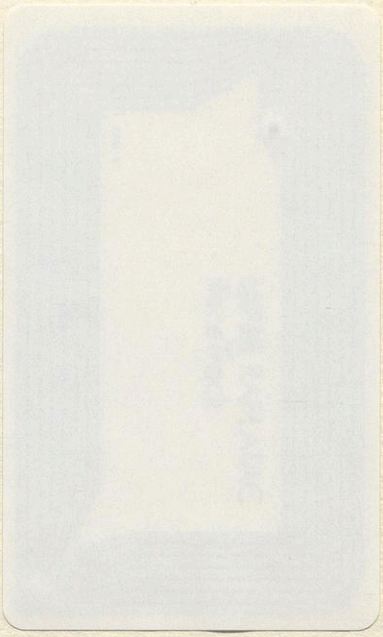


N12<503516422 021

UB Tübingen

theol

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

5. Jahrgang 1991 Heft 1

17. JUL. 1991

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien

2A 7136

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 kön nicht zurückgesandt werden; sie werden der Institutsbibliothek zugeführt.

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

Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenom werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-8917 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

5. Jahrgang 1991 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.

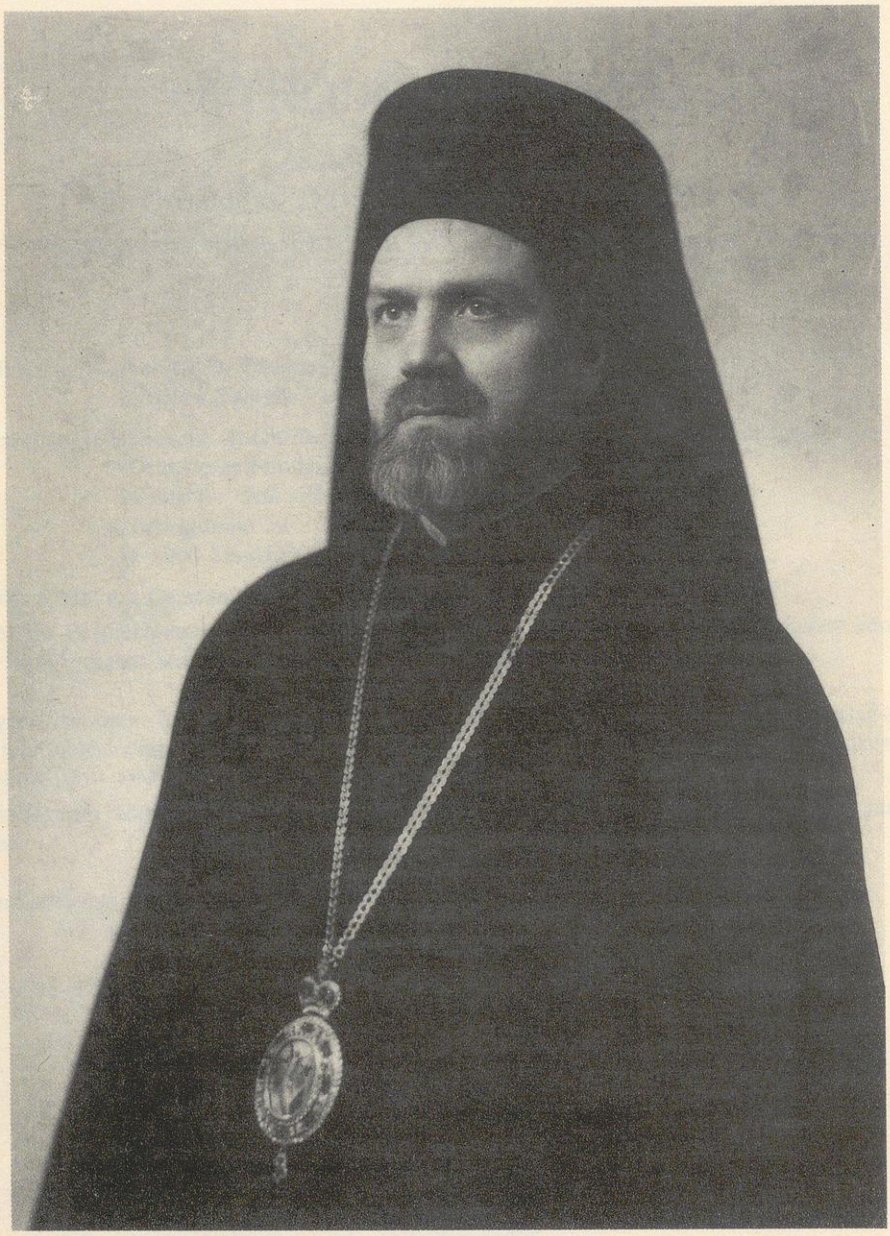
Bezugsbedingungen: Das »Orthodoxe Forum« erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 42,— DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 22,— DM.

Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-8917 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

ZA 7136

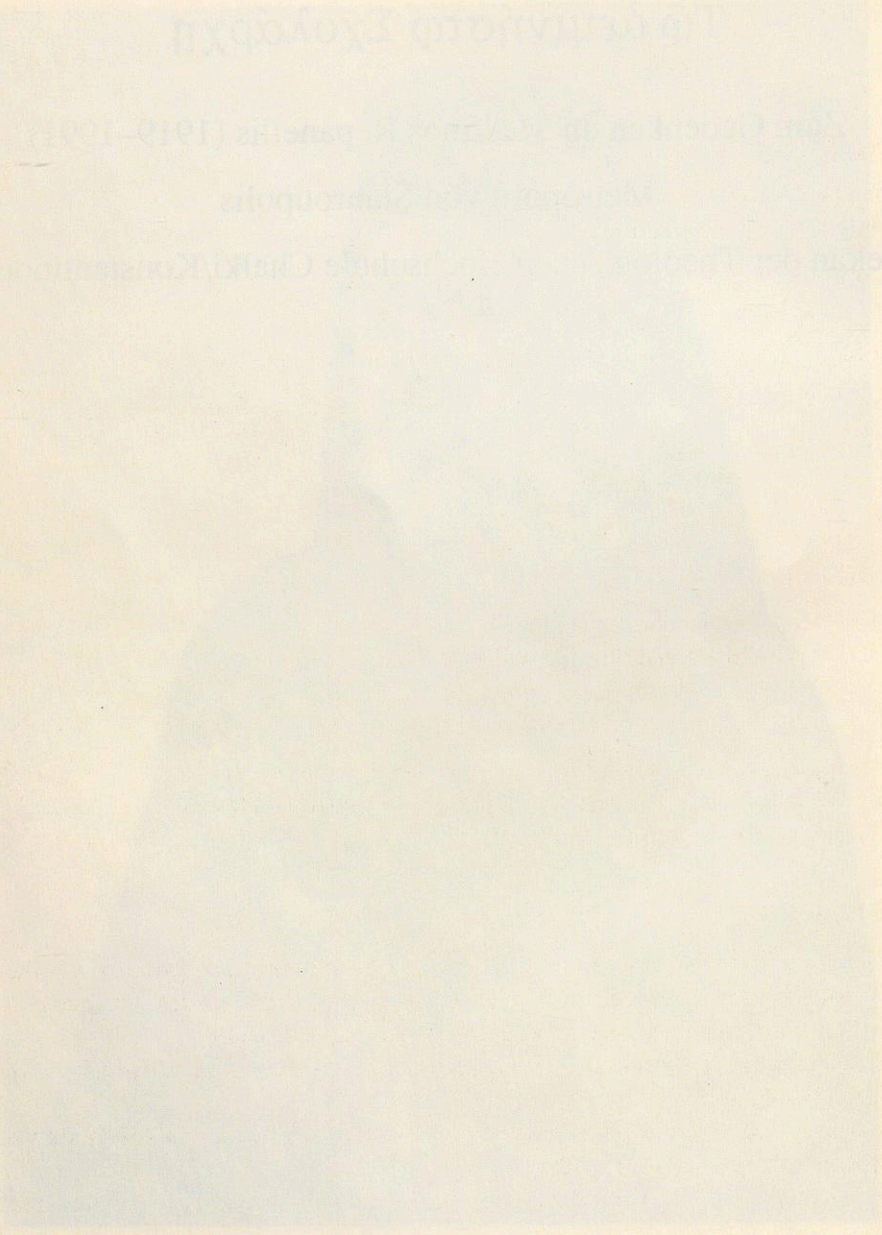


Τῷ ἀειμνήστῳ Σχολάρχῃ

Zum Gedenken an Maximos Repanellis (1919–1991)

Metropolit von Stauroupolis

Dekan der Theologischen Hochschule Chalki/Konstantinopel



INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort 9

Mircea Basarab, Das Jesusgebet in der orthodoxen Spiritualität 11

Gennadios Limouris, Confessing Christ Yesterday and Today: A Christological Exploration 23

Alexandros Papaderos, Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes in der »säkularen« Welt 31

Vasilios Makrides, Aspects of Greek Orthodox Fundamentalism 49

Theodor J. Panagopoulos, Die Religionsfreiheit in Griechenland 73

Theodor Nikolaou, Geschichtlicher Überblick und Würdigung des orthodox-anglikanischen Dialogs 81

DOKUMENTE

a) Orthodox-Anglikanischer Dialog:
1. The Dublin Agreed Statement (1984)
2. Anhang A: »Moskau-Erklärung« (1976)
3. Anhang B: »Athen-Erklärung« (1978) 91

b) Drittes Treffen der Gemischten Theologischen Kommission der Orthodoxen Kirche und der Orientalisch-Orthodoxen Kirche (übers. v. *Dimitrios Moschos)* 133

REZENSIONEN

Klaus Gnoth, Antwort vom Athos. Die Bedeutung des heutigen griechisch-orthodoxen Mönchtums für Kirche und Gesellschaft nach der Schrift des Athosmönchs Theoklitos Dionysiatis »Metaxy Ouranou kai Ges« **(E. A. Varella)**

Gernot Seide, Verantwortung in der Diaspora. Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland **(H.-M. Gallo)**

Gernot Seide, Monasteries and Convents of the Russian Orthodox Church abroad. An Historical Review **(H.-M. Gallo)**

Gennadios Limouris (Hg.) Justice, Peace and the Integrity of Creation. Insights from Orthodoxy **(D. Moschos)**

Staniloae Dumitru, Orthodoxe Dogmatik II. Aus d. Rumänischen übers. v. H. Pitters **(Th. Nikolaou)** 143

CHRONIK 155

Maximos Repanellis († 1991) (**Apostolos D. Danielidis**) 177

EINGESANDTE SCHRIFTEN 184

AUTOREN 186

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS 187

Geleitwort

Mit dem vorliegenden Heft erscheint das »Orthodoxe Forum« im fünften Jahr. Dies gibt Anlaß zur Freude, aber auch zu einer kurzen Bilanz. Das positive Echo von vielen Seiten, Abonnements und Bestellungen auch aus nicht deutschsprachigen wissenschaftlichen Einrichtungen in der ganzen Welt und die zunehmende Zahl der Abonnenten bedeuten Ermutigung und vor allem einen guten Ausgleich zu dem enormen Arbeitspensum im Rahmen der beschränkten personellen Möglichkeiten eines kleinen Instituts. Aus dieser Perspektive betrachtet möchte ich meinem bisherigen wissenschaftlichen Mitarbeiter, Herrn Kyriakos Savvidis, herzlich danken, der in den letzten drei Jahren in der Schriftleitung mit großem Einsatz mitgewirkt hat. Ebenfalls bedanke ich mich bei Herrn Dipl. theol. Dimitrios Moschos, der vorübergehend als wissenschaftliche Hilfskraft im Institut beschäftigt war und an der Vorbereitung dieses Heftes mitgearbeitet hat. Ab dem nächsten Heft wird mein neuer wissenschaftlicher Assistent, Herr Dr. Konstantinos Nikolakopoulos, in der Schriftleitung Mitverantwortung tragen. Schließlich danke ich der Sekretärin des Instituts, Frau Ursula Reinhardt, den studentischen Hilfskräften und nicht zuletzt den Autoren der bisherigen Hefte.

Durch die Veröffentlichung der bisherigen gemeinsamen Texte aus dem orthodox-anglikanischen Dialog und der zweiten Erklärung zwischen der Orthodoxen und der Orientalisch-Orthodoxen Kirche in diesem Heft liegen dem Leser dieser Zeitschrift alle bisherigen Dokumente aus den offiziellen bilateralen Dialogen vor, welche die Orthodoxe Kirche mit anderen Kirchen führt.

Anfang Januar, während der Vorbereitung des Materials für dieses Heft, ereilte uns die Nachricht vom plötzlichen Tod des Metropoliten von Stauroupolis **Maximos Repanellis,** des Σχολάρχης, wie er fast ausschließlich in Kreisen des Ökumenischen Patriarchats, besonders im Kreis der Absolventen der Theologischen Hochschule von Chalki/Konstantinopel genannt wurde. Der Ausdruck Scholarchis bezeichnet den Leiter, den Dekan einer Schule und in diesem Fall den Dekan der Theologischen Hochschule von Chalki. Dieses Amt bekleidete Repanellis von 1955 bis zur Schließung der Fakultät durch die türkischen Behörden im Jahr 1971. Auch danach blieb er selbstverständlicherweise der Scholarchis, nicht zuletzt weil er, wie jeder andere, ihre Wiedereröffnung erhoffte und darauf hin arbeitete. Persönlich hatte ich das Glück, in den Jahren 1961–1965 in dieser über die Orthodoxe Kirche hinaus bekannten Theologischen Hochschule zu studieren. Repanellis war auch mein verehrter Lehrer und Scholarchis. Als Zeichen der dankbaren Verbundenheit und der steten Erinnerung wurde dieses Heft ihm gewidmet. Bei dieser Gelegenheit gedenken wir auch der übrigen Professoren von Chalki, die inzwischen verstorben sind: **Johannes Panagiotidis, Georgios Anastasiadis und Emmanuil Photiadis.** »Καὶ γὰρ τὸ μεμνῆσθαι τῶν διδασκάλων καὶ αὐτὸν λέγοντα καὶ ἄλλου ἀκούοντα ἔμοιγε ἀεὶ πάντων ἥδιστον« (»Denn der Lehrer zu gedenken, sowohl selbst von ihnen redend als auch anderen zuhörend, ist mir von allem das Erfreulichste«: *Platonis,* Phaedo 58 d; leicht abgewandelt).

Der Herausgeber

Das Jesusgebet in der orthodoxen Spiritualität

von Mircea Basarab, München

In der orthodoxen Spiritualität nimmt das Jesusgebet eine besondere Stellung ein. Es bezeichnet den Verzicht auf weltliche Sorgen, um Gott durch das Gebet zu gewinnen. Die Anrufung des Namens Jesu bildet ein wesentliches Element jeder mönchischen Lebensordnung wie auch jeden Versuches eines christlichen Lebens[1]. Von alters her wurde das Herzensgebet im Orient praktiziert und durch das ununterbrochene Gebet der ägyptischen Anachoreten reicht diese Tradition der orthodoxen Spiritualität bis in die Zeit der Apostel zurück. Das Gebet, die Kontemplation, die Hesychia sind ein Kult (Gottesdienst), den die orientalische Frömmigkeit ununterbrochen Gott darbrachte.

Um die innere Stimmung des Gebetes zu verwirklichen, ist die Trennung von den äußeren Dingen erforderlich. Der Beter kehrt in sich, in sein Herz, um alles, was seinen Dialog mit Gott stören kann, zu vermeiden. Nachdem es ihm gelungen ist, die innere Ruhe zu erreichen, versucht er, sich auf einige an Jesus gerichtete Worte zu konzentrieren, die er regelmäßig wiederholt. Durch die Worte: »Herr Jesus« konnte nach Diadochos von Photike der Gedanke an Jesus in Erinnerung bleiben. Später wurden diesen Worten auch andere hinzugefügt, und so ist der folgende Text entstanden: »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner, des Sünders.«

Hinsichtlich des Gebetstextes gibt es eine gewisse Freiheit. Der Beter kann den Text verkürzen: »Herr Jesus« oder einfach den Namen »Jesus« aussprechen. Einige haben eine besondere Vorliebe für die Formel »Herr Jesus Christus, hab Erbarmen!« gezeigt. Das ganze wurde auf fünf Worte reduziert und steht damit in Einklang mit der Anregung des Apostels Paulus: »Aber in der Kirche will ich lieber fünf Worte nach meinem Verstand reden, um auch andere zu unterrichten, als zehntausend Worte in fremden Sprachen« (1 Kor 15,19).

Die geistlichen Väter erwähnen aber, daß das Jesusgebet aufhören und alles im Schweigen der Ekstase kulminieren kann[2]. Dieselbe Freiheit wird auch in bezug auf den Rhythmus und auch hinsichtlich des Ortes und der Zeit des Gebetes bewahrt. Jeder betet soviel, wann und wo er kann. Wegen dieser Freiheit besitzt die Tradition des Jesusgebetes nicht eine absolute Methode, einen Schlüssel, der uns den Erfolg garantieren kann. Hingegen gibt es Verfahren, die uns auf die ersten Schritte führen können, aber auch diese können den Erfolg nicht gewährleisten. Alles hängt von uns ab, von unserem Engagement, und nicht vom Verfahren, auf das wir verzichten können, weil das Gebet, das unser Gebet wird, und die Methode sich an den Ort, die Zeit und unsere Bemühung anpassen können.

---

1 *Serge Boulgakov*, L'Orthodoxie, L'Age d'Homme, Lausanne 1980, S. 163.

2 *Nichifor Crainic*, Das Jesusgebet, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 60 (1941) 342.

Den Antrieb zum Gebet bekamen die Jünger von Jesus selbst. »Geh in dein Zimmer, schließe die Tür zu und bete zu deinem Vater« (Mt 6,6). Die Anregung wurde durch sein persönliches Beispiel unterstützt: »Am nächsten Morgen verließ Jesus lange vor Sonnenaufgang die Stadt und zog sich an eine abgelegene Stelle zurück. Dort betete er« (Mk 1,35). Durch Wort und Tat werden wir aufgefordert, uns zurückzuziehen, in uns zu gehen und hier, in der Askese und im Gebet, die Ruhe zu erreichen. Der Apostel Paulus regt uns an, ununterbrochen zu beten (1 Thess 5,17), weil das Gebet unser geistliches Leben nähren soll. »Wer sein ganzes Streben auf sein Inneres richtet, der ist rein, und nicht nur rein, er ist in Gott versenkt, er schaut Gott, er verkündet Gott, er betet«[3]. Aber nicht nur die Anregung zum Beten wurde dem biblischen Text entnommen, sondern selbst die Gebete wurden vom inspirierten Text beeinflußt oder waren aus biblischen Texten und Worten gebildet. Selbst das Jesusgebet hat als Basis das biblische Beispiel. Das Gebet des Zolleinnehmers: »Gott, hab Erbarmen mit mir, dem Sünder« (Lk 18,13) wie auch das des Blinden bei Jericho: »Jesus, Sohn Davids, hab Erbarmen mit mir« (Lk 18,38) sind im Texte des Herzensgebetes inbegriffen: »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner, des Sünders«. Die biblische Basis des Jesusgebetes steht außer Zweifel und könnte nicht anders sein.

Die *Theologie* des Herzensgebetes ist eine der tiefsten. Sie ruft Jesus an und bekennt ihn als Herrn, Heiland und Sohn Gottes, der freiwillig die Menschwerdung akzeptiert hat und unser Schicksal auf sich genommen hat. Durch sein Werk und das Kreuz ist er unser Heiland geworden. Das Jesusgebet enthält die ganze Schrift, und seine bewußte Wiederholung führt uns zu einer inneren Liturgie, zu einer ständigen Wachsamkeit. Im zweiten Teil des Gebetes geben wir unseren Schuldzustand zu und rufen das Erbarmen Gottes an. Durch dieses Gebet erhebt sich der Mensch mit der ganzen Stärke und Kraft seiner Liebe zur Erkenntnis Gottes[4].

Die Anrufung des Namens Jesu im Gebet universalisiert die Menschwerdung des Sohnes Gottes und vergegenwärtigt in uns die Anwesenheit Jesu[5]. Der Engel Gottes, in dem sich der Name Gottes befindet (Ex 23,21), wird für Israel zum Träger der göttlichen Anwesenheit. In der biblischen Anschauung ist die Anrufung des Namens Gottes von der Anwesenheit Gottes begleitet. Durch den Namen Jesu tritt Gott in die Welt ein, und der Beter kommt in ein besonderes Verhältnis mit Gott, er wird Gottesträger (Theophoros). »Den Namen Jesus mit Bedacht aussprechen heißt: erkennen, daß unser Herr alles ist«[6]. Die Anrufung des Namens Jesu soll ihn lebendig werden lassen. Der Name ist Sinnbild und Träger der Person Christi[7].

Durch die Anrufung des Namens Jesu übertrug man auch seine Kraft und seine Reinheit, aber auch die Absicht, seinem Namen zu folgen. Man unterstreicht durch das Jesus-

---

3 *Hesychius* vom Batoskloster, Über die geistige Nüchternheit und das Gebet, in: *Klassiker der Meditation*, Kleine Philokalie, Benziger Verlag 1976, S. 106.

4 *Theolept von Philadelphia*, Neun Sprüche über das Gebet und das geistliche Leben, in: *Klassiker der Meditation*, S. 169.

5 *Paul Evdokimov*, Les âges de la vie spirituelle, Paris 1964, S. 196.

6 Das Leben aus dem Geist. III. Orthodoxe Zeugnisse über das geistliche Leben, 1980, hg. v. *Reiner-Friedemann Edel*, S. 118.

7 Ebd.

gebet das Bewußtsein seiner Anwesenheit, aber auch unser Schuldgefühl wie auch unseren Wunsch nach Erbarmen. Das Gebet befreit und stützt uns. »Durch den göttlichen Namen wirst du alle Gedanken vertreiben und deine unsichtbaren Feinde, nach den Worten des heiligen Johannes Klimakos, mit Peitschen schlagen[8].«

Die Praxis des Herzensgebetes ist in der orthodoxen Spiritualität sehr alt. Einige Väter hinterließen schriftlich, entweder direkt oder indirekt, für ihre Schüler Anweisungen in Verbindung mit der Art, wie wir beten sollen, die Körperstellung, Zeit und Ort des Gebetes betrafen. Es handelt sich hier um eine persönliche Erfahrung, die gemeinsame und allgemeine Elemente, aber auch viele eigene und spezifische Aspekte enthält. Gerade aus diesem Grund sagten wir, daß es keine absolute Methode gibt, sondern mehrere Verfahren, die sich an neue Umstände anpassen. Auf diese Weise bleibt dem Beter die freie Wahl der Form und der Zeit des Gebetes. Weil es keine absolut sichere Methode gibt, die uns den Erfolg garantieren kann, braucht der Beter unbedingt den Rat eines erfahrenen Meisters, eines geistlichen Vaters, der ihn in der Erfahrung des Jesusgebetes leitet. Durch diesen Lehrmeister aber wird die Methode aufgehoben und die Möglichkeit für einige eigene Formen taucht auf. Die Methode wird also relativiert, sie erhält ganz persönliche Elemente des Beters. Es scheint so, als hätte es solche Verfahren schon immer gegeben, von denen die Geschichte der orthodoxen Spiritualität nur einige behalten hat. Im Übrigen bleibt die Darstellung der Praxis des Gebets durch diese geistlichen Testamente sehr vage, weil das Gebet selbst von einer großen Diskretion begleitet wird. Derjenige, der die Endstufe des Gebetes erreicht, hütet sich, als solcher erkannt zu werden und spricht nicht über seine Gebetserfahrung.

