgotha wird gewiß nicht wiederholt. Es ist ein für allemal geschehen (Hebr 7, 27). Aber die Eucharistie ist viel mehr als ein symbolisches oder erinnerndes Bild jenes Opfers. Sie ist dasselbe Opfer, sakramental gefeiert. Sie wird zum Gedächtnis des Herrn gefeiert (»Tut dies zu meinem Gedächtnis«) und ist nicht ein bloßes, sondern ein wirkliches und wahres Gedächtnis und eine wirkliche und wahre Wiedervergegenwärtigung des Opfers Christi. Vor uns sind des Herrn Leib und Blut selbst. »Jenes (Opfer) bringen wir auch jetzt dar, nämlich das einst dargebrachte und unausschöpfliche. Dies geschieht zum Gedächtnis dessen, was einst geschehen ist; denn er sagt: »Tut dies zu meinem Gedächtnis«. Nicht ein (immer) anderes Opfer, wie der (jüdische) Hohepriester damals, sondern stets dasselbe bringen wir dar; oder vielmehr: wir wirken ein Gedächtnis des Opfers« (Johannes Chrysostomos, *Hom. in Hebr.* 17, 3: *PG* 63, 131). »Und da wir das Gedächtnis seines Leidens in all unseren Opferfeiern begehen — das Leiden des Herrn ist nämlich das Opfer, das wir darbringen —, dürfen wir nichts anderes tun, als was er getan hat« (Cyprian, *Ep.* 63, 17: *PL* 4, 387).

5. Vollziehender Priester jeder Eucharistie ist der Herr selbst. »Du bist es, der darbringst und der dargebracht wird, der annimmt und der ausgeteilt wird, Christus, unser Gott« (Gebet zum Cherubimhymnus).

»Er ist der Priester; er selbst ist es, der darbringst, und er selbst ist die dargebrachte Gabe« (Augustinus, *Civ.* 10, 20: *PL* 41, 298; vgl. Ambrosius, in ps. 38 enarr. 25: *PL* 14, 1051f.; *Patr.* 9, 38: *PL* 14, 686). Die ganze eucharistische Versammlung, Klerus und Volk, hat in organischer Weise am Vollzug der eucharistischen Feier teil; Liturgen des Sakramentes sind Bischof und Priester. Die Praxis der Kirche und die Kanones verbieten den Diakonen »darzubringen« (vgl. 1. Ökumenische Synode, Kanon 18).

6. Nach apostolischer Tradition und Praxis wird in der Eucharistie gesäuertes Brot gebraucht. Die Verwendung von ungesäuertem Brot im Westen ist eine spätere Praxis. Ferner wird Wein gebraucht — »die Frucht des Weinstocks« (Mk 14, 25) —, der von altersher mit Wasser gemischt wird (vgl. Irenäos, *Adv. haer.* 5, 2, 3: *PG* 7, 1125; Cyprian, *Ep.* 63: *PL* 4, 372–389).

7. Die Konsekration von Brot und Wein in der Eucharistie geschieht durch das ganze eucharistische Gebet. Die Worte des Herrn »Nehmt, eßt ... Trinkt alle daraus« im eucharistischen Gebet, das als Ganzes konsekrierenden Charakter hat, bewirken nicht für sich allein die Wandlung von Brot und Wein der Eucharistie zu Leib und Blut Christi. Die Wandlung wird durch den Heiligen Geist bewirkt, um dessen Herabkunft in der Epiklese gebetet wird.

8. An der Eucharistie haben, nach entsprechender Vorbereitung, alle Gläubigen teil; denn wer nicht teilhat am Tisch des Herrn, hat auch nicht teil am Leben in Christus: »Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht eßt und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch« (Joh 6,53). Nach der seit alters herrschenden Praxis der Kirche werden auch die Säuglinge nicht von der Eucharistie ferngehalten, und noch viel weniger die Kinder. Nur die Nichtgetauften, die Häretiker, die von der Kirche Getrennten und diejenigen, denen es aus irgendeinem Grund kirchlich untersagt ist, sind von der Teilhabe am Sakrament ausgeschlossen (vgl. Johannes von Damaskos, Expos. fid. 4, 13: PG 94, 1153). Die Gläubigen kommunizieren unter beiden Gestalten, wie es beim letzten Abendmahl des Herrn selbst geschah.

9. In der Eucharistie werden die Gläubigen durch die Gemeinschaft mit dem Leib und Blut des Herrn mit ihm und miteinander vereint und bilden zusammen einen Leib. »Denn ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot« (1 Kor 10, 17). »Weil wir an dem einen Brot teilhaben, werden wir alle ein Leib Christi und ein Blut und untereinander Glieder, sind also mit Christus zu einem Leib vereint« (Johannes von Damaskos, Expos. fid. 4, 13: PG 94, 1153). Durch die Vereinigung mit Christus wird der Gläubige mit Gnade und mit all den geistlichen Gaben und Segenswirkungen erfüllt, welche die Vereinigung mit Christus mit sich bringt. Er macht im geistlichen Leben Fortschritte, vervollkommnet sich und hat so die Hoffnung auf die Auferstehung zum ewigen Leben und die volle Teilhabe am herrlichen und seligen Reich Christi.

Der obige Text über »Die heilige Eucharistie« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Amersfoort, 3. Oktober 1985

Unterschriften

V/5 Die Buße

1. Im Sakrament der Buße werden die nach der Taufe begangenen Sünden jenen Gläubigen, die aufrichtig bereuen und sie vor dem Priester bekennen, vergeben. »Die vielfältige Barmherzigkeit Gottes kommt den gefallen Menschen so zu Hilfe, daß nicht nur durch die Gnade der Taufe, sondern auch durch das Heilmittel der Buße die Hoffnung auf das ewige Leben wiederhergestellt wird« (Leo I. von Rom, Ep. 108: PL 54, 101 1).

2. Die Vollmacht zur Vergebung der Sünden wurde den Aposteln vom Herrn verheißen (Mt 16, 19; 18, 18) und ihnen nach der Auferstehung auch verliehen: »Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr sie nicht vergebt, dem sind sie nicht vergeben« (Joh 20, 23). Diese Vollmacht wurde von den Aposteln an ihre Nachfolger weitergegeben. Auf der Grundlage dieser Vollmacht entfaltete sich das Sakrament der Buße als eine von Gott gestiftete, feste Einrichtung im Leben der Kirche, wie die Schriften der Kirchenväter und die liturgische und kanonische Überlieferung der Kirche bezeugen.

3. Spender (Liturgen) des Sakramentes der Buße sind der Bischof und die von ihm beauftragten Priester.

4. Zur Vergebung der Sünden sind die aufrichtige Reue des Herzens und das Schuldbekenntnis vor dem Priester unerlässlich. Gegenüber der ursprünglich öffentlichen Buße setzte sich später die Buße allein vor dem Priester durch.

5. Dem Bußwilligen gewährt Gott die Vergebung der Sünden durch den Priester: »Was unten die Priester tun, das läßt oben Gott zur Wirklichkeit werden, und so bestätigt der Herr das Urteil seiner Diener« (Johannes Chrysostomos, Sac. 3, 5: PG 48, 643). »Was immer von diesen Schlüsseln (der Kirche) auf Erden gelöst wird, das wird auch als im Himmel gelöst verheißen« (Augustinus, Sermo 351, 5, 12: PL 39, 1549).

6. Der Priester, der das Sakrament der Buße spendet, kann nach seinem seelsorgerlichen Ermessen eine Buße auferlegen, und zwar nicht nur jenen, die von ihren Sünden noch nicht losgesprochen, sondern auch jenen, die schon losgesprochen worden sind. Die Auferlegung einer Buße, wie sie von der Schrift und der Überlieferung bezeugt wird (vgl. 2 Kor 2, 6–8: Apost. Konst. 2, 16. 18. 41: PG 1, 625 ff., 629 ff., 696 ff.), zielt darauf, den Sünder geistlich zu bessern und ihn davor zu bewahren, die gleiche Sünde wieder zu begehen. Die Buße hat also nicht den Charakter einer Strafe, sondern eines Heilmittels (vgl. Basileios der Große, Kanon 56: PG 32, 797).

7. Das Sakrament der Buße wurde eingesetzt für alle Getauften, die nach der Taufe in leichter oder schwerer Weise gesündigt haben und wegen ihrer Verfehlungen Reue zeigen. Es gibt keine Sünden und Verfehlungen, die, wenn sie bereut werden, nicht durch das Sakrament der Buße vergeben werden können. »Denn der Herr, der doch alle Sünden vergeben hat, nahm kein Verbrechen aus« (Ambrosius von Mailand, Paen. 1, 2, 5: PL 16, 467).

Der obige Text über »Die Buße« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Kavala, 17. Oktober 1987

Unterschriften

V/6 Die Krankensalbung

1. In seinem erlösenden Wirken auf Erden heilte der Herr Kranke, die an körperlichen und seelischen Krankheiten litten. Er trug auch seinen Jüngern auf, dies zu tun (vgl. Mk 6, 7. 13; Mt 4, 23; 9, 35). Dem Beispiel des Herrn und der Apostel folgend, vollzieht die Kirche das Sakrament der Krankensalbung, bei dem die Gläubigen unter Gebet mit Öl gesalbt werden zur Gesundung von Leib und Seele: »Wir rufen dich an, der du alle Macht und Kraft hast . . . , daß du die heilende Kraft des Einzigebornen vom Himmel auf dieses Öl sendest, auf daß es jenen, die damit gesalbt werden . . . , zur Beseitigung jeder Krankheit und Schwäche . . . , zur Vertreibung jeder Art von Fieber und Leiden zur wohl-tuenden Gnade und zur Vergebung der Sünden, zur Lebens und Heilsmedizin, zur Gesun-

dung und Unversehrtheit von Seele, Leib und Geist, zur vollständigen Stärkung gereiche« (Serapion von Thmuis, Euch. 29 (17), 1. Vgl. Innozenz I. von Rom, Ep. 25, 8: *PL* 20, 560)

2. Der Apostel Jakobus bezeugt: »Ist jemand von euch krank, so rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten; wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben.« (Jak 5, 14–16).

3. Zum Vollzug des Sakramentes sind die Salbung des Kranken mit dem eigens dafür gesegneten Öl und das Gebet erforderlich. Spender des Sakramentes sind die Vorsteher der Kirche, also Bischof und Priester. Wenn möglich, sollten es, wie Jakobus sagt, mehr als ein Spender sein; wenn keine weitere zugegen sein können, genügt auch ein Spender.

4. Früchte des Sakramentes sind die Heilung der Krankheiten und die Vergebung der Sünden. Wegen seiner zweifachen heilenden Wirkung wird das Sakrament in der orthodoxen Kirche auch den Gesunden, die sich auf die heilige Kommunion vorbereiten, gespendet; es ersetzt aber nicht das Sakrament der Buße.

5. Das Sakrament der Krankensalbung können alle Getauften empfangen, nicht nur solche, die auf den Tod erkrankt sind.

Der obige Text über »Die Krankensalbung« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Kavala, 17. Oktober 1987

Unterschriften

V/7 Die Ordination

1. Das Amt (ordo), eine grundlegende Einrichtung im Leben der Kirche, hat seinen Ursprung und bleibenden Grund in der Sendung der Apostel durch den auferstandenen Herrn, der ihnen zur Erfüllung ihres Auftrages den Heiligen Geist mitgeteilt hat. Dieses Amt muß in Zusammenhang mit der apostolischen Sukzession (vgl. den Kommissionstext III/7) verstanden werden, durch die das Heilswerk Christi in der Kirche fortwirkt. Das Neue Testament bezeugt, daß die Apostel die ihnen übertragene Bevollmächtigung durch Gebet und Handauflegung an andere Männer weitergegeben haben und daß ihnen durch dieses Gebet und diese Handauflegung die für das geistliche Amt nötige besondere Gnadengabe von Gott geschenkt wurde (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6–14; 2, 2; Apg 14, 23; 20, 28–32).

2. In der Vollmacht, welche die Bischöfe von den Aposteln her in der Weihe empfangen haben, ist die spezielle apostolische Eigenschaft, nämlich das Apostelamt an sich als ein die ganze Kirche betreffender Dienst, den die Apostel als allgemeine Hirten der Kirche wahrnehmen, nicht eingeschlossen. Dieses Apostelamt hat kein Bischof für sich auf Grund der Sukzession empfangen, sondern alle Bischöfe haben teil an der Apostolizität in der Kirche und durch die Kirche.

3. Das Amt als besondere geistliche Funktion erscheint schon in ältester Zeit, trotz einer gewissen Undeutlichkeit im Gebrauch der Termini, in der Gestalt des Bischofs, des Priesters (Presbyters) und des Diakons. Der Bischof ist als Lehrer, Liturge und Hirt der von ihm geleiteten Ortskirche der Hüter und Bewahrer ihrer Einheit und der Wahrheit ihrer Lehre. Da er die Fülle des Amtes hat, vollzieht er auch alle Sakramente und die übrigen liturgischen Handlungen und übt das Hirtenwerk in seiner Fülle aus. Die Priester (Presbyter) stehen dem Bischof zur Seite, indem sie — mit gewissen Ausnahmen — die Sakramente und die übrigen liturgischen Handlungen vollziehen, und wirken bei der Verkündigung des Evangeliums und der geistlichen Unterweisung der Gläubigen mit. Die Diakone helfen dem Bischof und den Priestern (Presbytern) beim Vollzug der Sakramente, beim sozialen Dienst und bei der ganzen Arbeit der Kirche.

4. Die ungeteilte Kirche hat, abgesehen von der nicht geklärten Einrichtung der Diakoninnen, die Ordination von Frauen nicht zugelassen.

5. Den Kandidaten, der für würdig befunden wurde, in das Amt einzutreten, weihet der Bischof in der eucharistischen Versammlung der Kirche durch Gebet und Handauflegung, indem er mit dem Klerus und dem gläubigen Volk darum betet, daß die Gnade des Heiligen Geistes, die das Kranke heilt und das Fehlende ergänzt, auf den Ordinanden herabkomme. Die in der »Apostolischen Überlieferung« des Hippolyt (c7f) bezeugte, nur im Westen bekannte Praxis, wonach die anwesenden Priester (Presbyter) bei der Handauflegung durch den Bischof zur Weihe eines Priesters dessen Haupt berühren, bekundet ihre Einheit mit dem Bischof und ihre Zustimmung zur Aufnahme des Ordinanden in ihr Kollegium, ohne die ausschließliche Weihevollmacht des Bischofs in Frage zu stellen. Im Gebet der ganzen Gemeinde und in der dadurch ausgedrückten Bestätigung zeigt sich die Mitwirkung und Teilnahme des ganzen Volkes.

6. Die durch die Ordination geschenkte göttliche Gnade gibt die Vollmacht zu einem besonderen Dienst in der Verkündigung des Evangeliums, im liturgisch-sakramentalen Leben der Kirche und in der Sammlung und Auferbauung der Gläubigen. Dieser Dienst hat beim Bischof, beim Priester (Presbyter) und beim Diakon eine andere Gestalt und Aufgabe. Das durch die Weihegnade geschenkte Amt hat eine dreifache Aufgabe, weil in ihm das dreifache Amt des Herrn, das königliche, das priesterliche und das prophetische, in der Kirche weiterwirkt.

7. Die Wirkung der vom Amtsträger gespendeten Sakramente hängt nicht von dessen persönlicher Heiligkeit oder Unwürdigkeit ab, »denn Gott ist es, der uns im Mysterium heiligt« (Johannes Chrysostomos, Hom. 8, 1 in 1. Kor.: PG 61, 69).

Der obige Text über »Die Ordination« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Kavala, 17. Oktober 1987

Unterschriften

V/8 Die Ehe

1. Die Ehe ist eine von Gott gegebene Einrichtung. Sie wurde bei der Schöpfung von Gott als eine Gemeinschaft der Liebe und der gegenseitigen Hilfe von Mann und Frau (Gen 2, 18) gestiftet, dann vom Herrn bestätigt (Mt 19, 4–6) und von ihm durch seine Anwesenheit bei der Hochzeit zu Kana gesegnet (Joh 2, 1–11).

Gott hat den Menschen als Mann und Frau geschaffen (Gen 1, 27) und das Zusammenleben der beiden unter seinen besonderen Schutz und Segen gestellt. Schon im Alten Bund bildete die eheliche Verbindung ein bezeichnendes Bild für den Bund Gottes mit seinem Volk. Im Neuen Bund stellt die Ehe, in der sich Mann und Frau in gegenseitiger Liebe und im Glauben verbinden, als großes Geheimnis die Liebes- und Einheitsbeziehung zwischen Christus und der von ihm gestifteten Kirche im Bild dar (vgl. Eph 5, 32).

2. Mit der Ehe hat Gott die Zeugung von Kindern verbunden, als er das erste Menschenpaar segnete: »Seid fruchtbar und mehret euch, und bevölkert die Erde« (Gen 1, 28). Dadurch, daß der Mensch Kinder zur Welt bringt und sie »in der Zucht und Weisung des Herrn« (Eph 6, 4) aufzieht, wird er zum Mitarbeiter Gottes, indem er das Werk des Schöpfers weiterführt. Durch die Kinder kennt der Mensch die Gaben der Vaterschaft und Mutterschaft, und er bildet mit seinem Ehepartner und den Kindern eine Familie, die so etwas wie eine kleine Kirche, die Hauskirche, ist.

Die Ehe ist das Geheimnis der Liebe par excellence (vgl. Johannes Chrysostomos, Laud. Max. 3: PG 51, 230). Sie erfüllt ihren Zweck als Liebesgemeinschaft der Gatten und nicht nur durch die Zeugung von Kindern und die Mitteilung von Leben (vgl. Eph 5, 25; 1 Sam 1, 8). Diese Liebe und Einheit der Gatten als Hauptzweck der Ehe wird erreicht, wenn sie in der Gnade des Heiligen Geistes bleiben.

3. Die Kirche, die schon seit alter Zeit die Ehe segnet, »damit sie dem Herrn entspreche und nicht der Begierde« (Ignatios von Antiochien, Polyc. 5, 2: PG 5, 724), gibt nicht einfach ihren Segen zur natürlichen Vereinigung von Mann und Frau, sondern sie fügt das neue Paar in die eucharistische Gemeinschaft ein und stellt so die Ehe in das Mysterium der Kirche hinein. Der Konsens der Brautleute ist unerläßlich für die Ehe, die als Sakrament durch die Segnung durch einen rechtmäßigen Amtsträger vollendet wird.

4. Die Heiligkeit der Ehe und der geistliche Charakter der in der Ehe gesegneten Vereinigung und Gemeinschaft von Personen nach dem Vorbild der Vereinigung Christi und der Kirche sind der Grund für das kirchliche Bewußtsein, daß die Ehe eine Vereinigung auf Lebenszeit und unauflöslich ist. Der Herr hat die Heiligkeit und die Unauflöslichkeit der Ehe verkündet (Mt 19, 6), aber er hat ihre Auflösung wegen Unzucht zugestanden (Mt 5, 32; 19, 9). Der Apostel Paulus sagt, daß die zweite Ehe nach dem Tod eines der Gatten erlaubt ist, obwohl er vorzieht, daß die Verwitweten nicht mehr heiraten (1 Kor 7, 39).

Deshalb gibt es im strengen Sinn eine Auflösung der Ehe nur wegen Unzucht oder durch den Tod eines der Gatten; aus Nachsicht und Liebe zu den Menschen kennt die Kirche auch andere, analoge Gründe. Die Kirche läßt sich angesichts von Ehen, die ob menschlicher Not und Schuld gescheitert sind, in ihrer seelsorgerlichen Praxis vom göttlichen Gebot und von der göttlichen Vergebungsbereitschaft leiten.

5. Die Kirche betont in ihrer seelsorgerlichen Praxis die Mann und Frau in gleicher Weise (vgl. 1 Kor 7, 3 f.; Eph 5, 21–33; 1 Petr 3, 1–7) zukommende Verantwortung für die

in der Ehe geschenkte Gnade und für ihre Berufung, miteinander auch in ihrem Leib Gott zu verherrlichen (1 Kor 6, 12–20; vgl. Hebr 13, 4).

6. Die Ehe ist nicht unvereinbar mit der Ordination. Die Alte Kirche hat den Weihekandidaten die Wahl zwischen Ehe und Ehelosigkeit freigestellt und nur die Ehe von Verwitweten nach der Weihe verboten. Was die Verheiratung nach der Ordination betrifft, so erachtete die Überlieferung der Alten Kirche das »Versprechen der Ehelosigkeit« bei der Weihe als Ehehindernis. Ehe und Ehelosigkeit sind einander nicht entgegengesetzt noch heben sie einander auf; sie stellen parallele Wege der christlichen Vervollkommenung dar.

Der obige Text über »Die Ehe« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Kavala, 17. Oktober 1987

Unterschriften

VI. Eschatologie (Die Lehre von der Vollendung)

1. Kirche und Endzeit

Das christliche Leben ist auf das Reich Gottes und die Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit ausgerichtet. Der Glaube der Apostel, daß »wir hier keine bleibende Stadt haben, sondern die zukünftige suchen« (Hebr 13, 14) und daß »die Gestalt dieser Welt vergeht« (1 Kor 7, 31), bestimmt den Inhalt der christlichen Hoffnung und bewirkt das Bewußtsein der Vergänglichkeit und Vorläufigkeit dieser Welt. Die Kirche hielt an der eschatologischen Erwartung stets betont fest und prägte dadurch das Leben der Gläubigen.

Die eschatologische Erwartung ist keine inhaltslose Erfahrung, denn die Endzeit ist schon mitten in der Kirche angebrochen, welche die in der Geschichte fortschreitende Verwirklichung des Reiches Gottes darstellt. Die Auferstehung Christi leitet schon seine Wiederkunft in Herrlichkeit ein, und die Ausgießung des Heiligen Geistes eröffnet die letzte Zeit, die Joel prophezeit hat (Joel 3, 1–5; Apg 2). Die Zeit von Pfingsten bis zur Wiederkunft des Herrn lebt der Christ als den »achten Schöpfungstag«. Durch die Sakramente und die anderen heiligenden Gnadenmittel empfangen wir in der Kirche das Unterpand des Geistes in der hoffnungsvollen Erwartung der künftigen Freude am Ganzen.

Der Christ drängt nicht deshalb der Zukunft entgegen, weil er von Abneigung gegenüber dieser Welt beherrscht wäre, vielmehr bezeugt er durch sein Wirken in der Welt Gottes Liebe; darüber hinaus verlangt es ihn aber, sich am Größeren zu erfreuen: »Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, daß wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden« (Röm 8, 23). »Wir klagen nicht das Gegenwärtige an, sondern streben nach dem Größeren« (Johannes Chrysostomos, Hom. 14, 6 in Rom: PG 60, 531). Für die Christen hat der Tod seine schreckliche Maske abgelegt. Für sie ist er der Durchgang aus der Vergänglichkeit in die

Unvergänglichkeit. Der Todestag der Märtyrer und Heiligen wird von der Kirche als ihr Geburtstag in das andre Leben gefeiert.