Im folgenden werden wir versuchen, einige Elemente einer äußeren Technik des Gebetes darzustellen, die die ersten Schritte des Beters in der Übung des Jesusgebetes leiten und die nützlich in der Anfangsphase des Gebetes sind. Wir beginnen mit der sogenannten Methode des Simeon des Neuen Theologen, dessen Text zum ersten Mal 1927 von Irénée Hausherr[9] unter dem Titel »Die Methode des heiligen Gebetes und Aufmerksamkeit« veröffentlicht wurde. Dieses Verfahren ist das älteste, als Niederschrift über die Technik des Jesusgebetes erhaltene[10]. Dort werden uns drei Gebetsarten dargestellt sowie auch die Gefahren, die während der Übung des Gebetes auf uns zukommen können. Die Methode stellt fest, daß die ersten zwei Arten des Gebetes trügerisch sind und erst die dritte nützlich wird.

a) Die erste Art des Gebetes beginnt mit der Gebetshaltung (die Erhebung der Hände und der Augen zum Himmel), dann nimmt sie die Einbildungskraft des Beters in Anspruch, der sich anhand von Erkenntnissen aus der Schrift die himmlischen Schönheiten vorstellt. Diese Art der Kontemplation ist gefährlich, sie kann zum Stolz, zum Wahnsinn und zum Selbstmord führen. »Hier könnte man sagen, ein Mensch, der gewarnt worden wäre, hätte aus der ersten Art der Wachsamkeit Nutzen ziehen können; so aber war sein

---

[8] *Gregor der Sinait*, Über die Gottesversenkung und das Gebet, in: *Klassiker der Meditation*, S. 148 f.

[9] *Irénée Hausherr*, La Methode d'oraison hesychaste, *Orientalia christiana* 9/2 (1927).

[10] *D. Staniloae*, Teologia morala ortodoxa, Vol. 3, Bucuresti 1981, S. 218.

geistliches Leben nutzlos. Einige sind nach meiner Meinung dank des gemeinschaftlichen Lebens vor diesen Geschehnissen bewahrt worden«[11].

b) Die zweite Art des Gebetes ist der ersten überlegen »wie eine Vollmondnacht die dunkle, sternlose Nacht überragt«[12], und unterstreicht die Konzentration auf die Worte des Gebetes und verlangt einen ständigen Kampf gegen die Gedanken, die die Seele überfallen. Sie charakterisiert sich durch eine ständige Unruhe. Die Gefahr dieses Gebetes ist der eitle Ruhm, der zur Verachtung anderer führt. »Bei all dem gerät er, ohne es zu merken, in die Schlingen eitlen Ruhmes, weil seine Achtsamkeit Einbildung ist. In seinem Stolze verachtet er die Anderen und verurteilt sie, sich selbst dagegen lobt er«[13].

c) Die dritte Art des Gebetes betont den Gehorsam. Im Gehorsam überwacht die Vernunft das Herz, woraus sich die Gebete zu Gott erheben. Diese fortgeschrittene Art des Gebetes gehört dem geistlichen Mann, dem der Verzicht auf äußerliche Dinge gelungen ist. Das ist die Phase, in der die Anwesenheit eines geistlichen Vaters erforderlich ist, der den Beter von seinen Verhältnissen zur äußeren Welt befreit. Die Rolle dieses geistlichen Vaters ist im Gewinn der Freiheit gegenüber der Sünde entscheidend. »Vor deinem geistlichen Vater tue alles, was er dir sagt, und folge selbst seinem Wunsche, ohne etwas zu unterlassen oder hinzuzufügen. Wenn man sich Gott hingibt und fest gegründet ist im Gehorsam zum geistlichen Vater, so daß man nicht mehr sein eigenes Leben lebt, nicht mehr seinem eigenen Willen folgt und so stirbt für alle irdischen Reize, selbst für den eigenen Körper, welche Sorge könnte dann noch einen beunruhigen? Welche Sorge könnte er noch haben? Jetzt kann man im Gehorsam zum Gebete nach der dritten Art schreiten ... Der Geist eines solchen Menschen ist frei jetzt und er hat Ruhe und Frieden gefunden vor allen Nachstellungen der Teufel, und mit Tapferkeit wehrt er sie ab. Mit reinem Gemüte kann er zu Gott beten«[14]. Das ist der Anfang des wahren geistlichen Lebens.

Zum wahren Gebet kann man nicht durch den Gebrauch einiger körperlicher Methoden gelangen, sondern durch einen rücksichtslosen Gehorsam und ein reines Gewissen gegenüber Gott, gegenüber dem geistlichen Vater und gegenüber den Menschen: »Willst du, lieber Bruder, dein Heil wirken, dann fange so an ... Nach einem rücksichtslosen Gehorsam mußt du nach deinem Gewissen vorangehen; außerhalb des Gehorsams aber gibt es kein klares Gewissen. Hüte dein Gewissen zuerst Gott, dann deinem geistlichen Vater, zuletzt Menschen und Dingen gegenüber«.[15]

Die Krönung des Gehorsams und der Leidenschaftslosigkeit wird durch das reine Gebet gemacht, in dem der Geist das Gemüt hütet. »Die Wachsamkeit und das Gebet bestehen untrüglich in folgendem: Der Geist, der sich in das Gebet versenkt hat, wacht über das Gemüt und hat in ihm eine unerschütterliche Ruhestatt gefunden. Aus ihren inneren

---

[11] *Irénée Hausherr*, a. a. O., S. 153 f; Deutsche Übersetzung in: *Klassiker der Meditation*, S. 137.
[12] *Klassiker der Meditation*, S. 138.
[13] A. a. O., S. 141.
[14] *Klassiker der Meditation*, S. 139 f.
[15] A. a. O., S. 140.

Gemächern heraus richtet er seine Bitten an Gott. Wenn der Geist einmal gekostet hat, wie süß der Herr ist, wird er nie mehr die Heimat seines Gemütes verlassen.«[16]

Die physiologischen Verfahren können nur Hilfsmittel sein, die das reine Gebet stützen. Sie sind nicht wesentlich und gerade aus diesem Grund können sie unter der Leitung des Lehrmeisters teilweise verlassen werden. Zuerst muß man den Zustand der Reinheit als Bedingung des Gebetes erreichen, erst dann können die physischen Verfahren nützlich werden. Wenn wir aber die physischen Methoden als befriedigend für den Erfolg des Jesusgebetes betrachten, dann werden wir eine bittere Enttäuschung erleben. Auf diese äußeren Verfahren verzichtet man, wenn man das geistliche Greisenalter erreicht, wenn der Geist keine Methode mehr braucht.

Als Ort des Gebetes empfiehlt sich die dem Hl. Simeon zugeschriebene Methode: die Zelle des Mönchs. Als körperliche Anleitung schreibt sie vor, das Kinn und den Blick auf die Brust zu lenken, den Atem anzuhalten und die Aufmerksamkeit auf das Gemüt zu richten. Bezeichnend für diese Methode ist die Lenkung des Blickes auf die Brust und das Zurückhalten des Atems, über das sie aber keine Einzelheiten nennt[17].

Zur Zeit des Hesychasmus erfreute sich die Methode von Nikephoros dem Einsiedler (13. Jh.) großer Verbreitung. Nikephoros, geboren in Italien (1215), fand die geistliche Freude und die große Ruhe auf dem Athos, wo er sich das Jesusgebet angewöhnte und auch anderen das Gebet beibrachte. Durch seine Tätigkeit kann Nikephoros als der Urheber der hesychastischen Bewegung betrachtet werden. Er hat ein Verfahren hinterlassen, das er von den Vorgängern gelernt hat[18]. Die Methode des Nikephoros, genannt »Über die geistige Nüchternheit und die Bewahrung des Gemüts«[19] regt uns an, den verlorenen Schatz in unserem Gemüt zu suchen, weil wir in unserem Inneren die ständige Gegenwart Gottes finden.

Das Verfahren von Nikephoros wie auch die Simeon zugeschriebene Methode betonen die Rolle des Lehrmeisters, des geistlichen Vaters, der über die Entwicklung des geistlichen Lehrlings wacht. »Es ist sehr selten, daß man Gott allein durch die Kraft des Handelns und des Glaubens ohne einen Meister aufnehmen kann. Eine Ausnahme bewirkt noch keine Gesetzmäßigkeit. Es ist darum gut, sich einen zuverlässigen Meister zu suchen. Seine Winke belehren uns über Irrtum von rechts oder links und auch über die Übertreibungen auf dem Gebiete der Aufmerksamkeit. Seine persönlichen Erfahrungen in solchen Prüfungen werden uns ihren Sinn erklären und uns ohne jeden Zweifel den richtigen geistlichen Weg zeigen, den wir dann ohne jede Schwierigkeit gehen können. Hast du keinen Meister, so suche dir einen, unter allen Umständen«[20].

Aber auch hier erkennt man die Freiheit der orthodoxen Spiritualität, weil in der Abwesenheit eines geistlichen Vaters, Nikephoros das folgende Verfahren empfiehlt: »Setze dich, wie ich eben sagte, und sammle deinen Geist, ziehe deinen Atem durch die Nase ein; denn das ist der Weg, den der Atem nimmt, um zum Herzen hinabzusteigen. Zwinge

---

[16] *Klassiker der Meditation*, S. 141.
[17] *D. Staniloae*, Teologia morala ortodoxa, S. 220.
[18] *D. Staniloae*, a. a. O., S. 221.
[19] *Klassiker der Meditation*, S. 121.
[20] *Nikephoros der Einsiedler*, Über die geistige Nüchternheit und die Bewahrung des Gemütes, in: *Klassiker der Meditation*, S. 129 f.

den Atem, im Augenblick des Einatmens zum Herzen hinabzusteigen. Wenn du ihn dort eine Zeitlang festhältst, wirst du die Freude spüren, die daraus folgt. Du wirst es nicht bedauern. Ein Mann, der nach Abwesenheit nach Hause zurückkehrt, der freut sich, seine Gattin und seine Kinder wiederzufinden. So geht es dem Geiste ebenso, wenn er in seiner Seele Heimat findet, und er fließt über von Wonne und unsagbarer Freude. Mein Bruder, gewöhne deinen Geist daran, nicht nach außen zu drängen. Für die Neulinge fehlt dieser Eifer noch für solche Abgeschlossenheit und innere Zurückgezogenheit. Wenn aber die Gewohnheit dazu gewonnen ist, dann wird ihn keine Lust mehr zu äußeren Spaziergängen locken ... Wisse aber, daß du nicht müßig bleiben darfst, während dein Geist im Herzen wohnt. Vielmehr ist deine einzige Tätigkeit und Betrachtung »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner«. Unter keinen Umständen sei untätig. Pflege diese Übung weiter, auch wenn dein Geist schon frei geworden ist von Zerstreuung ...«.

Und weiter führt uns Nikephoros: »Wenn du aber, lieber Bruder, trotz aller Anstrengung nach meinen Anweisungen nicht in die Tiefe deines Gemütes gelangen kannst, so tue, was ich dir sage, und mit Hilfe Gottes wirst du zum Erfolg kommen. Du weißt, daß der Verstand des Menschen seinen Sitz in der Brust hat. Wenn auch unsere Lippen stumm bleiben, so können wir doch in unserer Brust wirklich sprechen, Entscheidungen treffen, uns aufraffen zum Gebet, zum Psalmengesang und zu anderen Übungen. Hast du aus deinem Verstand jeden anderen Gedanken ausgeschaltet, so erfülle ihn mit dem Gebete: »Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner«. Zwinge dich zu diesem Gebetsruf unter Ausschluß jedes anderen Gedankens. Mit der Zeit wirst du Meister in dieser Übung. Und so wirst du Einkehr in dein Gemüt halten, und zwar ohne von Zweifel beunruhigt zu werden, wie ich dir vorher sagte. Ich habe selbst bei mir diese Erfahrung gewonnen«[21].

Leicht einzusehen ist die Tatsache, daß die Nikephoros-Methode eigentlich zwei Verfahren enthält. Das erste, in dem die Übung des Gebetes durch eine strenge Atemübung unterstützt ist, empfiehlt die Sendung des Geistes durch Vermittlung des Atems ins Gemüt. Das zweite Verfahren, einfacher in der Ausführung, verfolgt die ununterbrochene Anrufung des Namens Jesu. Sowohl das erste als auch das zweite Verfahren schweigen über die Stellung des Körpers oder des Blickes, und das läßt uns vermuten, daß die physische Stellung sehr bekannt war (Siehe auch die von Simeon beschriebene Methode) und deshalb ihre Darstellung überflüssig wurde. Diese Tatsache führt uns zu der Schlußfolgerung, daß die sogenannten Verfasser der Methoden nicht die eigentlichen Autoren im strengen Sinn des Wortes sind, sondern Personen, die die in der orthodoxen Spiritualität existierenden Verfahren oder Praxisübungen niedergeschrieben haben. Die sogenannten Verfasser der Methoden beharrten nicht auf Tatsachen, die schon bekannt waren. In jedem Fall liegt der Nikephoros-Methode eine Anthropologie zugrunde, die schon Makarios im 5. Jahrhundert kannte und nach der der Mensch als ein leibseelisches Ganzes betrachtet wurde. Das ununterbrochene Gebet mit seinem Christozentrismus wird als Anlaß zur Erneuerung der hesychastischen Bewegung des 13. und 14. Jahrhunderts gesehen[22].

Während Nikephoros sich die Mühe machte, den Geist mit Hilfe des Einatmens in die Tiefe des Gemütes zu führen, besteht der Heilige Gregor der Sinait (1255–1346) auf dem

---

21 *Klassiker der Meditation*, S. 131 f.

22 *Jean Meyendorff*, St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe, Éditions du Seuil, 1959, S. 64 f.

Zurückhalten des Atems und somit auf dem Zurückhalten des Geistes im Gemüt. Eigentlich gibt Gregor der Sinait andere Übungen wieder, die die schon oben erwähnten Methoden ergänzen. Vater D. Staniloae[23] meint, daß der hl. Gregor nicht ein Initiator, sondern vielmehr ein Organisator der hesychastischen Übung war. Seine Methode hat den folgenden Inhalt: »Setze dich am Morgen auf einen niedrigen Schemel in halbgebeugter Haltung. In dieser Stellung laß deinen Atem gleichsam in dein Herz strömen und halte ihn dort fest. Während du mühsam gebeugt bleibst, rufe trotz lebhafter Schmerzen in Brust, Schultern und Nacken ohne Unterlaß in dein Gemüt hinein: »Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner«. Später, wegen der erzwungenen Haltung und vielleicht wegen des aus der Dauer entstandenen Überdrusses, wende deinen Geist der zweiten Hälfte des Gebetes zu: »Sohn Gottes, erbarme dich meiner«. Die Veränderung des Gebetsrufes darfst du nicht wegen der sich gleichbleibenden Speise und des unveränderlichen dreifachen Namens vornehmen; denn die von mir essen, werden hungern. Wiederhole die zweite Hälfte des Gebetsrufes immer wieder und achte darauf, daß du nicht aus Ungeduld deine Stellung änderst ... Beherrsche das Atmen der Lunge so, daß sie nicht nach Belieben atmet. Das ungestüme Atmen, das wie ein Sturm über das Herz kommt, verdunkelt den Geist und beunruhigt die Seele. Es zerstreut sie und liefert sie wie einen Gefangenen der Vergeßlichkeit aus oder läßt die verschiedensten Dinge an ihr vorüberziehen und macht sie empfindlich für Unerlaubtes. Wenn du spürst, daß häßliche Gedanken des bösen Feindes in dir aufsteigen und sich zu Phantasiebildern verdichten, laß dich nicht aus der Fassung bringen. Kommen dir gute Gedanken, so miß auch ihnen keine Bedeutung bei. Soweit du kannst, halte deinen Atem zurück, schließe ihn fest in dein Herz und übe ohne Unterbrechung das Jesusgebet. Durch den göttlichen Namen wirst du alle Gedanken vertreiben und deine unsichtbaren Feinde, nach den Worten des hl. Johannes Klimakos, mit Peitschen schlagen«[24].

Gregor der Sinait beharrt in seinem Verfahren auf dem Zurückhalten des Atems und empfiehlt erstmals die Teilung des Jesusgebetes in zwei Teile, die man öfters wiederholt. Die Aufteilung des Gebets folgt aus der Erfahrung einer besseren Konzentration bei einer kleineren Anzahl von Wörtern. Der Einfluß Gregors hat die Grenzen des Berges Athos überschritten. Sein Rückzug nach Paroria an der Grenze Bulgariens hat ihn in Kontakt mit Mönchen, die den Balkanvölkern angehören, gebracht. Slawen, Griechen, Rumänen waren die Mönche aus Paroria, von wo aus die Praxis des Jesusgebetes zu allen Nachbarvölkern und bis weit nach Rußland Verbreitung fand.

Die von Gregor dem Sinaiten benützten physiologischen Mittel sollen als äußere Formen betrachtet werden und nicht das Wesentliche oder das letzte Ziel des Gebetes bilden. Gerade hier besteht der Unterschied zwischen den äußeren Formen des Jesusgebetes und denen des Yoga oder der muslimischen Dhikr, die eigentlich Techniken sind, die uns in einen mystischen Zustand führen[25].

---

[23] *D. Staniloae*, a. a. O., S. 226.

[24] *Gregor der Sinait*, Über die Gottesversenkung und das Gebet. Wie soll man beten? in: *Klassiker der Meditation* ..., S. 147–149.

[25] *Jean Meyendorff*, a. a. O., S. 64.

Der hl. Gregor Palamas (1296–1359) stellt in seinen Werken die Einheit zwischen Leib und Seele dar. Er plädiert für die Beseitigung der Sünde und für die Herrschaft des Geistes. Insoweit es uns gelingen wird, in unserem Leben die Herrschaft des Geistes durchzusetzen, insoweit werden wir auch die geistliche Sabbatruhe erreichen. Für die Anfänger betrachtet Gregor Palamas die äußeren Verfahren als Hilfsmittel, obwohl sie nicht wesentlich sind. Wie auch Gregor der Sinait erinnert uns Gregor Palamas an die Übungen der Atembeherrschung und der Konzentration des Geistes im Hinblick auf das Gemüt: »Es ist also keineswegs falsch, die Novizen anzuhalten, auf sich selbst zu achten und ihren Geist zugleich mit dem Atem auf sich selbst zu richten. Welcher vernünftige Mensch wird den, der noch nicht zur Selbstversenkung gelangt ist, abhalten wollen, bestimmte Übungen anzuwenden, um zur Geistessammlung zu kommen? ... Daher empfiehlt man ihnen, die Atmung zu beherrschen, indem sie die eingeatmete Luft ein wenig anhalten und während dieser Zeit den Geist binden. Indem sie das beachten, machen sie mit Gottes Hilfe Fortschritte und reinigen ihren Geist, weil sie ihm die äußere Welt versperren und ihn in einer innigen Sammlung binden«[26].

Gewiß, folgert Gregor Palamas, ist dies eine Übung, die uns zur Herrschaft des Geistes hilft, zur Konzentration auf unseren inneren Schatz, durch die wir unsere Befreiung von den Leidenschaften erreichen: »Das Ein- und Ausatmen führt ganz allmählich zur Einkehr des Geistes in sich selbst. Diejenigen, welche die Ruhe des Körpers und die Versenkung der Seele üben, werden es erfahren. Es ist für sie wirklich die Feier der geistlichen Sabbatruhe«[27].

Kallistos und Ignatios setzen die geistliche Tradition des Jesusgebetes fort und versuchen, die existierenden Gebetshaltungen zu systematisieren. Wir stoßen in der »Centurie der Mönche Kallistus und Ignatius Xanthopouloi« auf Namen wie Johannes Chrysostomos, Johannes Klimakos, Hesychios, Nilos, Gregor des Theologen u.a., die mit der Übung des Jesusgebetes sehr eng verbunden sind. Ebenso finden wir im Werk der oben erwähnten Mönche viele Elemente aus den Verfahren Simeons des Neuen Theologen, Gregors des Sinaiten und Nikephoros des Einsiedlers. Das Verfahren der Mönche Kallistos und Ignatios verfolgt auf dem Weg des Ein- und Ausatmens das Ziel, den Geist zum reinen Gebet zu bringen, so daß er von einem einzigen Gedanken beherrscht wird: der Anrufung des Namens Jesu. Auf einem niedrigen Schemel in seiner Zelle sitzend, wird dem Mönch geraten, seinen Geist zu sammeln und gleichzeitig mit dem Einatmen das Gebet »Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner« nach dem Gemüt zu richten. Im Einklang mit Hesychios empfehlen Kallistos und Ignatios, daß die Wachsamkeit, die Anrufung des Namens Jesu sich mit dem Atem, mit der Demut und der Erinnerung an den Tod vereinigen sollen.

Auch die Verfasser dieser Methode machen uns aufmerksam, daß in der Tradition des Jesusgebetes die physiologischen Verfahren nur Hilfsmittel sind. Sie können uns nicht helfen, das reine Gebet zu erreichen, sondern nur die Gnade Gottes, die in uns anwesend und wirksam ist, kann uns behilflich sein. Die physiologischen Verfahren wurden in der geistlichen Tradition des reinen Gebetes bloß als Mittel der Sammlung des Geistes be-

---

[26] *Gregor Palamas*, Zur Verteidigung der Gottesversenkung, in: *Klassiker der Meditation*, S. 181.
[27] Ebd.

trachtet[28], und wie wir schon sagten, können sie auch aufgehoben werden. Die Methode empfiehlt auch die Art und Weise, wie wir beten sollen, die Zeit und auch die Dauer des Gebetes. Dies trifft bestimmt für Mönche zu, denen abends und morgens eine Stunde lang Konzentration im reinen Gebet empfohlen wird, nach der eine Stunde Singen folgt und wieder eine Stunde reines Gebet[29]. Aber auch bei Kallistos und Ignatios, wie auch bei anderen Vätern des Gebetes, bemerken wir dieselbe Freiheit bezüglich der Zeit und der Dauer des Gebetes. Nachdem sie die Zeit des Gebetes in den Kapiteln 25 und 26 kodifiziert zu haben scheinen, empfehlen sie dem Mönch im 29. Kapitel das ständige Gebet. Gewiß kann dieser Zustand des Gebetes nur allmählich erreicht werden, nachdem man wiederholt kurze Perioden der Konzentration mit der Anrufung des Namens Jesu zurückgelegt hat. Eigentlich geben die Verfasser zu, daß bloß den Fortgeschrittenen, den Vollkommenen, das ununterbrochene Gebet gelingt[30].

Mit Gregor Palamas und den Hesychasten des 14. Jahrhunderts breitete sich die Übung des Gebetes in allen orthodoxen Völkern Osteuropas aus. Das Jesusgebet wird von den Bulgaren und Serben praktiziert, es wird mit Eifer von Rumänen nördlich der Donau wie auch von den Russen aus dem Wolgagebiet geübt. Bei der Verbreitung der hesychastischen Mystik in den slawischen Ländern, wie auch bei den Rumänen, spielte Gregor der Sinait eine bedeutende Rolle. Unter seiner Anleitung werden der Hesychasmus und die Praxis des Gebetes zu einem wahren System, das eine besondere Anziehungskraft für mehrere byzantinische Theologen ausübt.

Nach der Eroberung Konstantinopels setzte sich die hesychastische Tradition des Gebetes fort und der Berg Athos wird das Zentrum und der Ort der Erforschung der Mystik des Gebetes. Hier machte sich Nikodemos Hagiorites (1748–1809) mit den Geheimnissen des Gebetes vetraut, und zusammen mit dem Bischof Makarios von Korinth veröffentlichte er in Venedig (1782) eine Sammlung patristischer Texte über das reine Gebet, die unter dem Namen »Philokalie« bekannt geworden ist. Durch die Vermittlung der Philokalie tritt die moderne Welt in Kontakt mit der Mystik und der Tradition des reinen Gebetes. Das Werk des Nikodemos, herausgegeben auf Kosten von Johannes Mavrokordatos aus Moldau, bildet die Basis der Wiedergeburt und der Erneuerung des Hesychasmus in den orthodoxen Ländern Anfang des 19. Jahrhunderts.

Nikodemos Hagiorites[31] beschäftigte sich in seinem Werk über das Gebet auch mit den physiologischen Hilfsmitteln und empfahl das Lenken des Blickes auf das Herz und die Beherrschung des Atems (z. B. Verlangsamung des Atems). Die Sammlung des Geistes und seine Sendung zum Gemüt wird durch die Senkung des Kinnes auf die Brust und durch das Aussprechen des Gebetes bezeichnet. Während des Gebetes soll der Beter seinen ganzen Willen wirken lassen, er soll das Gebet aus ganzem Herzen aussprechen. Die Verlangsamung des Atems verursacht einen Schmerz im Herzen, durch den einerseits die Leidenschaften des Herzens beseitigt werden und andererseits die geistigen Kräfte zum

---

[28] Das Herzensgebet. Mystik und Yoga der Ostkirche. Die Centurie der Mönche Kallistus und Ignatius, München 1955, S. 56f.

[29] Das Herzensgebet, a. a. O., (Kap. 26), S. 58.

[30] A. a. O., (Kap. 52), S. 81.

[31] Über Nikodemos Hagiorites siehe *Irénée Hausherr*, a. a. O., S. 107–111.

Herzen hingezogen werden. Hier, in der Tiefe des Herzens, finden wir die Gnade Gottes und entdecken das Reich Gottes in uns (Lk 17,21).

Bald nach dem Erscheinen der Philokalie wurde sie ins Slawische und Rumänische übersetzt und leistete auf diese Weise ihren Beitrag zur Wiedergeburt des Hesychasmus in den orthodoxen Ländern. Durch die Übersetzung der Philokalie überschritt das Jesusgebet die Grenze des Mönchtums und wurde auch eine ernsthafte Beschäftigung für die Laien. Das Jesusgebet wurde im Rußland des 19. Jahrhunderts von sehr vielen frommen Pilgern geübt. Die »Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers« (Kazan, 1883) informieren uns über die Verbreitung und die Art und Weise, wie dieses Gebet in Rußland praktiziert wurde. Wir finden hier eine ausführliche Darstellung der ersten Schritte wie auch der höheren Phasen des Jesusgebetes. Das einfache Aussprechen des Gebetes (anfangs 3000 Mal, dann 6000 Mal und letztlich 12000 Mal pro Tag), die Rolle des geistlichen Vaters, die Suche nach dem Herzen, die Synchronisierung der Worte des Gebetes mit dem Atem und mit dem Herzschlag werden vom russischen Pilger in Einzelheiten geschildert. »So machte ich mich denn vorerst daran«, bekennt der Pilger, »die Stelle des Herzens aufzufinden, wie Simeon der Neue Theologe dies lehrt. Ich schloß die Augen, blickte mit dem Geist, das heißt, mit der Einbildung, ins Herz und wünschte mir, es mir vorzustellen, wie es da in der Brust eingebettet liegt, und horchte aufmerksam auf sein Schlagen. Hiermit befaßte ich mich erst je eine halbe Stunde etliche Male im Verlauf des Tages; anfangs merkte ich nichts als Dunkelheit; alsdann stellte sich mir das Herz sehr bald dar und desgleichen die Bewegungen, die darin vorgingen; des weiteren begann ich, das Jesusgebet zusammen mit dem Atem ins Herz ein- und wieder herauszuführen, so wie es der heilige Gregor der Sinaite, auch Kallistos und Ignatios lehren, d.h. geistig ins Herz blickend und die Luft einziehend, stellte ich mir vor und sprach: Herr Jesus Christus — und dann die Luft wieder herausstoßend: erbarme dich meiner. Anfangs beschäftigte ich mich damit eine Stunde, vielleicht auch zwei, dann, je weiter ich fortschritt, setzte ich die Übung häufiger fort, und endlich war es so, daß ich den ganzen Tag mit dieser Beschäftigung verbrachte«[32].

Das Gebet ist nicht nur eine mechanische Wiederholung der Worte oder einiger Atemübungen. Das Jesusgebet ist eine Meditation der ausgesprochenen Worte und ihres Sinngehaltes, und im letzten Stadium des Gebetes verstummen die Worte, und es verbleibt nur ihr Sinn. Diese Art des Gebetes wirkt ununterbrochen und kann von niemandem und von nichts gestört werden. »Ich hatte mich so sehr an das Herzensgebet gewöhnt, daß ich mich ununterbrochen darin übte; und endlich fühlte ich, daß das Gebet sich ganz von selbst ohne irgendeine Nötigung meinerseits verrichtete und von Geist und Herz nicht nur im wachen Zustande verrichtet wurde, sondern, daß es sogar im Schlaf genau ebenso wirkte und durch nichts unterbrochen wurde, nicht für den geringsten Augenblick, gleichviel,was ich tun mochte«[33].

Die Gebetserfahrung und ihre wohltuenden Wirkungen sind vom russischen Pilger ausgezeichnet geschildert. »Etwa nach drei Wochen begann ich einen Schmerz im Her-

---

[32] Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers, hg.v. *Emmanuel Jungclaussen*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 1984, S.58f.

[33] A.a.O., S.60.

zen zu spüren, alsdann eine überaus angenehme Wärme, Freude und Ruhe in selbigem. Dies machte mir Lust und regte mich dazu an, mich mit vermehrtem Eifer im Gebet zu üben, derart, daß alle meine Gedanken damit beschäftigt waren und ich große Freude empfand ... Mitunter war es so, daß ich ein beseligendes Beben im Herzen fühlte, es war so voller Leichtigkeit, Freiheit und Trost, daß ich ganz wie verwandelt war ... Mitunter erströmten meinen Augen ganz von selbst süße Tränen des Dankes an Gott...Mitunter lichtete sich mein sonst so törichtes Verstehen, so daß ich mit Leichtigkeit Dinge erfaßte und überlegte, an die ich früher nie hätte denken können. Mitunter überströmte die süße Herzenswärme mich ganz und gar, und voller Rührung verspürte ich in mir die Allgegenwart Gottes. Mitunter empfand ich die allergrößte Freude beim Anrufen des Namens Jesu«[34].

Auch die Natur erscheint im Gebet in einem neuen Licht, die dem geistlichen Aufstieg des Beters folgt.

Schon Nikephoros der Einsiedler stellte zwei Verfahren des Gebetes auf: ein strengeres für die Fortgeschrittenen und ein zweites, das jedem, der beten will, zur Verfügung steht. Dasselbe finden wir auch in den Erzählungen des russischen Pilgers. Die Neigung zum Gebet, die Bestimmung des geistlichen Vaters und die Lebensumstände prägen den geistlichen Weg des Beters.

Das Jesusgebet ist nicht nur ein Anliegen des einsamen Mönchs. Seine Übung wird auch außerhalb des Klosters fortgesetzt. Immer größere Kreise der Gläubigen, unter ihnen viele Intellektuelle, fühlen sich von der Ruhe des Gebetes angezogen. Das Jesusgebet hat die Grenzen der Orthodoxie überholt und ein lebendiges Interesse auch in den technokratischen Gesellschaften und Ländern geweckt. Immer mehr abendländische Christen zeigen Interesse für die orthodoxe Spiritualität und versuchen, sich in die Geheimnisse des Jesusgebetes einzuführen. Die diesem Thema gewidmete Literatur und Tagungen sind ein Beweis dafür. In einer Welt, in welcher immer mehr Menschen unter Streß stehen, bedeutet das Gebet eine geistliche Erholung, die uns hilft, die Angst, die Einsamkeit, den Individualismus zu überwinden und unser geistiges Gleichgewicht wiederzufinden. Unsere geistliche Armut wurde auch durch ein intensives und fast exklusives Interesse an der Technik verursacht, und auf diese Weise wurde der moderne Mensch in die Isolation und in die Apathie getrieben. Der unter Zeitdruck leidende moderne Mensch ist auf der Suche nach geistlichen Wegen und Lösungen. In diesen Augenblicken der Suche nach einer neuen und heilenden Spiritualität schafft sich das Jesusgebet neue Anhänger. Seine unkonventionelle Form, nicht an Zeit und Ort gebunden zu sein, zieht immer mehr Gläubige zur Übung des Gebetes an. Sie bietet eine Antwort auf die neuen Lebensformen.

Kallistos Ware[35] erwähnt zwei Anwendungsformen des Gebetes: eine »freie« und eine »formelle«. Diejenigen, die sich für den »freien« Gebrauch entschieden haben, sprechen das Gebet zu verschiedenen Tagesanlässen aus. Sie beten während der Arbeit (wenn sie es erlaubt), beim Spaziergang, beim Warten auf den Bus, während der Fahrt, bei einem Stau im Straßenverkehr, vor einem besonders unangenehmen Gespräch, in angespannten

---

[34] A.a.O., S.59.

[35] *Kallistos Ware, Emmanuel Jungclaussen,* Hinführung zum Herzensgebet, Herder, Freiburg–Basel–Wien, [4]1988, S.21–24.

Situationen, in großer Bedrängnis. Diese Art des Gebetes sichert uns ständig die Anwesenheit Gottes, ungeachtet der Lage und der Umstände, in denen wir uns befinden. Es handelt sich hier um eine Art Allgegenwärtigkeit des Gebetes. Derjenige, der diese Art des Gebetes übt, macht keinen Unterschied zwischen der Zeit des Gebetes und der übrigen Zeit.

Diejenigen, die sich für die »formelle« Art des Betens entschieden haben, verzichten für die Dauer des Gebetes auf jede Tätigkeit. Sie suchen einen Augenblick der Ruhe abseits von äußeren Zerstreuungen, um in der Meditation und Konzentration das Jesusgebet auszusprechen. Die Körperhaltung ist frei: sitzend, knieend, stehend, liegend für die Kranken und Schwachen, wichtig ist nur die Konzentration auf die Gebetsworte und die Meditation ihres Inhalts. Man kann das Gebet allein oder in einer Gruppe sprechen, laut oder schweigend beten.

Heutzutage ist die Anrufung des Namens Jesu ein Gebet für Jeden und für jede Gelegenheit geworden.

Confessing Christ Yesterday and Today: A Christological Exploration

by Gennadios Limouris, Geneva

The second article of the Nicene-Constantinopolitan Creed presents to us, as the object of our faith, the second person of the Holy Trinity, the Incarnate Logos, who is expressed, lived and experienced in our Christian faith in the light and inter-relation of the other two persons through the communion of the Holy Trinity. And that upon no lesser authority than that of »the pioneer and perfector of our faith« (Heb 12:2) who in the persons of the apostles gave this command to us, »Believe in God, believe also in me« (Jn 14:1). Nor is this spoken on behalf of himself, but on behalf of the Father who sent him for »this is his commandment that we should believe in the name of his Son Jesus Christ ...« (1 John 3:23).

Therefore, according to the Son's prescription, the Father's injunction and the sacramental institution, we are baptized, which means we believe in the name of the Father and Son by the power of the Holy Spirit.

Jesus Christ is presented here under a threefold prescription: firstly, by his Incarnation in the light of salvation; secondly, Jesus Christ suffering and crucified for us; thirdly, his resurrection which overcomes all evil powers, and the Kingdom will come.

The intention of the reflections is not to enter into a systematic theological development of these three prescriptions because Christology, proper in Christ's Tradition and history, of course, requires time and space for analysis and theological reflection. What is needed for the time being, are some reflections concerning what we might call the Christic mechanism of the Creed's soteriology challenging the world today.

The failure of the »quest for the historical Jesus«, sanctioned by Albert Schweitzer at the beginning of this century, gave rise to an abundance of modern christologies, which, of course, cannot all be reviewed here. Their common goal is to formulate and interpret the Christian confession in such a way as to explain its impact over two thousand years of human history and, at the same time, make it understandable to modern man. Such new christologies can be divided into two broad categories: the christologies which accept as their point of departure, the divine, personal identity of Jesus as Lord (Kyrios); and the christological systems which although they admit that through the life and teaching of Jesus of Nazareth the Second person of the Trinity is revealed, still seek philosophical or psychological reductions of the early Christian belief in the divinity of Christ[1].

---

[1] As an example of clear classification of Christologies according to that criterion, see *R. Prenter,* Connaître Christ, Delachaux, Neuchâtel, 1966, pp. 12 ff. The author, a Danish Lutheran theologian, considers this French book as something of a »retraction« of his former Christological views expressed in his well-known Dogmatics

Christological variety, of course, is not a new phenomenon today. From the 4th–8th century, the identity of Christ was debated both on substantial and terminological grounds. The difference with our times, however, is that both and heretics of ancient times believe in the experience of a visible Church.

Today, much more credibility is given to scientific methodology[2]. This does not mean that the Fathers rejected the science of their time; quite the contrary. Theologians today can and must continue to take any positive insights about Christ's person into account and, in particular, about Christ's full and authentic humanity. These are the key for today's debate on Christology. But where is the *criterion* by which such insights can be approached critically? How to avoid the wholesale modernism or the attractiveness of simple facts without falling into obscurity? It is on this point, it seems, that a distinct cleavage exists between those who take the divinity of Jesus for granted and those who do not.

The Nicene Creed is the most solemn commitment to the divinity of Christ made by the undivided Church since the apostolic times. The Creed itself, and its eventual final triumph at the end of the fourth century, did not result from a debate on Christ's humanity, but from disagreement on the nature of His divinity[3].

The Christian faith, as it has been understood until now, stands or falls by the truth and is related to the doctrine of the Incarnation — that Jesus Christ, the eternal Son of the Father, became man and lived and died on earth. Therefore, the Christological starting point of our understanding of truth or rather the identification of our concept of truth with Christ, raises the important and so significant question as to what kind of Christology we have in mind when we make this identification. It is possible to envisage at least two kinds of Christology: firstly, we may understand Christ as an individual, seen objectively and historically, presenting Himself for us as the truth. With this way of understanding Christ, as John Zizioulas affirms[4], the distance between Him and us is bridged with the help of certain means which serve as vehicles for truth to communicate itself to us; for example, His spoken words incorporated in the Scriptures and perhaps tradition — transmitted, interpreted or even expounded through magisterium — all being realized with the assistance or under the guidance of the Holy Spirit.

Secondly, it is possible to envisage a type of Christology in which Christ, although a particular person, cannot be conceived in Himself as an individual.

(German edition, Schöpfung und Erlösung, Göttingen, 1958–1960). This opinion is shared also by *J. Meyendorff*, see his article, Christ's Humanity: The Paschal Mystery, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1 (1987), pp. 6–7.

[2] Ibid., p. 6.

[3] Cf. the excellent article of *J. Romanides*, St. Cyrill's »One Physis or Hypostasis of God, the Logos Incarnate« and Chalcedon, in: Christ in East and West, ed. by *Paul R. Fries and Tiran Nersoyan*, Mercer University Press, Macon, USA, 1987, pp. 15f. Fr. J. Romanides presents the whole Cyrillian Christological debate in the period of the Chalcedon Council.

[4] Cf. *J. Zizioulas*, Being as Communion, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1985, pp. 110–111.

God's Revelation as I am that I am

The human spirit hungers for knowledge — for entire, integral knowledge. Nothing can destroy our longing to know and, naturally, our ultimate craving is for knowledge of primordial Being, of Whom or What actually exists. All through the ages man has paid instinctive homage to this first principle. God is our only means of access to this higher knowledge if He will reveal Himself. But there is a fundamental difference between the people of the Old Testament and Christians on the conception of knowledge and the interpretation of all the life according to the new message that Jesus gave through his coming.

So for all Christians the focus of the universe and the ultimate meaning of the entire history of the world is Jesus' coming and only this coming which did not repudiate the archetypes of the Old Testament but vindicated them, unfolding to us their real significance and bringing new dimensions to all things — infinite, eternal dimensions. Christ's new covenant announces the beginning of a new era in the history of humankind. Now the divine sphere was reflected in the unfathomable grandeur of the love and humility of God, the Father. With the coming of Christ all was changed: the new revelation affected the »destiny« of the whole created world[5].

It was given to Moses to know that the absolute primordial being is not some general entity, some impersonal cosmic process or supra-personal, all trans-cending »non-being«. It was proved to him that this being had a *personal* character and was a *living* and life-giving God. Moses, however, did not receive a clear vision: he did not see God in light as the apostles saw him on Mount Tabor — »Moses drew near to the thick darkness where God was« (Ex 20:21). This can be interpreted differently, but the stress lies on the incognizable character of God, though in what sense and in what connection we cannot be certain.

The world continues to flounder in the vicious circle of its material problems — economic, class, nationalistic and the like — because people refuse to follow Christ. We have no wish to become like Him in all things: to become His brothers and sisters and through Him the beloved children of the Father and the chosen habitation of the Holy Spirit. In God's pre-eternal providence for humankind we are meant to participate in His Being — to be like Him in all things. As Christians we must never renounce our goal or we lose the inspiration to storm the Kingdom of heaven. Experience shows all too clearly that once Christians start reducing the scope of the revelation given to us by Christ and the Holy Spirit, we gradually cease to be attracted by the Light manifest to us. If we are to preserve our saving hope, we must hold to our faith. Christ said: »Be of good cheer, I have overcome the world« (Jn 18:33). He had overcome the world in this instance not so much as God, but as Man for He did in truth become man.

It is a fact that Christian life is lived »in spirit and in truth« (Jn 4:23) and can be continued in all spaces and at all times since the commandments of Christ possess an absolute character. In other words, there are and can be no circumstances anywhere on earth

---

[5] Cf. *M.M. Thomas,* Risking Christ for Christ's Sake. Towards an Ecumenical Theology of pluralism, WCC, Geneva 1987, pp. 113–114.

which could make observance of the commandments impossible. In Christ and in the coming of the Holy Spirit God gave us the full and final revelation of Himself. His being now is for us the first reality, incomparably more evident than all the transient phenomena of this world. We sense, as Christians, His divine presence both inside of us and outside of us: in the supreme majesty of the universe in the human face, in the lightning flash of thought. He opens our eyes that we may behold and delight in the beauty of His creation. He fills our souls with love towards all humankind. His indescribably gentle touch pierces our heart. Here are our challenges to identify our life with His life, and to live a life in Christ, a life which is illuminated by his presence and His Spirit since the Spirit Himself bears within us.

The Way Towards Deification ...

In Scripture we are faced with the mystery of Jesus Christ presented as a historical personality (born of the Virgin Mary), being human in the full sense, taken by many as an ordinary man who eventually suffered and died on the cross. The common picture of our Lord is one of a fully human being, displaying a glory which is a mystery. The true image of our Lord can only be depicted in a supra-historical vision in an act of faith. The mystery is described in the New Testament as a history of *kenosis* using a Cyrilline term. It is the mystery of humiliation. In the early Church the main concern was with the full and true humanity of our Lord and this is started in the epistles of St. John, who combines his emphasis as to the superhuman character of Christ in the beginning of his Gospel, that is the divine logos becoming flesh, with his challenge in the first epistle to those who would not believe that the logos became flesh.

A distinction should be made between the *kerygma* of the Church and the philosophical terminology in terms of which it is apprehended. The concern of the *kerygma* is with the message of salvation announced in the saving person of Christ. The christological problem is thus integral to the message of salvation and should always be considered in that context.

The christological dispute in the early Church was concerned mainly with the message of salvation. When we turn to early christological conceptions, we always find them in a soteriological perspective. There are two different concepts of salvation linked with two different anthropological dispositions.

By dying with Christ and being raised up with Him, humankind returns to its natural state and resumes the way which leads to God. This change from evil to good is accomplished by redirecting humankind's spiritual powers from the non-natural to the natural, and by substituting divine love by evil passion[6]. Released from the power of sin by the grace of God and their own personal assent, and dissolving all links with Satan, they conform to God's plan through the practice of virtue, which is the natural energy of human-

---

[6] An interesting development of this theme can be found in: *St Maximus the Confessor*, Chapters 1, 75: *PG* 90, 1209 C. See also Questions to Thalasius 22, *PG* 90, 324 A.

kind created in God's image and likeness and regenerated in Christ; and they offer themselves to »undergo« deification.

Humankind's participation in Christ's death and resurrection is not confined to certain ages of life only, but extends dynamically to cover all the phases and forms of human existence. The crucified body of Christ, says St Gregory Palamas, which is given to the faithful to be their nourishment does not only nourish, but teaches them how to share in the virtues and sufferings of Him who was crucified; it shows them the way of love, humility, obedience and, in general, of life according to God's will[7]. Thus communion in the Church's sacraments and moral life together compose the sacrament of Christian living.

The Christian way of life is challenged, it originates and develops through and with the grace of God. Christ Himself lives and operates in the believer. The work and preaching of Christ's disciples are essentially the manifestation and expression of His power through them[8].

The Christian's sinlessness is then a consequence and a continuation of his regeneration in Christ and of his communion in the Church of the »Church of the firstborn«[9].

The Incarnation is an act of God's *philanthropia,* of His loving kindness towards humankind. Many Eastern writers, looking at the Incarnation from this point of view, have argued that even if man had never fallen, God in His love for humanity would still have become man: the Incarnation must be seen as part of the eternal purpose of God and not simply as an answer to the fall. The view of St Maximus the Confessor and of St Isaac the Syrian has also been the view of certain Western writers, most notably Duns Scotus.