2. Das Leben nach dem Tod

Der Tod, der eine Folge der Sünde Adams ist, beendet für den Menschen die Zeit der Bewährung und des geistlichen Fortschrittes. Deshalb mahnen das Neue Testament und die Kirchenväter die Gläubigen, die Gnade Gottes, solange sie leben, nicht zu verachten, nach dem Tod gibt es keine Gelegenheit zur Rettung mehr, sondern es folgt Gericht und Prüfung der Taten (vgl. 2 Kor 6, 2; Gal 6, 10; Basileios der Große, *Moral.* 1, 2, 5: *PG* 31, 700 f., 704).

Auf Grund der Taten während ihres Lebens (vgl. 2 Kor 5, 10; 11, 15; Röm 2, 5–11) werden die Menschen von Gott gleich nach dem Tod gerichtet: Die Gerechten und Heiligen werden nahe zu ihm geführt, die Sünder aber weit von ihm weg in die Unterwelt, wie aus dem Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Lazarus erhellt (Lk 16, 19–31), »In Erwartung des Gerichts bleiben die Seelen der Frommen an einem besseren Ort, die der Ungerechten und Bösen an einem schlechteren« (Justin, *Dial.* 5, 3: *PG* 6, 488).

Die Verehrung, welche die Kirche den Heiligen erweist, beruht auf dem Glauben, daß sie schon in Gottes Nähe sind und sich in gewisser Weise schon an der göttlichen Herrlichkeit erfreuen, auf deren Erfahrung in Fülle bei der allgemeinen Auferstehung am Jüngsten Tag sie noch warten. Auf derselben Überzeugung beruht auch die Anrufung der Gottesmutter und der Heiligen um Fürbitte bei Gott, bei dem sie leben und bei dem sie jederzeit Gehör finden. Das Flehen der Heiligen trägt dazu bei, daß sich Gottes Erbarmen den Lebenden zuwendet. Dies bildet ein starkes und dauerndes Band zwischen der auf Erden kämpfenden und im Himmel triumphierenden Kirche.

Obwohl die Kirche glaubt und lehrt, daß nach dem Tod ein Hinübergehen aus der Reihe der Sünder in die der Gerechtfertigten nicht möglich ist, feiert sie — darin einer alten Tradition folgend — im Glauben und in der Hoffnung, daß Gott der Entschlafenen in Barmherzigkeit gedenke, die heilige Eucharistie, sie hält Gedächtnisgottesdienste und empfiehlt den Gläubigen Werke der Wohltätigkeit. Darin drückt sich die liebevolle Gemeinschaft der Lebenden mit den Heimgegangenen und die Hoffnung auf die eigene Auferstehung aus. »Wir glauben, daß das Gebet denen, für die es dargebracht wird, zum größten Nutzen gereicht« (Kyrill von Jerusalem, *Cat. Myst.* 5, 9: *PG* 33, 1116 f.).

3. Die Auferstehung der Toten und Erneuerung der Welt

Der ganze göttliche Heilsplan findet seine geschichtliche Vollendung mit dem Kommen des Herrn in Herrlichkeit. Sein Erscheinen begleiten die Auferstehung der Toten und die Erneuerung der Welt. Das sind grundlegende Wahrheiten des Glaubens, wie sie in den Glaubensbekenntnissen der Alten Kirche enthalten sind. Das nizänokonstantinopolitanische Bekenntnis verkündet von Christus, daß er »wiederkommen wird mit Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten« und es schließt mit der Erwartung der Auferstehung: »Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt.« Der Zeitpunkt des zweiten Kommens des Herrn ist unbekannt (Mk 13, 32); deshalb wird den Gläubigen von der Kirche ans Herz gelegt, immer bereit zu sein und zu wachen, denn

der Tag des Herrn kommt wie der Dieb in der Nacht, zu einer Stunde, da ihn niemand erwartet (Mk 13, 33–37; Mt 24, 42–44; 1 Thess 5, 2; 2 Petr 3, 10). Die Kirche hat jede Bemühung, den Zeitpunkt der Wiederkunft des Herrn zu bestimmen, abgelehnt.

Dem allgemeinen Gericht geht die Auferstehung der Toten und die Erneuerung der Welt voraus. Die Wiederkunft des Herrn fällt zusammen mit der Verwandlung aller Menschen und der Welt aus dem Zustand der Vergänglichkeit in den der Unvergänglichkeit (vgl. 1 Kor 15, 51 f.; 1 Thess 4, 17). Die Leiber der schon Entschlafenen werden auferweckt und unverweslich mit den Seelen vereinigt zur früheren innigen Verbundenheit, die der noch Lebenden werden verwandelt, und die Schöpfung wird erneuert (vgl. Röm 8, 19–22; 2 Petr 3, 13). Die Kirche glaubt, daß die auferweckten Leiber wie der verherrlichte Leib des Herrn sein werden (vgl. auch Johannes Chrysostomos, *Delic.* 6: PG 51, 352).

Alle werden zur Auferstehung des Leibes gelangen, damit sie in der Einheit von Leib und Seele vor dem Herrn erscheinen und nach dem Gericht sich entweder an der Seligkeit erfreuen oder die ewige Strafe erleiden. Die ewige Seligkeit der Gerechten und die ewige Strafe der Ungerechten ist feste Lehre der Heiligen Schrift und der Kirchenväter. Bei der Wiederkunft Christi wird sich unser tägliches Gebet um das Kommen seines Reiches erfüllen, wie es in der Offenbarung bezeugt wird: »Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde, denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen ... und der Tod wird nicht mehr sein ... und der auf dem Throne saß, sprach: Siehe, ich mache alle neu« (Offb 21, 1–5).

Der obige Text über »Die Lehre von der Vollendung« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Altkatholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche wieder.

Kavala, 17. Oktober 1987

Unterschriften

VII. Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgen

1. Die Kirche ist der eine Leib Christi, belebt von dem einen Heiligen Geist. Durch sein Wirken sind in diesem Leib alle Gläubigen verbunden in der Einheit des Glaubens, des Gottesdienstes und der kirchlichen Ordnung.

2. Jede Ortskirche hat ihre Mitte in der heiligen Eucharistie. Es ist Christus, der zu diesem seinem Mahl einlädt. Deshalb wird es von seiner Kirche unter der Leitung des Bischofs oder eines von ihm beauftragten Priesters gefeiert; und zwar ist es die Kirche als der eine Leib Christi, die diese Feier vollzieht, und alle, welche die Eucharistie empfangen, werden ein Leib, der Leib Christi. »Das Brot, das ihr auf dem Altar seht, geheiligt durch das Wort Gottes, ist der Leib Christi. Der Kelch oder vielmehr, was der Kelch enthält, geheiligt durch das Wort Gottes, ist das Blut Christi. ... Wenn ihr recht empfangen habt, so seid ihr, was ihr empfangen habt. Denn der Apostel sagt: Ein Brot, ein Leib sind

wir, die vielen« (Augustinus, Sermo 227: *PL* 38, 1099). »Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Warum sagt er (Paulus) nicht: Teilhabe? Weil er mehr als das sagen und andeuten will, wie tief die Verbindung ist. Denn kommunizieren ist nicht nur teilhaben und Anteil bekommen, sondern auch vereinigt werden. Wie jener Leib mit Christus vereinigt wird, so werden auch wir durch dieses Brot mit ihm vereinigt . . . Denn nachdem er sagte: Gemeinschaft des Leibes, sucht er wiederum, die enge Beziehung auszudrücken; deshalb fügt er bei: Weil ein Brot, sind wir viele ein Leib. Was meine ich mit Gemeinschaft (koinonia)? sagt er. Wir sind selbst jener Leib. Denn was ist das Brot? Leib Christi! Was aber werden die Anteilhabenden? Leib Christi! Nicht viele Leiber, sondern ein Leib. . . Denn nicht wirst du aus einem Leibe genährt, jener aber aus einem anderen, sondern alle aus demselben Leib« (Johannes Chrysostomos, Hom 24,2 in 1 Kor.: *PG* 61, 200f.).

3. Weil es Christus ist, der einlädt, lädt die Kirche zur Teilhabe an der Mahlgemeinschaft ein. Diese schließt die Teilhabe an der Aufgabe der Kirche ein, das Evangelium zu verkünden, den Leib Christi aufzubauen und seine Einheit im wahren Glauben und in der Liebe zu bewahren.

4. Wie die Aufnahme in die Kirche nicht ohne das Bekenntnis des wahren Glaubens geschieht, so läßt sich auch das Abendmahl als die Mitte der Kirche nicht ohne den wahren Glauben feiern. Der Christus des Sakramentes ist kein anderer als der des Glaubens, den die Kirche aller Zeiten und Orte einmütig bekennt.

5. Die Gemeinschaft umfaßt das ganze Leben der Kirche. So heißt es von ihren Gliedern: »Sie hielten fest an der Lehre der Apostel und an der Gemeinschaft, am Brotbrechen und am Gebet« (Apg 2,42). Der heilige Ignatios schreibt: » . . . daß ihr alle Mann für Mann, jeder einzelne ohne Ausnahme, gemeinsam in Gnade zusammenkommt, in einem Glauben und in Jesus Christus, der dem Fleisch nach aus Davids Geschlecht stammt, dem Menschensohn und Gottessohn, um dem Bischof und dem Presbyterium zu gehorchen mit ungeteiltem Sinn, ein Brot brechend, das ist die Unsterblichkeitsarznei, Gegengift gegen den Tod, Gabe, um immerfort in Jesus Christus zu leben« (Ignatios von Antiochien, Eph. 20,2: *PG* 5, 661).

6. Wo die Gemeinschaft zerbrochen ist, da kann auch das Herrenmahl nicht mehr gemeinsam gefeiert werden. Die Wiederherstellung der Eucharistiegemeinschaft bei fort-dauernder Getrenntheit im Glauben ist in sich ein Widerspruch, weil man dann trotz gemeinsamem Eucharistieempfang in weiterhin voneinander getrennten Kirchen lebt. Ein solches Handeln nimmt die Existenz getrennter Kirchen als normal hin und kann dazu führen, daß Trauer und Reue, die doch zur Überwindung der Spaltung notwendig sind, als überflüssig erscheinen. Die Eucharistiegemeinschaft ist vielmehr der Ausdruck der Glaubensgemeinschaft der einen Kirche.

7. Wann immer die Gemeinschaft zerbrochen ist, entsteht für die Kirche die Verpflichtung, den Bruch zu heilen. Die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft ist nicht außerhalb des einen Leibes Christi möglich, denn nur in diesem Leib ist die Einheit des Glaubens und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes gegeben. Dabei gilt es nicht nur sorgfältig zu prüfen, ob man einander nahe genug ist, um die Gemeinschaft wiederherzustellen, sondern auch, ob die Differenzen so schwerwiegend sind, daß die Trennung weiterhin bestehen bleiben muß.

8. Folge und Ausdruck der gemeinsam erkannten Glaubensgemeinschaft ist die volle, liturgisch-kanonische Gemeinschaft der Kirchen, die Verwirklichung der organischen Einheit in dem einen Leib Christi. Die liturgischen und die kanonischen Folgen, die sich aus der kirchlichen Gemeinschaft ergeben, werden von der Kirche auf Grund der Überlieferung der ungeteilten Kirche geklärt und geregelt. Diese Gemeinschaft bedeutet keine Uniformität in der liturgischen Ordnung und in den kirchlichen Gebräuchen, sondern kommt darin zum Ausdruck, daß die beteiligten Kirchen die je geschichtlich gewordene legitime Entfaltung des einen Glaubens der alten und ungeteilten Kirche bewahren. Diese Gemeinschaft bedingt auch nicht die Unterwerfung der einen Kirche mit ihrer Tradition unter die andere, denn dies würde der Wirklichkeit der Gemeinschaft gerade widersprechen. Die in der vollen Gemeinschaft vereinigten Kirchen erfüllen ihre Aufgaben in der Welt nicht isoliert voneinander, sondern grundsätzlich gemeinsam.

Der obige Text über »Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgen« gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wieder.

Kavala, 17. Oktober 1987

Unterschriften

Liste der Teilnehmer an den 7 Vollversammlungen der Gemischten Theologischen Kommission für den orthodox-alkatholischen Dialog

1. Vollversammlung vom 20. – 28. August 1975 in Chambésy/Genf

Ökumenisches Patriarchat:

Irenäos, Metropolit von Deutschland (Co-Präsident)

Prof. Emmanuel Fotiadis

Patriarchat von Alexandrien:

Parthenios, Metropolit von Karthago

Nikodemos, Metropolit von Zentralafrika

Patriarchat von Jerusalem:

Kornelios Rodoussakis, Archimandrit

Prof. Chrysostomos Zafiris, Archimandrit

Patriarchat von Moskau:

Filaret, Metropolit von Berlin

Nikolaj Gundjajev, Erzpriester

Patriarchat von Rumänien:

Prof. Isidor Todoran, Priester

Prof. Stefan Alexe, Priester

Patriarchat von Bulgarien:

Prof. Ilja Tsonevski

Kirche von Zypern:

Chrysostomos, Metropolit von Limassol

Prof. Andreas Mitsidis

Kirche von Griechenland:

Prof. Joannes Karmiris (Sekretär)

Prof. Joannes Kalogirou

Kirche von Finnland:

Johannes Seppälä, Priester

Berater:

Theodoros Nikolaou

Prof. Megas Farantos

Grigorij N. Skobej

* * *

Kirche von Holland:

Prof. Petrus J. Maan, Kanonikus

Kirche von Deutschland:

Josef Brinkhues, Bischof

Prof. Werner Küppers, Priester (Sekretär)

Kirche der Schweiz:

Léon Gauthier, Bischof (Co-Präsident)

Prof. Herwig Aldenhoven, Priester

Kirche von Österreich:

Günter Dolezal, Priester

Kirche von Polen:

Tadeusz R. Majewski, Bischof

Wiktor Wysoczanski, Priester

(vertreten auch die Kirche der USA und von Kanada)

Berater:

Prof. Peter Amiet, Priester

Urs von Arx, Priester

Dieter Prinz, Priester

2. Vollversammlung vom 23. – 30. August 1977 in Chambésy/Genf

Ökumenisches Patriarchat:

Irenäos, Metropolit von Deutschland (Co-Präsident)

Prof. Emmanuel Fotiadis

Patriarchat von Alexandrien:

Parthenios, Metropolit von Karthago

Patriarchat von Jerusalem:

Kornelios, Erzbischof von Sebasteia

Chrysostomos, Metropolit von Gardikion

Patriarchat von Moskau:

Filaret, Metropolit von Berlin

Nikolaj Gundjajev, Erzpriester

Patriarchat von Serbien:

Prof. Dimitrije Dimitrijevic, Priester

Patriarchat von Rumänien:

Prof. Stefan Alexe, Priester

Patriarchat von Bulgarien:

Prof. Ilja Tsonevski

Kirche von Zypern:

Prof. Andreas Mitsidis

Kirche von Griechenland:

Prof. Joannes Kalogirou

Prof. Megas Farantos (stv. Sekretär)

Berater:

Theodoros Nikolaou

Grigorij N. Skobej

* * *

Kirche von Holland:

Prof. Petrus J. Maan, Kanonikus

Martien Parmentier, Priester

Kirche von Deutschland:

Prof. Werner Küppers, Priester (Sekretär)

Prof. Christian Oeyen, Priester

Kirche der Schweiz:

Léon Gauthier, Bischof (Co-Präsident)

Prof. Herwig Aldenhoven, Priester

Kirche von Österreich:

Günter Dolezal, Priester

Kirche von Polen:

Tadeusz R. Majewski, Bischof

Prof. Maksymilian Rode, Bischof

(vertreten auch die Kirche der USA und von Kanada)

Berater:

Prof. Peter Amiet, Priester

Urs von Arx, Priester

Dieter Prinz, Priester

3. Vollversammlung vom 20. – 24. August 1979 in Bonn

Ökumenisches Patriarchat:

Irenäos, Metropolit von Deutschland (Co-Präsident)

Prof. Emmanuel Fotiadis

Patriarchat von Alexandrien:

Parthenios, Metropolit von Karthago

Patriarchat von Jerusalem:

Kornelios, Erzbischof von Sebasteia

Chrysostomos, Metropolit von Peristerion

Patriarchat von Moskau:

Filaret, Metropolit von Berlin

Nikolaj Gundjajev, Erzpriester

Patriarchat von Serbien:

Prof. Dimitrije Dimitrijevic, Priester

Patriarchat von Rumänien:

Prof. Stefan Alexe, Priester

Patriarchat von Bulgarien:

Prof. Ilja Tsonevski

Kirche von Zypern:

Barnabas, Chorbischof von Salamis

Benediktos Englezakis

Kirche von Griechenland:

Prof. Joannes Karmiris (Sekretär)

Prof. Joannes Kalogirou

Berater:

Augustinos, Bischof von Elea

Prof. Theodoros Nikolaou

Grigorij N. Skobej

* * *

Kirche von Holland:

Prof. Petrus J. Maan, Kanonikus

Kirche von Deutschland:

Prof. Werner Küppers, Priester (Sekretär)

Kirche der Schweiz:

Léon Gauthier, Bischof (Co-Präsident)

Prof. Herwig Aldenhoven, Priester

Kirche von Österreich:

Günter Dolezal, Priester

Kirche der USA und von Kanada:

Wiktor Wysoczanski, Priester

Kirche von Polen:

Tadeusz R. Majewski, Bischof

Prof. Maksymilian Rode, Bischof

Berater:

Prof. Peter Amiet, Priester

Koenrad Ouwers, Priester

4. Vollversammlung vom 15. – 22. September 1981 in Zagorsk und Moskau

Ökumenisches Patriarchat:

Damaskinos, Metropolit von Tranoupolis (Co-Präsident)

Prof. Theodoros Zissis

Patriarchat von Alexandrien:

Parthenios, Metropolit von Karthago

Patriarchat von Jerusalem:

Kornelios, Erzbischof von Sebasteia

Patriarchat von Moskau:

Filaret, Metropolit von Minsk und Weißrußland

Nikolaj Gundjajev, Erzpriester

Patriarchat von Serbien:

Sava Milosevic, Priestermonch

Patriarchat von Rumänien:

Adrian, Erzbischof für Zentral- und Westeuropa

Prof. Stefan Alexe, Priester

Patriarchat von Bulgarien:

Prof. Ilja Tsonevski

Kirche von Zypern:

Barnabas, Chorbischof von Salamis

Paulos Mantovanis, Diakon

Kirche von Griechenland:

Prof. Joannes Kalogirou

Prof. Blasios Fidas (stv. Sekretär)

Kirche von Georgien:

Johannes, Erzbischof von Tsqondidi und Tsageri

Ananias, Bischof von Achaltsiche

Kirche von Polen:

Seraphim Zelezniakowicz, Erzpriester

Marian Bendza

Kirche von Finnland:

Aleksi, Bischof von Joensuu

Ambrosius, Priestermonch aus Valamo

Berater:

Grigorij N. Skobej

Prof. Liverij Voronov, Erzpriester

* * *

Kirche von Holland:

Prof. Petrus J. Maan, Kanonikus

Kirche von Deutschland:

Prof. Ernst Hammerschmidt, Priester (Sekretär)

Prof. Christian Oeyen, Priester

Kirche der Schweiz:

Léon Gauthier, Bischof (Co-Präsident)

Prof. Herwig Aldenhoven, Priester

Kirche von Österreich:

Günter Dolezal, Priester

Kirche der USA und von Kanada:

Wiktor Wysoczanski, Priester

Kirche von Polen:

Tadeusz R. Majewski, Bischof

Prof. Maksymilian Rode, Bischof

Berater:

Prof. Peter Amiet, Priester

Urs von Arx, Priester

Dieter Prinz, Priester

5. Vollversammlung vom 3. – 10. Oktober 1983 in Chambésy/Genf

Ökumenisches Patriarchat:

Damaskinos, Metropolit der Schweiz (Co-Präsident)

Prof. Emmanuel Fotiadis

Patriarchat von Alexandrien:

Parthenios, Metropolit von Karthago

Patriarchat von Jerusalem:

Kornelios, Erzbischof von Sebasteia

Chrysostomos, Metropolit von Peristerion

Patriarchat von Moskau:

Simon, Erzbischof von Rjazan und Kasimov

Nikolaj Gundjajev, Erzpriester

Patriarchat von Rumänien:

Adrian, Erzbischof für Zentral- und Westeuropa

Kirche von Zypern:

Barnabas, Chorbischof von Salamis

Benediktos Englezakis

Kirche von Griechenland:

Prof. Joannes Kalogirou

Prof. Blasios Fidas (Sekretär)

Kirche von Polen:

Seraphim Zelezniakowicz, Erzpriester

Marian Bendza

Kirche von Finnland:

Ambrosius, Priestermonch aus Valamo

Berater:

Basilios Karajannis, Archimandrit

Elias Kfoury, Archimandrit

Grigorij N. Skobej

Prof. Theodoros Zissis

* * *

Kirche von Holland:

Prof. Petrus J. Maan, Kanonikus

Kirche von Deutschland:

Prof. Ernst Hammerschmidt, Priester (Sekretär)

Prof. Christian Oeyen, Priester

Kirche der Schweiz:

Léon Gauthier, Bischof (Co-Präsident)

Prof. Herwig Aldenhoven, Priester

Kirche von Österreich:

Günter Dolezal, Priester

Kirche der USA und von Kanada:

Wiktor Wysoczanski, Priester

Kirche von Polen:

Tadeusz R. Majewski, Bischof

Prof. Maksymilian Rode, Bischof

Berater:

Prof. Peter Amiet, Priester

Urs von Arx, Priester

Dieter Prinz, Priester

Wiktor Wysoczanski, Weihbischof

6. Vollversammlung vom 30. September–5. Oktober 1985 in Amersfoort

Ökumenisches Patriarchat:

Damaskinos, Metropolit der Schweiz (Co-Präsident)

Prof. Emmanuel Fotiadis

Patriarchat von Alexandrien:

Parthenios, Metropolit von Karthago

Patriarchat von Antiochien:

Gregor Saliby, Archimandrit

Patriarchat von Jerusalem:

Kornelios, Erzbischof von Sebasteia

Chrysostomos, Metropolit von Peristerion

Patriarchat von Moskau:

Mefodij, Erzbischof von Voronez und Lipetsk

Prof. Nikolaj Gundjajev, Erzpriester

Patriarchat von Serbien:

Milos Vesin

Patriarchat von Rumänien:

Adrian, Erzbischof für Zentral- und Westeuropa

Kirche von Zypern:

Barnabas, Chorbischof von Salamis

Paulos Mantovanis, Archimandrit

Kirche von Griechenland:

Prof. Joannes Kalogirou

Prof. Blasios Fidas (Sekretär)

Kirche von Polen:

Marian Bendza

Kirche der Tschechoslowakei:

Radivoj Jakovlevic, Erzpriester

Kirche von Finnland:

Timo Lehmuskoski, Priester

Berater:

Prokopios, Metropolit von Philippi, Neapolis und Thassos

Grigorij N. Skobej

Prof. Theodoros Zissis

* * *

Kirche von Holland:

Prof. Petrus J. Maan, Kanonikus

Martien Parmentier, Priester

Kirche von Deutschland:

Paul Berbers, Priester

Kirche der Schweiz:

Léon Gauthier, Bischof (Co-Präsident)

Prof. Herwig Aldenhoven, Priester

Kirche von Österreich:

Günter Dolezal, Priester

Prof. Ernst Hammerschmidt, Priester (Sekretär)

Kirche der USA und von Kanada:

Stanley Skrzypek, Priester (Senior)

Thaddeus Peplowski, Priester (Senior)

Kirche von Polen:

Prof. Maksymilian Rode, Bischof

Wiktor Wysoczanski, Weihbischof

Berater:

Prof. Peter Amiet, Priester

Urs von Arx, Priester

Koenrad Ouwens, Priester

7. Vollversammlung vom 12. – 19. Oktober 1987 in Kavala (Griechenland)

Ökumenisches Patriarchat:

Damaskinos, Metropolit der Schweiz (Co-Präsident)

(vertritt auch das Patriarchat von Antiochien)

Prof. Emmanuel Fotiadis

Patriarchat von Alexandrien:

Petros, Metropolit von Aksum

Prof. Anastasios Kallis

Patriarchat von Jerusalem:

Kornelios, Erzbischof von Sebasteia

Chrysostomos, Metropolit von Peristerion

Patriarchat von Moskau:

Vladimir, Erzbischof von Pskov und Porchov

Grigorij N. Skobej

Patriarchat von Rumänien:

Prof. Stefan Alexe, Priester

Kirche von Zypern:

Barnabas, Chorbischof von Salamis

Paulos Mantovanis, Archimandrit

Kirche von Griechenland:

Prof. Joannes Kalogirou

Prof. Blasios Fidas (Sekretär)

Kirche von Polen:

Marian Bendza

Kirche der Tschechoslowakei:

Radivoj Jakovlevic, Erzpriester

Kirche von Finnland:

Matti Sidoroff, Priester

Berater:

Prokopios, Metropolit von Philippi, Neapolis und Thassos

Prof. Boris A. Neljubow

Prof. Theodoros Zissis

* * *

Kirche von Holland:

Koenraad Ouwens, Priester

Kirche von Deutschland:

Prof. Christian Oeyen, Priester

Kirche der Schweiz:

Léon Gauthier, Bischof (Co-Präsident)

Prof. Herwig Aldenhoven, Priester

Kirche von Österreich:

Günter Dolezal, Priester (vertritt auch die Kirche der Tschechoslowakei)

Prof. Ernst Hammerschmidt, Priester (Sekretär)

Kirche der USA und von Kanada:

Joseph J. Nieminski, Bischof

Stanley Skrzypek, Priester (Senior)

Kirche von Polen:

Tadeusz R. Majewski, Bischof

Prof. Maksymilian Rode, Bischof

(vertreten durch Wiktor Wysoczanski, Weihbischof)

Berater:

Prof. Peter Amiet, Priester

Prof. Urs von Arx, Priester

Paul Berbers, Priester

Sechste Vollversammlung der Internationalen Gemischten Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, Freising 6.–15. Juni 1990

Vom 6. bis 15. Juni fand in Freising die 6. Vollversammlung der Internationalen gemischten Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche statt. Der Dialog dient der Wiederherstellung der vollen kirchlichen Gemeinschaft zwischen Orthodoxen und Katholiken. Erster Schritt dazu war im Jahr 1965 die Nichtigkeitserklärung des im Jahre 1054 verhängten gegenseitigen Bannes durch Papst Paul VI. und den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Athenagoras I. 1979 wurde die Kommission von Papst Johannes Paul II. und dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Dimitrios I., eingerichtet. Die in der Folgezeit seit 1980 bisher stattgefundenen Vollversammlungen von Rhodos/Griechenland, München (1982), Kreta/Griechenland, Bari/Italien (1987) und Valamo/Finnland (1988) hatten vor allem das Verhältnis von Glaube und Sakramenten sowie die apostolische Nachfolge zum Thema. [Vgl. die vier gemeinsamen Texte in *OFo* 3 (1989) Heft 2, »Die orthodox-katholischen Beziehungen«]

Bei den vertraulichen Beratungen auf dem Freisinger Domberg ging es um die Frage, wie institutionelle Strukturen sichtbar das Mysterium der kirchlichen Gemeinschaft widerspiegeln. Die Diskussionen über dieses Thema wurden jedoch überlagert von den Spannungen, die aufgrund der Erneuerung der religiösen Freiheit in den Ländern Osteuropas verstärkt zwischen der katholischen und der orthodoxen Seite auftreten und über davon betroffene Mitglieder in die Kommission hineingetragen wurden. Ein Hauptproblem ist die Existenz der mit Rom unierten Christen in der Ukraine, die sich nach langen Jahren des Lebens in der Illegalität jetzt wieder neu formieren, wobei sie gewaltsam gegen den orthodoxen Klerus und die Gläubigen vorgehen. Schwierigkeiten macht dabei vor allem die Verbindung von religiöser Motivation und nationalistischen Unabhängigkeitstendenzen bei den Uniern. Die Vorgeschichte dieses Problems reicht bis in das 16. Jh. zurück, als römisch-katholische Herrscher und Bischöfe orthodoxe Christen gewaltsam zur Union mit Rom zwangen. Diesem Unrecht zwischen Schwesterkirchen folgte während der Stalin-Ära ein weiteres, als orthodoxe Kirchenmänner die Unterdrückung der aus jener Union hervorgegangenen Christen in diesen Gebieten, vor allem in der Ukraine, durch den Staat förderten bzw. tolerierten. Auch in Rumänien treten zunehmend Spannungen zwischen uniern Katholiken und Orthodoxen auf, so wurde von orthodoxer Seite kritisiert, daß der Vatikan voreilig für eine zu geringe Anzahl von Gläubigen eine Reihe neuer Bischöfe in Rumänien ernannt habe.

Aus Anlaß dieser Ereignisse wollten die orthodoxen Mitglieder des Dialogs nicht zur Tagesordnung übergehen, sondern zuerst gemeinsam mit den römisch-katholischen Delegierten Lösungen für dieses aktuelle Problem suchen.

Obwohl die auftretenden Spannungen den »Dialog der Liebe« gefährdeten und die Probleme letztlich nicht gelöst werden konnten, wurde doch noch nach langem Ringen um Begriffe eine gemeinsame Erklärung erstellt, die den zuständigen »Autoritäten« auf beiden Seiten zugeleitet wurde. Es wurde auch der Beschluß gefaßt, trotz des Streits den Dialog fortzuführen. Während die Orthodoxen die Realisierung der gemeinsam verabschiedeten Punkte abwarten [vgl. Punkt (7) (d) des Freisinger Texts unten], melden sich Stimmen von römisch-katholischer Seite, die von einer gewissen Reserviertheit gegenüber dieser gemeinsamen Erklärung zeugen. Bereits wenige Tage nach Abschluß der Erklärung sprach der Vorsitzende der römisch-katholischen Delegation, Erzbischof Edward Idris Cassidy, davon, daß diese Erklärung lediglich »die Sicht der Schwesterkirche« in der Frage des Uniernproblems darstelle. [Vgl. Ordinariats-Korrespondenz, Sonderpressedienst zur 6. Vollversammlung ..., München [ohne Datum], Meldung: »Dokument über die ›Sicht der Schwesterkirchen‹ angekündigt«]

Gemeinsame Erklärung

(1) Die Mitglieder der Internationalen Gemischten Kommission kamen unter dem Vorsitz von S. E. Stylianos, dem Erzbischof von Australien, und S. E. Erzbischof Edward Idris Cassidy, dem Präsidenten des Pontifikalrates zur Förderung der christlichen Einheit, vom 6. bis 15. Juni in Freising im Kardinal-Döpfner-Haus zusammen, wo sie die großzügige Gastfreundschaft S. E. des Erzbischofs von München und Freising, Friederich Kardinal Wetter, genossen.

(2) Im Jahre 1990 vollendete die Internationale Gemischte Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche zehn Jahre methodischer und fruchtbarer Arbeit im Geiste des Verstehens und brüderlicher Zusammenarbeit.

(3) Bereits seit zwei Jahren hat die Kommission entschieden, daß die Zeit gekommen ist, das Studium der theologischen und kanonischen Konsequenzen des sakramentalen Grundes der Kirche aufzunehmen und besonders die Frage der gegenseitigen Beziehungen von Autorität und Synodalität in der Kirche zu klären. Zugleich entschied sie, daß es nötig sei, die theologischen und praktischen Fragen unmittelbar zu untersuchen, die sich für die Orthodoxe Kirche aufgrund der Herkunft und der heutigen Existenz der Römisch-Katholischen Kirche des byzantinischen Ritus stellen. Dieser Vorsatz wurde während des vierten Treffens der Mitglieder in Bari (1978) angesprochen und begann sich während der Versammlung in Valamo (1988) durch die Formierung einer Unterkommission zu verwirklichen, die das Studium dieses Themas und die Berichterstattung an die Kommission zur Aufgabe hatte. Diese Unterkommission kam im Januar 1990 in Wien zusammen.

(4) Niemand konnte während der Konstituierung dieser Unterkommission die Entwicklungen voraussehen, die auf Osteuropa zukommen würden, und das Aufkommen der Religionsfreiheit, die diese erlauben würden.

Die Rückkehr ausgedehnter Regionen zur Religionsfreiheit ist sowohl für Orthodoxe als auch für Römische Katholiken, die Jahrzehnte lang soziale Verfolgungen erdulden mußten, ein Grund tiefen Dankes an Gott, der einmal mehr zeigt, daß er der Herr der Geschichte ist.

(5) Das Problem der Herkunft und der Existenz von römisch-katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus begleitet die Kirchen, die Römisch-Katholische wie die Orthodoxe, bereits seit der Zeit vor dem Beginn ihres Dialogs und war seit dem Anfang des Dialogs ständig gegenwärtig.

Die Art, in der sie tätig sein werden, gemeinsam nach einer Lösung zu suchen, wird zur Prüfung der Beständigkeit der theologischen Grundlagen, die bereits gelegt wurden und die noch entwickelt werden müssen. Aufgrund aktueller Ereignisse widmete sich die gesamte Versammlung dem Studium der Fragen, welche die Herkunft, die Existenz und die Entwicklung der Katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus stellen, die auch »Unierte Kirchen« genannt werden.

(6) Aufgrund der Unterredungen im Geiste der Brüderlichkeit und Aufrichtigkeit wollte die Kommission folgende Gedanken äußern:

- (a) Weil in einigen Regionen eine Konfliktsituation vorherrscht zwischen den östlichen Katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus und der Orthodoxen Kirche, ist das Problem des Uniatismus dringend und muß Vorrang haben gegenüber den anderen Themen, die im Dialog zur Diskussion stehen.
- (b) Der Begriff »Uniatismus« meint hier den Versuch, die Einheit der Kirche zu verwirklichen durch Abspaltung der Gemeinden der Orthodoxen Kirche oder der orthodoxen Gläubigen, ohne daß beachtet wird, daß gemäß der Ekklesiologie die Orthodoxe Kirche eine Schwesterkirche ist, die von sich aus die Mittel der Gnade und der Erlösung anbietet.

In diesem Sinn und gemäß dem Dokument, das von der Unterkommission von Wien erstellt wurde, weisen wir den »Uniatismus« als Methode, die Einheit zu suchen, zurück, weil er im Gegensatz zur gemeinsamen Tradition unserer Kirchen steht.

- (c) Dort, wo der Uniatismus als Methode angewandt wurde, hat er nicht das Ziel der Annäherung der Kirchen erreicht, sondern neue Teilung hervorgerufen. Die so entstandene Situation wurde zum Anlaß von Konflikten und Leiden, die das gemeinsame Gedächtnis und Bewußtsein beider Kirchen besonders prägten. Andererseits entwickelte sich die Auffassung, daß es nicht nötig sei, nach anderen Möglichkeiten zu suchen.
- (d) Heute, wo sich unsere Kirchen auf der ekklesiologischen Grundlage der *Communio* zwischen Schwesterkirchen begegnen, wäre es bedauernswert, das für die Einheit der Kirchen gewichtige Werk, das im Dialog vollbracht wurde, mit der Rückkehr zur Methode des Uniatismus zu zerstören.

(7) Neben der theologischen und historischen Annäherung jedoch müssen auch praktische Maßnahmen ergriffen werden, damit die Folgen der gefährlichen Spannungen, die es in vielen orthodoxen Ländern gibt, rechtzeitig verhindert werden. Dazu könnte folgendes dienen:

- (a) Die Religionsfreiheit von Personen und Gemeinden ist nicht nur ein Gut, das ganz respektiert werden muß, sondern für die Christen, die nach diesem göttlichen Leben leben, auch eine Gabe des Geistes zur Auferbauung des Leibes Christi bis zu seinem Wachstum in Fülle (vgl. Eph 4, 16). Diese Freiheit schließt jede Gewalt, direkte oder indirekte, physische oder ethische, vollkommen aus. Sie fordert wie alle Gaben des Geistes, die immer zum Nutzen aller gewährt werden (1 Kor 12, 7), brüderliche Mitarbeit der Hirten mit Blick darauf, daß die Wunden der Vergangenheit geheilt und die Gläubigen zu einer tiefen und dauerhaften Versöhnung geführt werden, indem sie ihnen erlauben, das Gebet, das der Herr den Jüngern lehrte, in der ganzen Wahrheit zu verkünden.
- (b) Folglich ist es nötig, daß die zuständigen kirchlichen Autoritäten versuchen, im Geiste des Dialogs und, indem sie sich den Willen der Lokalgemeinden zu Herzen nehmen, konkrete Streitfragen zu lösen.
- (c) Jeder Versuch, der darauf abzielt, die Gläubigen einer Kirche einer anderen zuzuführen, was auch gemeinhin »Proselytismus« genannt wird, muß als Verdrehung des pastoralen Werks ausgeschlossen werden. Außerdem wäre es ein negatives Zeugnis denen gegenüber, die den Umgang der Kirchen mit ihrer neuen Freiheit mit kritischer Haltung verfolgen, und bereit sind, jedes Anzeichen der Rivalität anzuzeigen und auszunutzen.

Dies bedeutet, daß der Hirte einer Gemeinde nicht in die Gemeinde, die einem anderen Hirten anvertraut ist, eingreifen darf, sondern sich mit diesem anderen Hirten wie mit allen Hirten beraten sollte, so daß alle Gemeinden auf dasselbe Ziel zugehen, jenes des gemeinsamen Zeugnisses, das der Welt, in der sie leben, gegeben wird.

(d) Wenn wir zu einer gegenseitigen Einigung kommen, die von den Autoritäten beider Seiten bestätigt wird, sollte sie unbedingt verwirklicht werden.

(8) Wir glauben, daß der Dialog, der das richtigere Mittel ist, um zur Einheit voranzuschreiten, ebenso der geeignetste Ort ist, um den Problemen, besonders dem des »Uniatismus«, zu begegnen.

(9) Wir denken, daß für eine bessere Beschäftigung mit dem Problem die Anwesenheit der Orthodoxen Kirchen, die an dieser Versammlung nicht teilgenommen haben, nützlich wäre.

(10) In dieser Richtung, die die Versammlung von Wien eröffnete, muß die Beschäftigung mit diesem Problem fortgesetzt werden, weil dieses Hindernis überwunden werden muß, damit wir unseren Weg auf die Einheit zu weiter fortsetzen können.

Freising, den 15. Juni 1990

[Aus dem Französischen von **Kyriakos Savvidis**, München]

Rezensionen

Karl Rahner, Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil, Bilder — Texte. Hrsg. v. Herbert Vorgrimler (Eine Veröffentlichung der Katholisch-Sozialen Akademie Franz-Hitze-Haus, Münster) Freiburg-Basel-Wien: Herder 1990, 194 S. 29, 80 DM.

Karl Rahner (1904–1984) ist zweifellos einer der bedeutendsten Vertreter der katholischen Theologie dieses Jahrhunderts. Wie kaum ein anderer hat er ein immenses theologisches Wissen und seine gewaltige spekulative Kraft eingebracht für eine umfassende Neuformulierung des gesamten christlichen Bekenntnisses im Fragehorizont des modernen Geistes. Die vielbeschworene »anthropologische Wendung« hat indessen mit einer anthropozentrischen und rationalistischen Reduktion nichts zu tun. Rahners Denken und Beten kreist vielmehr um die eine Frage, wie der Mensch hier und heute das ihn umfassende und anrufende heilige Geheimnis, das wir Gott nennen, als die letzte Erfüllung seiner Sehnsucht erfahren und annehmen kann.

Unter diesem zentralen Gesichtspunkt, der das Werk Rahners von Anfang an und in allen Bereichen durchdringt, wird nach meiner Überzeugung seine Theologie für die nächsten Jahrzehnte aktuell bleiben und zu einem wichtigen Fundus theologischer Arbeit werden. Es ist deshalb nur zu begrüßen, wenn einer seiner Schüler einige bislang wenig oder gar nicht bekannte Texte Rahners publiziert. Vorgrimler versteht vorliegendes Buch als Ergänzung seiner Einführung in Rahners Theologie »Karl Rahner verstehen« (2. Aufl., Freiburg: Herder 1988).

Mit einem einleitenden Beitrag hebt Hrsg. wesentliche Grundzüge der Theologie Rahners hervor (S. 11–50). Stichworte weisen dem Kenner den Weg: Gotteserfahrung in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe; Treue zur kirchlichen Lehrtradition; Aufbrechen des engen Horizontes der neuscholastischen Dogmatik; Selbstmitteilung Gottes im Real-symbol der Menschheit Jesu. Schließlich formuliert Vorgrimler vor dem Hintergrund ignatianischer Spiritualität den für Rahner kennzeichnenden Zusammenhang von der Rede Gottes als dem unbegreiflichen Geheimnis mit der Selbsttranszendenz des Menschen: »Seine Theologie hat ihren Inbegriff im Ruhm und Lobpreis des je größeren Gottes, des unbegreiflichen Geheimnisses des Menschen« (S. 50). — Wichtig ist hier auch der Hinweis für die gegenwärtig so umstrittene Frage des Zusammenhangs von Trinität und Theodizee. Zu Recht warnt Rahner — auch hier wieder nicht auf der allgemeinen Welle liegend — vor einer spekulativen Bemächtigung des trinitarischen Mysteriums im Sinne einer immanenten Dramatik von Leid, Sünde und Gottverlassenheit zwischen Vater und Sohn, die in der Offenbarung nur nach außen hin projiziert wird bzw. schon die Geschichte und die Welt umfaßt und sie damit monophysitisch entwirklicht. Sünde, Leid, Gottverlassenheit haben nach dem Zeugnis der Offenbarung ihren Ort im Verhältnis zwischen Gott und Mensch, und sie haben darum etwas Entscheidendes mit der Menschwerdung Gottes zu unserem Heil zu tun und nicht schon mit dem Verhältnis von Gott zu Gott. Rahner ist deshalb verhalten gegenüber der wissenden Rede von dem innertrinitarischen Liebesdialog von Vater und Sohn, ihrer Entzweiung im Schmerz der Liebe und ihrer endgültigen Vereinigung im Wir des Heiligen Geistes. Das Gebet des Menschen Jesus kann nicht uni-

vok, sondern nur analog auf das innergöttliche Verhältnis von Vater und Logos bezogen werden. Unzutreffend ist und bleibt die Kritik an Rahners Satz, der Logos sei vom Vater gesagt und nicht selbst noch einmal sagend. Diese Kritik gipfelt in dem Vorwurf, Rahner denke Gott idealistisch als ein Subjekt, dem man nun drei Gottsubjekte entgegenstellen müsse, die sich im Vollzug des Liebesgesprächs ewig gegeneinander differenzieren und sich ewig zur Einheit »versöhnen«. Die Alternative von dem einen Subjekt oder den drei Subjekten in Gott ist schon deshalb völlig unsinnig, weil sie Einheit oder Dreiheit univok ansetzt nach dem Maßstab menschlichen Subjektseins oder Personseins, wobei man Gott nach dem Modell eines einzelnen Menschen (mit der inneren Dialektik seiner Seelenpotenzen von Vernunft und Willen) oder schließlich von drei Menschen denkt, die sich in Liebe zu einer Gemeinschaft zusammenfinden. Rahner denkt die »Einheit« schon deshalb nicht als egologische Selbsthabe, weil sein Grundbegriff Selbstmitteilung Gottes ist. Gottes »Personsein« ist identisch mit seinem Aktvollzug als Mitteilung und Mitgeteiltes und als die vom Vater getragene Einheit seiner Mitteilung mit der im Sohn verwirklichten Selbstaussage Gottes. In diesem Sinn muß in Gott in analoger Weise von drei Personen gesprochen werden, ohne daß Gott in drei Götter auseinanderfällt. Das schließt nun durchaus ein, daß der Sohn, der sich dem Vater in seiner Gottheit verdankt weiß, sich selbst in Lob und Dank zum Vater verhält, womit in einem analogen Sinn durchaus von einer Antwort gesprochen werden kann. Wenn gerade angesichts des unergründlichen Mysteriums der Trinität die analoge Redeweise nicht streng durchgehalten wird, kommt es zu einem krassen Essentialismus und schließlich von außerhalb des Christentums her zu einem Projektionsverdacht, wobei die Gottesidee als eine bloße Hypostasierung menschlicher Personalität verdächtigt wird im Wechselspiel von Individualismus und Kollektivismus bzw. des Personverständnisses als Selbsthabe oder Selbsthingabe. —

Im vorliegenden Band sind eindrucksvoll auch die zum Teil unbekannten 17 Photos aus Rahners Leben. Die ausgewählten Texte werden eingeleitet mit einem Geburtstagsbrief des Bruders Hugo (S. 67–73). Die sieben abgedruckten Texte Rahners beginnen mit dem ersten gedruckten Text von 1924: »Warum uns das Beten nützt« (S. 77–80). Es folgen: »Geistliche Rede über die Begierlichkeit nach der Art Herrn Johannes Taulers« (S. 81–85); »Vier Worte zum Tagesanfang« (S. 87–93). Von besonderem kirchengeschichtlichem und biographischem Interesse sind die »Auszüge aus den Konzilsgutachten für Kardinal König« (S. 95–165). Seelsorgerlicher Ernst und die Wärme Rahners im Umgang mit jungen Menschen und den — bürgerlich betrachtet — Außenseitern zeigen sich schön in dem Beitrag »Gott wohnt im nebelhaften Land der Vergeblichkeit. — Gedanken zu einem Jugendhaus« (S. 167–172) und »Hat unser Dialog eine reale Bedeutung?« (S. 173–175); und im letzten gedruckten Text Rahners »Dogmengeschichte in meiner Theologie« (S. 177–187).