But because man fell, the Incarnation is not only an act of love but an act of salvation. Jesus Christ, by uniting man and God in His own person, reopened for man the path to union with God. In His own person Christ showed what the true »likeness« of God is, and through His redeeming and victorious sacrifice He once again set that likeness within man's reach. Christ, the Second Adam, came to earth and reversed the effects of the First Adam's disobedience.

»But who do you say I am? ... You are the Christ, the Son of the living God« (Mt 16:15, 16).

The way to deification, planned for the first man, will be impossible until human nature triumphs over sin and death. The way to union will henceforth be presented to fallen humanity as *salvation.* This negative term stands for the removal of an obstacle: one is saved from something — from death and from sin — one's roots. The divine plan was not fulfilled by Adam; instead of the straight line of ascent towards God, the will of the first man followed a path contrary to nature and ending in death. God alone can endow men with the possibility of deification, by liberating him at one and the same time from death and from captivity in sin. What man ought to have attained by raising himself up to God,

---

[7] Cf. *S. Oikonomos,* Twenty-two Homelies of St Gregory Palamas, Archbishop of Thessaloniki, Athens 1861, pp. 211–212 (in Greek): Homily 56, 10.

[8] Ibid., Homily 33, *PG* 151, 4416D.

[9] Cf. *G. Mantzaridis,* The Deification of Man, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1984, pp. 60–64.

God achieved by descending to man. That is why the triple barrier which separates us from God — death, sin, nature — is impasable for men and is broken through by God in the inverse order, beginning with the union of the separated natures and ending with victory over death.

Nicholas Cabasilas, a Byzantine theologian of the fourteenth century, said: »The Lord allowed men (ἄνθρωπος), separated from God by the triple barrier of nature, sin and death, to be fully possessed of Him and to be directly united to Him by the fact he has set aside each barrier in turn: that of nature by His Incarnation, that of sin by His death, and that of death by His Resurrection.« This is the reason why St Paul writes: »The last enemy to be destroyed is death« (1 Cor 15:26)[10]. For St Maximus the Incarnation and deification correspond to one another; they mutually imply each other. God descends to the world and becomes man because this union of two natures, the divine and the human, has been determined in the eternal counsel of God, and because it is the final end for which the world has been created out of nothing[11].

One would suppose from some modern critics that St Maximus held a doctrine similar to that of Duns Scotus: if original sin had not taken place, Christ would have become incarnate in any event in order to unite created being and the divine nature in Himself[12].

Resurrection and Salvation

Jesus was not a figure or a personality of mythology, but of history. The events of his life belong to a definite, established period in human history. As the Gospels chronicled the events of his life leading up to his passion and crucifixion, so they recorded his death and resurrection. His passion, death and resurrection were three decisive moments of his life. Without the narratives of the suffering and death, the accounts of the resurrection in the Gospels cannot be understood. They are meant to be read and reflected on together, not in isolation from one another. The light of the resurrection illumines the utter limits of his suffering and the depths of his humiliation. The suffering of Jesus is told without emotion.

Jesus is sinless, and he was unjustly treated. He proclaimed who he was both before the Jewish and the Roman authorities (Mk 16:61f; 15:2). His sufferings are those of the promised Messiah and the Incarnate Son of God. »Obedient unto death, even death on a cross« (Phil 2:8), he put himself in the hands of his Father.

The primitive Church, in its proclamation, the *kerygma,* taught that his death was for the salvation of man. He died »for our sins in accordance with the scriptures« (1 Cor 15:3). The resurrection demonstrated this destruction of death. »How could the destruction of death have been manifested at all, had not the Lord's body been raised«, asks St

---

[10] *N. Cabasilas,* The Life in Christ III, *PG* 150, 350; see also *G. Limouris,* Nicholas Cabasilas, Theology and Spirituality, Strasbourg 1983, p. 460.

[11] *St Maximus the Confessor,* Quaestiones ad Thalassium: *PG* 90, 621 AB.

[12] *V. Lossky,* The Mystical Theology of the Eastern Church, trans. by James Clarke, Cambridge & London 1973, pp. 135–136.

Athanasius[13]. The death and resurrection of Christ are for the salvation of man, St Paul asserts, they are two phases of the one decisive event of salvation. He »was put to death for our trespasses and raised for our justification« (Rom 4:25). The death and resurrection are inseparable as events of salvation. Therefore, Christ's resurrection is the beginning of the new creation. It is not a repetition or rejection of the old, but its fulfilment and transformation; it is in addition the completion of the mystery of Incarnation. »For if the flesh were not in position to be saved, the Word of God would in no way have become flesh«, writes St Irenaeus, faithfully expressing the view of the ancient Church[14]. The salvation of the world and the redemption that were promised are manifested in Christ's resurrection[15].

The New Testament witnesses to this link between the Incarnation and the Resurrection, between the birth at the beginning and the birth at the end, and it is for this reason that the Fathers of the Church always insisted on the bodily resurrection of Christ for they saw clearly that the incarnation is completed in the resurrection. The resurrection of Christ is a new beginning, but it is also the end. The Risen Christ is the source of the new life and also the goal to be reached. The Risen Christ has made known to humanity the mystery of the future. The Christ whom the Church knows and in whom it believes and the Christ of the »parousia« are the same, the resurrected and ascended Jesus of Nazareth.

Everything is realized and completed in Christ, but not yet in those who belong to him. As St Paul writes to the Christians in Ephesus, »we are to grow up in every way into him who is the head, into Christ« (4:15). The Church lives in and by the power of the Risen Christ, and at the same time it moves towards the future, towards the full realization of him and his resurrection[16]. Then salvation shall be consumated — the new creation will be completed at the time of his parousia.

Today, the Risen Christ challenges the world from beyond as well as from within history. He ascended to the Father, yet he »abides with his disciples forever«[17]. He has promised to be with them »always, to the close of the age« (Mt 28:20)[18]. He is the transcending presence which brings together the past and the future. The Church »remembers« his Resurrection which occurred in the past, and makes it present in its life and in the life of its members. But, paradoxically, the Church also »remembers« the future, the Christ of the parousia. In the Liturgy of St John Chrysostom, after the words of the institution of the Eucharist, the celebrant says: »Remembering this saving commandment and all those

---

[13] *St Athanasius,* On the Incarnation, tr. and ed. A. Peligious of C.S.M.V., Introduction by C.S. Lewis, St. Vladimir's Seminary Press, 1980, p. 80; cf. *G. Dragas,* Ecclesiasticus, Darlington 1984, pp. 107–110.

[14] *St Irenaeus,* Against Heresies, 5, 14, 1, in: *A. Roberts, J. Donaldson and A.C. Coxe,* eds., Ante-Nicene Fathers (ANF), 10 vols., New York 1885–1897, 1:54.

[15] *D.O. Rousseau,* Incarnation et Anthropologie en Orient et en Occident, *Irénikon* 26 (1953), p. 366.

[16] The relationship between the Resurrection and the Parousia is fully discussed in *F.X. Durrwell,* The Resurrection: A Biblical Study. Durrwell writes that the Church »is moving toward an event which historically happened before she existed, the event of Easter«, p. 279. A movement toward the »Parousia« is a movement toward Christ's Resurrection, p. 282; see also *V. Kesich,* The First Day of the New Creation. The Resurrection and the Christian Faith, St Vladimir's Seminary Press, New York 1982, pp. 178–179.

[17] Hymn of the Feast of the Ascencion (kontakion).

[18] Cf. *G.E. Gaird,* A Commentary on the Revelation of St John the Divine, Harper & Row, New York 1966, p. 24f.

things which have come to pass for us: the Cross, the Tomb, the Resurrection on the third day, the Ascension into heaven, the sitting at the right hand and the second and glorious coming ...«. »The resurrection of Christ, in the life and mind of the Church, is not merely of the past and neither is the second coming only of the future«[19].

The Christ of Easter and of the parousia is the chief cornerstone of the new temple. »It is done! I am the Alpha and the Omega, the beginning and the end« (Rev 21:6). Christ dwells in the body of the Church, and yet the Church with all its members patiently waits and unceasingly prays for the coming of the »Lord Jesus« and his Kingdom. The new creation continues. It has begun with Christ of the »eighth day« and points to the Christ of the Parousia.

---

[19] Cf. J. Zizioulas speaks about the Church's »memory of the future« in connection with the liturgy and stresses that history can no longer be understood simply as past, in: Apostolic Community and Orthodox Theology: Towards a Synthesis of Two Perspectives, *St Vladimir's Theological Quarterly*, 19/2 (1975), p. 83; see also *C. H. Dodd*, Parables of the Kingdom, Charles Scribner's Sons, New York 1961, p. 164, note 1.

Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes in der »säkularen« Welt*

von Alexandros Papaderos, Chania/Kreta

Zusammengekommen, um unser Gespräch über den Heiligen Geist fortzusetzen, wollen wir zunächst Ihn bitten, mit uns zu sein. Wir bitten Ihn mit den Worten aus der Thematik der nächsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates:

Komm, Heiliger Geist — erneuere die ganze Schöpfung!
Spender des Lebens — erhalte deine Schöpfung!
Geist der Wahrheit — mach uns frei!
Geist der Einheit — versöhne dein Volk!
Heiliger Geist — verwandle und heilige uns!
Amen!

Vorbemerkung

1. Als Neuling in diesem Dialog möchte ich zunächst meinen Dank dafür aussprechen, daß mir die Möglichkeit gegeben wurde, an der Arbeit der Kommission teilzunehmen.

2. Bevor ich auf methodische und andere Probleme des Themas, das mir anvertraut wurde, zu sprechen komme, darf ich einen seiner Aspekte vorwegnehmen. Dieser lautet: Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes im Kontext der Geschichte. Dies deshalb, weil für uns Griechen der heutige Dienstag ein Tag der Erinnerung an drei markante Geschichtsdaten ist:

Dienstag, 29. Mai 1453: Fall von Konstantinopel,

Dienstag, 29. Mai 1979: Unterzeichnung des Abkommens für die Aufnahme Griechenlands in die Europäische Gemeinschaft, und dazwischen

Dienstag, 20. Mai 1941: Erster Tag des Unternehmens »Merkur« für die Besetzung Kretas. Erstes Hauptziel der Flughafen Maleme, gerade hier gegenüber.

---

* Referat gehalten am Dienstag, den 29. Mai 1990 bei der 9. Begegnung der Kommission für den bilateralen theologischen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland (Orthodoxe Akademie Kretas, 26. Mai bis 6. Juni 1990). Zum bisherigen Verlauf dieses Dialogs siehe: *Ch. Kalaitzis*, Περὶ τὰς διμερεῖς θεολογικὰς συναντήσεις μεταξὺ Θεολόγων τοῦ Οἰκ. Πατριαρχείου καὶ τῆς Εὐαγγελικῆς Ἐκκλησίας τῆς Γερμανίας ἐν ὄψει τῆς Ζ' ἀναλόγου συναντήσεως, Athen 1986; *A. Basdekis*, Die Theologischen Gespräche zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Orthodoxie. Versuch einer Standortbestimmung, *ÖR* 27 (1978) 223–253; *Th. Nikolaou*, Teilhabe am Mysterium der Kirche. Eine Analyse der Gespräche zwischen Ökumenischem Patriarchat und EKD, *ÖR* 30 (1981) 425–448; *W. Bienert*, Der Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD. Versuch einer Bilanz, *ÖR* 36 (1987) 33–49.

3. Genau heute vor 537 Jahren ist Konstantinopel erobert worden. Bald danach entstanden verschiedene Klage-Lieder. Sie möchten mir erlauben, aus einem dieser Volkslieder folgende drei Zeilen vorzulesen:

Sendet Botschaft ins Frankenland, drei Schiffe herzuschicken;
Das Kreuz nehm' das eine, das andere die Bibel,
Unseren heil'gen Altar das dritte und beste nehme![1]
(Das Land der »Franken« steht hier stellvertretend für den ganzen Westen).

4. Wenn man sich an das Vorangegangene erinnert, etwa:
– an die große Spaltung der Christenheit, an die Kreuzzüge, an das sogenannte Unionskonzil von **Ferrara-Florenz**[2],
– an die tiefe Enttäuschung des Menschen im Osten, in der großen Stunde der Entscheidung vom christlichen Westen im Stich gelassen worden zu sein,
dann wundert man sich, im Lied zu hören, daß dieser enttäuschte und erniedrigte Mensch des Ostens dennoch gerade den Brüdern und Schwestern des Westens das Allerheiligste anvertraut: **das Kreuz, die Bibel, den Heiligen Altar!**

5. Was für ein tiefes Bewußtsein des Volkes für die innere Einheit der Christenheit, die alle Spannungen und Spaltungen überlebt! Es ist die Einheit, die der gläubige Mensch als Frucht und Gabe des Hl. Geistes erfährt, welcher die Kirche zusammenfügt und erhält, im Namen des einen Herrn und zur Ehre Gottes des Vaters.

6. Es ist die Einheit, der auch wir durch diese unsere Begegnung und unseren Dialog dienen wollen. Um dieser Einheit willen sind wir berufen, das von der Geschichte, was uns noch trennt und unser Bewußtsein oft einkerkert, eucharistisch zu überwinden;[3] denn erst dann kann uns die »Innenseite« der Geschichte offenbar werden, wo der Geist wirkt; erst dann wird auch die Sicht auf das Heute und das Morgen als Chance und Auftrag transparent.

7. Das gleiche gilt auch für das dritte Datum, das eine Phase großen Leidens für unser Volk einleitete und nicht für dieses allein! Der Deutsche Friedhof hier gegenüber, der Britische weiter in der Souda-Bucht, die Gedenkstätte auf dem Hügel hier oberhalb der Akademie und die unzähligen Gräber der Opfer überall auf der Insel stellten von Anfang an unser Haus vor die Aufgabe, der **Versöhnung** und dem **Frieden** zu dienen; eine Auf-

---

[1] Den vollen Text des Klageliedes und dessen historischen Kontext siehe: *A. Papaderos*, Metakenosis. Griechenlands kulturelle Herausforderung durch die Aufklärung in der Sicht des Korais und des Oikonomos (Diss. phil.), Meisenheim am Glan 1970, S. 50, Anm. 56.

[2] Die »mahnende Botschaft« dieses Konzils betrifft nicht nur die Römisch-Katholische und die Orthodoxe Kirche, sondern auch diesen unseren Dialog und die gesamte Ökumene. Vgl. die eingehende und mit reichen Literaturangaben versehene Studie von *A. Kallis*, Ferrara-Florenz (1438–1439). »Räubersynode« oder »Modell eines kommenden Unionskonzils«?, *ÖR* 39 (1990) 182–200.

[3] Dazu mehr: *A. Papaderos*, Εὐχαριστιακὴ ὑπέρβαση τῆς Ἱστορίας, Χειραψία 28 (1981) (Text eines Referats, das in Sofia während eines Bulgarisch-Griechischen Theologischen Symposiums im Mai 1980 gehalten wurde).

gabe, die wir bewußt, kontinuierlich und vielfältig bis heute zu erfüllen versuchen. Denn Umgang mit der Geschichte verstehen wir vor allem als Auftrag, in der Kraft des Hl. Geistes einsichtig, bußbereit und zuversichtlich das, was hinten liegt, so hinzunehmen, daß wir uns zu dem strecken können, was vorne ist (Phil 3,13). Es ist gut, daß unsere Begegnung in der Zeit zwischen dem Gedenken an jene äußerst paradoxe Schlacht um Kreta und dem bevorstehenden Pfingstfest stattfindet. Ein Hymnos, den wir nächsten Sonntag hören werden, lautet:

»Als er herniederfahrend die Sprachen verwirrte,
zerteilte die Völker der Höchste.
Als er die Feuerzungen austeilte,
rief er alle zur Einheit.
Nun preisen wir einstimmig
den allerheiligsten Geist.«[4]

Verwirrung und Zerteilung kennt auch die Kirchengeschichte in Fülle! Heraus aus diesem Babel, vorwärts in »Gerechtigkeit, Friede und Freude im Hl. Geist« (Röm 14,17)!

8. Dies umso mehr, als wir begnadet worden sind, eine ebenso große wie spannungsvolle und entscheidende Stunde der Geschichte Europas mitzuerleben. Dank dem Abkommen, das, wie gesagt, an einem Dienstag, ebenfalls am 29. Mai (1979) unterzeichnet wurde, fing die Überbrückung einer seelisch-kulturellen Entfremdung von Ost und West an.[5] Somit können auch wir Griechen am gemeinsamen Fest der neuen europäischen Freiheit teilhaben. An der Freude darüber, daß sogenannte »eiserne Vorhänge« ideologischer Verabsolutierung zerrissen werden und hohe Mauern des Mißtrauens und der Feindschaft plötzlich wie Sandburgen zusammenfallen. Es ist schwierig, dem Gefühl zu widerstehen, daß der gewaltige Wind, der z. Zt. das ganze europäische Haus erfüllt, aus der gleichen Richtung her weht, aus der einst jenes Brausen herabkam, dem wir unser Christ-Sein verdanken. Dies umso mehr, als wir davon wissen, daß Millionen von Christen in Europa nie aufgehört haben, inbrünstig für diese Stunde zu beten und sich energisch dafür einzusetzen. Wir müssen uns allerdings dessen bewußt sein, daß in dieser neuen Frühlings-Landschaft Europas verbleibende kirchliche Mauern wie traurige Figuren verbrannter Bäume aussehen werden — uns allen zur Schande und der Ehre Gottes zum Schaden! Umso drängender ist deshalb die Zeit für uns, dem zu gehorchen, der die Zwischenwand aller Trennung und Feindschaft abgebrochen und alle mit Gott versöhnt hat durch das Kreuz (Eph 2,14ff.), und so zu wandeln, wie es unserer Berufung gebührt, »mit aller Demut und Sanftmut, mit Geduld« einer den anderen ertragend in der Liebe und die Einheit im Geist haltend durch das Band des Friedens (Eph 4,1f.).[6]

---

[4] Kontakion des orthodoxen Pfingstfestes nach der Übersetzung von *A. Kallis*, Orthodoxie, Was ist das?, Mainz 1979, S. 33.

[5] Vgl. *A. Papaderos*, Ὁ ἔσχατος κύκλος, Χανιώτικα Νέα 3. Juni 1979.

[6] *W. Pannenberg*, Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist, in: *C. Heitmann, H. Mühlen (Hg.)*, Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, München 1974, S. 191, meint sicher zu Recht, daß es dem Wirken des Geistes zu verdanken sei, »wenn sich in unserer Zeit eine neue christliche Einheit, eine

9. An diese spezifische Aufgabe erinnert uns täglich hier auch die Kapelle der Orthodoxen Akademie, die wir als Ausdruck unserer festen Überzeugung von der Notwendigkeit, die genannte Entfremdung zu überbrücken, den Hl. Slavenaposteln **Kyrillos** und **Methodios** gewidmet haben. Was sie in der Kraft des Heiligen Geistes leisten durften, gehört zu dem, was Europas Schatz ausmacht. Und es sollte evident sein, daß wir nicht auf das verzichten dürfen, was für Europa kostbar und teuer ist, so stark auch die in den Kontinent einfließenden außereuropäischen Elemente sein mögen. Die Pluralität, die sie mitbewirken, ist sicher unausweichlich. Sie darf jedoch nicht schicksalsbestimmend für Europa werden. Dies ist kein christlich-kultureller oder politischer Rassismus. Es ist kategorischer Imperativ, wenn Europa das bleiben will, was es ist und was sein Name bedeutet: **weitschallend, weitstirnig, weitblickend.** Deshalb ist es hohe Zeit, ernsthaft an die Verantwortung der Kirche für Europas Zukunft zu denken und gemeinsam zu handeln.[7]

Denn:
– Europa soll eine Stimme haben, die nicht überhörbar ist; dies verlangt **Einheit.**
– Europa soll ein Gesicht haben, das gezeigt werden kann und sehenswürdig ist; dies verlangt **Buße** und **Erneuerung.**
– Europa soll weit blicken können; dies verlangt **Weisheit, Vision!**

Terminologisch-theologische Schwierigkeiten

10. Nach diesen geschichts- und zukunftsbezogenen Bemerkungen darf ich nun versuchen, unser Thema näher zu betrachten. Dieses stellt zunächst die Frage, **ob** überhaupt und wenn ja, **wie** Leben aus der Kraft des Hl. Geistes in einer »säkularen« Welt möglich ist, bzw. auf welche Weise geistliches Leben der »säkularisierten« Welt helfen kann, ihre Krise und Ausweglosigkeit zu überwinden.[8] Beim Nachdenken über diese Frage wurde ich zwar nicht zum erstenmal, jedoch erneut und intensiver mit zwei Schwierigkeiten konfrontiert:

a) Wie sollen wir eigentlich den Ausdruck **»säkulare Welt«** ins Griechische übersetzen?

---

neue universale Kirche formiert«; gewiß könnte sie »ohne Uniformität auskommen«; zweifelsohne müßte sie »zu einem Vorbild werden für den Menschheitstraum einer liberalen und toleranten Vielgestaltigkeit ohne Preisgabe der Einheit«; warum denn sollte die christliche Gemeinde nicht »auch dem menschlichen Traum von der Überwindung des Konfliktes zwischen den Herrschenden und den Beherrschten als Modell dienen«? Dennoch: Wenn die neuen Zeichen im »säkularen« Bereich nicht täuschen, werden die Kirchen noch einmal überholt!

[7] Bemerkenswerte Beiträge zu diesem hochaktuellen Thema sind zu finden in dem Sammelband: *H. Krätzl, A. Papaderos, R. Plaschka, I. Weismeyer (Hg.),* Verantwortung der Kirche für Europa, Interdisziplinäre Gespräche zwischen Orthodoxen und Katholiken, Wien 1989 (Tagungsbericht eines Ökumenischen Symposiums in der Orthodoxen Akademie Kretas vom 20. bis 25. September 1988); vgl. auch *G. Tsetsis,* Εὐρωπαϊκὴ ἑνότητα καὶ Ἐκκλησία, Katerini 1990 (Festvortrag gehalten in der Orthodoxen Akademie Kretas am 14. 12. 1989).

[8] Zum Problem der Säkularisierung siehe die Sammelbände *Th. Adorno u.a. (Hg.),* Aspekte der Modernität, Göttingen 1965; *H.-H. Schrey (Hg.),* Säkularisierung, Darmstadt 1981.

b) Können wir überhaupt als orthodoxe Theologen von einer »säkularen« Welt sprechen? Und wenn ja, in welchem Sinne?

11. Die Frage der Übersetzung soll uns jetzt nicht beschäftigen. Vielleicht darf ich bloß die Problematik andeuten: Alle Versuche, die Begriffe »Säkularismus« und »Säkularisierung« ins Griechische zu übersetzen, verwenden deshalb als Grundwort den Begriff κόσμος (ἐκκοσμίκευσις, ἐγκοσμίκευσις, κοσμικοποίησις ...). **Kosmos** bedeutet aber im Griechischen bekanntlich etwas Positives — wenigstens ursprünglich, nämlich Ordnung, Schmuck, Harmonie, Schönheit. Deshalb sind die Begriffe κόσμος und Welt nicht identisch. Sagen wir also ἐκκοσμικευμένος κόσμος, haben wir eine contradictio in termini, fast eine terminologische Konfusion.