Zum Abschluß gibt der Herausgeber einen Überblick über Rahners Lebensdaten (S. 189–193).

Insgesamt vermittelt dieser Band einen tieferen Einblick in Rahners Frömmigkeit und in die ihn theologisch und pastoral bewegenden Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft. Wer dieses Buch aufmerksam liest, wird auch für seinen persönlichen Glauben neue Anregungen und Zuversicht erfahren.

Gerhard Ludwig Müller

Maria Luisa Gatti, Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso. Introduzione di Giovanni Reale, (Publicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica, sezione di metafisica del Platonismo nel suo sviluppo e nella filosofia patristica, Studi e Testi, 2), Mailand: Vita e Pensiero 1987, 430 S.

Gatti stellt mit diesem umfangreichen Werk einen guten Überblick über die Maximosforschung dar, das sowohl für den Fachmann wie auch für den Anfänger interessant ist. Die Publikation enthält drei Teile. Im ersten Teil werden Leben und Werke des Maximos (S. 21–131) vorgestellt. Der zweite Teil (S. 136–351) gibt in chronologischer Reihenfolge die Literaturbeiträge zu diesem Kirchenvater wieder. Es sind 423 Titel, die aufgeführt und kurz kommentiert werden. Im dritten Teil (S. 355–410) stellt die Vf.in kursorisch die Theologie des Bekenners vor, wobei sie sich hauptsächlich auf die Wiedergabe von Maximosziten beschränkt.

Unter Teil 1 hätte berücksichtigt werden müssen, daß der Exilaufenthalt des Bekenners in Georgien nicht ohne Folgen für sein Schaffen bleiben konnte. So fehlt z. B. jeglicher Hinweis auf die nur georgisch erhaltene Vita Mariens, die Maximos zugeschrieben wird, und die auch in französischer Übersetzung zugänglich ist (M. van Esbroeck, *Maxime le Confesseur, Vie de la Vierge*, [CSCO, Bd. 22], Löwen 1986). Ebenso sind im zweiten Teil grundlegende Beiträge georgischer, russischer und griechischer Forscher nicht berücksichtigt worden (vgl. die Hinweise auf georgische und russische Beiträge von M. van Esbroeck, *Oriens Christianus* 73, 1989, 232 f.; vgl. ferner die Literaturliste zu Maximos von G. D. Dragas in der fotomechanisch wieder aufgelegten Ausgaben der *Patrologia Graeca*, Bd. 91, Athen 1989, S. ιζ'; Nikolaos Karazapheiris, *Ἡ περὶ προσώπου διδασκαλία Μάξιμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, Thessaloniki 1985, Diss.).

Besonders wertvoll in Teil 1 ist die systematische Zusammenstellung der Werke des Bekenners und die Einführung in die Problematik der echten und unechten Werke (S. 37–109). Eine ausführliche synoptische Tabelle über Übersetzungen der Werke in modernen Sprachen schließt diese Fragestellung ab (S. 116–131), nachdem zuvor kurz die früheren lateinischen Übersetzungen etwa des Johannes Scotus Eriugena oder des Athanasius Bibiothekarius vorgestellt werden, die einen erheblichen Einfluß auf die Entwicklung der westlichen Philosophie und Theologie ausübten (S. 110–115). Zu jedem Werk des Bekenners werden Ausgaben, Kommentare und Abhandlungen moderner Autoren in Form von Kurztiteln gegeben, die unter der jeweiligen Nummer im zweiten Teil der Publikation von G. in ihrer vollständigen Form und mit einem kleinen Kommentar der Vf.in eingesehen werden können, so daß der Leser nicht jedesmal die 423 Literaturtitel daraufhin durchsehen muß.

Diese Form der Literaturnaufbereitung wäre auch für den dritten Teil nützlich gewesen, da der Leser zu jedem von G. behandelten Punkt der Theologie des Bekenners (1. Metaphysik, Ontologie, 2. Anthropologie, 3. Lehre von der Vergöttlichung) eine erste Auswahl von einigen spezifischen Literaturtiteln hätte, die in die Problematik einführen. Die summarische Zusammenstellung von Literaturtiteln am Anfang dieses Kapitels kann dies zwar nicht ersetzen, bietet jedoch eine erste Orientierung.

Die vorliegende Publikation von G. zeigt Probleme der Maximosforschung auf und weist auf bereits vorhandene Lösungsvorschläge hin, die dem Leser das aufwendige Suchen erleichtern. Sie ermöglicht dem Leser, sich einen Gesamtüberblick über die Theologie und Bedeutung dieses Kirchenvaters aus dem 7. Jh. zu verschaffen und sich ein eigenes Urteil zu bilden.

Kyriakos Savvidis, München

Metropolit Pitirim von Volokolamsk und Jurjev (Hg.), Die Russische Orthodoxe Kirche (Kirchen der Welt, 19), Berlin-New York 1988, 455 S. und 38 Abb., Preis: 128,— DM.

Im vorliegenden, vorläufig letzten Band der Reihe »Die Kirchen der Welt« erhalten Vertreter des Moskauer Patriarchats die Möglichkeit zur Darstellung der Russischen Orthodoxen Kirche *aus ihrer Sicht*. Diese Einschränkung muß gemacht werden, da in dieser Abhandlung die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland und die russische Katakombenkirche in der Sowjetunion, die seit dem Jahre 1927 einen von der Patriarchatskirche unabhängigen Weg gingen, nicht unvoreingenommen behandelt werden. Dies wird deutlich, wenn man im vorliegenden Band speziell die Kap. I und VI (Geschichte und Theologie) studiert.

Der Band gliedert sich in drei größere Problemkreise: Im Kap. I wird auf 125 S. ein Abriss der Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche von den Anfängen bis Anfang der 80er Jahre gegeben. In den Kap. II–VII wird der Leser auf 200 S. mit den Chroniken und Quellen (Kap. II), dem liturgischen Leben (Kap. III), dem Kirchengesang und der (speziellen Form) des russischen Glockengeläuts (Kap. IV), dem Frömmigkeitsleben (Kap. V), der russischen Theologie (Kap. VI) und der kirchlichen Kunst (Kap. VII) bekannt gemacht. Im Anhang folgt ein z. T. sehr detailliertes Verzeichnis mit Anmerkungen zu den einzelnen Abschnitten, eine Zeittafel, ein Literaturverzeichnis und ein Register (Namens-, Orts- und Sachregister), sowie ein Abbildungssteil.

Der Herausgeber, Metropolit Pitirim, ist Leiter des Moskauer Patriarchatsverlages. Er weist in seinem Vorwort darauf hin, daß die einzelnen Kapitel von einem »Kreis erfahrener Autoren unseres Verlages (d. h. des Patriarchatsverlages) mit Wissenschaftlern, Theologen und Laien, und mit dem Rat von Hierarchen, in allen Einzelheiten besprochen wurde ... Im Abriss der Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche findet der westliche Leser alles Notwendige, um sich ein objektives Bild von der Geschichte und dem Leben dieser Kirche ... machen zu können.« Im Geleitwort (Dr. Harms) wird noch hinzugefügt, daß die »Geschichte — vor allem seit 1917« behandelt wird (S. XII).

Gerade dieser historische Überblick (knapp 40% des gesamten Buches, ohne Anhang) verfehlt sein Anliegen, nämlich die Vermittlung »alles für den westlichen Leser Notwendigen«. Hier wird dem Leser das offizielle Bild der Russischen Kirche aus der Sicht des Moskauer Patriarchats dargestellt, speziell die Zeit seit 1917. Man spürt, daß die »Anfänge der Planung und die Fertigstellung des Manuskriptes ... bis vor das Jahr 1978« zurückgehen (Vorwort von Pitirim). Es findet sich kein Wort von der Verfolgung der Kirche im 20. Jh., von der Vernichtung der Kirche als Institution bis 1939 und vom Kampf der Kommunisten zur Ausrottung der Religion aus dem Bewußtsein der Gläubigen.

Die totale Kontrolle der Kirchenleitung durch den »Rat« und die permanente Einmischung des Staates in kirchliche Angelegenheiten wird z. B. folgendermaßen umschrieben: »In Fragen, die Abstimmung mit der Regierung der UdSSR erfordern, setzt sich der Patriarch mit dem »Rat für die Angelegenheiten der Religionen« beim Ministerrat der UdSSR ins Benehmen.« (S. 121) Hinter diesen harmlosen Worten verbirgt sich die Tatsache, daß der Patriarch wohl zum widerspruchsfreien Befehlsempfänger des »Rates« degradiert wurde. Nicht die Kirchenleitung, sondern der »Rat« entschied offensichtlich, wie man mit Recht vermutet, über die Weihe, Nominierung, Versetzung und Entlassung von Bischöfen und Priestern, die Aufnahme von Mönchen und Nonnen in die Klöster, die Schließung und Öffnung von Kirchen. Zwar wird der von der »zaristischen Macht« geführte Stoß gegen die Kirche im 18. Jh. kritisiert, wenn es heißt: »Unter dem Vorwand, die Einkünfte aus den Ländereien (der Kirche) für Bildungszwecke zu verwenden, wurde das Kirchenland vom Staat übernommen, in Wirklichkeit gingen die Einkünfte jedoch in die Staatskasse. Nur ein Achtel der Einnahmen aus den säkularisierten Ländereien wurde für kirchliche Zwecke aufgewendet.« (S. 39). Dies ist sicher richtig. Doch wie sah es nach 1918 aus? Der Staat beschlagnahmte nicht nur den kirchlichen Grundbesitz, sondern auch die Kirchen und Klöster, kirchliche Bibliotheken, Archive, Ikonen, liturgisches Gerät, gottesdienstliche Bücher usw. Zusätzlich wurden aber die Gläubigen seit 1918 finanziell ausgepreßt, indem die Spendenaufkommen mit Höchststeuern belegt wurden und Millionen von Rubeln jährlich an den staatlichen »Friedensfond« abgeführt werden mußten. Noch heute — im Zeichen der »perestrojka« — wird diese Maßnahme fortgeführt: vom Staat zerstörte Kirchen und Klöster, die nur noch Ruinen sind, werden der Kirche mit der Auflage zurückgegeben, diese wiederaufzubauen. Während also kirchenfeindliche Maßnahmen vor 1917 aufgeführt und zu Recht kritisiert werden, wird gleichzeitig verschwiegen, daß die Russische Orthodoxe Kirche unter der »zaristischen Macht« als privilegierte Staatskirche andererseits auf alle mögliche Weise vom Staat gefördert wurde. Andererseits wird die wahre Rolle des Sowjetstaates und die Kirchenverfolgung mit keinem Wort erwähnt. So erfährt der Leser in diesem historischen Abschnitt nur eine Teilwahrheit (nach Pitirim ist dies wohl das »alles Notwendige«!) über die Russische Kirche (auch über die Zeit vor 1917). Der historische Teil trägt auch unverkennbar die Handschrift des Herausgebers, des Metropoliten Pitirim, der sich im Jahre 1978 sicher nicht vorstellen konnte, daß Ende der 80er Jahre, die russische Kirchengeschichte umgeschrieben werden wird. So ist dieser Teil des Buches heute bereits weitgehend überholt und folgt veralteten panegyrischen Vorbildern des Moskauer Patriarchatsverlages.

Der interessierte Leser wird auch im Literaturverzeichnis wenig Hilfe finden, wenn er sich mit der Kirchengeschichte befassen will: Dieses »Literaturverzeichnis« ist ein Sammelurium veralteter Darstellungen: Es werden nicht einmal grundlegende Darstellungen zur Kirchengeschichte erwähnt (z. B. Igor Smolitsch, Johannes Chrysostomus, Nikita Struve, Dimitrij Konstantinov u. a. m.). Hingegen muß der Leser sich mühsam aus dem Anmerkungsteil Literatur herausuchen, die weiterhelfen könnte, aber im Literaturverzeichnis nicht aufgeführt wird (z. B. Kartasev, Röbler u. a.). Ein ärgerlicher und schwerwiegender wissenschaftlicher Mangel!

Die eigentliche Stärke des Buches für den westlichen Leser liegt zweifellos in den Kap. II–VII: Hier wird die Orthodoxie in ihrer russischen Ausprägung, ihre Spiritualität,

das liturgische Leben, das persönliche Frömmigkeitsleben, die Hauptzüge der russischen Theologie und die kirchliche Kunst dargestellt. Die wichtigsten Kirchenfeste, die Bedeutung und der Sinn der Heiligenverehrung, des Gebetes, des Fastens usw. werden allgemeinverständlich behandelt und dennoch theologisch begründet. Es gibt viele interessante Details: Man erfährt z. B., daß der russisch-orthodoxe Christ an 180 bis 200 Tagen im Jahr fastet, »an denen man Enthaltbarkeit übt und sich geistlich intensiv zurüstet« (S. 151). Den westlichen Besucher russischer Gottesdienste beeindruckt sicher am meisten die Feierlichkeit, die prächtige Ausschmückung der Gotteshäuser, die Verehrung der Ikonen, die Schönheit des Kirchengesangs und die spezielle Form des russischen Glockengeläuts. Alles dies wird in den Kap. III bis VII erläutert, doch auch ganz einfach beschrieben, wenn es z. B. auf S. 279 heißt: »Die Ausrichtung auf das Schöne ist der am stärksten herausragende Zug des russischen religiösen Bewußtseins . . . die Ausschmückung der Kirche als das Haus Gottes war der russischen Orthodoxie immer zutiefst eigen. In dem Streben . . . findet die orthodoxe Einstellung zur materiellen Welt — der Gnadenschöpfung Gottes — ihren Ausdruck. Durch die Schuld des Menschen ist die Materie »grob« geworden und der Mensch muß mit Gottes Hilfe sein Bild und sein Abbild wiederherstellen.« Diese Kap. III–VII lesen sich wie ein »russischer Katechismus«, als Einführung in die Tradition und den Glauben der Russischen Kirche.

Vertieft werden diese Kapitel durch einen Überblick über die russische Theologie. Auf fast 80 Seiten wird in Kap. VI das theologische Denken behandelt. Das Kapitel macht aber auch deutlich, welche Auswirkungen die Kirchenverfolgung seit 1917 mit sich brachte: Durch die Schließung aller theologischen Ausbildungstätten Anfang der 20er Jahre kam auch die russische Theologie als Wissenschaft, die gerade zu Beginn des 20. Jh. über hervorragende Vertreter verfügte und vor einem Umbruch stand (vgl. auch Kap. VI, 9 S. 238 ff), völlig zum Erliegen. Dies wirkt sich bis heute schmerzlich aus, nicht nur im theologischen Dialog mit den westlichen Kirchen, sondern auch in der Preisgabe kirchlicher Traditionen und der Aufweichung orthodoxer Dogmen durch die Moskauer Kirchenleitung (z. B. in der Taufpraxis; bei den Zugeständnissen im ökumenischen Bereich: z. B. der Möglichkeit der gegenseitigen Kommunion für Katholiken, wie sie ein Jahrzehnt in der Moskauer Patriarchatskirche bestand etc.; Hier kann die Russische Patriarchatskirche sicher nicht die Russische Orthodoxe Kirche allein repräsentieren, sondern muß auch das theologische Denken z. B. jener Hierarchen einbeziehen, die im Exil lebten, darunter des bedeutendsten russischen Theologen des 20. Jh., des Metropoliten Antonij (Chrapovickij). Als Oberhaupt der russischen Exilkirche in den Jahren 1920–1936 konnte er den von ihm mitbegründeten Umbruch der russischen Theologie zu Beginn des 20. Jh. nicht nur fortführen, sondern hinterließ in seinem achtzehnbändigen Werk ein theologisches Erbe für die gesamte Russische Kirche, das Hoffnung gibt, daß unter veränderten Bedingungen auch die Russische Kirche in der Sowjetunion wieder zu einem echten Partner im theologischen Dialog werden kann.

Das vorliegende Buch hat sicher Mängel und Schwächen, es kann aber allen Lesern empfohlen werden, die sich mit dem spirituellen Leben und der besonderen russischen Ausprägung der Orthodoxie vertraut machen wollen. Für sie ist es hilfreich und wertvoll.

Georg Seide, Ottobrunn

Dimitrios Salachas, Τὰ μυστήρια τῆς χριστιανικῆς μνήσεως (Βάπτισμα — Χρίσμα — Εὐχαριστία) στὸ νέο Κώδικα Κανονικοῦ Δικαίου τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας (Codex Iuris Canonici), (Διάλογος 2), Thessaloniki: Kyriakidis 1989, 214 S.

Der Gegenstand dieser Abhandlung, die drei Initiationssakramente (Taufe, Salbung bzw. Firmung, Eucharistie) anhand des neuen, seit Anfang 1983 geltenden, Codex Iuris Canonici der Römisch-katholischen Kirche ist von besonderem Interesse sowohl im Rahmen der betreffenden Kirche als auch in ihren Beziehungen zur Orthodoxen Kirche. Im Rahmen der Römisch-katholischen Kirche spiegeln die entsprechenden Kanones des neuen Codex »das Heiligungswerk der Kirche« wider, wie es sich theologisch im Lichte der Entscheidungen des zweiten Vatikanischen Konzils versteht. Gleichzeitig geht es um die liturgische und pastorale Praxis der Römisch-katholischen Kirche, wie sie sich im Hinblick auf diese Sakramente nach dem Vatikanum II entfaltet haben. In bezug auf die Orthodoxe Kirche bildet der offizielle orthodox-katholische Dialog und speziell die gemeinsame Erklärung »Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche« (Bari 1987: *Ofo* 3, 1989, 229–239) den aktuellen, theologischen Anlaß zur Behandlung des Themas, zumal in dieser Erklärung nicht nur Einigendes, sondern auch Unterscheidendes festgestellt wird. Gerade die unterschiedlichen Aspekte in Theologie und Praxis zwischen den beiden Kirchen bedürfen der näheren, weiterführenden Erhellung.

Dieser doppelten Ausrichtung trägt der Vf. in kompetenter Weise Rechnung. Denn S. lehrt römisch-katholisches Kirchenrecht in Rom und lebt zeitweilig in Athen; er ist zugleich Mitglied der internationalen Gemischten Kommission für den theologischen Dialog der beiden Kirchen. Nach der »Einleitung« (S. 9–11) folgt der Text der Kanones (840–958) im lateinischen Original (S. 13–31) mit einem Anhang zur Wiedergabe der lateinischen Termini ins Griechische (S. 33–38). Die griechische Übersetzung der betreffenden Kanones wird den vier Kapiteln des Buches entsprechend vorangestellt: 1. Kapitel »Allgemeine Vorschriften über die Sakramente« (S. 42–78); 2. Kapitel »Das Sakrament der Taufe« (S. 79–131); 3. Kapitel »Das Sakrament der Firmung« (S. 133–156); 4. Kapitel »Das Sakrament der heiligen Eucharistie« (S. 157–206). Die Abhandlung wird eingeraht durch ein den Inhalt des Buches kritisch erläuterndes Vorwort des Athener Kirchenhistorikers Vl. Phidas (S. 5–8) und einen Anhang über »Die Struktur des Vollzugs der drei Sakramente zur christlichen Initiation von Erwachsenen« (S. 207–210). Etwas ungewöhnlich ist das Literaturverzeichnis plaziert (S. 39–42), in dem leider nicht nur viele wichtige deutschsprachige Titel, sondern auch die für das Thema besonders im Hinblick auf die Beziehungen beider Kirchen bedeutende Dissertation von Protopresbyter Em. Simandirakis¹ fehlen.

Der orthodoxe Theologe wird sicherlich in dieser Studie einige konkretere Differenzierungen und klarere Stellungnahmen im Zusammenhang mit einigen Unterschieden in

¹ Der Titel lautet: *Ἡ παρὰ τοῖς Ρωμαιοκαθολικοῖς τελεσιουργία τῶν Μυστηρίων τοῦ Βαπτίσματος, τοῦ Χρίσματος καὶ τῆς Θείας Εὐχαριστίας μετὰ τὴν Β' Σύνοδον τοῦ Βατικανοῦ ἐξ ἐπόψεως ὁρ-
θοδόξου*, Athen 1979.

Theologie und Praxis zwischen den beiden Kirchen vermissen: z. B. im Zusammenhang mit »der höchsten kirchlichen Autorität«, welche von S. mit bezug auf can. 841 eher dualistisch(?) verstanden wird (S. 55: »der Papst und das Ökumenische Konzil«; can. 330 ff, bes. can. 338–340, belegen dagegen eindeutig, daß nach römisch-katholischer Ekklesiologie der Papst »die höchste Autorität der Kirche« ist); mit der Praxis der beiden Kirchen, die den character indelebilis des Sakramentes der Salbung nicht völlig identisch auslegen (S. 71 ff); mit der Gleichstellung des Vollzugs der Taufe durch Eintauchen und Übergießen, obwohl das Eintauchen als theologisch richtiger dargestellt wird und der Brauch des Übergießens im Westen bekanntermaßen erst im 14. Jh. eingeführt wurde (S. 90 ff); mit dem Ausschluß der Säuglinge und Kleinkinder von den Sakramenten der Firmung und der Eucharistie bzw. mit dem zeitlich auseinandergerissenen liturgischen Vollzug der drei Sakramente durch die westliche Kirche, obwohl es ausreichend und absolut überzeugend ausgeführt wird, daß die Feier der drei Sakramente nacheinander auch für die liturgische römische Praxis die theologisch korrekte ist (S. 107 ff; hierbei stützt der Autor sich auf die Ergebnisse von *M. Maccarrone* und *E. Lanne*); mit der Verwendung gesäuerten oder ungesäuerten Brotes in der Eucharistie, obwohl der westliche Brauch erst im 8. Jh. eingeführt wurde (S. 191 f); mit der Austeilung der Kommunion in der Gestalt des Brotes oder des Brotes und des Weines oder des Weines (can. 925; S. 192 ff).

Auf der anderen Seite wird der orthodoxe Leser sowohl die theologische Vertiefung des Gegenstandes durch den Autor anerkennen, als auch das redliche Bemühen um Objektivität und die in der Tat irenische Auseinandersetzung hoch anrechnen müssen. Auffallend ist übrigens die reiche Heranziehung von Zeugnissen der patristischen Tradition und orthodoxer Theologen überhaupt. Außerdem fehlen nicht gänzlich, wenn auch in sekundären Bereichen, kritische Anmerkungen. Es handelt sich also insgesamt um eine empfehlenswerte Abhandlung, die den griechischsprachigen theologischen Raum bereichert, die römisch-katholische Kanonistik fördert, und sich auch für die Beziehungen der beiden Kirchen hilfreich erweisen kann.

Theodor Nikolaou, München

Byzantinische Mystik. Ein Textbuch aus der »Philokalia«. Band I: Das Erbe der Mönchsväter, ausgewählt und übersetzt von *Klaus Dahme*, Salzburg: O. Müller Verlag 1989, 198 S., 34,- DM.

Der Untertitel dieses Buches macht deutlich, daß die »Philokalia«, die bekannte Sammlung von mystisch-asketischen Schriften griechischer christlicher Schriftsteller und Kirchenväter vom 4. bis zum 15. Jh. (vgl. ausführlicher *Ofo* 2, 1988, 220 ff) die Grundlage dieses Buches darstellt. Diese Klarstellung scheint mir notwendig, weil der Titel »Byzantinische Mystik« manchmal irreführend gebraucht wird. Auch der Vf. verwendet ihn nicht völlig eindeutig, wenn man bedenkt, daß die Autoren, welche in der Philokalia enthalten sind, z. T. vor der Bildung des Byzantinischen, besser gesagt Oströmischen Reiches bzw. außerhalb seiner Grenzen gelebt haben. Es wäre daher richtiger, anstelle des Begriffes »byzantinische« z. B. ostkirchliche Mystik zu schreiben.

Nach seinen klaren und zutreffenden Ausführungen über die Entstehung und Verbreitung der »Philokalia« erläutert D. in der Einleitung des Buches die »Frühe byzantinische

Mystik«. Hierbei zählt er Origenes zu den »großen Kirchenvätern« (nach dem Verständnis welcher Kirche eigentlich?). Origenes und sein Lehrer Klemens seien, wie er richtig bemerkt, »die Väter der byzantinischen Mystik« (S. 14 ff; vgl. auch S. 187 f). Beide sollen allerdings u. a. »neuplatonische . . . Motive« mit der christlichen Botschaft zu verschmelzen gesucht haben, obschon die philosophische Schule des Neuplatonismus mit Plotin, einem jüngeren Zeitgenossen von Origenes, begonnen hat.

Im Hauptteil des Buches werden einige Lebensdaten und die deutsche Übersetzung von Schriften von insgesamt zwölf Autoren aus der Philokalia: Von Evagrius Pontikos (4. Jh.) bis Theognostos (13.–14. Jh.) angeführt. Die Auskunft des Vfs., daß die »latinisierte« Namensform von Evagrius mit seiner Herkunft zu tun hat (S. 23), scheint mir unverständlich, da die Namen der griechischen Schriftsteller und Kirchenväter im Westen üblicherweise in der lateinischen Sprache in Gebrauch sind. Verglichen mit den früheren Veröffentlichungen ausgewählter Texte aus der Philokalia in deutscher Sprache (hg. von *J. Gouillard* und übers. von *J. Schwarzenbach*, Zürich 1957; und *M. Dietz*, Einsiedeln 1956 — leicht veränd. Nachdruck Zürich u. a. 1976), ist diese neue Auswahl ausführlicher und in der Übersetzung treuer.

Da dieser Band als »erster« erschienen ist, muß man zwar noch abwarten, was folgen wird. Aber eins scheint sicher zu sein, daß nämlich das ganze Unterfangen eine Auswahl darstellt. Dies bedeutet, daß die Frage nach einer vollständigen Übertragung der Philokalia ins Deutsche mit kurzem Kommentar — ähnlich wie in anderen ost- und westeuropäischen Sprachen — auch nach den Bemühungen von D. ein aktuelles Desiderat ersten Ranges bleiben wird. Einen solchen Plan habe ich, wie schon früher angekündigt, im Rahmen des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München ins Auge gefaßt. Seine Verwirklichung hängt jedoch vor allem von seiner Finanzierung ab. Das vorliegende Buch, welches mit der Erläuterung einiger Begriffe (S. 182–185), und einem sorgfältig ausgewählten Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 186–198) abschließt, bildet eine weitere wichtige Stufe auf diesen Plan hin. Aber auch für sich ist dieser erste Band ein begrüßenswerter Beitrag nicht nur zum großen Schatz der ostkirchlichen Mystik, sondern auch zu einer Vertiefung des christlichen Lebens schlechthin, so wie dieses aus den Erfahrungen und den Gedanken der Väter unseres Glaubens hervorgeht.

Theodor Nikolaou, München

Panayotis K. Christou, Tò "Άγιον Όρος. Άθωνική Πολιτεία — Ιστορία, Τέχνη, Ζωή, Athens: Έκδόσεις Έποπτεία/Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, 1987, 488 S., with illustrations and a map.

Mr. *Panayotis K. Christou*, professor emeritus, University of *Thessalonique*, and formerly director of the Patriarchal Institute for Patristic Studies in the same city, throughout his life has been academically related to Mount *Athos*. He was either the author or the editor of several studies connected with the Holy Mountain and monasticism in general.

The present work of about 500 pages appears as an outcome of all his previous endeavours.

»In this study an effort is made to offer an overall picture on the life at the Holy Mountain throughout the centuries, as it comes out from its historical vicissitudes, its organisational institutions, its religious art, and its spiritual quest« (p. 10).

Accordingly, the material is presented in 14 chapters. Through the present study, Mount Athos sends three messages or signals to the world: a) the message of ecumenicity, b) the message of sanctification, and c) the message of communion with the transcendent reality (pp. 1–10).

Two desiderata are of special importance for Mount Athos, a) the preparation of a bibliographical guide for the Holy Mountain, and b) the publication of an Athonian periodical.

Vasil T. Istavridis, Istanbul

Adrian Hastings, A History of English Christianity 1920–1985, London: Collins/Fount Paper Backs, 1987, pp. 720.

The author, a Roman Catholic priest and university professor, had been writing this text for a period of seven years. Chronologically the book starts from 1920, immediately after the end of World War I (1914–1918), and closes with the year 1985. According to the author:

»The enterprise has been necessarily conditioned by three very important factors. The first was a quantitative limitation . . . The second is that the book is based overwhelmingly upon secondary material . . . The third is that the book depends unblushingly upon my own view of things«, p. 12.

Seven parts, with appropriate sub-divisions, cover the full story. This volume gives an overall picture or a panoramic view of Christianity in England (1920–1985). The Church of England, Catholicism, and the Free Churches are included within this story of Christianity in England. The Eastern Orthodox Church is almost absent from this book. Some information though, mostly indirect in character, about this Church can be found in pp. 96 f, 204, 215, 292, 329, 395, 522, 524, 605 f, 610, 613, 644, 647.

Vasil T. Istavridis, Istanbul

Christos Krikonis, Προλεγόμενα εις την Έπανέκδοσιν τοῦ Περιοδικοῦ »Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια Κωνσταντινουπόλεως 1880–1923« καὶ τοῦ Παραρτήματος Αὐτοῦ »Ὁ Νέος Ποιμὴν 1919–1923«, offprint from Κληρονομία 16 (1984), Thessalonique, 1986, pp. α' — ζ', 272–342.

Ekklesiastike Aletheia, an official theological and ecclesiastical periodical of the Ecumenic Patriarchate, completed 40 volumes during the years 1880–1923. It is an important tool for the study of the life and the history of the Church of Constantinople.

Presently, the Patriarchal Institute for Patristic Studies in Thessalonique is on the way of publishing anew this important periodical. In the beginning, there is a relevant note by the same institute and a patriarchal letter (pp. 273–275).

Mr. Christos Krikonis, an associate professor, University of Thessalonique, writes the prolegomena, divided into two parts.

A': Details on the new edition (pp. 277–289). Here one may find informations on the external conditions, on the work of programming and the history of the edition, on the contents, on the editorial boards and the editors, and on the form/shape of the periodical.

B': The particular volumes of the *Ekklesiastike Aletheia* (pp. 289–334). Prof. Krikonis turns his attention to another periodical of the Ecumenical Patriarchate, namely *Neos Poi-men*, five volumes, 1919–1923, a theological supplement of *Ekklesiastike Aletheia*.

Vasil T. Istavridis, Istanbul

Stavros T. Anestidis, *Μικρασιατικὰ Χρονικά*, Vols. 1 (1938) – 17 (1980), *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικῶν Σπουδῶν* 5 (1984–1985) 425–501.

Mikrasiatika Chronika is a journal dealing with matters related to the life, culture, and history of the Greek Church and nation in Asia Minor throughout the centuries. Several well-known Greek scholars appear as regular contributors to this periodical.

Stavros T. Anastasidis, a young scholar, prepared a cumulative index to the contents of this journal, vols. I (1928) – XVII (1980) in *Deltio Kentrou Mikrasiastikon Spoudon* 5 (1984–1985) 425–501. He follows the classical division of material by first presenting the entries to the articles: a) studies, b) bibliographies — book reviews, c) necrologies, d) chronicals, e) decoration, f) autographs, g) alphabetical indices, and secondly the General Indices (by name and subject matter).

Vol. XVIII of *Mikrasiatika Chronika* appeared in the year 1988, on the completion of the 50th year anniversary in the life of this periodical.

Vasil T. Istavridis, Istanbul

Chronik

USA-Reise des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios im Juli

Als erstes Ehrenoberhaupt der orthodoxen Kirche besuchte der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Dimitrios I., am 2. Juli 1990 die USA. Der Ökumenische Patriarch hielt sich vier Wochen in den USA auf, hatte ein Treffen mit Präsident Bush und stattete den Vereinten Nationen einen Besuch ab. Ferner besuchte er auch griechisch-orthodoxe Gemeinden u. a. in Boston, Chicago und San Francisco. Erzbischof Iakovos empfing den Ökumenischen Patriarchen mit seinen Begleitern in Washington und unterstrich in seiner Begrüßungsansprache (vgl. *Episkepsis* Nr. 443, 15. 7. 1990, 6–7) die Wichtigkeit des Besuches vom Phanar sowohl für das orthodoxe Erzbistum als auch für die USA, da durch persönliche Gespräche die Möglichkeit gegeben ist, das Selbstverständnis der orthodoxen Kirche und ihre Lage zu erläutern. In den USA leben insgesamt gut acht Millionen orthodoxe Christen vornehmlich griechischer, russischer oder rumänischer Abstammung.

Besorgnis über Reislamisierung der Hagia Sophia

Große Besorgnis in der Weltorthodoxie lösen die in der Presse und auf Kundgebungen immer lauter geäußerten Forderungen islamischer Fundamentalisten in der Türkei aus, die Hagia Sophia in Istanbul wieder in eine Moschee umzuwandeln. Dieses im 6. Jh. als Kirche errichtete, bedeutendste erhaltene byzantinische Bauwerk wurde

nach dem Fall Konstantinopels 1453 in eine Moschee umgewandelt und erst seit 1930 unter Atatürk als Museum genützt. Die Forderungen der Fundamentalisten gehen einher mit Kritik am abgeschlossenen Wiederaufbau des Ökumenischen Patriarchats in Konstantinopel sowie mit antichristlicher Propaganda, wie sie seit dem Pogrom 1955, das die christliche Präsenz in Istanbul stark geschwächt hatte, nicht mehr zu hören war. [*Katholische Nachrichtenagentur, ÖKI* Nr. 9/10 (21. 02. 1990) 3]

Restauration der Mosaiken im Kaiserpalast von Konstantinopel

Seit 1983 wird in einem umfangreichen und kostspieligen, in österreichisch-türkischer Gemeinschaftsarbeit durchgeführten Restaurierungsversuch die 160 Quadratmeter große Fläche des Fußbodenmosaiks in der Nordosthalle des Peristylhofes im Kaiserpalast konserviert. Dazu wird dieses wohl größte Tier- und Landschaftsmosaik, das vermutlich aus der Zeit Justinians I. (527–565) stammt, in Teilstücken gehoben, in einer Werkstatt dauerhaft präpariert und wieder am ursprünglichen Ort verlegt. Nach Aussagen des wissenschaftlichen Leiters des Projekts, Prof. Werner Jobst, mache die schwierige Arbeit gute Fortschritte.

Besetzung eines Gebäudes des Jerusalemer Patriarchats durch israelische Siedler

Während der Karwoche (1990) kam es zu Auseinandersetzungen zwischen dem orthodoxen Jerusalemer Patriarchat und einer israelischen Gruppe. Das St. Johannes-Hospiz des Jerusalemer Patriarchats in der Jerusalemer Altstadt nahe der Grabeskirche wurde an eine Privatperson untervermietet, die wiederum ihre Rechte an eine von israelischen Siedlern geleitete Organisation übertrug. Als die Siedler sich dort niederlassen wollten, eskalierten die Spannungen zwischen ihnen und Priestern des Patriarchats. Der orthodoxe Patriarch Diodoros X. reichte eine offizielle Protestnote bei den israelischen Behörden ein und erwirkte eine gerichtliche Verfügung, die die Räumung des Gebäudes beschloß, die jedoch bis heute nicht in Kraft getreten ist.

Im Zusammenhang mit diesem Konflikt um das St. Johannes-Hospiz warnte Chaim Herzog, der israelische Staatspräsident, vor einem Rückfall in einen »traditionell christlichen Antijudaismus«, welcher für die bestehende Freundschaft zwischen dem Staat Israel und der griechischen Kirche eine Belastung darstellen müsse. Anlaß dieser in einem Brief an griechisch-orthodoxe Bischöfe geäußerten und auch veröffentlichten Kritik war der scharfe Protest auch der griechischen Gemeinde in Jerusalem gegen den Einzug der jüdischen Käufer in das als »heilige Stätte« reklamierte ehemalige christliche Pilgerhospiz. Nach Herzog richte sich der Protest von christlicher Seite gegen die jüdische Identität der Käufer, während der Verkauf benachbarter Gebäude an Muslime gebilligt worden sei. Zur Stärkung der orthodoxen Kirche in dieser Auseinandersetzung um den christlichen Charakter der Altstadt hatte der Öku-

menische Patriarch eine Bischofsdelegation nach Jerusalem entsandt.

Patriarch von Alexandrien besucht äthiopische Kirche

Nach seiner Rückkehr aus Äthiopien, wo er sich u. a. zu Gesprächen mit dem äthiopischen Patriarchen Markorios aufgehalten hatte, forderte der griechisch-orthodoxe Patriarch Parthenios von Alexandria und Ganz Afrika seine Schwesterkirchen auf, der nicht mehr bestrittenen Glaubensgemeinschaft zwischen Orthodoxie und den altorientalischen Kirchen im allgemeinen [Vgl. den gemeinsamen Text in *OFo* 4 (1990) 99–104], wie auch mit der Äthiopisch-orthodoxen Kirche im besonderen, auch ekklesiologische Konsequenzen folgen zu lassen. So sollten äthiopischen Gemeinden, wie sie z. B. im Bereich des Patriarchats von Jerusalem und in Griechenland existieren, Kirchen zur Verfügung gestellt oder Gemeindeglieder — bei kleinerer Zahl — zum Empfang der Sakramente zugelassen werden.

Neben der materiellen Hilfe für Äthiopien betonte Patriarch Parthenios auch die Notwendigkeit von Hilfssendungen mit christlichem Schrifttum und kirchlichen Ausrüstungsgegenständen, von Ikonen bis hin zur Priesterkleidung.

Aleksij neuer Patriarch von Moskau und ganz Rußland

Metropolit Aleksij von Leningrad und Novgorod ist am 7. Juni 1990 vom Heiligen Synod zum neuen Patriarchen von Moskau und ganz Rußland, gewählt worden. Aleksij ist nun Nachfolger des am 3. Mai verstorbenen Patriarchen Pimen, der 19 Jahre

an der Spitze dieser Kirche gestanden hatte. Weitere Kandidaten für die Nachfolge Pimens waren Metropolit Filaret von Kiev und Galizien sowie der Rostover Metropolit Vladimir. Aleksij Michailowitsch Ridiger, der aus Estland stammt, wurde am 23. Februar 1929 geboren und war bisher »zweiter Mann« in der orthodoxen Kirche von Rußland, die er bei zahlreichen internationalen Begegnungen vertrat. Er wurde 1961 zum Bischof geweiht und als Metropolit von Tallin und Estland eingesetzt, war seit 1989 Metropolit von Leningrad und Novgorod und ist der Präsident der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Als Mitglied des Volkskongresses seit Mai 1989 ist er an der Vorbereitung der neuen Religionsgesetze in der Sowjetunion beteiligt. In seiner Inthronisationsansprache betonte der neue Patriarch, wie wichtig es sei, die Gunst der Stunde zu nutzen, um innerhalb der orthodoxen Kirche kollegial zusammenzuwirken und innerhalb der neuen Gesellschaftsform alle Möglichkeiten auszuschöpfen, um zur »versöhnenden Kraft« zu werden und auf die »Wiederherstellung der Geistigkeit« hinzuwirken.

Der neue, am 10. Juni inthronisierte Patriarch von Moskau und ganz Rußland soll seit 1917 das erste ohne Einflußnahme außerkirchlicher Stellen gewählte Oberhaupt der Russischen Orthodoxen Kirche sein. Seine loyale Haltung zum Staat hinderte ihn nicht daran, 1987 als erster Hierarch öffentliche Kritik an der Politik der Perestroika zu üben, weil die schrittweise Gewährung von Freiheiten in der Gesellschaft nicht für die Glaubensgemeinschaften galt. Er forderte damals schon die Gleichstellung von gläubigen und nichtgläubigen Sowjetbürgern und die gesetzliche Verankerung der Gleichberechtigung. Anlässlich seiner Inthronisation sandte Patriarch Aleksij den traditionellen Friedensgruß

auch an den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel (vgl. *Episkepsis* Nr. 443, 15. 7. 1990, 9–10). Darin bekräftigt der Patriarch die Absicht, »die traditionellen brüderlichen Beziehungen« zwischen beiden Kirchen zu bewahren und die Zusammenarbeit zu vertiefen.

Die gegenwärtige Situation der Russischen Orthodoxen Kirche ist sehr spannungsreich und bedarf vieler Bemühungen. Nicht nur die noch bestehende Abspaltung der russisch-orthodoxen Auslandskirche muß endlich überwunden werden, wie viele Gläubige fordern, auch der Gefahr neuer Spaltungen muß begegnet werden: Schon haben sich die orthodoxen Ukrainer für autokephal erklärt und einen eigenen Patriarchen gewählt, auch sind etliche Kleriker und Laien aus der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats ausgetreten und haben sich der russisch-orthodoxen Auslandskirche unterstellt.

Die Basis meldet sich mit Kritik, aber auch Anregungen und Initiativen zu Wort, sieht sich aber in ihren Bemühungen nicht oder nur wenig von den Bischöfen unterstützt. Der Ruf nach einem »Reinigungsprozeß« wird laut, nur so könne sich eine Erneuerung der russischen Orthodoxie vollziehen. Dazu hat eine Gruppe orthodoxer Kleriker und Laien »zur Vorbereitung einer panrussischen orthodoxen Konferenz aufgerufen, bei der die Wege einer Kirchenreform und kirchlichen Wiedergeburt erörtert werden sollen«, wie es in einem Interview mit dem Priester Sergeij Popov in den »Moskauer Nachrichten« vom 10. 6. 1990 heißt, die sich zu einem Sprachrohr der Erneuerungsbewegung entwickelt haben. Als Vorbedingung der Erneuerung wird der Widerruf des Sendschreibens von Metropolit Sergeij vom 29. Juli 1927 angesehen, mit dem die Kirche der »gottlosen Regierung« unterworfen wurde.

Zu den ersten Amtshandlungen des neu gewählten Patriarchen Aleksij gehörte die »Kanonisierung« des aus Petersburg stammenden Johannes von Kronstadt am 14. Juni sowie die Überführung der Gebeine dreier Mönche aus dem ehemaligen sowjetischen Atheismus-Museum in das Alexander-Newski-Kloster von Leningrad.

Pastorale Maßnahmen der orthodoxen Kirche in der Ukraine und in Weißrußland

Der Heilige Synod der orthodoxen Kirche von Rußland beschloß auf einer Sitzung (Ende Januar 1990), den orthodoxen Kirchen der Ukraine und von Weißrußland im Rahmen ihrer kanonischen Möglichkeiten Selbständigkeit in organisatorischen und verwaltungstechnischen Angelegenheiten zu gewähren. Ihnen sollen ein Exarch und eine Lokalsynode vorstehen. Diese Maßnahmen waren seit langem geplant und sollen den pastoralen Dienst an die spezifischen Bedürfnisse der orthodoxen Christen in dieser Republik der Sowjetunion anpassen. Damit erhofft man sich einerseits einen Wiederaufbau dieser Kirchen gemäß ihrem nationalen Selbstverständnis. Andererseits will die orthodoxe Kirche vor allem in der Ukraine Repressionen ihrer Gläubigen seitens der mit der römisch-katholischen Kirche unierten Christen entgegenwirken. Orthodoxe Christen werden oft gewaltsam von mit Rom unierten Christen dazu gezwungen, Kirchen zu verlassen. Diese Ausschreitungen werden auch von der römisch-katholischen Kirche verurteilt.

[*Episkepsis* Nr. 433 (15. 2. 90) 4–5; Nr. 434 (5. 3. 90) 6–7]

Aufnahme sowjetischer Kirchenmartyrer in den Kirchenkalender

Die orthodoxe Kirche von Rußland hat den Staat zur Freigabe von Dokumenten über Erschießungen von Christen in den Jahren nach der Oktoberrevolution aufgefordert. Wie die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), der auch die orthodoxe Kirche von Rußland angehört, in Genf mitteilte, benötige die Kirche diese Zeugnisse für geordnete Verfahren zur Aufnahme von Märtyrern der sowjetischen Christenverfolgung in den Kirchenkalender. Es wird erwartet, daß die von Revolutionären hingerichteten Metropoliten Vladimir von Kiew und Venjamin von Petersburg Aufnahme in den Kirchenkalender finden werden, nicht aber die Zarenfamilie, die am 16. Juli 1918 hingerichtet wurde. Letzteres soll die Emigrantenkirche zur Vorbedingung für Wiedervereinigungsgespräche gemacht haben.

Bald Pilgerreisen nach Israel für sowjetische Christen

Auf Beschluß der sowjetischen Palästina-Gesellschaft, die bis 1917 orthodoxe Christen auf Pilgerreisen betreute und im Nahen Osten selbst Schulen, Kirchen und Krankenhäuser unterhielt, werden in Kürze Pilgerreisen sowjetischer Christen nach Israel, aber auch zu den christlichen Stätten in Griechenland, im Libanon und in Ägypten erlaubt werden. Für einen zur Finanzierung einzurichtenden Pilgerfonds wurde bereits zu Spenden aufgerufen.