12. Diese Schwierigkeit ist nicht bloß eine sprachliche. Dahinter steht ein Fragenkomplex theologisch-ekklesiologischer Natur. Man muß zunächst zugeben, daß fast alles, was man mit der »Säkularisierung« verbindet, auch der Orthodoxie durchaus bekannt ist. Vielmehr: Manches trifft gerade für die Orthodoxie bzw. für orthodoxe Ortskirchen zu.[9] Etwa die Tatsache, daß in unserem Jahrhundert zunächst und vor allem am Körper der Orthodoxie das Experiment einer völlig diesseitigen Daseinsgestaltung ohne, ja sogar gegen Gott unternommen wurde. Die schmerzlichen Folgen sind uns allen bekannt. Ebenso gut wie der Westen kennen ferner auch wir Theorie und Praxis der politisch-rechtlichen »Säkularisierung« schon von alters her, haben sich doch schon alte lokale wie Ökumenische Synoden z.B. mit dem Phänomen der zwangsmäßigen Enteignung kirchlicher Güter durch den Staat, bzw. deren Entäußerung durch habgierige Geistliche befaßt.[10] Auch das, was man in der Neuzeit die »Verweltlichung« der Kirche nennt, ist schon aus älteren Zeiten genauso bekannt wie der anhaltende Kampf von Kirchenvätern und dem Mönchtum gegen diesen Prozeß des Sich-dieser-Welt-Angleichens, vor dem ja stets die Bibel selbst warnte (z.B. Röm 12,2). Und wir haben uns fast selbstverständlich an allen ökumenischen Gesprächen und Bemühungen in diesem Jahrhundert beteiligt, die als Ausgangspunkt bzw. als Gegenstand die »Säkularisierung« hatten und beteiligen uns weiterhin z.B. an den Programmen der Konferenz Europäischer Kirchen, die ein gemeinsames Zeugnis des Evangeliums im »säkularisierten« Europa fördern wollen.[11]

---

[9] Siehe aus der neueren griechischen Literatur: *B. Gioultsis,* Κοινωνιολογία τοῦ ἀθεϊσμοῦ, Thessaloniki 1984; *ders.,* Εἰσαγωγὴ στὴν Κοινωνιολογία τῆς Θρησκείας, Thessaloniki 1985; *A. Gousidis,* Ἐκκλησία καὶ Κοινωνία, Thessaloniki 1982; *ders.,* Οἱ χριστιανικὲς Ὀργανώσεις, Thessaloniki 1989; *G. Mantzaridis,* Κοινωνιολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ, Thessaloniki ^{3}1985; *ders.,* Εἰσαγωγὴ στὴν Ἠθική, Thessaloniki 1988; *ders.,* Ὀρθόδοξη Θεολογία καὶ κοινωνικὴ ζωή, Thessaloniki 1989; *I. Mainas,* Τὸ φαινόμενο τῆς ἀθεΐας σήμερα, Σύναξη 5 (1982); ders., Μορφὲς καὶ αἴτια τοῦ ἀθεϊσμοῦ, Σύναξη 7 (1983); *G. Metallinos,* Ἰδεολογικοὶ προσανατολισμοὶ καὶ δομικὲς διαφοροποιήσεις στὴ νεοελληνικὴ κοινωνία, Κοινωνία 27 (1984) 205–228.

[10] Vgl. *A. Papaderos,* Orthodoxy and Economy: A Dialogue with Alfred Müller-Armack, *Social Compass* 12 (1975) 33–66; dasselbe in griechischer Übersetzung: Ὀρθοδοξία καὶ Οἰκονομία. Διάλογος μέ τόν A. Müller-Armack, in: *G. Mantzaridis,* Θέματα Κοινωνιολογίας τῆς Ὀρθοδοξίας, Thessaloniki 1985, S. 81–165.

[11] Mehr dazu: *A. Papaderos,* The »gadfly« on trial: The political commitment of the World Council of Churches, in: *WCC (Hg.),* Voices of Unity, Genf 1981, S. 78–91; dasselbe auf deutsch: *ders.,* Die »Pferdebremse« vor Gericht. Zum Streit um das »politische« Engagement des ÖRK, *ÖR* 4 (1981) 408–425; *ders.,* Οἰκουμενισμός· κλήση καὶ πρόκληση, Γωνιὰ Χανίων 1984, 16–43.

13. Trotz alldem scheint mir die theologische Frage für die Orthodoxie noch weitgehend offen zu sein. Dies hängt vielleicht auch mit der Tatsache zusammen, daß viele orthodoxe Theologen geneigt sind zu meinen, kirchliche, geistige, soziale und gesamtkulturelle Phänomene, die man als »Säkularisierung« zu bezeichnen pflegt, seien allein für die westliche Christenheit typisch. Die Diskussion über diese Phänomene, die im Westen seit Jahren geführt wird, verfolgen wir auch. Dennoch bleibt der Eindruck vorherrschend, daß es der Orthodoxie überhaupt nicht möglich ist, von einer »säkularen« Welt zu sprechen! (Wenn Sie also das Wort »säkular« hier hören, verstehen Sie es bitte in Anführungszeichen).

14. Drei Aussagen, die **Kallistos Ware,** orthodoxer Bischof von Diokleia, vorschlägt, können vielleicht unserem diesbezüglichen Reflexionsprozeß behilflich sein:

»I. Die Welt ist Gottes Schöpfung; nichts, was ist, ist seinem Wesen nach böse (1. Mos. 1,31).
II. Die Welt ist eine gefallene Welt; an allen Ecken und Enden um uns herum und in uns sehen wir die Folgen der Sünde, der Erbsünde und der persönlichen Sünde.
III. In Jesus Christus ist Gott Mensch geworden, hat am Kreuz gelitten und ist wieder auferstanden von den Toten, um unsere gefallene Welt von der Sünde zu erlösen und sie zu befähigen zur Teilhabe an der göttlichen Herrlichkeit.« [12]

15. Im Rahmen der beiden ersten Aussagen haben wir auch das zu verstehen, was Metropolit **Ignatios Hazim** (jetzt Patriarch von Antiochien) bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 sagte: »Die Struktur des Kosmos ist dialogisch im wahrhaft theologischen Sinne von Logos«, weil »das Ereignis des Neuen, die schöpferische Energie des Logos«, »am Anfang« von allem wirkt. »Das Ereignis des Neuen« jedoch »bricht in die Dunkelheit ein; es wird angegriffen, es kämpft, denn die Struktur dieser Welt ist auch diabolisch im wahrhaft theologischen Sinne von Diabolos«. [13]

16. Es wäre gewiß ein Gewinn, einmal die Möglichkeit zu haben, über diese Aussagen gemeinsam weiter zu reflektieren und z.B. die byzantinische »συναλληλία« und die lutherische Zwei-Reiche-Lehre unter das Licht von Römer 13 und Offenbarung 13 zu stellen, um herauszufinden, was unsere diesbezügliche Tradition in Theologie und Praxis für unsere Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der Moderne zu sagen hat.

17. Folgendes möchten wir jedenfalls schon jetzt unterstreichen: Was das N.T. als Gottfeindliches und sittlich Verwerfliches charakterisiert, mag man deutlicher in der »säkularen Welt« erkennen, darf es aber nicht allein für ihr Spezifikum halten. Die »Sorgen

---

[12] *K. Ware,* Der Heilige Geist im Leben des Christen, in: Einheit im Geist — Vielfalt in den Kirchen, Bericht der VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen 18.–25. Oktober 1979 Kreta, Frankfurt (Main) 1979, S. 162. Vgl. im selben Band auch die Referate von *Ch. Yannaras,* Der Heilige Geist als befreiende Kraft, S. 129–140; *Alexy, Metropolit von Tallinn und Estland (jetzt Patriarch von Moskau und ganz Rußland),* In der Kraft des Heiligen Geistes — Dienst an der Welt, S. 177–222.

[13] *I. Hazim (Metropolit von Latakia),* Siehe, ich mache alles neu, in: Bericht aus Uppsala 68, Genf 1968, S. 313.

dieses Äons«, die das Wort ersticken (Mt 13,22); das Sich-dieser-Welt-Gleichstellen (Röm 12,2); die Weisheit dieser Welt und deren Herrscher (1 Kor 2,6); der Gott dieser Welt, der den Sinn verblendet (2 Kor 4,4); das Verlassen der Gemeinschaft in Christus um der Liebe dieser Welt willen (2 Tim 4,10); die todbringende Gesinnung des Fleisches (Röm 8,6) und vieles mehr sind Versuchungen und Bedrohungen nicht nur für die »Anderen«, sondern genauso auch für das in dieser Welt wandernde Volk Gottes. Deshalb müssen wir auf alle Fälle ein pietistisch anmutendes »Säkularisierungsverständnis« radikal verwerfen, das »unser geistliches Leben eng auf bestimmte Dinge und Situationen festlegt, die als heilig betrachtet werden und alles andere als ›**säkular**‹ abtut«[14], durch einen neugnostischen Dualismus also eine scharfe Linie zwischen einer heilig/sakralen und einer unheilig/säkularen Wirklichkeit zieht. Denn nie hat es eine christliche Ära bzw. eine christliche Kultur gegeben, die frei wäre von diesen Schatten und erst später »säkularisiert« würde; eine solche wird es wohl auch nie während dieses Äons geben. Deshalb ist auch die Gegenüberstellung von WIR (Christen) und die ANDEREN (die noch nicht — bzw. nicht mehr — Christen) keineswegs so zu verstehen, daß der Eindruck erweckt wird, die einen stünden voll im genannten Schatten, die anderen dagegen voll im Licht.

18. Vielleicht erwarten Sie an dieser Stelle auch einen Kommentar zu dem ersten Teil unseres Themas: **»Leben in der Kraft des Hl. Geistes«.** Trotzdem zögere ich, hier mit Definitionen und Analysen fortzufahren. Einiges wird im folgenden dazu gesagt. Ich gehe jedenfalls davon aus, daß wir hier zwar Differenzierungen in der Tradition und im Leben unserer Kirchen haben, jedoch auf einem gemeinsamen biblischen Boden stehen. Nur eines, obschon es eigentlich selbstverständlich ist, sollten wir vielleicht doch festhalten: daß jedes Reden vom Hl. Geist ein Reden vom Dreieinigen Gott ist. Denn wo die eine Hypostasis der Trinität wirkt, ist die ganze Trinität untrennbar mit am Werk, so **Johannes Chrysostomos**[15], da ja alles göttliche Handeln »vom Vater entspringt, durch den Sohn hervorgeht und im Heiligen Geist aktualisiert wird«, wie **Gregor von Nyssa** sagt.[16]

Dialog gegen Monolog

19. Da wir über diese und viele andere Fragen miteinander in einem Haus sprechen, das sich vorwiegend dem **Dialog** widmet, ist es vielleicht verständlich, warum ich an dieser Stelle das **Charisma des Dialogs** hervorheben möchte. Wir leben in einer Welt, wo zwar viele Dialoge geführt werden, jedoch meist der **Monolog,** das **Schreien** und das **Schweigen** herrschen. Es ist z. B. der Monolog, den jede Diktatur aufzwingt: das Reden und Befehlen des einen, das Schweigen und Gehorchen aller!

---

[14] *K. Ware,* a. a. O., S. 163.

[15] Hom. in Rom. 13,8: *PG* 60,519: »Ὅπου γὰρ ἂν μία τῆς Τριάδος ὑπόστασις παρῇ, πᾶσα πάρεστιν ἡ Τριάς· ἀδιασπάστως γὰρ ἔχει πρὸς ἑαυτήν, καὶ ἥνωται μετ' ἀκριβείας ἁπάσης«.

[16] Quod non sint tres dii: *PG* 45,125C. Mehr zum trinitarischen Charakter des Wirkens des Heiligen Geistes, zu der ekklesiologischen Bedeutung dieses Wirkens und zum Verständnis des Heils im Sinne der Vergöttlichung siehe bei *Th. Nikolaou,* Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und die Vergöttlichung des Menschen, *Ökumenisches Forum* 11 (1988) 77–91.

20. Aus eigener Erfahrung können wir hierzu zwei Dinge sagen:
Erstens: **Gerade wenn ein Volk schweigen muß, hat seine Kirche zu reden!**
Zweitens: Das Risiko, dem Monolog den Dialog entgegenzustellen, bewirkt eine Spannung zwischen dem Dialogischen und dem Diabolischen, in der die überschwengliche Größe der Macht Gottes offenbar wird (Eph 1, 19–20). Dialog in ähnlichen Situationen heißt natürlich einfach: **riskieren.** Die Erfahrung hat ja schon immer und zuletzt auch bezeugt, daß eine Kirche, die nichts riskieren will, bereits alles verloren hat. In der Dynamis des Hl. Geistes **kann** sie aber riskieren — sie **muß** riskieren!

21. Fast überall in der Welt werden die Kirchen direkt oder indirekt mit ähnlichen Situationen konfrontiert. Ökumenisches Mit- und Füreinander ist in solchen Fällen eine Quelle reicher Inspiration und ausdauernder Kraft. Und wir möchten auch bei diesem unserem Zusammensein dankbar und zuversichtlich bezeugen, daß Leben im Hl. Geist sich überall dort ereignet, wo der eine des anderen Last trägt und somit Zeichen des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe in eine Welt voll Spannung und Gegnerschaft setzt.

Dialogisch, nicht dialektisch

22. »Weltlich« gesinnte Menschen kennen ferner nur das **dialektische,** nicht aber auch das **dialogische** Reden. Sie wissen Argumente gegeneinander zu stellen, nicht Herzen zueinander zu führen. Ihnen bleibt die einfache Tatsache fremd, daß Suchen nach der Wahrheit die bewußte Bereitschaft voraussetzt, die eigene »**Wahrheit**« befragen zu lassen. Sie haben deshalb noch zu lernen, daß der »λόγος« des Dialogs, der zur Wahrheit führen soll, nicht bloß die »ratio« sein kann, so »gesund« sie auch sein mag, wie sowohl die Denker der Aufklärung als auch ihre Gleichgesinnten von heute so selbstsicher behaupten, sondern letztlich der »Λόγος τοῦ θεοῦ«, der uns den sicheren Zugang zur **Theo-logie** öffnet, zur **Kosmo-logie,** zur **Anthropo-logie,** zur **Sozio-logie,** zur **Psychologie,** zu jeder »...-logie« und zu jeder Logik!

23. Es ist immer eine hochspannende Erfahrung, die heilende Dynamik zu spüren, die der Dialog erhält, wenn er sich von dem leiten läßt, was »des Herrn ist«: von der kenotischen Bereitschaft etwa (Phil 2,7), wenn z. B. Dialogpartner aufgefordert werden, Rollen zu wechseln und sich in die Position des anderen zu versetzen. Man lernt dabei, wie schwierig es ist und doch heilsam, nicht das Eigene zu suchen, sondern das des anderen (1 Kor 10,24). Oder wenigstens, daß keiner zugunsten des einen und zum Nachteil des anderen sich wichtig machen darf — Luther verwendet hier, richtiger vermutlich, das Verbum **aufblasen**! (1 Kor 4,6)

24. Sind nicht gerade unsere zwischenkirchlichen Beziehungen auch in diesem Sinne eine große Gnade des Hl. Geistes, wird uns doch dadurch die Chance gegeben, das Charisma des Dialogs zu solch einer Form, einem Ethos, einer brüderlichen und uneigennützigen Gesinnung zu entfalten, daß dieser Dialog auch dem »säkularen« Bereich zum Nutzen wird? (1 Kor 12,7) Oder werden wir auch in diesem Fall warten, bis die Stimme,

die bereits gerade aus diesem Bereich zu hören ist, sich lauter vernehmen läßt und vielleicht zu Recht behauptet: Euer Wort hat schon längst seine prophetische Dynamik verloren; ihr seid stehengeblieben, weil ihr bloß des Alten gedenkt und das Neue nicht seht, das der Herr um euch herum und im Leben der ganzen Menschheit macht, Wege in der Wüste und Wasserströme in der Einöde? (Jes 43, 18–19) Die Orthodoxie, die sich immer wieder auf das Alte beruft, hat eine im Leben der Ökumene nicht gerade leichte Aufgabe: Immer wieder muß sie versuchen, das verständlich zu machen, was sie als ihr spezifisches Charisma achtet; nämlich, daß das Bleiben im Glauben »gegründet und fest« (Kol 1,23), so wie ihn die ungeteilte Kirche bezeugt, der sicherste Weg zum Mysterium des Heils ist. Evident ist allerdings, daß dies nicht nur die anderen betrifft, sondern uns orthodoxe Menschen genauso bei unserem Wandern durch diese Welt.[17]

Litanei

25. Der tiefere Sinn dieses Wanderns wird am besten in der **Litanei** manifestiert, die vielleicht einige der Fragen unseres Themas am ehesten beantwortet.

26. Die Litanei ist zunächst eine **Bewegung.** Sie beginnt mit der Exodos und endet mit der Eisodos, dem Einzug, der Rückkehr. Bewegung, Exodos und Eisodos sind Hauptwirkungen des Hl. Geistes im Leben der Kirche und in der ganzen Heilsökonomie! Dank dieser bewegenden Wirkung des Hl. Geistes wird die große Gefahr vermieden, Standhaftigkeit der Kirche mit Stagnation und Seßhaftigkeit zu verwechseln.

27. Die Bewegung zu Gott hin ist keine eindimensional-vertikale und abstrakte Hinwendung des Individuums. Sie führt durch die Welt mit ihren sehr konkreten Realitäten, ist doch der ganze Kosmos zur Verklärung berufen. Und wir wandern alle **zusammen,** nicht als Individuen, sondern als Personen, wissend darum, daß Suche nach einem individuellen Heil schon Verlorenheit bedeutet.

28. **Ausgangs-** und **Rückgangsort** dieser Bewegung ist der gleiche: das Gotteshaus, wo uns Gott mit seinem Wort, mit dem Leib und dem Blut Christi und mit der Fülle der Gaben des Hl. Geistes ernährt und uns das Kommen seines Reiches erfahren läßt. Die Bewegung als solche ist kein Selbstwert. Kirchenbewegungen an und für sich, so programmatisch, bahnbrechend, erneuernd oder revolutionär sie sich auch geben wollen, können bald in Leerlauf ausarten. Ihren Sinn, ihre Berechtigung und ihre Hoffnung erhalten sie allein von dem **Woher,** dem **Wohin,** dem **Wozu,** von dem **Alpha** und dem **Omega**; dem **Marana tha!** (Offb 1,8; 22,20; 1 Kor 16,22). Denn das »Siehe, ich mache alles neu« (Offb 21,5) ist kein Programm; es war und bleibt ein Ereignis!

---

[17] Mehr zu diesem Thema: *N. Nissiotis,* Die Theologie der Tradition als Grundlage der Einheit, in: *J.R. Nelson, W. Pannenberg (Hg.),* Um Einheit und Heil der Menschheit, Frankfurt (Main) 1973, S. 201–211; *A. Papaderos,* Jesus Christus — Herr der einen Welt und der einen Kirche. Reflexionen zu Kol 1,15–23, *Ökumenisches Forum* 8 (1985), 147ff.

29. Bei der Litanei werden das **Evangelion,** das **Kreuz** und **Ikonen** von Heiligen getragen. In der Kraft des Hl. Geistes trägt die Kirche das Kreuz als Manifestation der Bereitschaft der Gläubigen, um Christi willen zu leiden (ein Prüfstein wachen, geistlichen Lebens). Ferner trägt die Kirche das Kreuz in die Welt hinein, um den Gekreuzigten der Welt Hoffnung und Zuversicht zu vermitteln. Sie verkündet die große Liebe Gottes für die Welt (Joh 3,16), den Sieg über den Tod, das Ereignis der Auferstehung und der neuen Kreatur (2 Kor 5,17), die große Freude also, die sich durch das Kreuz in der ganzen Welt verbreitet hat (6. Ode des byzantinischen Orthros zu Ostern). Das Evangelion ist hier nicht bloß ein Buch mit dem geschriebenen Wort Gottes; Christus der Herr, das fleischgewordene Wort Gottes zieht durch die Welt, begleitet von seinen Heiligen, den Zeugen von einst und von den Gläubigen, den Zeugen von heute, als eine diachronische lebendige **»sanctorum communio«.**

30. Militärkapellen und Ehrengarden nehmen oft an der Litanei teil, sowie politische Herrscher und militärische Machthaber. Sie laufen zwar nicht barfuß wie einst Theodosios II. (408–450), der byzantinische Kaiser im 5. Jahrhundert, nach dem großen Erdbeben in Konstantinopel. Dennoch empfindet man ihre Anwesenheit nicht als Präsenz des »Weltlichen«. Sie kommen aus unserer Mitte und sind nicht sozusagen ex officio »weltlicher« als alle anderen! Will jedoch bei der Litanei ein mitwandernder Machthaber als »αὐτοκράτωρ« (Selbstherrscher) auftreten, erinnert ihn die Kirche durch das Evangelion daran, daß der Παντοκράτωρ (Allherrscher) uns vorangeht, ähnlich wie der Παντοκράτωρ in der Kuppel der Hagia Sophia den byzantinischen Kaiser davor warnte, die Kirche als Objekt politischen Kalküls zu mißbrauchen.[18] Und das Kreuz bleibt eine Warnung für alle: es zeigt die Grenzen, macht die Konturen deutlich, bewahrt vor falschem Triumphalismus, erinnert an die Parousia. Die Litanei wird somit zum eschatologischen Ereignis. Sie erinnert an die Kernbotschaft der **Epistel an den Diognetos,** daß wir hier bloß πάροικοι sind; denn hier haben wir ja keine Stadt, die bestehen bleibt, sondern wir suchen die künftige (Hebr 13,14). Sie ist das Endziel, sie verleiht dem Jetzt der Kirche und der Zeitlichkeit des Menschen und des ganzen Kosmos Bestimmung und Sinn. Indem die Litanei einer bestimmten **Odos** folgt, erinnert sie uns ferner daran, daß wir konziliar als eine Συν–Οδός in der **Wahrheit** zu wandern haben, in der allein das **Leben** ist (Joh 14,6).

31. Die Litanei macht an bestimmten Stationen halt. Es ist das Moment der Standortbestimmung der Kirche und jedes Einzelnen: Wo befinde ich mich eigentlich? Es ist vor allem aber das Moment des Gebets, mitten in der Welt, für die Welt! Dies bedeutet ja auch das Wort Λιτανεία: Gebet, Flehen. Wir gedenken aller Heiligen, aller dahingegangenen Brüder und Schwestern. Und wir bitten für den Frieden der Welt, die Früchte der Erde, die Nöte der Menschen.

---

[18] Zum Verhältnis von Kirche und Staat im Osten und vor allem in der neugriechischen Geschichte siehe: *Ph. Spyropoulos,* Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland unter besonderer Berücksichtigung der Orthodoxen Kirche (Diss. jur., Freiburg i. Br.), Athen 1981 (mit reichen Literaturangaben).