Reformbeschlüsse der orthodoxen Kirche Rumäniens

Nach der Wiederwahl von Patriarch Teoctist, die nicht von allen Mitgliedern der Synode begrüßt wurde, beschloß die Heilige Synode der orthodoxen Kirche Rumäniens in Bukarest weitreichende innerkirchliche Reformen, allem voran eine der neuen politischen Situation entsprechende Kirchenverfassung auf der Grundlage des orthodoxen Kirchenrechts. Vornehmste Aufgabe der Kirche ist ihre innere Geschlossenheit, um den neuen gesellschaftlichen Herausforderungen gerecht werden zu können. Auf pastoralem Gebiet sollen vor allem die Seelsorge an Kranken, Inhaftierten und Soldaten sowie die Unterweisung von Kindern und Jugendlichen neu aufgenommen werden, ferner kirchliche Gebäude errichtet bzw. wiederhergestellt werden. Es ist weiterhin geplant, die Priesterausbildung zu intensivieren und Gemeinde- und Bistumsräte neu zu wählen. Auch die Spaltung unter den Exilrumänen soll überwunden und die ökumenische Zusammenarbeit verstärkt werden.

Patriarchat von Bulgarien

Die Kirche von Bulgarien kann sich unter den neuen politischen Bedingungen neu formieren und Defizite in Lehre, Erziehung, Bildung und Praxis allmählich beseitigen. Das Gemeindeleben beginnt sich zu organisieren, neue Gotteshäuser werden bezogen, die zweckentfremdeten und verstaatlichten Einrichtungen wieder zurückgegeben. Die Gebäudekomplexe der Priesterseminare in Sofia und Plovdiv sind der bulgarischen Kirche bereits zurückgegeben und können auf den künftigen Lehrbetrieb vorbereitet werden.

Die Theologische Akademie rechnet für das neue akademische Jahr mit 100 Studenten, unter denen erstmals auch Frauen sein werden.

Autokephalie der Georgischen Orthodoxen Kirche anerkannt

Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel hat die Georgische Orthodoxe Kirche offiziell als unabhängig anerkannt. Damit wurde diese Nationalkirche am Kaukasus die 13. autokephale orthodoxe Kirche. Der Ökumenische Patriarch Dimitrios I. überreichte am Phanar dem Katholikos von ganz Georgien und Metropolit von Mzcheta, Ilia II., den Patriarchaltomos. Sitz des Patriarchats bleibt die georgische Hauptstadt Tiflis. Die Georgische Orthodoxe Kirche gehört zu den ältesten orthodoxen Kirchen. Ihre Gründung geht auf das 4. Jh. zurück. Bereits im 5. Jh. erhielt sie vom Patriarchat in Antiochien ihre Autonomie, die 1057 auf dem Konzil bestätigt wurde. 1811 wurde die Georgische Orthodoxe Kirche in die Russische Orthodoxe Kirche eingegliedert. Nach der Oktoberrevolution erklärte sich die Georgische Orthodoxe Kirche zur autokephalen Kirche, wurde vom Ökumenischen Patriarchat jedoch lediglich als autonome Kirche anerkannt. [Vgl. oben den Patriarchal- und Synodaltomos des Ökumenischen Patriarchats, S. 235–237]

Meteora-Klöster in Griechenland feierten 600jähriges Jubiläum

In Kalabaka am Fuße der Meteora-Klöster in Griechenland fand im Rahmen der 600-Jahr-Feiern der Meteora-Klöster (1990) eine interorthodoxe monastische Konferenz

zum Thema »Orthodoxes Mönchtum und moderne Welt« statt. In vier Arbeitskreisen befaßten sich die Teilnehmer mit den Fragen »Askese und Gebet«, »Mönchtum und kirchliche Tradition«, »Klöster und orthodoxe Kulturkreise« und »Die Meteoraklöster in Geschichte und Gegenwart«.

Anläßlich dieses Jubiläums hatte der Ökumenische Patriarch Ende September an den Feierlichkeiten teilgenommen. Bei dieser Reise nach Griechenland besuchte der Patriarch auch die Mönchsrepublik Athos.

9. Treffen zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel

Vom 26. Mai bis 4. Juni 1990 fand in der Orthodoxen Akademie von Kreta die neunte Begegnung im bilateralen theologischen Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel statt. Die Delegierten beider Kirchen unter dem gemeinsamen Vorsitz von Präsident Dr. Heinz Held und Metropolit Augoustinos von Deutschland behandelten das Thema »Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes«. Damit wurde an die Ergebnisse des achten Treffens von 1987 in Hohenwart bei Pforzheim angeknüpft, das ebenfalls ein Thema aus dem Bereich der Pneumatologie zum Gegenstand hatte. Den Schwerpunkt bildeten die Referate »Die Früchte des Heiligen Geistes im Leben der Kirche«, »Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes« und »Geistliche Berufung und weltliche Verantwortung«, die ausführlich von verschiedenen theologischen Ansätzen her diskutiert wurden. Beide Kirchen betonten im gemeinsam verfaßten Kommuniqué u. a. die gesamtchristliche Verantwortung für die Zukunft im geeinten Europa. Sie »teilen die Sorgen einer wachsenden An-

zahl von Menschen, daß der willkürliche und unersättliche Gebrauch der uns anvertrauten Gaben der Schöpfung das Leben auf unserer Erde pervertiert und zu zerstören droht.«

Der nunmehr zwanzig Jahre andauernde Dialog zwischen beiden Kirchen habe für beide Seiten ein hohes Maß an Vertrauen und Verstehen entstehen lassen, das auch den Blick für praktische Aufgaben schärfe.

12. Begegnung zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche

Vom 20.–24. April 1990 fand in Minsk in der Sowjetunion der zwölfte bilaterale theologische Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche mit dem Thema »Das Leben der Kirche und ihr Zeugnis als Ausdruck der Heiligkeit und Katholizität« statt.

550 Jahre Konzil Ferrara-Florenz

Anläßlich der 500-Jahr-Feier des Konzils von Ferrara-Florenz (1438/1440) fand im Februar 1990 das historisch-theologische Symposium der Internationalen Gesellschaft für Konziliengeschichtsforschung statt. 65 Gelehrte aus der BR Deutschland, der DDR, Österreich, England, Frankreich, Italien, Spanien, Jugoslawien, Griechenland, der UdSSR und den USA fanden sich eine Woche lang an den historischen Stätten des damaligen Konzils in Italien ein.

Der byzantinische Kaiser und der Patriarch hatten sich angesichts der Bedrohung durch die näherrückenden Osmanen nach Italien begeben, um die Möglichkeit der kirchlichen Einheit mit der römisch-

katholischen Kirche zu überdenken. Die anfänglich herbeigeführte Union scheiterte schließlich, da die orthodoxe Kirche die von ihrer Delegation unterzeichnete Union als für nicht mit ihrer Lehre vereinbar ansah.

In verschiedenen Vorträgen und Veranstaltungen wurde nun den Gründen für das Scheitern dieses Konzils und seinen Auswirkungen durch Forscher aus Ost und West nachgegangen.

Gemeinsames Dokument von Katholiken und Malankar-Syrern

Die römisch-katholische und die malankar-syrisch-orthodoxe Kirche von Indien haben in der Tagung ihrer Dialogkommission vom 22. bis 25. Oktober 1989 in Kottayam/Indien ein gemeinsames Dokument erstellt, das von einer weitgehenden Glaubensübereinkunft zeugt.

Das in Rom veröffentlichte Dokument betont, daß insbesondere die christologischen Streitfragen geklärt worden seien. »Der Glaubensgehalt ist in beiden Gemeinschaften derselbe; bei der Formulierung dieses Gehalts sind im Laufe der Geschichte jedoch Unterschiede in Terminologie und Akzentsetzung entstanden. Wir sind überzeugt, daß diese Unterschiede in derselben Gemeinschaft nebeneinander bestehen können und uns nicht zu trennen brauchen oder trennen müssen«, heißt es in der Erklärung.

Rund zwei Millionen Gläubige zählt die malankar-syrisch-orthodoxe Kirche in Südindien, die vom Sitz der syrisch-orthodoxen Kirche in Antiochien (Damaskus) unabhängig ist und zu den Altorientalischen Kirchen gehört.

Folgen des Rücktritts von Primas Runcie für den anglikanisch-katholischen Dialog?

Den Vatikan beschäftigt die Frage, welche Auswirkungen der angekündigte Rücktritt des anglikanischen Primas Robert Runcie auf den von ihm besonders intensiv geförderten anglikanisch-katholischen Dialog haben wird. Die fruchtbare Arbeit der gemischten anglikanischen Dialogkommission (ARCIC) war zehn Jahre lang von Runcie unterstützt und durch seine drei persönlichen Begegnungen mit Papst Johannes Paul II. intensiviert worden. In dieser Zeit waren Dokumente zur Anerkennung der Taufe (1981) und zur Rechtfertigungslehre (1986) verabschiedet worden, ein Dialogpapier zum Kirchenverständnis ist in Vorbereitung.

Runcies besonderes Engagement galt vorrangig der Wiederherstellung der christlichen Einheit. So entwickelte er auch anläßlich des Friedensgebetes der Religionen in Assisi 1986 die Vision eines Ehrenprimates des Papstes, um die ganze Christenheit nach außen zu repräsentieren, ohne daß dies allerdings ein jurisdiktionelles oder politisches Mandat bedeute.

Eine Belastung für den gemeinsamen Dialog stellte die 1988 auf der Lambeth-Konferenz gefällte Entscheidung für das Priester- und Bischofsamt der Frau dar, vor welcher der Papst mehrfach gewarnt hatte, weil sie ein ernsthaftes Hindernis für die Wiedervereinigung beider Kirchen bilde. Allerdings ist die Verantwortung in der Frage der Frauenordination nicht Runcie persönlich anzulasten, der als Ehrenoberhaupt der Anglikanischen Gemeinschaft keine Rechtsvollmachten besitzt. Vielmehr mußte auch er sich dem weitgehenden Konsens der z. T. recht eigenständigen Teilkirchen v. a. Nordamerikas und Neuseelands beugen.

Im Vatikan erwartet man nun mit Spannung die im kommenden Januar erfolgende Ernennung von Runcies Nachfolger im Amt des Primas durch Premierministerin Thatcher und die Gestaltung des künftigen Verhältnisses zwischen anglikanischer und katholischer Kirche.

Orthodoxe Kapelle in Kevelaer

Aus Anlaß des 350jährigen Wallfahrtsjubiläums des niederrheinischen Wallfahrtsortes Kevelaer, das 1992 begangen wird, soll dort nun auch eine orthodoxe Kapelle entstehen. Die Kapelle soll, wie der Rektor der Wallfahrt in Kevelaer, Pfarrer Richard Schulte-Staube berichtete, in einem bereits bestehenden Gebäude in unmittelbarer Nähe des Priesterhauses ihren Platz finden. Damit möchte die Leitung der Wallfahrt den seit Jahren dorthin pilgernden orthodoxen Christen entgegenkommen.

Daß nun in Kevelaer für die griechischen, russischen, serbischen, rumänischen, bulgarischen und arabischen Christen der Orthodoxen Kirche eine eigene Kapelle eingerichtet werde, sei ein Ausdruck der ausgeprägten Marienverehrung dieser Kirche.

Lutherische Kirche in Schweden

Die Besonderheit der schwedischen Staatskirche unter sämtlichen lutherischen Kirchen in Europa ist es, daß Neugeborene »automatisch« Mitglieder der Svenska Kyrkan werden, wenn beide Eltern Mitglieder sind. Das hat den hohen Anteil der Kirchenmitglieder von 90 Prozent der Bevölkerung zur Folge, jedoch sind inzwischen ca. 500 000 davon zwar »Mitglieder« aber nicht getauft.

Diese Problematik ist schon seit Jahren ins Bewußtsein der schwedischen Kirche getreten, seit 1983 arbeitete eine theologische Kommission der schwedischen Bischofsversammlung an einer Analyse und veröffentlichte ein Gutachten zu »Taufe und Kirchenangehörigkeit«, in dem deutlich die Taufe als Grundlage der Kirchenmitgliedschaft betrachtet wird. Allerdings gibt es weite Kreise innerhalb der Svenska Kyrkan, die an der bisherigen Ordnung festhalten wollen, so daß sich eine längerfristige Auseinandersetzung um die Tauffrage anzubahnen scheint.

Unterstützt wurden die Befürworter der Mitgliedschaft durch die Taufe in einem offenen Brief des römisch-katholischen Bischofs von Stockholm, Hubertus Brandenburg, und dem Leiter des »Svenska Missionsförbundet«, Walter Persson. Aber selbst wenn sich innerhalb der Kirche eine eindeutige Mehrheit für die Änderung der bisherigen Praxis finden sollte, müßte diese nach einem langen Instanzenweg der schwedische Reichstag beschließen, denn die Synode der schwedischen Kirche hat 1982 die Befugnis der Gesetzgebung dem Staat übertragen.

II. Internationales Ökumene-Symposium Tutzing

Vom 16. bis 20. Mai 1990 fand in der Evangelischen Akademie Tutzing das Zweite Internationale Ökumene-Symposium statt. Zur gemeinsamen Erörterung des Themas »Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend.« hatte die Evangelische Akademie Tutzing zusammen mit der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern eingeladen. Die ca. 140 Teilnehmer

des Symposions aus 20 Ländern versuchten die spirituellen und theologischen Implikationen der modernen Weltentwicklung zu bedenken. Dies geschah in drei Sektionen: I. Die Herausforderung der Kirchen durch die Aufklärung, II. Die Einheit der Kirche und die Vielzahl der Nationen, III. Religiöse Sprache und sakrale Symbole in einer säkularisierten Welt. Dringlichkeit und überragende Bedeutung von Antworten der Gemeinschaft der Kirchen auf diese Fragen wurden übereinstimmend festgestellt. Die säkularisierte, postindustrielle und hochtechnisierte Welt, die zunehmend von einer multikulturellen, urbanen Gesellschaft nachhaltig geprägt wird, ist eine immense Herausforderung für den Gottesglauben der Christen. In seinem Eingangsvortrag »Die Zukunft des Glaubens in Europa« beschäftigte sich Prof. G. Kretschmar, München, mit dem Struktur- und Funktionswandel der Kirche heute und den damit verbundenen Chancen der Erneuerung des Glaubens zum Nutzen des Zusammenlebens der Menschen. Die Christenheit ist längst größer als Europa geworden, andererseits gibt es für sie in der ›Alten Welt‹ keine Besitzstandsgarantie. Die Beheimatung des Christentums in anderen Kulturen und der Umstand, daß der gesamtgesellschaftliche Konsens den christlichen Glauben nicht mehr trägt — Christen sind eine Gruppe der Gesellschaft unter anderen — bedingen ein modifiziertes Reden vom Glauben und andere Formen christlichen Handelns als bisher. Die Kirche bedarf verstärkt des mündigen Getauften, der Zeichen christlicher Freiheit in seinem Engagement setzt. Immer wichtiger werden in diesem Zusammenhang nach Auffassung von Prof. Kretschmar die Kommunitäten als Orte der Erprobung von Modellen für den Dienst an sozial Schwachen oder die Seelsorge an besonderen Gruppen. Sie

handeln in Stellvertretung der ganzen Kirche und der Gesellschaft. Ihre Betätigung ist Ausdruck wahrgenommener gesellschaftlicher Mitverantwortung und Solidarität. Ihr Tun fußt mithin auf dem Gesetz Christi, ist in Jesus Christus verankert, dem Inhalt und Gegenüber des Glaubens, dem tiefsten Grund dafür, von der Zukunft des Glaubens in Europa zu sprechen. Der Austausch aller Güter, gerade auch von Erfahrungen und Problemen, als ein aus dem Heilshandeln Christi folgendes Gebot ist gesamtkirchlich besonders bedeutsam. Nur die Wahrnehmung des Reichtums der Schwesterkirchen stärkt das gegenseitige Verständnis und die Bereitschaft, die zukünftigen gemeinsamen Aufgaben tatkräftig bewältigen zu helfen. Der Vortrag von Prof. T. Rendtorff, München, über »Die Herausforderung der Kirche durch die Aufklärung« führte in Sektion I zu heftigen Auseinandersetzungen. Die Aufklärung ist zunächst ein Datum der Kirchengeschichte. Auf sie gehen wesentlich die Scheidung von Glaube und Wissenschaft, Religion und Moral sowie von Kirche und Staat zurück. Deren Auswirkungen bewertete Prof. Rendtorff positiv. Die historisch-kritische Methode der Bibelexegese beispielsweise vermittelt über das Gefühl der Distanz die Frage nach der Universalität der Wahrheit. Ihre Antwort findet sie in der Bereitschaft, eine Vielfalt der Wirklichkeit anzuerkennen. Die Aufklärung stellt insofern einen Paradigmenwechsel dar. Sie ist »turn to the subject« von einer nahezu vollkommen kirchlich geprägten Kultur her. Dementsprechend ist e.g. der Gottesbegriff nicht mehr selbstverständliche Voraussetzung — insbesondere protestantischer — Ethik. Sie kann verschiedene Referenzpunkte haben. Eine Redogmatisierung im Sinne einer Identität von Ethik und Glaubensvollzug ist kein gangbarer Weg mehr. Der qua Aufklä-

rung erreichte Bewußtseinsstand der Normadressaten schließt einen Rückfall hinter das betretene Terrain der Individualität aus. Das große Ungleichgewicht zwischen Ost und West sowie Vielsprachigkeit historischen Bewußtseins und kultureller Vielfalt bedingen beträchtliche Rezeptionsunterschiede. Ein allgemein gültiges Wissen der Kirche gibt es deswegen nicht. Ihre Kompetenz stärkt die ökumenische Bewegung nach Prof. Rendtorff nur, wenn sie sich vorbehaltlos und offensiv mit der modernen Welt auseinandersetzt, in einer aufklärungsbedürftigen Welt in Zuwendung zum Menschen Aufklärung betreibt, eine Statthalterfunktion des Vertrauens als Aufgabe annimmt. Aus der Erwidern auf Prof. Rendtorffs Ausführungen, dem Vortrag des Metropoliten Vladimir von Rostov und Novotscherkask, Moskau, sowie aus zahlreichen Diskussionsbeiträgen sprachen Ablehnung des geistesgeschichtlichen Phänomens der Aufklärung. Metropolit Vladimir sieht die säkulare Welt von Schwäche und Ziellosigkeit bestimmt. Die Restituierung des vergessenen Bildes vom vollkommenen Menschen ist angesichts dessen dringliches Desiderat. Die Orthodoxie Rußlands bemüht sich nach Kräften, glaubensgemäße Antworten auf den Nationalitätenkonflikt, die ökologische Krise und die Nicht-Spiritualität zu geben. Die Wiederbelebung traditioneller Betätigungsfelder, etwa Caritas, mit ihrer beobachtbar moralisierenden Wirkung ist weitgehend Redogmatisierung ethischen Tuns in seiner Grundlegung und Vermittlung. Einer solchermaßen streng theozentrischen Ethik kommt nach Prof. P. Florenskij, Moskau, in bezug auf die Wissenschaft ein königlicher Platz zu. Naturwissenschaftlicher Analyse mißt er erkenntnistheoretisch dienende Funktion zu. Ergebnisorientiert ist diese Argumentation zunächst nur ver-

meintlich gegen Aufklärung gerichtet. Gleiches gilt für seine Forderung nach weisheitlicher Interpretation der Wahrnehmung und Beschreibung von Geschichte, die auf der sinnkonstituierenden doxologischen Einbettung real-utopischer Ziele fußt, wie sie der »Konziliare Prozeß« dem »Universalethischen Katechismus für das 21. Jahrhundert« aus der Feder des Metropoliten Kyrill von Smolensk verdankt. Prof. Florenskij ließ allerdings den Ruf nach »Rückkehr ins Mittelalter« erschallen, womit unzweideutig ein Vorverständnis impliziert ist, das allein eine vor-aufklärerische Sicht zuläßt und die Wahrscheinlichkeit konsensueller Lösungen im ökumenischen Maßstab auf zahlreichen Gebieten geradezu gefährlich herabsetzt. Immerhin ist diese Anschauung selbst nur eine unter anderen. Metropolit Kyrills Forderungen zielen gerade auf Öffnung der Christos-Ökumene hin zur Schöpfungs-Ökumene ab. Eine wesentliche Erkenntnis der Praxis ist es nach den Worten des Metropoliten Vladimir, wie etwa der Dialog mit dem Islam in der Sowjetunion zeigt, daß nur eine hinreichende Bereitschaft zu gemeinsamem Handeln und Akzeptanz des jeweils Anderen befriedigende Ergebnisse verbürgt. Im übrigen gebietet es gerade auch altkirchliche Tradition, worauf Frau Prof. F. von Lilienfeld, Erlangen, zu Recht hinwies, sich des Reichtums weltlichen Wissens zu bedienen und sich ihm nicht um den hohen Preis eigener Bedeutungslosigkeit und vielfach schuldig gebliebener Verantwortung zu versagen. Gegenstand des Interesses in Sektion II — ›Die Einheit der Kirche und die Vielzahl der Nationen‹ — war die Inkulturationsproblematik sowie das Verhältnis von Lokalkirche und Universalkirche. Als *communis opinio* erwies sich, daß Einheit der Kirche nicht Vereinheitlichung des geistlichen Lebens bedeu-

ten kann, sondern vielmehr die Gewähr für unterschiedliche Traditionen, Kulturen und Denkweisen bieten muß. Prof. W. Princi-
pes, Toronto, Beitrag »Die Einheit der Kirche und die Vielzahl der Nationen« bot zunächst eine ausführliche Analyse von Inkulturation in soziologischer Sicht, um dann die theologischen Aspekte derselben zu verdeutlichen. Inkulturation ist demzufolge gut; denn Verschiedenheit entsteht aus Gottes Segen. Sie hat vermittelt der Inkarnation Beispielfunktion für die Inkulturation des Evangeliums. Ihre Kritik erfährt sie aus der Feststellung der Essentials und Specifica des Mysterions des Glaubens, das seinen Ausdruck in Spiritualität, Liturgie und Recht, der Lehre, findet. Diese Verifizierung erfolgt durch gegebene Beziehungen zwischen Kirchenlehre und jeweiliger Kultur, die von Dominanz, Rückzug oder kritischer Anteilnahme bestimmt sein kann. Da Einheit Pluriformität, nicht Uniformität meint, ist gelungene Inkulturation jedenfalls mit evangeliumsgeleiteter ortskirchlicher Organisation gegeben. Mit Nachdruck unterstrich Prof. Principe deshalb, daß die Rede von der einen und einzigen katholischen, d. h. römisch-katholischen Kirche von mißverständlicher Katholizität zeuge und zudem wegen der implizierten Primatsfrage ökumenisch besonders bedauerlich sei. Dies wurde durch das Korreferat des Metropoliten von Pergamon, Prof. J. D. Zizioulas, Athen, »Church Unity and the Host of Nations« und den Festvortrag des Metropoliten von Myra, Prof. Ch. Konstantinidis, Konstantinopel/Istanbul, »L'universalité de l'Eglise et la multitude des églises locales« schmerzlich und heilsam zugleich bestätigt. Für die Inkulturationsproblematik ist Prof. Zizioulas zufolge zunächst von Bedeutung, daß Kirche in, nicht von dieser Welt ist, ihre Einheit in ihrer Entwicklung zwar kultur- und

geschichtsabhängig ist, ihre Kriterien aber theologische und historisch transzendent sind. Die Beziehung von Lokal-, National- und Universalkirche wird zweifach vermittelt, christologisch und ekklesiologisch. Eingedenk dieser Prämissen muß in historischer Perspektive die Inkulturation beispielsweise der christologischen Begriffe »Inkarnation/Auferstehung« durch die Patristik als gelungen gelten. Bei Wahrung der Essentials durch pointierte Abgrenzung gegenüber griechischer Kultur, besonders ihrer Philosophie, übernahm sie gleichzeitig vorbehaltlos deren Terminologie. Die Landessprache als Mittel der Verwurzelung des Evangeliums sowie die Verankerung des eschatologischen Aspektes stellt dabei die ekklesiologische Dimension gültig dar. In theologischer Perspektive verbürgt eine pneumatologische Sicht der Christologie ihren eschatologischen Aspekt. Prof. Zizioulas kam es mit diesen Ausführungen gerade auch darauf an, auf die Gefahr der Inkulturationsverfälschung aufmerksam zu machen. Theologie ist für ihn insofern Kriterium evangeliumsgemäßer Kirche ohne jedoch, wie er betonte, ethische Handlungsmaxime zu sein. Im übrigen plädierte Prof. Zizioulas wie Prof. Rendtorff für einen offensiv geführten Dialog mit der westlichen Kultur. Die Kirche muß das Evangelium heute als Alternative zu der verbrauchten säkularen Kultur präsentieren. Prof. Th. Nikolaou, München, unterstrich in diesem Zusammenhang mit seinem Beitrag »Die griechisch-christliche Kultur und die Einheit der Kirche« nachdrücklich die grundlegende Bedeutung der ersten Inkulturation des Christentums, der einmaligen Menschwerdung des Logos und Sohnes Gottes, für alle späteren Inkulturationserscheinungen. Dabei ist wesentlich, die innere Begegnung und enge Verbindung der hellenistischen Geistes- und Kulturwelt

mit der Botschaft Christi nicht zu verkennen.

Wie Lokal- und Universalkirche nach orthodoxem Verständnis zusammenhängen, zeigte Prof. Konstantinidis in überzeugender Weise. Ausgangspunkt ist die Ortskirche. Sie ist Konstituente wahrer Kirche. In ihr realisiert sich durch den Geist *ἐκκλησία*. Sie ist episkopal ausgestaltet. Der Bischof hat die Kathedra Petri inne und übt volle Jurisdiktionsgewalt aus. Institutionell ist sie frei und genießt Unabhängigkeit. Die Universalkirche ist Gemeinschaft der Ortskirchen in interdependenter Verbundenheit auf gleichrangiger Ebene. Es herrschen Kollegialität und Synodalität als Strukturelemente. Historisch schlug sich dies zuerst in der Metropolitenvorfassung des 4. Jahrhunderts nieder. Der Primus handelte konsensuell. Der später behauptete Jurisdiktionsprimat des Papstes kann richtiger ekklesiologischer Anschauung nach nur ein Ehrenprimat sein. Der Ökumenische Patriarch übt folglich innerhalb der Orthodoxie nur Diakonie, hat keine Prärogative. Die Ausbildung des Autokephalieprinzips ist nicht heilsnotwendig, jedoch angemessen, wie die im 19. Jahrhundert auf dem Balkan entstandenen autokephalen Nationalkirchen zeigen, deren Lebensfähigkeit auf der Trias Volk, Sprache und Kultur beruhen. In Sektion III — »Religiöse Sprache und sakrale Symbole in einer säkularisierten Welt« — ergriffen in je gleichlautend überschriebenen Vorträgen Prof. G. Wainwright, Durham/USA, und Pater A. Häußling, Maria Laach, das Wort. Prof. Wainwright behandelte das Thema in drei Anläufen: 1. Sakrales, Religion — Säkularisierung, 2. Sprache — Symbol, 3. ökumenisch-missionarischer Auftrag. 1. Die theologische Bewertung ebenso wie die Tatsache unterschiedlicher Säkularisationstypen sind Anzeichen für

die Komplexität der Frage nach Religion und Säkularisierung. Prof. Wainwright sieht mit H. R. Niebuhr Christus als Umgestalter der Kultur. Das Hauptproblem ist dann das Handeln Gottes als Symbol. 2. Die Tauglichkeit und Kräftigkeit sprachlicher Symbole als Vermittlungsträger der Offenbarung ist fraglich geworden. Dem Verlust von Sprachinhalten kann nur mit Initiation und Weiterentwicklung begegnet werden. Als Quellen, die Symbole liefern, benennt Prof. Wainwright das Natürliche, Körperliche, Soziale, Politische, Historische, Mythische und das Religiöse. 3. Sich ihrer zu bedienen, heißt, Aktualisierung des Mysterions und *aggiornamento* der Tradition, also des Sprachdefizits. In der diskursiven Sprachentwicklung besteht der große ökumenisch-missionarische Auftrag. Einheit besteht dann in Botschaftsadequanz, die Ergebnis eines kultur-linguistischen Einweihungsprozesses ist, der unabhängig von Hörbereitschaft und Aufnahmebereitschaft die »Story« der christlichen Gemeinschaft vermittelt. Daran anknüpfend betonte Pater Häußling die Unverzichtbarkeit von Symbolen für die liturgische Integration religiöser und humaner Existenz. Die dialogische Grundstruktur des religiösen Uraktes hat unter anderem einen visuellen Kontext, den die Ikone darstellt, und Anhalt in Festen als unüberholbaren Symbolgefügen. Nach Pater Häußling macht die eingetretene Einschränkung der menschlichen Erfahrung auf Nützlichkeit den Menschen unempfänglich für Symbolik, sei es Natursymbolik in ihrer dienenden Funktion oder defizitäres Symbolgeschehen, wie etwa das Abendmahl unter einer Gestalt. Eine maßvolle Restituierung von Symbolen/Sprachen scheint angesichts dieses Befundes um der Symbiose von Evangelium und Welt willen geboten. Wirkung kann sie allerdings nur über Re-

zeption entfalten. Zeitbedingtheit von Symbolen und der sich über ihren Kontext definierende Rang/Inhalt setzen diesem Bemühen dann Grenzen, wenn die so beabsichtigte Bewahrung nicht auch *aggiornamento* im Sinne Prof. Wainwrights mitbedeutet. Mit dem Appell sich den großen Herausforderungen der Gegenwart gemeinsam zu stellen, ging das Tutzinger Ökumene-Symposion nach viertägigen intensiven Erörterungen mit einem Festakt zu Ende. Es bot in fachlicher wie geistlicher Hinsicht Gelegenheit zu wertvollen Erfahrungen. Vorträge und Diskussionen vertieften das Wissen um den Reichtum der Schwesterkirchen. Die Unerläßlichkeit gegenseitigen Verstehens sowie wechselseitigen Austausches und Teilhabe an diesem Reichtum wurden einsichtig angesichts der Notwendigkeit, in der Auseinandersetzung mit der Neuzeit den Glauben der einen Kirche glaubhaft und verständlich zu bezeugen und so der Hoffnung für die Welt auf der Schwelle zum dritten Jahrtausend Ausdruck zu verleihen. Die unmittelbare Wahrnehmung und Partizipation am Gotteslob im Erleben des Ritus, vor allem durch das Sehen als dem ersten und heiligen Sinn, wie Johannes von Damaskos (De imag. I, 17) sagt, ermöglichten die gottesdienstlichen Feiern, namentlich Morgen- und Abendgebet, byzantinische Vesper, Göttliche Liturgie und evangelischer Abendmahlsgottesdienst. Wissenschaftliche Bestätigung und persönliche Begegnungen gingen in einer trotz der großen Teilnehmerzahl familiären Atmosphäre eine glückliche Verbindung ein. Dies ist nicht selbstverständlich und vor allem nicht erzwingbar, insofern sicherlich eine kostbare Gabe, deren Wert sich nicht in der Summe der Ergebnisse bemißt, welche die Tagung erbracht hat. Dafür gebührt stellvertretend für das Leitungsteam des Symposions dem

Direktor der Evangelischen Akademie Tutzing, Pfr. C.J. Roepke, Dank und Anerkennung. Im Hinblick auf den Fortgang des fruchtbaren und ertragreichen Dialoges ist nach der Einschätzung vieler Teilnehmer, insbesondere auch aus dem Kreis der anwesenden Bischöfe und Kirchenvertreter, — stellvertretend seien hier nur genannt: Metropolit Augoustinos von Deutschland (gr. orth.); Bischof F.X. Eder, Deutsche Bischofskonferenz (kath.); Prof. Günther Gassmann, WCC (ev.); Oberkirchenrat Theodor Glaser, Ev.-Luth. Kirche in Bayern; Prof. Hermann Goltz, KEK (ev.); Landesbischof D.Dr. Johannes Hanselmann, Ev.-Luth. Kirche in Bayern; Präsident des Kirchenrates Dr. H.J. Held (ev.); Archimandrit Dr. J. Hajjar, Griech.-Kath. Patriarchat Damaskus; Metropolit Iriny von Wien und Österreich (russ. orth.); Bischof H. Kalnins, Deutsche Lutherische Kirche in der Sowjetunion; Bischof Dr. M. Kruse, Vorsitzender des Rates der EKD; Erzbischof Longin von Düsseldorf (russ. orth.); Metropolit der Schweiz, Dr. Damaskinos Papandreou, D.D. (gr. orth.); Metropolit Pitirim von Volokolamsk und Jurjev (russ. orth.); Priester Dimitrij Samadbegisvili (georg. orth.) —, eine Fortsetzung des Gedankenaustausches in dem eröffneten Rahmen wünschenswert und vielversprechend.

[Dieter Fahl, München]

Kurzmeldungen

Vom 4. — 8. Juni 1990 besuchte eine *Delegation der EKD* unter der Leitung des Ratsvorsitzenden, Bischof Kruse, und in Begleitung des griechischen Metropoliten von Deutschland, Augoustinos, den *Ökumeni-*

schen Patriarchen, Dimitrios I., am Phanar in Istanbul. Bei dieser Gelegenheit wurden ebenfalls die dort amtierenden Häupter der armenischen und syrisch-orthodoxen Kirchen aufgesucht.

Der *Mittelöstliche Kirchenrat*, der seit dem Beitritt der römisch-katholischen Kirche vor einem Jahr alle christliche Kirchen des Nahen Ostens umfaßt, tagte Ende Januar 1990 in Nikosia/Zypern. Er sprach sich für die Überwindung der Teilung Zyperns, für einen unabhängigen Staat Palästina aus und verurteilte die Teilung des Libanon.

Die Evangelische Jugend Westfalen startete vom 30. Juli bis 20. August 1990 ein Aufbauprojekt mit der orthodoxen Kirche von Rußland im *Kloster Optina Pustyn'*. Haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter aus den Kirchenkreisen Iserlohn, Recklinghausen und Vlotho haben während dieser Zeit am Aufbau der Kirche zu Ehren der Gottesmutterikone von Kazan in der Einsiedelei mitgearbeitet. Das Projekt soll neben den ökumenischen Erfahrungen in gemeinsamen Seminaren und gegenseitigen Besuchen eine neue Form der Zusammenarbeit zwischen beiden Kirchen begründen. Damit war erstmals offiziell die Jugendorganisation einer deutschen Landeskirche an einem Aufbauprojekt der Orthodoxen Kirche von Rußland beteiligt.

Neben der Sammlung von Väterzitaten, dem »Paterikon«, ist in Griechenland nunmehr auch ein »Meterikon« von D. Tsamis erschienen, das Aussprüche heiliger Frauen enthält. Bereits im 13. Jahrhundert gab es eine entsprechende Sammlung von Zitaten heiliger Frauen, die in der Folgezeit in Vergessenheit geriet und nur in vereinzelten Handschriften auf dem Athos überliefert ist.

Zum neuen *Leiter des ökumenischen Instituts Bossey* ist vom Zentralausschuß des ÖRK *Pfarrer Jacques Nicole* ernannt worden, der bisher an der Theologischen Hochschule des Pazifiks in Suva auf den Fidschi-Inseln lehrte.

Ein *gigantisches Touristenzentrum* will das ägyptische Tourismusministerium um das *Katharinenkloster auf dem Sinai* errichten. Geplant sind 500 Villen, zwei Hotels, ein Einkaufszentrum, zwei Schulen und ein Krankenhaus, dazu eine Seilbahn auf den Mosesberg. Heftiger Widerstand regt sich im griechisch-orthodoxen Katharinenkloster dagegen, die Mönche sehen das Vorhaben als moderne Variante des Tanzes um das goldene Kalb an. Bereits heute hinterläßt der zunehmende Massentourismus um das im 6. Jh. erbaute Kloster, das mehreren Eroberern standhalten konnte, sichtbare Spuren. Die Umgebung des Klosters sei »eine einzige Müllhalde«, beklagt der Abt des Klosters, Erzbischof Damianos.

Noch in diesem Jahr will die *orthodoxe Kirche von Zypern* einen eigenen *Radio- und Fernsehsender* in Betrieb nehmen, um das lebendige Gespräch zwischen Klerus und Volk auch angesichts drastisch sinkender Kirchbesuche auf diese Weise aufrecht zu erhalten und zu unterstützen.

Die *orthodoxe Jugendzeitung »Syndesmos News«* erscheint nun auch alle vierzehn Tage in griechischer Sprache. Die vor allem in Finnland und im Nahen Osten verbreitete orthodoxe Jugendbewegung erhofft sich, über die griechische Sprache Zugang zu den ehemals sozialistischen Ländern Europas zu finden, um eine kirchliche Jugendarbeit aufbauen zu können.

Der weltbekannte, seit 1974 im Westen lebende Cellist, Pianist und Dirigent aus der Sowjetunion, *Mstislaw Leopoldowitsch Rostropowitsch*, ist vom Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Dimitrios I., mit dem Titel des »archon mousikodidaskalos« (hervorragender Musiklehrer) geehrt worden.

Die *Presse der orthodoxen Kirche* soll einen Schutzpatron erhalten. Ein entsprechender Antrag liegt dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel vor. Zur Wahl stehen der hl. Nikodemos vom Berg Athos und der hl. Nektarios von Ägina. Beide hatten sich besonders um das kirchliche Schrifttum verdient gemacht.

verstorben

Das Oberhaupt der Russischen Orthodoxen Kirche, *Patriarch Pimen*, ist am 3. Mai 1990 im Alter von 79 Jahren in Moskau gestorben. Er bekleidete das Amt des Patriarchen von Moskau und ganz Rußland seit 1971. Gegen Ende seiner Amtszeit hatte sich 1988 mit dem Empfang bei Gorbatschow zur Jahrtausendfeier der Christianisierung Rußlands ein Wandel der Kirchenfeindlichkeit in dem Sowjetstaat dokumentiert.

Der bekannte Athener Professor für Theologie und früherer Herausgeber der Zeitschriften »Theologia«, »Ekklesia« und »Ephemerios«, *Konstantinos Bonis*, ist am 6. Juni 1990 im Alter von 85 Jahren verstorben.

[red. v. Kyriakos Savvidis, München]

Eingesandte Schriften

Alwan, Kh., Anthropologie de Jaques de Saroug. L'homme »Microcosm« avec une bibliographie générale Raisonnée, Jounieh: Pontificium Institutum Orientale 1988

Anagnostis, S., *Τήλοθεν*, Thessaloniki: Baniass o.J.

Beinert, W. u. a., (Hg.), Mit der Kirche glauben, Regensburg: Pustet 1990

Biser, E., Die Bibel als Medium. Zur medienanalytischen Schlüsselfunktion der Theologie, Sonderdruck aus: *Lebendiges Zeugnis* 45 (1990) 95–106 (Das Wort und die Medien).

Bratsiotis, N., *Ἡ ὀνομαστική ἐορτή τῆς Ὁρθοδοξίας ἐορτή τῆς βαθυτέρας αὐτοσυνειδησίας αὐτῆς*, Sonderdruck aus: *Ekklesia*, Athen 1989

Ders., *Οἱ τρεῖς Ἱεράρχαι καὶ τὸ νόημα τῆς ἐορτῆς των διὰ τὸ Ἔθνος*, Athen 1990

Charalampidis, K. P., *Εικονογραφικά επεισόδια ἀπ' το βίο του αγ. Αννιανού μαθητή του ευαγγελιστή Μάρκου*. Sonderdruck aus: *Byzantina* 14 (1989) 292–301

Christou, P. K., *Τὸ Ἅγιον Ὅρος. Ἀθωνικὴ πολιτεία — Ἱστορία, τέχνη, ζωή, (Πατριαρχικὸν Ἱδρυμα πατερικῶν μελετῶν)*, Athen: Epopteia 1987

Ders., *Ἑλληνικὴ Πατρολογία*. Bd. 4: *Περίοδος Θεολογικῆς ἀκμῆς Δ' καὶ Ε' αἰῶνες, (Πατριαρχικὸν Ἱδρυμα πατερικῶν μελετῶν)*, Thessaloniki: Kyromanos 1989

Chrystavgis, J., Ascent to Heaven. The Theology of the Human Person according to Saint John of the Ladder, Brookline: Holy Cross 1989

Danilidis, A., *Πατριάρχης ἐν πορείᾳ*, Katerini: Tertios 1989

Ders., *Ἡ χειροτονία τοῦ ἐπισκόπου κατὰ τὰς ἀναγνωσκομένας εὐχάς*, Katerini: Tertios 1989

Deckers, J. G., Tradition und Adaption. Bemerkungen zur Darstellung der christlichen Stadt, Sonderdruck aus: *Actes du XI^e Congrès international d'archéologie chrétienne*, Lyon, Wien, Grenoble, Genf, Aoste (21.–28. September 1986) (Collection de l'École Française de Rome, 123), Rom 1989, S. 1283–1304

Ελληνικὴ διεθνὴς γλώσσα 1 (1990)

Hannick, Chr., Kirchenrechtliche Aspekte des Verhältnisses zwischen Metropolit und Fürsten in der Kiever Rus', Sonderdruck aus: *Harvard Ukrainian Studies* 12/13 (1988/1989) 727–742

Ders., Das Hirmologion in der Übersetzung des Methodios, Sonderdruck aus: *Mezdunaroden simpozium. 1100 godini ot blazenata koncina na sv. Metodij*, hg. v. Patriarchat von Bulgarien, Bd. 1, Sofia 1989, S. 109–117

Ders., Nachschlagwerke zur byzantinischen Musik und Hymnographie, Sonderdruck aus: *Mitteilungsblatt des Mediävistenverbandes* 7 (1990) 46–56

Hl. Synod der Serbisch-Orthodoxen Kirche (Hg.), Einige Worte über die serbische Orthodoxie, Belgrad 1989

Hermeneia. Zeitschrift für Ostkirchliche Kunst 2 (1986) – 6 (1990)

Hiob von Potaev-Kloster (Hg.), Das Wesen der Liturgie. Vorträge von dem »Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität« Frankfurt 1989 u. 1979, München 1990

Jahrbuch der Christkatholischen Kirche in der Schweiz 100 (1990)

Kallis, A., Ferrara — Florenz (1438–1439). »Räuersynode« oder »Modell eines kommenden Unionskonzils«. Sonderdruck aus: *Ökumenische Rundschau* 39 (1990) 182–200

Koder, J., Normale Mönche und Enthusiasten: Der Fall des Symeon Neos Theologos. Sonderdruck aus: *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, hg. v. D. Simon, Frankfurt a. M.: Klostermann 1990, S. 97–119

Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-alkatholischen Dialogs 1975–1987 mit franz. und engl. Übersetzung, hg. v. Urs von Arx, (Beiheft zur Internationalen Kirchlichen Zeitschrift, 4) Bern: Stämpfli + Cie 1989

Kretschmar, G., Ämter und Dienste im ganzen Gottesvolk im Dialog mit der Orthodoxen Kirche, in: *Gebeteter Glaube. Festschrift für H. Gibb*, hg. v. W. Roth, Frankfurt 1989, S. 200–218

Limouris, G., (Hg.), Justice, Peace and the Integrity of Creation. Insights from Orthodoxy, Mit Beiträgen von V. Borovoy, G. Dragas, Th. Nikolaou, Vl. Phidas u. a., Genf: WCC Publications 1990

Nikolaou, Th., Evangelium — Eucharistie — Ökumene. Sonderdruck aus: Die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Heiligen Eucharistie. Siebte Begegnung im bilateralen theologischen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 54), Frankfurt 1989, S. 134–145. 146

Nikolakopoulos, K., Ἡ γλωσσικὴ δομὴ τῆς Καινῆς Διαθήκης, Sonderdruck aus: Συμπόσιον πνευματικόν. Festschrift für Metropolit Nikodimos von Patrai, Athen 1989, S. 575–586.

Moutsopoulos, N., Ἡ βασιλικὴ τοῦ Ἁγίου Ἀχιλλεῖου στὴν Πρέσπα. Συμβολὴ στὴ μελέτη τῶν βυζαντινῶν μνημείων τῆς περιοχῆς, 3 Bde., Thessaloniki 1989

Müller, G. L., Die Situation der Theologie in der Zeit des Erzbischofs Willgis, in: Festschrift. 1000 Jahre St. Stephan in Mainz, hg. v. H. Hinkel, Mainz: Verlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte 1990.

Müller, H., Das Konsoziative Element in seiner Bedeutung für die Ökumene, Sonderdruck aus: Das Konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Kanonisches Recht, München, 14.–19. Sept. 1987, hg. v. W. Aymans, K. – Th. Geringer – H. Schmitz, St. Ottilien 1989, S. 244–266.

Orthodoxe Fraternität in Deutschland, Orthodoxe Orientierung. Zehn Jahre Orthodoxe Fraternität in Deutschland, Köln o. J.