32. Bei jeder Litanei und vor allem, wenn diese einer außerordentlichen Situation gilt (anläßlich einer Naturkatastrophe z.B.), erfahren wir den Hl. Geist in jener innigsten Nähe, die vielleicht nur die Orthodoxie so kennt: als den Παράκλητος, **den Tröster** unseres Lebens und des ganzen Kosmos. Es ist zwar von der Geschichte der westlichen Theologie und Kirche her verständlich, dennoch eigentlich schade, daß, wenn ich es richtig sehe, der Westen den **Parakletos** vorwiegend von der Perspektive der Sünde her, des Ungehorsams und der Rechtfertigung eher als den **advocatus** versteht, obwohl er, vor allem auch im Gottesdienst, ebenfalls als der Tröster gepriesen wird. Der Osten dagegen sieht in Ihm vor allem jenen, der mit dem großen ἔλεος (der Barmherzigkeit) und der grenzenlosen φιλανθρωπία (Philanthropie = Menschenliebe) Gottes alle und alles — τὰ πάντα — durchdringt und mit der verklärten Geborgenheit des Lichts umhüllt. Deshalb kann man Geist, Mentalität, Frömmigkeit, diakonische Theorie und Praxis, aber auch Theologie, Christologie, Ekklesiologie, Anthropologie und Kosmologie der Orthodoxie nicht begreifen, wenn man nicht vor allem erst ihre **parakletisch-epikletische** Spiritualität nachempfindet.[19] Schwer nachzuempfinden fällt es mir dagegen, wie denn eigentlich **Martin Luther** einerseits »Παράκλητος« richtig mit »Tröster« übersetzte und andererseits so voll Sorge und Angst nach dem »gnädigen Gott« suchte.[20]

---

[19] Bischof *G. Wagner* (Der Heilige Geist als offenbarmachende und vollendende Kraft, in: *C. Heitmann, H. Mühlen (Hg.)*, a.a.O., S. 216f.) weist mit Recht darauf hin, daß das Evangelium nach Johannes eigentlich von zwei Gesandten spricht: Diese heißen »Logos oder Sohn« und »Pneuma oder Paraklet« oder genauer — Joh 14,16 — der »andere Paraklet« ... Ein »anderer« Paraklet ist der Geist im Hinblick auf den Sohn ... Der Vater sendet im Pfingstgeschehen den Geist »im Namen« des Sohnes (Joh 14,26); der Sohn sendet den Geist »vom Vater« (Joh 15,26).

[20] In der Diskussion, die dem Referat folgte, wies *H.J. Held* darauf hin, daß selbst das Wort »Trost« in der deutschen Sprache »eine psychologisierende Verengung« erfahren habe: »Wenn man Trostworte spricht, heißt das soviel wie, ich kann ja doch nicht mehr viel machen, Hilfe ist nicht mehr möglich, ich tröste! Während, glaube ich, das biblische Wort vom Trost ... sehr viel kräftiger [sc. ist], sehr viel mehr meint«, weshalb auch in der neuen Lutherausgabe der Hl. Schrift das Wort »Παράκλητος« mit »Beistand« oder »Helfer« übersetzt worden sei. Im Verlauf der Diskussion meinte der Referent, daß die Kirche zwar die Aufgabe hat, Menschen die Paraklese zu vermitteln, daß aber auch für sie selbst die παράκλησις oft notwendig ist, vor allem in Situationen der Bedrängnis; diese παράκλησις ist eine eminente ökumenische Aufgabe im Mit- und Füreinander der Kirchen.

Was das Suchen betrifft: Der Referent ging davon aus, daß Martin Luther lebenslang sich in einem Ringen mit Gott befand. *O. Dilschneider* (Die Notwendigkeit neuer Antworten auf neue Fragen, in: *C. Heitmann, H. Mühlen (Hg.)*, a.a.O., S. 157f.) schreibt trefflich dazu: »Augustinus suchte das glückselige Leben und fand es schließlich in der Geborgenheit bei Gott. Luther fragt nach dem gnädigen Gott und erfährt die Rechtfertigung des Sünders im Erlösungswerk Jesu Christi. Wie erlange ich ein glückseliges Leben? Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? Das sind höchst persönliche Fragen, die zunächst einen rein privaten Charakter haben, auch wenn sie dann Kirchengeschichte durch die Jahrhunderte gemacht haben. Beiden Gestalten der Kirchengeschichte ist die Tatsache gemeinsam, daß ihr Fragen an Gott orientiert ist. Augustinus findet zu Gott und Luther ringt mit Gott.« Dieses »Ringen«, dieses Suchen jedoch, so hieß es evangelischerseits im Gespräch nach dem Referat, die Frage also, wie kriege ich einen gnädigen Gott, hätte Luther nur vor der Reformation gequält, während die Antwort, die ihm geschenkt wurde, diese Frage überflüssig gemacht hätte (so Prof. *H.-F. Geisser*; vgl. seine auch für diesen Zusammenhang aufschlußreiche Abhandlung: Martin Luther: Zwischen Sündenfall und Glaubensfestigkeit ..., Sonderdruck aus »Oecumenica et Patristica«, Metropolie der Schweiz, Chambésy/Genf, 1989). Dürfen wir diese Differenzierung in der vor- und nachreformatorischen Glaubenserfahrung Luthers als einen prägenden Bestand gegenwärtigen evangelischen Heilsdenkens betrachten? Wenn ja, so wäre dies für uns orthodoxe Christen besonders deshalb besonders hilfreich, weil wir immer noch meist davon ausgehen, daß in

Fasten und Tasten

33. Durchdringung des Ganzen durch den Hl. Geist bewirkt die **Metamorphosis** des Menschen, seines Lebens, des Kosmos.[21] Dieser Metamorphosis wirkt aber eine Entwicklung zur **Paramorphosis** entgegen, die u. a. auch Merkmale der »**Säkularisierung**« trägt. Uns Christen mag der Glaube an die Metamorphosis durch die Kraft des Hl. Geistes nicht eine fremdartige Verheißung sein. Dagegen haben auch wir Schwierigkeiten, dem Hl. Geist konsequent zu folgen, wenn er auf die Paramorphosis heilend und heiligend wirkt; denn hierzu bedarf es großer Anstrengung und manches Opfers. Ein Beispiel:

34. Im Oktober 1979 tagte bei uns und in der näheren Umgebung die VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), auf Einladung des Ökumenischen Patriarchats. Einige von Ihnen werden sich wohl daran erinnern. Das Thema der Vollversammlung lautete: »**In der Kraft des Heiligen Geistes, Frei für die Welt**«. **Kallistos Ware,** der eines der Hauptreferate hielt, sprach damals u. a. davon, daß das ökologische Problem im Grunde ein pneumatologisches sei; daß deshalb nur die μετάνοια, das radikale Umdenken und die **asketische Selbstbeherrschung** uns helfen könnten, eine Weltkatastrophe zu vermeiden. Seine Schlußfolgerung lautete auf Englisch:

*»None but the one who **fasts** can be a true steward of creation.«*

In der deutschen Ausgabe des Versammlungsberichts lautet derselbe Satz:

*»Nur der, der **tastet,** kann wahrhaft Haushalter der Schöpfung sein!«*[22]

35. Ein Tippfehler, gewiß. Was für ein aufschlußreicher aber! Wollte man hier nicht einen Zufall, sondern eine Absicht vermuten, so müßte man wohl sagen, daß solch eine Übersetzung nur der **faustische** Mensch sich einfallen lassen könnte. Jener Mensch, der mit seinem Verhältnis zur Schöpfung nur deren Er-Schöpfung erstrebt. Wissenschaft und Technologie kommen damit dem **Tasten** des Jägers nach seiner Beute gleich; beide injizieren in unser Leben und unsere Kultur die **Infektion** der **Perfektion,** die mit der christlichen τελείωσις und θέωσις des Menschen und mit der μεταμόρφωσις des Kosmos nicht identisch ist.

36. Vor einem Jahr hörten wir in Basel **Carl Friedrich von Weizsäckers** kategorische Warnung. Er sagte u. a.: »Bewahrung der Schöpfung heißt Schutz der Natur, die unsere Heimat ist, vor der Zerstörung durch menschliche Technik. Dies ist grenzüberschreitend nötig; es verlangt Frieden. Es verlangt auf die Dauer die Sparsamkeit einer asketischen Weltkultur«.[23] Ähnliches haben wir auch in Seoul vor kurzem gehört. Gerade dort wurde

---

der reformatorischen Anthropologie und Frömmigkeit der Mensch vorwiegend von der Perspektive der Sündhaftigkeit und des Kreuzes und nicht primär wie bei uns von der befreienden Liebe Gottes und von der Auferstehung Christi her definiert wird. Vielleicht hilft uns unser Dialog, hier eher Komplementäres als Gegensätzliches zu erkennen.

[21] Vgl. *A. Papaderos,* Das liturgische Selbst- und Weltbewußtsein des byzantinischen Menschen, *Kyrios* 4 (1964) 206–218.

[22] *K. Ware,* a. a. O., S. 164.

[23] Siehe den Text seiner Ansprache in : Frieden in Gerechtigkeit. Die offiziellen Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel, Basel/Zürich 1989, S. 299–300; vgl. das Schlußdokument der Ver-

mir aber erneut bewußt, wie wenig glaubwürdig solche Empfehlungen in den Ohren von Menschen des Südens klingen. Denn sie haben den gewiß nicht unberechtigten Eindruck, daß die Menschen des Nordens mit dem Tasten und dem Fasten weiterhin das Gleiche tun wollen, was die Deutschen getan hatten, als sie das Erbe von Karl Marx unter sich teilten: Die Bundesrepublik habe **»Das Kapital«**, die DDR dagegen das **»Kommunistische Manifest«** für sich behalten! So auch der Norden: er möchte weiter tasten, die anderen sollen fasten! Diese »anderen« aber erfahren so grausam das **Anti-Leben**[24] alltäglich, daß sie offensichtlich nur noch um eins flehen können und sagen:

Gott, gib' mir Geduld, aber sofort!

37. Durch den ökumenischen Prozeß im Rahmen des JPIC-Programms[25] sind Christen und Kirchenleitungen weltweit sensibilisiert worden und wir haben vielfach bekundet, daß wir in voller Solidarität mit der ganzen Menschheit sind in der Sorge wegen der Paramorphosen und der Teratogenesen modernen Tastens im wissenschaftlich-technologischen Bereich. Wir laufen jedoch große Gefahr, mit den neuen Ängsten ähnlich zu verfahren, wie einst mit der Androhung der Qualen der Hölle. Was heute Not tut, ist nicht das **Apokalyptische,** sondern das **Eschatologische.** In vielen Programmen unseres Hauses, von der Landwirtschaft bis hin zur Biologie und Genetik erfahren wir immer wieder die hohe Sensibilität vieler Forscher. Wir spüren, wie sehr sie in ihren Gewissenskrisen ein **parakletisches** Wort brauchen; und wie offen sie oft sind für eine Sinngebung für das, was sie durch Tasten erkennen. Die Kirche würde u. E. eine große Chance verpassen, wenn sie nicht den Dialog mit solchen Menschen suchen wollte, um deren ehrliches Tun auf die Perspektive der Metamorphosis hin zu orientieren. Denn trotz aller Gefährdung und Tragik gibt es auch eine Bewegung von Gloria zu Gloria durch die macht- und geheimnisvolle Energie des Geistes. Er waltet über uns »und wandelt unser Leben von Grund auf und bis in das Alltägliche und Augenblickliche... Er eröffnet uns in der Gegenwart schon Zukünftiges« (2 Kor 3,18; Eph 1,18). Wir leben schon in der Metamorphosis. »Das, was noch aussteht, dringt im Geist ein.«[26]

---

sammlung, ebd. S. 43–84. Eine asketische Kultur setzt natürlich asketisch gesinnte Menschen voraus, die bereit sind, eine für das Überleben der Menschheit und die Integrität der Schöpfung notwendige Disziplin zu wahren. In seiner Rede bei derselben Versammlung (»Versöhnung in Europa — Erbe und Vision«) schlug Erzbischof *Kyrill von Smolensk* wohl in diesem Sinne vor, daß zukünftig jeder, der ein selbständiges Berufsleben beginnt, feierlich die Verpflichtung übernehmen sollte, »seine Beziehungen zu den Mitmenschen, zur Gesellschaft und zur Natur« auf der Grundlage eines »globalen moralischen Kodexes aufzubauen«; er fügte aber hinzu: »Natürlich bedeutet ein solcher »Hippokratischer Eid» an und für sich — ohne inneren Kampf und ohne geistiges Wachstum — wenig. Deshalb muß die moralische Erneuerung des Einzelnen und der Gesellschaft die Sache aller und jedes Einzelnen werden, eine bedeutende gemeinsame Sache, die Hauptaufgabe der Menschheit an der Schwelle zum 21. Jahrhundert.« Ebd. S. 213. Vgl. zu dieser Problematik auch: Orthodox Perspectives on Creation. Report, Sofia/Bulgarien, 24. Oktober–2. November 1987.

[24] Mehr zu diesem Begriff in den Beiträgen von *V. A. Guillén* und *A. Papaderos* im Official Report der Ökumenischen Konsultation in Larnaca, 1986: Diakonia 2000. Called to be Neighbours, Genf: WCC 1987, 52 und 59.

[25] Orthodoxe Stellungnahmen hierzu in: *G. Limouris (Hg.)*, Justice, Peace and the Integrity of Creation, Genf: WCC 1990.

[26] *H. Schlier*, Herkunft, Ankunft und Wirkungen des Heiligen Geistes im Neuen Testament, in: *C. Heitmann, H. Mühlen (Hg.)*, Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, München 1974, S. 127 und 130; vgl. *S. S. Harakas*, Toward Transfigured Life, Minneapolis 1983, passim.

Wo es ihm gefällt

38. Denn der Geist »weht, wo es ihm gefällt« (Joh 3,8) und bleibt fortwährend am Werk (Joh 16, 12–15). Deshalb ist ja auch jede menschliche Bemühung absurd, seine meist unbegreiflichen Wirkungsweisen beschreiben zu wollen. Es ist gewiß gut, von der Präsenz des Hl. Geistes in Wort, Sakrament und überhaupt im Leben der Gemeinde Christi überzeugt zu sein. Es ist jedoch sicher falsch, dies als eine Einschränkung zu verstehen. Im Gegenteil: Selbst Geschehnisse, in denen man Ihn überhaupt nicht vermutet, können **»parousianisch«** sein im Sinne der **An-Wesenheit,** der **Parousia** von Gott-mit-den-Menschen, deren Leben und Geschichte; diese erhält dann ihren tiefen und eigentlichen Sinn nicht vom Vergangenen und Vergänglichen her, sondern von dem Neuen, das in ihr geschieht und auf die Erfüllung hin alles bewegt. Eine Beobachtung und ein Zeugnis mögen etwas deutlicher machen, was damit gemeint ist.

39. Beobachtet man den Prozeß der modernen »Säkularisierung« in Kulturen, deren Strukturen noch weitgehend vom Sakralen beherrscht sind — etwa in Indien —, so erfährt man diese »Säkularisierung« zunächst als einen **Wind,** der Konstruktives durch Destruktives bewirkt. Erst durch diese **Ent-Sakralisierung,** die **»Säkularisierung«** eines Staates z. B., wird eine die Menschen trennende Struktur wie das Kastensystem auch entsakralisiert und damit entmachtet, wird Toleranz ermöglicht, Würde aller Menschen erkannt und vieles mehr befreit sich von der Gefangennahme in eine sakralisierte Ungerechtigkeit und Machtanwendung. Wer kann behaupten, dies alles geschehe ohne das geheimnisvolle Wirken des Hl. Geistes, einfach deshalb, weil das Geschehen nicht unmittelbar von dem Prädikat **»christlich«** begleitet wird?

40. Dazu ein Zeugnis: Nathan Söderblom (1866–1931), der bekannte schwedische Erzbischof und Ökumeniker, machte Station in Athen, als er im Jahre 1911 unterwegs nach Konstantinopel war.[27] Damals muß er auch die Akropolis besucht haben. Er schreibt: »Gott offenbart sich in der Geschichte sowohl außerhalb der Kirche als auch in ihr — Cyrus der heidnische Herrscher wird vom Propheten Messias genannt —, sowohl im Schicksal eines Volkes wie in den Einrichtungen der Religion. Steht man auf der Akropolis und läßt den Blick zum Wasser des Saronischen Meerbusens zu der scharfen Linie der Küste außerhalb von Kap Sunion in die Eleusisbucht hinter Salamis gleiten, so kann man sich fragen, was für die Geschichte der Gottesherrschaft und den Gewinn der Menschheit mehr bedeutete, Marathon und Salamis, wo die Athener für ihren Staat kämpften, oder Eleusis ... wo sie Trost gegen die Vergänglichkeit suchten. Es kann geschehen — man weiß es nicht — daß ein Staatsmann in einer gewissen historischen Situation größere Bedeutung für das Reich Gottes erhält als einige tausend Predigten. Es kann sein, daß einige träumende und handelnde Utopisten mehr für das Ziel Gottes ausrichten als die vollkommenste und stattlichste Hierarchie oder eine wohl abgewogene

---

[27] *B. Sundkler,* Nathan Söderblom, His Life and Work, Lund 1968, S. 427.

Frömmigkeit, die diese Verrückte nennt. ... Gottes Stimme kann zu der Menschheit auch durch Lippen sprechen, die seine Existenz leugnen.«[28]

»Perhaps«!

41. Auch wir wollen die Stimme Gottes zu jeder Zeit und Situation vernehmen und bitten darum den Hl. Geist, der in alle **Wahrheit** führt (Joh 16,13). Er erhört, geht uns voran! Folgen wir wirklich? Oder bleiben wir nicht doch im Versteck der sogenannten »absoluten Wahrheiten« konfessioneller Gefangenschaft? Ist für uns die Wahrheit ein **Besitz** oder eine **besetzende Erfahrung?**

Lassen Sie mich Ihnen eine andere Geschichte erzählen.

42. Während eines internationalen **»Workshops«** im Juni 1977 referierte in diesem Saal der amerikanische Professor **Kenneth Wilson,** dem bald danach der Nobelpreis für Physik verliehen wurde.[29] Atemlos schrieb er eine seiner Gleichungen nach der anderen auf die Tafel. Mir fiel auf, daß er das Schreiben der Null am Ende jeder Gleichung mit dem Wort **»perhaps«** begleitete. Was soll dieses **»perhaps«** im Denkprozeß der mathematischen Exaktheit, fragte ich mich. Ist es vielleicht ein »Tick« des weisen Mannes? Am Abend saßen wir auf der Veranda zusammen. Die Atmosphäre des Gesprächs gab mir den Mut, ihn nach seinem »Tick« direkt zu fragen. Etwas erstaunt, jedoch in vollem Ernst antwortete der Physiker: keinesfalls. Das **»perhaps«** gehört unbedingt dazu. Jeder bewußte Naturwissenschaftler weiß genau, daß er, wenn er meint, ein Problem gelöst zu haben, gleich vor zehn ungelösten Problemen steht. Das einzig sichere ist unsere Unsicherheit!

43. Unwillkürlich erinnerte ich mich damals an jene Aussage des Hl. **Johannes von Damaskos,** die man vielleicht als Inbegriff der apophatischen Theologie des Ostens nennen könnte: »Unendlich ist das Göttliche und unbegreiflich; und dies allein ist von ihm begreifbar, die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit«.[30] Ob christliche Mystik und moderne Naturwissenschaft sich hinter dem Berg der sogenannten »reinen Vernunft« wieder treffen? **Perhaps!** Die Erfahrung dieses Hauses bezeugt jedenfalls, daß immer wieder, wenn das geschieht, wovon Maximos der Confessor spricht[31], die demütige Selbstkreuzigung des Intellekts, göttliches Licht in das Versteck unserer falschen »Sicherheiten« eindringt. Ein Licht, das uns die Exodos zur Begegnung mit dem Menschen zeigt, der sich

---

[28] *Hanna Dorr,* Der lebendige Gott. Nathan Söderbloms Beitrag zur Offenbarungsfrage, Emsdetten 1938, S. 161 f. Zu dieser Problematik vgl. *G. Larentzakis,* Einheit der Menschheit, Einheit der Kirche bei Athanasius, Grazer Theologische Studien 1, Graz ^{2}1981. Wertvolle Beiträge zum Thema der Einheit der Menschheit sind in dem von Nelson und Pannenberg herausgegebenen Sammelband enthalten (vgl. Anm. 17). Siehe auch *A. Papaderos,* Plurale und doch EINE Welt, in: Ökumenisch lernen. Ein Dank an Werner Simpfendörfer, Bad Boll 1985, S. 151–163.

[29] Siehe: Ὀρθόδοξος Ἀκαδημία Κρήτης: Πρώτη Δεκαετία (1968–1977), Gonia Chanion 1980, S. 65.

[30] De fide orthodoxa 4: *PG* 94,800B: »Ἄπειρον οὖν τὸ Θεῖον καὶ ἀκατάληπτον· καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ καταληπτόν, ἡ ἀπειρία καὶ ἀκαταληψία«.

[31] Cap. 6: *PG* 90,1108B.

ehrlich um die Wahrheit bemüht. Dadurch öffnen sich uns ungeahnte Wege des Zueinanders, auf denen man Jenen spürt, der vor uns wandert.[32]

Wandelt das »Wasser der Galle« in Wasser des Lebens um

44. Überall auf diesen Wegen begegnen wir einer Welt, die in Verwirrung liegt und nach παράκλησις ruft, nach Trost, Beistand und Annahme ihrer Bedrängnis (Phil 4,14). Dies zu tun ohne zu prüfen, wer »säkular« und wer fromm ist, bleibt eine primäre Aufgabe für alle, die sich vom Hl. Geist leiten lassen. Hierfür haben wir einen sicheren Wegweiser in der missionarischen Theologie und Praxis der Hl. Kyrillos und Methodios. Sie ist auch für unser Haus ein inspirationsreiches Vorbild für die rechte Martyria des

---

[32] In der Diskussion entwickelte der Referent diese Gedanken etwas weiter und sprach von der Notwendigkeit einer Pastorale der Wissenschaft und der Technik; nämlich von der παράκλησις jener Menschen, die in diesen Tätigkeitsbereichen arbeiten, ihr Vertrauen meist allein auf die Vernunft setzen — die Martin Luther als Hure bezeichnete — und entweder vom Gefühl einer alles Maß überschreitenden Arroganz beherrscht sind oder dagegen sich in einer Ausweglosigkeit, in Angst und Depression befinden. Zum Verhältnis von Geist und Vernunft siehe: *G. Sauter,* Ekstatische Gewißheit oder vergewissernde Sicherung?, in: *C. Heitmann, H. Mühlen (Hg.),* a.a.O. S.192–213. Vgl. auch die Aufsätze von *H.-R. Müller-Schwefe,* Produktive Vernunft oder weltverwandelnder Gottesgeist?, ebd. S.275–288, und *H. Beck,* Geist und Technik, ebd. S.289–302. Die παράκλησις durch den Hl. Geist kann hier nicht nur ein Herauswagen, sondern gelegentlich auch ein Herauszwingen bewirken. Besser: ein Bezwingen der Berge von Selbstverständlichkeiten, ein Umwerfen von Werten und Kriterien dieser Welt, eine Befreiung von ideologischen Gettos. Dies vermag nur das Wort Gottes in der Kraft des Hl. Geistes.
Hierzu erzählte der Referent folgende Episode: Als ich 1983 aus Vancouver zurückkam, tagten bei uns wiederum Naturwissenschaftler aus vielen Ländern. Bei einer kurzen Begrüßung erzählte ich ihnen von der Vollversammlung des Ökumenischen Rates und von deren Thema: Jesus Christus, das Leben der Welt. Die nachfolgende Diskussion gab mir Anlaß, einige Bemerkungen zu der Verantwortung der Teilnehmer für die Erhaltung und die Entfaltung des Lebens zu machen, wozu Gott der Schöpfer alle Menschen zur συνέργεια rufe, vor allem jene, welche in die Geheimnisse des Kosmos eindringen. Zwei Jahre später kamen dieselben Wissenschaftler zu einer ähnlichen Tagung wieder. Während eines »Kretischen Abends« mit Volkstanz und Musik fragte mich einer der Teilnehmer, ob ich kurz mit ihm sprechen könnte. Er lockte mich auf den Pfad zum Hügel hin, wo uns die Scheinwerfer nicht mehr erreichten. Sein Gesicht war in der Dunkelheit nicht mehr zu sehen. Der Ton seiner Stimme verriet jedoch große Erregung!
– Ich hätte Lust, Dich zu töten, sagte er plötzlich und ließ mich verstehen, daß ich es nicht als einen Scherz nehmen sollte.
– Tue es, sagte ich in vorgetäuschter Ruhe. Doch sag mir bitte zuvor, wer Du bist und was geschehen ist!
Wir setzten uns auf einen Stein und er erzählte von seinem großen Zorn auf mich. Er wäre glücklich verheiratet, hätte harmonisch mit seinen Kindern gelebt, seine Lehr- und Forschungstätigkeit ginge reibungslos, seine Katholische Kirche hätte er schon seit seiner Jugend verlassen und er widmete seine ganze Freizeit der Kommunistischen Partei seines Westeuropäischen Landes als Mitglied in deren Zentralkommittee.
– Na und?, fragte ich, nunmehr auch etwas nervös.
– Na und, antwortete er, dies alles hast Du durcheinander gebracht!
– Wieso denn; ich sehe Dich doch zum erstenmal, oder?
– Zum zweitenmal! Vor zwei Jahren ... und er erzählte davon, daß meine Behauptung von damals, Gott rechne Naturforscher zu seinen »Mitarbeitern« an der Vollendung der Schöpfung usw., bei ihm einen Reflexionsprozeß eingeleitet hätte, dessen Folge es gewesen sei, die Partei zu verlassen, seine innere Ruhe zu verlieren, nicht mehr zu wissen, wo er eigentlich stünde ...
– Heilige Verwirrung! sagte ich leise, ergriff seine Hand, zog ihn zu der fröhlichen Versammlung zurück und wir tanzten bis zum frühen Morgen zusammen!

Evangeliums und die rechte Diakonia am Menschen, an jedem Ort und zu jeder Zeit oder Situation. Lassen Sie mich versuchen, dies letztere auf folgende Weise zu präzisieren.

45. Als ich einmal die Biographie Konstantins (also des Hl. Kyrillos) las, blieb ich an der Stelle der Erzählung stehen, an der davon berichtet wird, daß die beiden Brüder »angekommen an einen dürren Ort« dort »salziges Sumpfwasser« fanden, von dem sie nicht trinken konnten, weil es bitter war »wie Galle«. Und sie haben gebetet und »derjenige, der einst das bittere Wasser in süßes umgewandelt hat« (Ex 15, 23–25), wandelte auch dieses Wasser um und machte es »süß wie Honig und erfrischend.«[33] Wer sieht hier nicht ein Bild der ganzen Umwandlung der Kultur, wie diese erstrebt und zum großen Teil in den Ländern der Missionsarbeit beider Heiligen auch erreicht wurde — ebenso in vielen anderen Ländern der Welt durch die Kraft des Hl. Geistes und die Wahrheit des Evangeliums?

46. Heute wird uns mehr und mehr bewußt, daß wie damals die Apostel der Slaven, so auch alle, die am Weinberg des Reiches Gottes tätig sein dürfen, dem ganzen Menschen dienen sollen: der konkreten Person durch eine tägliche geistige wie materielle **Mikrodiakonia,** als auch allen Bereichen der Kultur, durch eine eucharistisch und liturgisch verstandene und vollzogene **Makrodiakonia**[34], den Nöten und Bedingungen an jedem Ort und zu jeder Zeit entsprechend. Dabei haben wir uns stets an Folgendes zu erinnern:[35]

a) Das Wasser der Galle heißt heute: Unwissenheit und Aberglaube, narkotische Mittel und betäubende Ideen, leere Hoffnung und vergebliche Vision, demagogisches Geschrei, Dröhnen der Waffen, Gewalt von Terroristen und Tyrannen, Furcht vor dem Krieg, Angst vor Zerstörung der nahen und fernen Umwelt. Angesichts solcher Bedrohungen scheint es mir angebracht, hier an ein Wort des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. zu erinnern: In seiner Botschaft vom 1.9.89, mit der er den 1. September, also den Beginn des kirchlichen Jahres, zum Tage des Schutzes der Umwelt erklärt hat, wird jeder Mensch aufgerufen, sich so zu verhalten, als wäre er ein »Priester der Schöpfung«.[36]

b) Das Wasser der Galle heißt heute: Habgier und unersättliche Leidenschaft, Ungerechtigkeit und Ausbeutung, materielle oder geistige Armut[37], Rassendiskriminierung,

---

[33] *I. Anastasiou,* Βίος Κωνσταντίνου-Κυρίλλου. Βίος Μεθοδίου (μετάφρασις). Βίος Κλήμεντος Ἀχρίδος. *EEThS* 12 (1967) 138–139.

[34] Siehe *A. Papaderos,* Liturgical Diakonia, in: An Orthodox Approach to Diakonia. Consultation on Church and Service, Orthodox Academy of Crete, November 20–25, 1978, Genf: WCC 1980, S. 17–46; dasselbe: Liturgische Diakonie, Otterbach 1979; vgl. *A. Papaderos,* Die liturgische Diakonie. Diakonie in biblisch-theologischer Sicht, in: *K. Raiser (Hg.),* Ökumenische Diakonie, eine Option für das Leben, Frankfurt am Main 1988 (ÖR.B 57), S. 104–116; *A. Papaderos,* Our Ecumenical Diakonia — Both Large and Small, in: *K. Slack (Hg.),* Hope in the Desert, Genf: WCC 1986, 91–106.

[35] Vgl. *A. Papaderos,* Κυρίλλου καί Μεθοδίου, τῶν Ἁγίων Ἰεραποστόλων, μνήμη καί ὑπόμνηση, Thessaloniki 1986, S. 388 f.

[36] Botschaft des Ökumenischen Patriarchen über die Wahrung der Schöpfung, Nr. 629/1. September 1989.

[37] Bei der Larnaca-Consultation 1986 forderte ich, den Begriff »Armut« neu zu definieren und sagte dazu: »Take for example the growing spiritual poverty of the rich which is just as obvious and dramatic as the mutual fear of the antagonistic powers that call themselves ›super‹. Can we in our martyria and diakonia neglect this

Verletzung fundamentaler Menschenrechte, Misere jeder Art und vielfältiges Elend, Ausweglosigkeit.

c) Das Wasser der Galle heißt heute: versickerte Seelen ohne Lebenssinn und Lebenserfüllung, äußerste Verzweiflung, Auflösung des Gottes- und des Menschenbildes und damit Rückfall in die Finsternis und das Chaos!

47. Diese und noch viele andere Namen hat heute das Wasser der Galle! Und es wartet auf neue Zeugen und Diener des Evangeliums, die es in der Kraft des Hl. Geistes in lebendiges Wasser umwandeln, in Wasser des Lebens, damit die Welt lebe. So wie es am ersten Schöpfungstag war, als der Geist über den Wassern schwebte, »um dort das Leben entstehen zu lassen«. So ruft seitdem und in allen Zeiten bis zur Parousia derselbe Geist, mit der Braut zusammen: »Komm! Wer hört, der rufe: Komm! Wer durstig ist, der komme. Wer will, empfange umsonst das Wasser des Lebens« (Offb 22,17).

48. In diesem Wasser sind wir getauft. Und wie der Titusbrief (3,5f.) sagt, hat Gott »uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung durch den Hl. Geist, den er reichlich über uns ausgegossen hat durch Jesus Christus, unseren Retter …«

Im Wasser unserer Taufe sind unsere Ohren geöffnet.
Wir haben gehört.
Wir haben zu rufen!

---

fact, given that the poorer in self-security, trust, love and meaning of life the rich or powerful become, the deeper will they let the powerless sink into misery?«; a.a.O. (siehe Anm. 24), S. 60; vgl. *C. Boerma,* The poor side of Europe. The Church and the new poor of Western Europe, WCC publications, Genf 1989.

Aspects of Greek Orthodox Fundamentalism*

von Vasilios N. Makrides, Tübingen

Introduction

The term fundamentalism is widely and inflationarily used nowadays and applied to a variety of phenomena ranging from the religious to the political domain. Though originally based on a series of 12 brochures **»The Fundamentals: A Testimony to the Truth«,** which appeared between 1910 and 1915, coined by Curtis Lee Laws in 1920 and used to describe some forms of Protestantism in the USA in the early 1920s[1], the term later referred to phenomena within Islam[2] (e.g. in Egypt, Iran, Lebanon, but also in Europe), Judaism[3], Hinduism and Marxism or even to militant factions within political parties (e.g. the fundamentalist wing of the »Greens« in Germany)[4]. Objections were raised, however, against the generic use of this term, since the phenomena it describes present basic differences and idiosyncratic features. To mention an example, W. Shepard in a cross-examination of Christian (Protestant) and Islamic fundamentalism argued that these phenomena, apart from their common features (e.g. the opposition to modernism), present differences that deny them a common label. In his opinion, the term »fundamentalism« is still valid for the Protestant Christian forms for which it was originally used; in the Islamic case, however, he preferred the term »Islamic radicalism«, whereas for a cross-cultural comparison of these phenomena he suggested the term »radical neotraditionalism«[5].

---

* A revised version of a paper presented at the 20th International Conference for the Sociology of Religion (Helsinki, 21–25 August 1989).

[1] On American fundamentalism see *E.R. Sandeen,* The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism, 1800–1930, London — Chicago 1970. *J. Barr,* Fundamentalism, London [2]1981. *G. Marsden,* Fundamentalism and American Culture, Oxford 1982. *M. Riesebrodt,* Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich, Tübingen 1990.

[2] See *R. Peters,* Islamischer Fundamentalismus: Glaube, Handeln, Führung, *W. Schluchter* (ed.), Max Webers Sicht des Islams, (stw 638), Frankfurt a.M. 1987, p. 217–241.

[3] See *W. Freund,* Jüdischer und islamischer Fundamentalismus: Entsprechungen, politische Konsequenzen, *Der Orient* 28 (1987) 216–228.

[4] Concerning various forms of fundamentalism see *L. Caplan* (ed.), Studies in Religious Fundamentalism, London 1987. *T. Meyer* (ed.), Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft (es 1526), Frankfurt a.M. 1989, p. 81–303. Cf. *idem,* Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne, Reinbek bei Hamburg 1989, p. 15–20.

[5] *W. Shepard,* »Fundamentalism« Christian and Islamic, *Religion* 17 (1987) 355–378. See also the discussion on this article: *Religion* 19 (1989) 275–292. Cf. also W. Shepard, What is »Islamic Fundamentalism«?, *Studies in Religion* 17 (1988) 5–26.

It is therefore appropriate to say from the outset that the term »fundamentalism«, although it eludes precise definition, in the present paper is understood in a generic sense as indicating an emphasis on the fundamentals, the essentials, i.e., on what has been most important for and distinctive to a religious tradition. So, fundamentalism functions as a main defensive mechanism against ideas and currents that may threaten the preservation of a religious tradition. For example, fundamentalists in the USA opposed the modernist and liberal trends within Protestantism by attaching importance to five fundamentals, i.e., the inerrant inspiration of the Bible, the virgin birth of Christ, the substitutionary atonement, the bodily resurrection of Christ, and either his deity or his second advent. As far as the Greek Orthodox milieu is concerned, a similar phenomenon can be observed, since we are dealing with a closed religious body which tries at all costs to maintain the Orthodox tradition unaltered. This preoccupation has led to the formation of specific patterns of thinking and behaviour which, in the author's view, may properly be called »Greek Orthodox fundamentalism«. What needs to be said here is that Orthodoxy, understood in the literal meaning of the term, neither indicates simple religious conservatism, conformity, or antiliberal tendencies, nor should it be confused with some sorts of fundamentalism, as is sometimes the case in modern sociological literature[6]. Within the Greek religious milieu, the term rather expresses the deeply rooted conviction that the Orthodox Church possesses the sole true faith, initially revealed by Jesus Christ and subsequently guarded by the Church as its most precious treasure. Before dealing with Greek Orthodox fundamentalism in detail, some explanatory notes are necessary:

i) The term »fundamentalism« is not used here with any pejorative connotations, as is often the case in both academic and journalistic circles, but simply serves to properly designate a phenomenon within the Greek Orthodox Church which presents similarities as well as differences to other sorts of fundamentalism. This does not exclude, however, the existence of another, perhaps more appropriate, term to describe the same phenomenon (e.g. rigorism, zealotism, traditionalism, radicalism, integrism[7]).

ii) On the one hand, the facets of Greek Orthodox fundamentalism can *mutatis mutandis* be observed among other Orthodox Churches (e.g. in Russia), since they are basically derived from the same religious tradition, notwithstanding the differing socio-cultural settings. On the other hand, some of these features can better be understood within their historical context, i.e., during certain periods in the history of the Greek Church (e.g. the Ottoman domination), whereas others are more salient in its contemporary forms.

iii) Given this fact, it is absolutely necessary to clearly designate the bearers of the fundamentalist characteristics within the Greek Church. First, these are conspicuous among several independent organizations and movements within the Church (e.g. the brother-

---

6 See *J.D. Davidson–G.J. Quinn*, Theological and Sociological Uses of the Concept »Orthodoxy«, *Review of Religious Research* 18 (1976) 74–80.

7 *C. Yannaras* [Orient-Occident. La signification profonde du schisme. Un entretien avec Christos Yannaras, *SOP* 150 (1990) 31] spoke of a small number of »integrists« within the contemporary Greek society who, according to our terminology, correspond more or less to the Greek fundamentalists.

hoods Zoi, Sotir, Stavros, Lydia)[8] or especially within the »Πανελλήνιος Ὀρθόδοξος Ἕνωσις« (= Panhellenic Orthodox Union), around which a considerable number of theologians, metropolitans, clergymen and monks is gathered. Secondly, the same features can be observed among several Eastern monks (e.g. on Mount Athos) or among movements outside the Church of Greece (e.g. the Old Calendarists)[9]. What needs to especially be emphasized here is that the Official Church is not directly related to such groups and generally holds moderate positions on certain issues, whereas fundamentalists are usually more conservative and uncompromising as far as the Orthodox fundamentals are concerned. We must also keep in mind that Greek fundamentalism is not a homogeneous and coherent but rather a *multidimensional phenomenon,* the characteristics of which depend on each particular movement and on the individuals involved in it. Although generalizations are bound to be hazardous at best, the main objective of this paper — an audacious undertaking — is to present a typology of Greek fundamentalism based on ideal-typical distinctions, to which Greek reality may be compared. Having chosen this Procrustean bed, we hope at least to bring some order into the diverse manifestations of this phenomenon.

iv) Last but not least, it is relevant to note that the following descriptions with regard to the Orthodox Church of Greece do not depict it completely. There are many clergymen and laymen among its members who are critical towards the fundamentalist trends and try to cope with the difficult task of rendering the Orthodox tradition meaningful to the modern world. This paper, however, will only analyze the fundamentalist phenomenon which nowadays is still considerably expanding within the Greek society, although without gaining firm footholds and solid popular support.

Main Aspects of Greek Orthodox Fundamentalism

For the purpose of this article, it would be more relevant to have a detailed look at the main aspects of Greek Orthodox fundamentalism[10], preeminently in their modern forms, which can be described as follows:

i) The sense of exclusivity, engendered by the feeling of possessing the sole truth, and the subsequent self-sufficiency lead fundamentalists to a closed-mindedness towards

---

[8] See *V. Makrides,* The Brotherhoods of Theologians in Contemporary Greece, *The Greek Orthodox Theological Review* 33 (1988) 167–187. *A. Gousidis,* Οἱ Χριστιανικὲς Ὀργανώσεις. Ἡ Περίπτωση τῆς Ἀδελφότητας Θεολόγων ἡ »Ζωή«, Thessaloniki 1989.

[9] On the Old Calendarists see *C. Paraskevaidis,* Ἱστορικὴ καὶ κανονικὴ θεώρησις τοῦ Παλαιοημερολογητικοῦ Ζητήματος κατὰ τὴν γένεσιν καὶ τὴν ἐξέλιξιν αὐτοῦ ἐν Ἑλλάδι, Athens 1982. *A. Wittig,* Die Bewegung der Altkalendarier in Griechenland, *Ostkirchliche Studien* 32 (1983) 309–325. The Old Calendarists are taken here into account because, apart from the disputed calendar issue, they follow in principle the Orthodox tradition and show strong signs of fundamentalist mentality.

[10] The socio-historical background of Greek Orthodox fundamentalism will be examined in a future paper.

other religious faiths as well as to an elitism, and often to a rejection of »the others«[11] as dangers for Orthodoxy. Fundamentalists see themselves as constituting a »faithful remnant« to be saved in this sinful and corrupted world and as representing the sole authentic form of Christianity. The image of Orthodox believers as being the »God's chosen people«, the »new Israel«, does not appear seldom among them[12]. In addition, it must be noted that history corroborates such elitist tendencies. The sense of Orthodox superiority has been evident in the political philosophy of the Byzantine Empire which, due to its Orthodoxy, felt superior to other peoples and accordingly legitimized its political aspirations. The same occurred after 1453 with Moscow, the third Rome, which was meant to be the sole bearer and guardian of Orthodoxy within the scope of Tsarist (foreign) policies[13]. Such elitist tendencies can nowadays be observed *par excellence* among the various factions of Old Calendarists who not only reject the Official Church of Greece but also each other as well. Such attitudes have generally been intensified in the last decades of the twentieth century due to the globalization process, i.e., »the consolidation of earth's nations and societies into an integrated, *evolving world system* of economic-political relations«[14]. If the entire world becomes »a single place«, then the strong interdependence between the various societies, the growth of consciousness pertaining to the globe as such and the cultural pluralism pose serious threats to exclusive claims for truth[15] and thus challenge the Orthodox superiority. The passionate reaction of fundamentalists against this relativizing process is quite obvious. It is probably accurate to say that we are dealing here with a kind of »psychical truth« in C.G. Jung's terminology[16]. Orthodox Christians generally have strongly been influenced by the idea of being in possession of the sole truth for many centuries now. Fundamentalists specifically are often pathologically attached to this conviction which, subsequently, becomes an essential part of their identity. Since its rejection or relativization would automatically threaten their whole being, they do not even think of calling it into question. They do not tolerate ambiguity and uncertainty in life. Orthodoxy is a *conditio sine qua non* for finding meaning and hope in the world. The problem is, however, that Orthodoxy as being the right faith is, in many cases, not the result of an experiential process, but of a simple repetition and a mere verbal confession. Children within fundamentalist circles begin with a legacy of received and often unexamined value commitments, i.e., that they are raised within the

---

11 Cf. *G.W. Hartz–H.C. Everett*, Fundamentalist Religion and its Effect on Mental Health, *Journal of Religion and Health* 28 (1989) 209.

12 Cf. *A. Makrakis*, Hellenism and the Unfinished Revolution. Twenty Addresses Delivered in Concord Square Athens, Greece in 1866, Chicago 1968, p. 166–175. A similar phenomenon appears within Protestant fundamentalists who consider the USA as the »new Israel« and as »the reign of God in America«. See *M. Riesebrodt*, Protestantischer Fundamentalismus in den USA (EZW-Texte, 102), Stuttgart 1987, p. 13.

13 See *N. Zernov*, Moskow. The Third Rome, London 1942. *H. Schäder*, Moskau, das dritte Rom, Frankfurt a.M. ²1957.

14 *A. Shupe–J.K. Hadden*, Is There Such a Thing as Global Fundamentalism? *J.K. Hadden–A. Shupe* (eds.), Secularization and Fundamentalism Reconsidered. Religion and the Political Order, Vol. 3, New York 1989, p. 115.

15 Cf. *R. Robertson*, The Sacred and the World System, *P.E. Hammond* (ed.), The Sacred in a Secular Age, Berkeley 1985, p. 347–358.

16 *C.G. Jung*, Antwort auf Hiob, *idem*, Gesammelte Werke 11. Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, Zürich–Stuttgart 1963, p. 387–388.

only true faith, and so on. It is very likely therefore that they will strongly and fanatically be attached to this ideological construction even before they come of age. Needless to say, the repetition of the same stereotype on a large scale (and not always by fundamentalists) has proven to be a tenacious source of problems for the Orthodox Church in Greece nowadays[17].