Pontificium Institutum Orientale, (Hg.), Acta 1988–1989. Anno academico 1989–1990, Rom [1990]

Prinzing, G. – Simon, D., Fest und Alltag in Byzanz, München: Beck 1990

Ratzinger, J., Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts. Mit Beiträgen von G. Alberigo u. a., (Patmos-Paperpacks), (Schriften der k-

tholischen Akademie in Bayern, 85), Düsseldorf: Patmos 1978

Sakkos, St. N., Οἱ ἀνώνυμοι ἀδελφοὶ στὴ Β' πρὸς Κορινθίους ἐπιστολὴ τοῦ ἀποστόλου Παύλου, Thessaloniki 1989

Ders., Ὁ Πέτρος καὶ ἡ Ρώμη. Ἡ μαρτυρία τῆς Καινῆς Διαθήκης, Thessaloniki 1989

Salachas, D., Τὰ μυστήρια τῆς χριστιανικῆς μυσέως (Βάπτισμα — Χρίσμα — Θεία Εὐχαριστία) στὸ νέο Κώδικα Κανονικοῦ Δικαίου τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας (Codex Iuris Canonici), (Dialogos, 2), Thessaloniki: Kyriakidi 1989

Schminck, A., »In hoc signo vinces« — Aspects du »Césaropapisme« à l'Époque de Constantin Porphyrogénète, Sonderdruck aus: Constantine Porphyrogenitus and his Age. Second International Byzantine Conference, Delphi 22–26 July, Athen 1989, S. 103–116

Ders., »Novellae extravagantes« Leons VI., Sonderdruck aus: Subseciva Groningana. Studies in Roman and Byzantine Law, Bd. 4. Novella Constitutio. Studies in Honour of Nicolaas van der Wal, hg. v. E. Forsten — Het Groningsch Rechthistorisch Fonds, Groningen 1990, S. 195–209

Tsigaras, G., Philosophisches Intrumentarium der Christologie von Theodoros Studites über die Darstellung des menschgewordenen Logos, Sonderdruck aus: Annuarium Historiae Conciliorum 22 (1990) 268–277

Was hindert uns? Das Gemeinsame Herrenmahl der Christen. Mit Beiträgen von J. Blank u. a., Regensburg: Pustet 1981

Wetter, Friedrich, Die Kirche ist offen für alle. Eine Einladung. Fastenhirtenbrief 1990, hg. v. Pressereferat der Erzdiözese München und Freising, München 1990

Ders., Die neue Wirklichkeit der Auferstehung, hg. v. Pressereferat der Erzdiözese München und Freising, München o. J.

Wohlmuth, J. (Hg.), Streit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive, (Studium Universale, 9), Bonn: Bouvier 1989

[da-Music, CD: Chor der Moskauer Auferstehungskirche, Preise den Herrn meine Seele, Diepholz]

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.
- Ofo** Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.)
- PAA** *Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, Athen 1926 ff.
- ThEE** *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, 12 Bde., Athen 1962–68.

Autoren

Fahl, Dieter

Ass. iur. und cand. theol.,
Ferdinand-Maria-Str. 47, D-8000 München 19

Harakas, Stanley S.

Reverend, Univ.-Prof. Dr. theol.
50 Goddard Ave, USA-Brookline MA 02146

Istavridis, Vasil T.

Univ.-Prof. Dr. theol., Theological School of Halki,
Yeni Yuva Sok. 40/III, TR-80060 Istanbul

Klein, Wassilios

M. A., Religionswiss. Seminar der Universität Bonn,
Tilsiter Str. 9, D-5300 Bonn 1

Kniazeff, Alexis

Protopresbyter, Univ.-Prof. Dr. theol. Institut de Théologie Orthodoxe St. Serge
93, Rue de Crimée, F-75019 Paris

Müller, Gerhard L.

Univ.-Prof. Dr. theol., Institut für Dogmatik
der Universität München
Lindpaintnerstr. 29, D-8000 München 60

Nikolaou, Theodor

Univ.-Prof. Dr. phil., Dr. theol., Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D-8012 Ottobrunn

Papandreou, Damaskinos

Metropolit von der Schweiz, Dr. theol., Dr. h. c.
37, Chemin de Chambésy, CH-1292 Chambésy-Genf

Rein, Harald

Dr. theol., Pfarrer
Schiffstr. 251, CH-4323 Wallbach

Savvidis, Kyriakos

Wiss. Mitarb. am Institut für Orthodoxe Theologie
der Universität München
Schießstättstr. 26, D-8000 München 2

Seide, Georg

Dr. phil.,
Röntgenstr. 22, D-8012 Ottobrunn

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., DM 20,— (»Orthodoxes Forum« 1, 1987, Heft 2, ISSN 0933-8586).
- 2) Th. Nikolaou (Hg.), Das Millennium der russisch-orthodoxen Kirche und die Bedeutung der Ortskirche, St. Ottilien 1988, 160 S., DM 20,— (»Orthodoxes Forum« 2, 1988, Heft 2, ISSN 0933-8586).
- 3) Th. Nikolaou (Hg.), Die orthodox-katholischen Beziehungen, St. Ottilien 1989, 161 S., DM 20,— (»Orthodoxes Forum« 3, 1989, Heft 2, ISSN 0933-8586).

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 1990

Johannes Karavidopoulos , Einige kürzere Lesarten des kirchlichen NT-Textes	5
Wolfram Hörandner , Textkritische Beobachtungen zu Georgios Lapithes und Manuel Chrysaphes	9
Johannes Modesto , Idee und Gestalt der Pentarchie in der frühen Kirche	23
Christo Temelski , Zur Frage der Verbannung des hl. Method in Schwaben	35
Wladimir Iwańow , Ikonenkunst und orthodoxe Spiritualität	47
Georgios Mantzaridis , Die kirchlichen Dogmen als Wegweiser christlichen Lebens	57
Stephen Gero , The Experience of the Spirit in the Eastern Christianity	67
Vlassios Phidas , Die Gewissensfreiheit in der UdSSR (übers. v. <i>Dimitrios Moschos</i>)	77
Theodor Nikolaou , Der Offizielle Orthodox-Lutherische Dialog. Geschichtlicher Überblick und gemeinsame Texte	83

DOKUMENTE

a) Gemeinsame Texte des Offiziellen Orthodox-Lutherischen Dialogs	99
b) Zweites Treffen der Gemischten Theologischen Kommission der Orthodoxen Kirche und der Östlichen Orthodoxen Kirche (übers. v. <i>Kyriakos Savvidis</i>)	99
c) Patriarchalschreiben zum kanonischen Gedächtnis (übers. v. <i>Kyriakos Savvidis</i>)	105

REZENSIONEN

<i>Maria Brun</i> , Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung (K. B. Kallinikos) — <i>G. Podskalsky</i> , Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (Th. Nikolaou) — <i>J. Modesto</i> , Gregor der Große (K. Savvidis) — <i>ΑΝΑΠΛΑΣΙΣ. Ὁρθόδοξον Ἐκκλησιαστικὸν Περιοδικὸν Ὅργανον τοῦ Ὁμωνύμου Συλλόγου</i> (K. Nikolakopoulos) — <i>ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ. Τριμηνιαία Νομοκανονικὴ Ἐπιθεώρησις</i> (K. Nikolakopoulos)	109
--	-----

CHRONIK	119
EINGESANDTE SCHRIFTEN	129
AUTOREN	131
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	132

Geleitwort	137
Damaskinos Papandreou , Die Bedeutung der Utrechter Union aus orthodoxer Sicht	139
Harald Rein , Der orthodox-alkatholische Dialog ist abgeschlossen. Folgerungen und Perspektiven aus alkatholischer Sicht	151
Theodor Nikolaou , Der offizielle Orthodox-Alt-katholische Dialog	173
Wassilios Klein , Quellen und Anlage des Gnosis-Kapitels in den <i>Panoplia</i> des Euthymios Zygadenos	185
Stanley Samuel Harakas , Icon and Ethics	195
Theodor Nikolaou , Perspektiven der griechisch-orthodoxen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland	215
Alexis Kniazeff , Les Droits de l'Homme dans la perspective chretienne	229

DOKUMENTE

A) Patriarchal- und Synodaltomos zur Anerkennung und Bestätigung der Autokephalie der Heiligen Orthodoxen Kirche Georgiens	235
B) Gemeinsame Texte der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission	238
C) Gemeinsame Erklärung der Internationalen Gemischten Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche (Sechste Vollversammlung, Freising)	293

REZENSIONEN

<i>Herbert Vorgrimler</i> (Hg.), Karl Rahner. Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott (G. L. Müller) — <i>Maria Luisa Gatti</i> , Massimo il Confessore (K. Savvidis) — <i>Metropolit Pitirim von Volokolamsk und Jurjev</i> (Hg.), Die Russische Orthodoxe Kirche (G. Seide) — <i>Dimitrios Salachas</i> , Τὰ μυστήρια τῆς χριστιανικῆς μνήσεως (Βάπτισμα — Χρίσμα — Εὐχαριστία) στὸ νέο Κώδικα Κανονικοῦ Δικαίου τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας (Codex Iuris Canonici), (Διάλογος 2) (Th. Nikolaou) — Byzantinische Mystik. Ein Textbuch aus der »Philokalia«. Band I: Das Erbe der Mönchsväter, ausgewählt und übersetzt von <i>Klaus Dahme</i> (Th. Nikolaou) — <i>Panayotis K. Christou</i> , Τὸ "Ἅγιον Ὅρος. Ἀθωνικὴ Πολιτεία — Ἱστορία, Τέχνη, Ζωὴ (V. Istavridis) — <i>Adrian Hastings</i> , A History of English Christianity 1920–1985 (V. Istavridis) — <i>Christos Krikonis</i> , Προλεγόμενα εἰς τὴν Ἐπανεκδόσιν τοῦ Περιοδικοῦ »Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια Κωνσταντινουπόλεως 1880–1923« καὶ τοῦ Παραρτήματος Αὐτοῦ »Ὁ Νέος Ποιμὴν 1919–1923« (V. Istavridis) — <i>Stavros T. Anestidis</i> , Μικρασιατικὰ Χρονικὰ (V. Istavridis)	297
---	-----

CHRONIK	309
EINGESANDTE SCHRIFTEN	324
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	326
AUTOREN	327

Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung (MSS).

Hrsg. von Josef Georg Ziegler und Joachim Piegsa.
Alle Bände sind gebunden (22 x 14,3 cm).

Band 14: Josef Georg Ziegler (Hrsg.)

»In Christus«.

Beiträge zum ökumenischen Gespräch.

168 S., DM 38,— / ÖS 280 EOS Buch 464

Ein zentrales Anliegen des emeritierten Mainzer Moraltheologen J.G. Ziegler war immer das Problem einer theologisch fundierten Moraltheologie. Der vorliegende, von ihm herausgegebene Band bezeugt wieder einmal dieses Bestreben. — Hervorgegangen sind die Beiträge aus einer ökumenischen Vortragsreihe an der Universität Mainz. So sind auch im vorliegenden Band jeweils ein katholischer und ein evangelischer Beitrag einander gegenübergestellt. Ein erstes Vortragspaar der Exegeten H. Langkammer OFM und W. Schrage beschäftigt sich mit der neutestamentlichen Formel »In Christus«. In einem zweiten Hauptkapitel sind Beiträge der Dogmatiker bzw. systematischen Theologen A. Schilgen und F. Beißer einander gegenübergestellt, wobei der Beitrag von Beißer sich als Gespräch mit J. Ziegler versteht. Im dritten Hauptteil folgt schließlich die ethische Anwendung. Hier referieren A. Peters und J.G. Ziegler. Ein Verzeichnis dieser ökumenischen Doppelvorlesungen an der Universität Mainz von 1963—1983 beschließt den Band.

Zeitschrift für Katholische Theologie, 1989/2.

Dem vorliegenden Buch kommt das Verdienst zu, im Wege des ökumenischen Gesprächs die wichtige theologisch-ethische Grundeinsicht vom Sein und Leben in Christus nahezubringen. Es gibt außerdem Anstoß zur notwendigen weiteren Reflexion der christozentrischen Ethik.

Theologische Revue 84 (1988) 497-501.

Band 15: Karl-Heinz Kleber und Joachim Piegsa (Hrsg.)

Sein und Handeln in Christus.

Perspektiven einer Gnadenmoral. Festgabe für Prälat Prof. Dr. Dr. h.c. Josef Ziegler.

232 S., DM 48,— / ÖS 350 EOS Buch 465

INHALT: I. REFLEXIONEN. *Tadeusz Styczeń:* Anthropologische Grundlagen der Ethik oder ethische Grundlagen der Anthropologie? *Helmut Juros:* Migraton und Menschenwürde: Assimilation oder Integration? — ein ethisches Dilemma. *Jan Pryszyk:* Die Gnade im Leben des Christen. Die orthodoxe Lehre nach Feofan dem Klausner. *Jan Kowalski:* Christozentrismus im polnischen moraltheologischen Denken. *Remigiusz Sobański, »Person« und »christifidelis« im CIC 1983. Rechtsanthropologische Erwägungen. Andrzej Szostek:* Teleologismus und Anthropologie. *Hans Zeimertz:* Vernunft und Offenbarung in der Moraltheologie von Georg Hermes (1775 — 1831). *Joachim Piegsa:* Die Kompetenz des kirchlichen Lehramtes im Bereich des natürlichen Sittengesetzes. II. KONKRETION. *Helmut Borok:* Sittliche Implikationen der Firmung. *Alfons Nossol:* Buße und Versöhnung. Theologische

Aspekte der Bischofssynode 1983. *Karl-Heinz Kleber:* Unverfügbarkeit des Lebens. Anfragen an die Moraltheologie. *Johannes Reiter:* Christliche Politik — Politik angesichts des Reiches Gottes.

... das macht gerade den Reiz der vorliegenden Schrift aus, katholischen Moraltheologen nicht im ökumenischen Gespräch oder in allgemeinwissenschaftlichen Erörterungen zuzuhören, sondern sie in ihrer alltäglichen Arbeit unter sich belauschen zu können. Die vorliegende Festschrift hat dabei noch einen besonderen Reiz. Sie ist dem katholischen Moraltheologen Josef Georg Ziegler zum 70. Geburtstag gewidmet, der besonders den Kontakt mit polnischen Theologen hergestellt und gepflegt hat. Deshalb stammen auch sieben von zwölf Beiträgen aus polnischer Feder (in deutscher Übersetzung). Aber noch mehr: Ziegler wurde schon zu seinem 60. Geburtstag eine Festschrift überreicht, in der Karol Wojtyła, der jetzige Papst Johannes Paul II., selbst einen Beitrag geschrieben hatte. Denn Ziegler hatte dem damaligen Erzbischof von Krakau die Ehrendoktorwürde des Katholisch-Theologischen Fachbereichs der Universität Mainz überreichen dürfen ... So sei dieses Buch allen denen empfohlen, die sich mit der gegenwärtigen polnischen und ihr nahestehenden deutschen Moraltheologie beschäftigen möchten, dabei insbesondere auch deshalb, weil Papst Johannes Paul II. diesem Denken entstammt. Aber auch davon abgesehen ist die Schrift instruktiv für katholisches moraltheologisches Denken überhaupt, zumindest in einer heute sich immer weiter ausbreitenden Richtung.

Theologische Literaturzeitung 115 (1990) 140-142

Band 16: Hubert Dobiosch (Hrsg.)

Natur und Gnade.

Die christozentrische Grundgestalt der christlichen Sittlichkeitslehre.

Joachim Piegsa zum 60. Geburtstag dargebracht von seinen Freunden.

254 S., DM 68,— / ÖS 500 EOS Buch 466

Inhalt. I. Grundlagen. *Joseph Georg Ziegler:* »Christus lernen« (Eph 4,20). *Alfons Nossol:* Liebe als christliche Existenzform. *Hugolinus Langkammer OFM:* Der Mensch vor und ohne Christus in der heilsgeschichtlichen Sicht des Apostels Paulus. *Tadeusz Styczeń:* Philosophische Implikationen des Redemptio-Ereignisses. *Karl-Heinz Kleber:* Rückkehr von einer Sündenmoral zur Heilsethik. *Hubert Dobiosch:* Die sakramentale Gnade in der Lehre der Karmeliter-Salmantizenser.

II. Konkretionen. *Franz Scholz:* Zwei Tabus, die Polens Verständigung mit Deutschland behindern. *Dietmar Berni:* Über die Schwierigkeit, die Folgen unseres Handelns abzuwägen. *Anton Ziegenaus:* Der Selbstmord im Schnittpunkt zwischen Emanzipation und christlichem Glauben.

III. Monographien. *Johannes Reiter:* Leben aus dem Glauben. Grundzüge der christlichen Ethik nach Ferdinand Probst (1816-1899). *Alois Marcol:* Das Verhältnis von Nautr und Gande bei Joseph Wittig. *Helmut Borok:* »Das sittliche Leben der Erlösten«. Die christologische Struktur der Moraltheologie des Magnus Jocham (1808-1893). *Thomas Maria Rimmel:* Zum Begriff der Person bei Edith Stein.

Buchbestellungen: EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, D — 8917 St. Ottilien

MARIENLEXIKON

Hrsg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e.V. Hauptschriftleiter: Prof. Dr. Leo Scheffczyk, München, und Prof. Dr. Remigius Bäumer, Freiburg. Redaktion: Dr. Florian Trenner.

704 Seiten, gebunden, glanzkaschierter vierfarbiger Umschlag, 26 x 18 cm, DM 148,- / ÖS 1100 je Band

Band 1 (AA bis Chagall) EOS Buch 890

Band 2 (Chaldäer bis Gréban) EOS Buch 891

Band 3 erscheint im März 1990.

Subskriptionspreis bis 31. Mai 1990:

DM 98 / ÖS 720 EOS Buch 892

Wer ist Maria? Welche Bedeutung hat sie im Heilsplan Gottes? Wie hat sich die Marienlehre entwickelt? Welche Marienheiligtümer gibt es in der Diözese Bozen-Brixen? Was hat die Gottesmutter mit Aachen zu tun? Wie wurde und wird die Grablegung Mariens in der bildenden Kunst dargestellt? Was besagt der Blütenkranz in der Marienverehrung? Wie sehen Nichtkatholiken die Mutter Jesu? Welchen Stellenwert hat sie im Protestantismus? Und welche Beinamen hat sie bei Katholiken im Laufe der Jahrhunderte bekommen? Was bedeuten sie?

Das auf fünf Bände angelegte »Marienlexikon« läßt keine Frage unbeantwortet, die direkt oder indirekt etwas mit der Gottesmutter zu tun hat. Die vorliegenden Bände lassen den uneingeschränkten Schluß zu, daß dieses Ziel mit größter Sorgfalt erreicht wird. Anerkannte Experten der Theologie, der Missionswissenschaft, der Frömmigkeitsgeschichte, der Kunstgeschichte und der Literaturgeschichte garantieren solide Informationen vom Brauchtum bis hin zur Dichtung. Im Bücherschrank eines Theologen sollte das verdienstvolle Standardwerk nicht fehlen. Kleriker und Laien, aber auch wissenschaftler nichttheologischer Disziplinen, dürfen sicher sein, daß das »Marienlexikon« nicht nur Wissenslücken schließt, sondern auch neugierig macht auf alles, was mit der Gottesmutter zusammenhängt. Nicht zuletzt Journalisten, die über Glaube und Kirche schreiben, kommen an diesem Opus nicht vorbei.

Rheinischer Merkur

Christ und Welt - Nr. 43, 26.10.1990

Ulrike Wolitz

Was noch fehlt an Seinen Leiden.

Geistliche Gedichte.

128 Seiten, broschiert, 19 x 11,5 cm,

DM 14,80 / ÖS 110 EOS Buch 689

Ulrike Wolitz wagt es, frei und unbefangen in dieser ihrer geistlichen Erfahrung von Gnade in Bildern zu stehen und uns zu berichten, wie das WORT aus dem Anfang durch alle Prophetie des Alten und Neuen Bundes hindurch aus ihrem Geist und Glauben Altes und Neues hervorbringt.

Silja Walter im Nachwort

Neue Wege zur Wiedergewinnung lebendigen Christentums. Neuevangelisierung.

Referate der Theologischen Sommerakademie 1989 des Linzer Priesterkreises.

277 Seiten, broschiert, 19 x 11,5 cm,

DM 19,80 / ÖS 150 EOS Buch 693

Leo Scheffczyk: Sinn und Bedeutung des Auftrags zur Reevangelisierung. **Leo Scheffczyk:** Die Grundlagen der Reevangelisierung im Vatikanum II. und in der päpstlichen Lehrverkündigung. **Alfons M. Stickler:** Die Neuevangelisierung Österreichs im Rahmen der Neuevangelisierung Europas. Diagnose und Prognose. **Franz Breid:** Reevangelisierung unter volksh Kirchlichen Bedingungen. **Walter Brandmüller:** Historische Perspektiven einer Neuevangelisierung Europas. **Klaus Küng:** Die Bedeutung der Laien für die Neuevangelisierung. **Johannes Enichlmayr:** Die katechumenale Neuevangelisierung von Ehe und Familie. **Anton Ziegenaus:** Neuentdeckung der Sakramente — Wiederddeckung des Glaubens. **Kurt Krenn:** Zur Situation heutiger Theologie angesichts einer Neuevangelisierung Europas.

Anton Ziegenaus

Das Glaubensbekenntnis.

91 Seiten, broschiert mit vierfarbigem glanzkaschiertem Umschlag, 19 x 11,5 cm,

DM 9,80 / ÖS 75 EOS Buch 685

In ihrer Verunsicherung fragen sich heute nicht wenige, woran man sich noch halten könne. Die christliche Antwort auf diese Frage ist das Glaubensbekenntnis. Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts nehmen die Christen seine Aussagen als Kurzformel ihres Glaubens an. Ein hl. Augustinus, ein Franziskus oder eine Katharina von Siena haben sie als gültig und wahr erkannt und erfahren. Der Verfasser, Professor für Dogmatik an der Universität Augsburg, will in allgemein verständlicher Sprache den Gehalt des Glaubensbekenntnisses erschließen.

Dürig, Walter

Christ ist erstanden

Gedanken zum christlichen Osterglauben

18 Seiten, 19 x 11,5 cm, broschiert mit glanzkaschiertem vierfarbigem Umschlag,

DM 4,80 / ÖS 40 EOS Buch 688

Ein Angelpunkt unseres gläubigen Lebens ist die Auferstehung. Prof. Dr. Walter Dürig hielt im Bayerischen Rundfunk einen viel beachteten Vortrag: »Das ist der christliche Osterglaube, der unserem Alltag mit seinen Freuden und Leiden, mit seinen Lasten und Schmerzen, mit seinen Zumutungen und Kränkungen Inhalt, Richtung und Sinn geben kann: Christ ist erstanden! Uns ist der Meister nah, uns ist er da!

Albert Herald

Das Begräbnis des Herrn X.

Mit Zeichnungen von Polykarp Uehlein.

72 Seiten, 13 Abbildungen, gebunden, 19,2 x 16,8 cm, DM 14,80 / ÖS 110 EOS Buch 740