This spirit of self-sufficiency unavoidably leads to religious complacency and triumphalism. Fundamentalists are used to boast about Orthodoxy, to idealize its history, and to leave no room for objective evaluations. Self-critique is scrupulously ignored or overlooked. They also overemphasize some positive opinions of Western theologians concerning the importance of the Orthodox tradition in the modern world[18]. This eulogy not only strengthens their self-confidence; it also has another important social function: It counterbalances their inferiority complex with regard to other nations, especially those in (Western) Europe. In the wake of the Ottoman domination, Greece, for understandable reasons, could not follow the developments of (Western) Europe. The result was the appearance of a wide discrepancy between these two worlds in numerous domains (e.g. in education, science, industry) and of an inferiority complex among the Greeks generally. Many of them considered (Western) Europe as an ideal model worthwhile to be imitated, especially after the eighteenth century. The aforementioned complex has not vanished yet, although Greece is now a full member of the European Community. This is made obvious in greater or lesser measure in the widespread xenomania, i.e., the uncontrolled and illogical trend to indiscriminately prefer foreign lifestyles and products to the respective Greek ones. Up to a point, this inferiority is not imaginary but a real fact if one takes into consideration economic, industrial, or scientific achievements. Several defensive nativistic mechanisms were used by modern Greeks for the purpose of overcoming this inferiority and building up a basis of self-affirmation within this competitive world. One of them was the overemphasis placed upon the magnificent achievements of Ancient Greeks, their ancestors. Fundamentalists, however, like to stress more the superiority and distinctiveness of Orthodoxy over the other Christian traditions. Such a religious superiority is regarded by them as much more valuable than scientific or economic achievements. This spirit has very aptly been illustrated by the ecclesiastic Athanasios Parios (ca. 1721–1813) who sharply reacted against the attempted Europeanization of Greece out of concern for its cultural and religious integrity. In his opinion, one did not have to pity eighteenth-century Greece because of the absence of men like Democritus, Plato, Zenon, and Eucleides or like Newton, Wolff, and Locke who had solely dealt with transient and vain issues. But rather, one should sympathize with Greece because of the absence of men like Basil the Great, Gregory the Theologian, John Chrysostom, Athanasius of Alexandria, Cyril of Alexandria, and Augustine. They were the real philosophers and their Christian zeal and faith have vanished since then[19]. In a similar way, fundamentalists try nowadays to compensate for the deprivation of Greece in other domains by stressing the

---

[17] See the very interesting remarks by *C. Malevitsis*, Ἡ Ὀρθοδοξία, Καθημερινή (13 October 1990).

[18] Cf. *E. Mastroyannopoulos*, Nostalgia for Orthodoxy, Athens 1959.

[19] *A. Parios*, Ἀντιφώνησις πρὸς τὸν παράλογον ζῆλον, τῶν ἀπὸ τῆς Εὐρώπης ἐρχομένων φιλοσόφων [...], Trieste 1802, p. 26–27.

incomparable value and uniqueness of Orthodoxy as the matrix of truth and by outrightly rejecting alien elements as unimportant and otiose. Therefore, they usually develop a conservatism in order to hinder the intrusion of foreign elements into the Orthodox body[20]. The profoundly human feature of attempting innovations and striving for the new is severely controlled. The basic means of defense against the new is a strong nativistic traditionalism equated in several cases to an obscurantism[21]. An absolutization process has also taken place and no distinction can be made between the elements of the tradition which are susceptible of change and those which are not. Tradition is viewed by them as a taboo, and every attempt to change even a secondary element in this inviolable corpus is strongly repudiated. A direct consequence of this attitude is the dogmatism and the authoritarianism[22] with which all possible issues are treated. There is a strong belief among fundamentalists that the Orthodox tradition can answer all potential questions with claims of universal applicability, therefore looking for alternatives seems to them useless. Every attempt to adapt the tradition to the modern world often appears to them as a betrayal of Orthodoxy. In their view, the world is not a criterion for modifying Orthodoxy *ad libitum*. It would be like adjusting the absolute to the relative and transient[23].

ii) Among fundamentalists one can further observe a constant fear of real or (usually) imaginary enemies inexorably having designs against Orthodoxy. They feel to be under continuous threat. Their enemy obsession is mostly grounded on the belief that they are in possession of the truth which is, according to their scenarios, deadly hatred by the outsiders. Even if there are no obvious dangers, they usually tend to invent them and depict with exaggeration and imagination the evil plots aimed at the destruction of Orthodoxy. As a result, they not only build up a community of solidarity in order to exclude all enemies, but also embark on an ideological or even active show-down against them. Historically speaking, the main danger felt by the Orthodox believers originated from the Roman Catholic Church and its expansionist policy. The problem today is, however, that the initially religious antithesis between the two Churches turned into a broader clash of the two worlds. The West (in eighteenth-century Greece indistinctly called »Europe«) was for many Orthodox conterminous with a place out of which solely dangers for their religious tradition had originated. Consequently, the West was rejected as a whole, not

---

20 Similar trends can be observed in the Islamic world. The strong tide of Western influences (»Westoxication«, »Weststruckness«), in the wake of the onslaught of European imperialism during the last two centuries, posed serious threat and challenge to the unity of Muslim believers as well as to the identity of Muslim societies and was a principal cause for the emergence of the manifold Islamic revivalist opposition. See *Shepard*, What is »Islamic«, p. 11–13. *J. Paul Rajashekar*, »Islamic Fundamentalism«. Reviewing a Stereotype, *The Ecumenical Review* 41 (1989) 64–72. *Riesebrodt*, Fundamentalismus, p. 169–173. Fundamentalists in the USA also criticized alien influences upon their social milieus. See *Riesebrodt*, ibid., p. 63–66, 75–77.

21 This traditionalism within the Orthodox Church has repeatedly been criticized: See *D. Savramis*, Die religiösen Grundlagen der neugriechischen Gesellschaft, *M. Nikolinakos–K. Nikolaou* (eds.), Die verhinderte Demokratie: Modell Griechenland, (es 302), Frankfurt a. M. ²1969, p. 64–87. *H. Küng*, Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung, München–Zürich 1987, p. 78–79, 82–83.

22 Cf. *Hartz–Everett*, Fundamentalist, p. 209, 215–216.

23 Similar claims for absolute truth and exclusivity within another context are being raised by Muslim radicals. See *Shepard*, What is »Islamic«, p. 8–10.

only as useless, but as perilous as well[24]. Such generalizations, nevertheless, did not enable the Orthodox to discern and to critically evaluate the progress achieved by the West. For example, as modern scientific ideas were gradually introduced into Greece during the eighteenth century, the Church often reacted by taking several measures to prohibit their diffusion. Among the reasons for such an attitude was the fact that modern science was seen as a Western product. The Orthodox could not expect anything good to come of this »heretical and fallen place«! In addition, Greek parents were admonished (e.g. by A. Parios) at that time against sending their children to Europe for further studies. Such a stay abroad could damage their Orthodox faith. This was to a certain extent a legitimate fear because of the anti-Christian and antireligious currents widespread in (Western) Europe; yet the rejection of Western progress *in toto* shows how these prejudices against the West influenced the Orthodox milieu and became an unsurmountable obstacle to taking unbiased decisions. The fact that the enemy is collectively rejected without some degree of precision or the necessary distinctions is a core characteristic of Greek fundamentalists.

Such fears regarding Roman Catholics constitute the anti-Western nucleus of fundamentalist mentality and usually turn into a strong neurosis which persistently and unconsciously influences their overall thinking and decisions[25]. Any contact with Roman Catholics is, in their opinion, not only a contamination but may lead to the loss of the Orthodox faith as well. And this despite the fact that in the last decades both Churches have come very close to each other and the old feud between them has to a considerable degree been pushed out of the limelight[26]. The same is true with the fundamentalist reaction against the Protestant denominations, the missionary activities of which became stronger in Greece during the nineteenth century. It is worth noting that anti-Occidental feelings, attitudes, and fears can also be traced nowadays outside the strict fundamentalist milieu (e.g. at the Divinity Schools or even among theologians who did graduate studies in Western Europe). The Divinity School of the University of Athens condemned, for instance, the establishment of diplomatic relations between Greece and the State of Vatican[27]. It must finally be mentioned that anti-Occidental and anti-European feelings in Greece today are not confined to theological issues alone[28].

---

[24] See *P. Noutsos*, Ἀνατολὴ – Δύση. Μεταμορφώσεις ἑνὸς ἰδεολογήματος, Δωδώνη 12 (1983) 81–92. For an example see *N. Zacharopoulos*, Κινδυνολογία γιὰ τὰ ἐκκλησιαστικοπολιτικὰ πράγματα τῆς Ἑλλάδος τῶν μέσων τοῦ ιθ' αἰώνα. Δύο ἀνέκδοτες ἐπιστολὲς τοῦ Κοσμᾶ Φλαμιάτου, ΔΙΑΚΟΝΙΑ. Ἀφιέρωμα στὴ Μνήμη τοῦ Βασιλείου Στογιάννου, Thessaloniki 1988, p. 407–443. Cf. also *S. Bilalis*, Ὀρθοδοξία καὶ Παπισμός. Ι. Κριτικὴ τοῦ Παπισμοῦ. ΙΙ. Ἡ Ἕνωσις τῶν Ἐκκλησιῶν, Athens 1969. *N. Vasileiadis*, Ὀρθοδοξία καὶ Παπισμὸς ἐν διαλόγῳ (Ἀπὸ τοῦ σχίσματος μέχρι σήμερον), Athens 1981. For the historical background of such attitudes see *D. M. Nicol*, The Byzantine View of Western Europe, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 8 (1967) 315–339.

[25] For an example see *S. Agouridis*, Ἡ σύνοδος τοῦ Βατικανοῦ καὶ οἱ ὀρθόδοξοι παρατηρηταί, Ἀνάπλασις 120 (1963) 6.

[26] See *A. Kallis*, Orthodoxie und Katholische Kirche: Von der Polemik zum »Dialog der Liebe«, *P. Lengsfeld* (ed.), Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 1980, p. 124–151.

[27] See Κοινωνία 23 (1980) 81–124.

[28] See *N. Wenturis*, Griechenland und die Europäische Gemeinschaft: die soziopolitischen Rahmenbedingungen griechischer Europapolitiken, Tübingen 1990. Cf. also *P. Dimitras*, L'anti-occidentalisme grec, *Contacts* 36 (1984) 350–358.

To mention another example: Fundamentalists are strongly opposed to the participation of the Orthodox Church in the Ecumenical Movement (e.g. in the World Council of Churches)[29] despite the fact that the Official Church of Greece and the Patriarchate of Constantinople are very much involved in this movement[30]. They consider such an openness towards other Christian traditions as eminently dangerous, for in an Ecumenical milieu the differences between the Churches are minimized, the idea of an exclusive religious truth is relativized, and the construction of a syncretist framework within the »Ecumenical melting-pot« is strongly favoured. Thus, by foreseeing their vanishing exclusivity and superiority, fundamentalists strengthen even more their commitment to separatism and their »immune system«. Such an intense dislike against Ecumenism is a core feature of the »Panhellenic Orthodox Union«. In its newspaper »Ὀρθόδοξος Τύπος« (= Orthodox Press) and its numerous publications, it constantly criticizes the Ecumenical orientations of the Official Church. The same militant reaction can be observed within the brotherhood »Stavros« led by the Bishop of Florina, Augustinos Kantiotis[31], as well as among Old Calendarists[32]. Milder but still essential critiques against Ecumenism are exercised by the brotherhoods »Zoi« and »Sotir«[33]. The monks of Mount Athos, which has been a center of Orthodoxy for many centuries now, are usually very critical of the Ecumenical policies of the Official Church[34]. It is worth noting that anti-Ecumenical trends can also be observed among some professors of theology at the universities[35]. Yet, to hold to such a rigidity and fanatical irreconcilability in our tolerant era is an unmistakable sign of extreme traditionalism[36].

Apart from this, the enemy syndrome leads many fundamentalists to see dangers outside the religious domain, which are usually viewed as an integrated whole within an apocalyptic framework consisting of a general battle between Good and Evil. They call them indistinctly »dark powers« (Σκοτεινὲς Δυνάμεις). The role of Judaism (Zionism)

---

[29] Similar anti-Ecumenical tendencies can be found among fundamentalists in the USA: See *E. Glenn Hinson*, The Influence of Fundamentalism on Ecumenical Dialogue, *The Journal of Ecumenical Studies* 26 (1989) 468–482.

[30] See e.g. *N. Nissiotis*, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog, Stuttgart 1968. *D. Papandreou*, Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze, hg. von W. Schneemelcher, Stuttgart 1986. *Orthodoxie et Movement Oecuménique*, (Les Etudes Théologiques de Chambésy, 6), Chambésy–Genève 1986. It must be noted, however, that even some bishops share the fundamentalist negative disposition towards Ecumenism.

[31] See his recent book Ἡ Ὀρθοδοξία ἔναντι τοῦ Οἰκουμενισμοῦ, Athens 1990.

[32] See *Anon.*, Διάλογοι τῆς Ἐρήμου περὶ Οἰκουμενισμοῦ, Athens 1972. *A. Delibasis*, Ἡ αἵρεσις τοῦ Οἰκουμενισμοῦ, Athens 1972. *Anon.*, Ὀρθοδοξία καὶ Αἵρεσις. Ἄρθρα καὶ σχόλια ἀναφερόμενα εἰς τὴν σύγχρονον αἵρεσιν τοῦ Οἰκουμενισμοῦ καὶ τὴν μεγάλην εὐθύνην τῶν κοινωνούντων ἀμέσως ἢ ἐμμέσως μετ' αὐτῆς (ed. by the Journal »Ὁ Ἁγιορείτης«), Athens 1982.

[33] See e.g. *G. Psaltakis*, Οἰκουμενισμός, Athens 1986. Cf. also *M. Rinvolucri*, Anatomy of a Church. Greek Orthodoxy today, London 1966, p. 95–101.

[34] See e.g. the photoalbum Φιλήματα Ἰούδα. Ἔκθεσις τῶν προδοτικῶν ἐνεργειῶν καὶ πράξεων, τῶν πρωταγωνιστῶν τῆς μεγαλυτέρας προδοσίας τῶν καιρῶν, πρὸ τῆς ἐλεύσεως τοῦ Ἀντιχρίστου (ed. by the journal »Ἅγιος Ἀγαθάγγελος«), Mount Athos 1985, ²1987. Cf. *Rinvolucri*, Anatomy, p. 77–80. *D. Savramis*, Griechenland, Evangelisches Kirchenlexikon, hg. von E. Fahlbusch et al., Göttingen 1988, cols. 324–325.

[35] See e.g. *A. Theodorou*, Ὀρθοδοξία καὶ Οἰκουμενικὴ Κίνησις, Athens 1970. *K. Mouratidis*, Οἰκουμενικὴ Κίνησις. Ὁ σύγχρονος μέγας πειρασμὸς τῆς Ὀρθοδοξίας, Athens ²1973.

[36] On the anti-Ecumenical trends in modern Greece see also *D. Savramis*, Ökumenische Probleme in der neugriechischen Theologie, Leiden–Köln 1964.

in the formation of these »dark powers« is extremely stressed and constitutes a core aspect of modern Greek anti-Judaic feelings. For example, strong emphasis is placed upon the Jewish roots of Marxism-Leninism (i.e., the Jewish descent of Marx, Lenin and Stalin) or of Free-Masonry and other organizations (e.g. Rotary, Lions) which, according to the fundamentalists, conspire against Orthodoxy[37]. Fundamentalists also reacted against the *de jure* recognition of the State of Israel by Greece in 1990[38]. The underlying causes of such reactions may be found in the century-old Christian syndrome to consider all Jews as enemies of Christianity *par excellence*. Apocalyptic orientations often lead fundamentalists to anxiously await the coming end of the world and to interpret historical phenomena or natural catastrophes (e.g. the nuclear accident in Chernobyl) from such a standpoint. This apocalyptic frenzy lately turned into a real hysteria due to the number 666, a riddle indicating the name of the Antichrist in the book of Revelation (13:17–18), which was alleged to be some sort of code on new identity cards. A wide range of polemic literature on this theme appeared[39], and several demonstrations (the first one on 11 December 1986) against the antichrist plots of subjecting Orthodoxy to the powers of Satan were organized mostly by Old Calendarists (e.g. by the »Ἑλληνορθόδοξο Κίνημα Σωτηρίας« = Greek-Orthodox Salvation Movement). Such apocalyptic scenarios are sometimes transferred to the political domain. The party »Χριστιανικὴ Δημοκρατία« (= Christian Democracy), formerly led by Nikolaos Psaroudakis, who constantly referred to the »dark powers« threatening Orthodoxy and Greece, constitutes an example *par excellence*[40].

Finally, fundamentalist reactions are also directed against the revival of the ancient Greek spirit[41]. For example, Bishop A. Kantiotis has repeatedly criticised such revivals of the paganistic tradition (e.g. the goddess Athena in the insignia of the University of Athens, the naming of streets after the names of Greek gods, the revival of Delphic feasts, Olympism) as dangers for Orthodoxy. He went even so far as to condemn the

---

[37] See e.g. *C. Vasilopoulos*, Ἡ Ἑβραιομασωνία ξεσκεπάζεται (Ἡ καταχθόνιος δρᾶσις της κατὰ τῆς Κύπρου καὶ τῆς Ἑλλάδος), Athens [2]1975. *Idem*, Τέρατα καὶ σημεῖα τῶν Σκοτεινῶν Δυνάμεων, Athens [3]1977. *Idem*, Ξεσκέπασμα τοῦ Ρόταρυ, Athens 1980. *Idem*, Ξεσκέπασμα τῆς Θεοσοφίας, Athens 1980. *Idem*, Τὰ Πρωτόκολλα τῶν Σοφῶν. Τὰ σκοτεινὰ σχέδια τῶν Σιωνιστῶν πῶς ἐξελίσσονται σήμερα, Athens [2]1983. *Idem*, Κατὰ Ἀντιχρίστων, Athens 1988. *Idem*, Ὁ Οἰκουμενισμὸς χωρὶς μάσκα, Athens [5]1988. *E. Theodoropoulos*, Ἡ Μασωνία ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἀληθείας, Athens [5]1988. There also exists a number of anti-Semitic books in Greece today which are not strictly confined to the aforementioned fundamentalist parameters.

[38] See Χριστιανική (24 May 1990). Ὀρθόδοξος Τύπος (25 May 1990).

[39] See *N. Moulatsiotis*, Πότε θὰ γίνει ἡ Δευτέρα Παρουσία τοῦ Κυρίου μας; Athens [2]1986. *C. Vasilopoulos*, Ὁ Ἀντίχριστος, Athens [4]1986. *A. Kantiotis*, 666, Athens 1987. *M. Antonopoulou*, Μὴν ἀρνηθῆς τὸν Χριστό. Μὴν σφραγισθῆς μὲ τὸ χξς' = 666, Athens 1987. *G. Dimopoulos*, Ἡ Δευτέρα Παρουσία καὶ ὁ Ἀντίχριστος, Athens [3]1988.

[40] See *N. Psaroudakis*, Ἀντίχριστος 666 καί ΕΚΑΜ, Athens [3]1987. *Idem*, Μπροστὰ στὸ μεγάλο πόλεμο. Ἕνα παράθυρο στὰ σκοτεινὰ διεθνῆ παρασκήνια. Σιωνισμός, Μασονία, Λάϊονς, Ρόταρυ, Προσκοπισμός, Θεοσοφία, Οἰκουμενισμός, Μάρτυρες τοῦ Ἰεχωβᾶ, Νέα Ἐποχή, Μυστικὲς Ὑπερκυβερνήσεις, Χριστιανικὸ Ἑλληνικὸ Μέτωπο Θρησκείας, Πατρίδας, Οἰκογένειας, Ἀνθρωπότητας, Athens 1990. Cf. also his older books Σκοτεινὲς Δυνάμεις καὶ Χριστιανισμός, Athens 1964 and Οἱ Σκοτεινὲς Δυνάμεις ἀποκαλύπτονται, Athens 1971 as well as his numerous articles in the newspaper of his party Χριστιανική.

[41] See e.g. Ὀρθόδοξος Τύπος (1 June 1990).

symbol of God Hermes in the seal of the Greek Posts. In his opinion, such a symbol was totally inappropriate because Hermes was also the God of thieves and impostors and — more important — he assisted Zeus in doing his moral transgressions! Therefore, Bishop Kantiotis demanded the replacement of this symbol by another one, e.g. by that of a pigeon[42]. A fairly obvious point of similarity can be found with analogous reactions in early nineteenth-century Greece (e.g. in the »Ἀντιφώνησις« by A. Parios), at a time when the Greek nation was striving to acquire a new cultural identity. Such cases are clear indicators of the fact that the alleged very close connection between Hellenism and Christianity (Orthodoxy) and the cultural continuity of the Greek nation from ancient to modern times, which has widely been propagated in Greece since the nineteenth century, need to substantially be reassessed.

The aforementioned facets of the enemy syndrome impinge unavoidably upon the issues of religious freedom and tolerance, two very disputed issues in Greece indeed and certainly at odds with the fundamentalist mentality and praxis[43]. On the Orthodox side, we should keep in mind that Orthodoxy is constitutionally recognized as the official religion of Greece. This automatically imposes certain restrictions upon the free circulation and competition of ideas other than the Orthodox ones within the Greek »religious market«[44]. We cannot mention here the vast literature discussing the legal aspects of the relevant articles of the constitution[45], but from the point of view of the Orthodox Church, the propaganda of foreign religious groups, Christian or not, constitutes a major danger for the Orthodox believers. Therefore, there exists a special committee on »antiheretical action«, the purpose of which is the defense against such proselytizing attempts and the enlightenment of the Orthodox Christians. Fundamentalists are much more militant and savage in their critique of such groups (e.g. of the Jehova's Witnesses)[46]. The idea that Orthodoxy signifies the absolute truth constitutes the immediate background of their militancy. They believe to be in serious jeopardy of losing the monopoly of Orthodoxy within the Greek social milieu in case of allowing non-Orthodox to expand their activities and to influence the population. According to P. Berger, »Entmonopolisierung tritt überall dort ein, wo die Religion (genauer: jedes besondere religiöse System) ihren Charakter des einen, umfassenden und als selbstverständlich hingenommenen Vermittlers der

---

42 See Χριστιανικὴ Σπίθα 473 (1990).

43 Cf. *E. Simmons*, Toleranz und Wahrheit: die Provokation des Fundamentalismus, *Una Sancta* 45 (1990) 4–13.

44 Cf. *A.N. Marinos*, Religiöser Pluralismus und seine Grenzen im modernen Staat, *Una Sancta* 45 (1990) 73: »In diesen Fällen haben wir eine ungemeine Beschränkung der religiösen Freiheit derer, die eine andere Religion praktizieren, und deshalb eine klare Einschränkung des religiösen Pluralismus«.

45 See e.g. *A.N. Marinos*, Ἡ Θρησκευτικὴ Ἐλευθερία, Athens 1972. *P. Spyropoulos*, Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland unter besonderer Berücksichtigung der orthodoxen Kirche, Athen 1981.

46 *C. Vasilopoulos*, Ξεσκέπασμα τῶν Ἰεχωβάδων, Athens ^{9}1976. *Idem*, Ἡ κατασκοπεία τῶν Ἰεχωβάδων, Athens ^{3}1973. *P. Trebelas*, Ὁ Χιλιασμός, Athens ^{8}1979. *I. Kolitsaras*, Οἱ Μάρτυρες τοῦ Γιεχωβᾶ, Vols. 1–2, Athens ^{2}1973—^{3}1976. On other religious groups in Greece see *F. Heyer*, Kirchen und Religionsgemeinschaften, *K.D. Grothusen* (ed.), Griechenland, Göttingen 1980, p. 444–447. *A. Alevizopoulos*, Ψυχοναρκωτικά. Νέες »αἱρέσεις« στὴν Ἑλλάδα, Athens 1980. *E. Mantzouneas*, Σύγχρονον πανάριον τῶν αἱρέσεων, Athens 1985. *A.M. Papadopoulos*, Σύγχρονες Αἱρέσεις καὶ »θρησκευτικὰ« κινήματα στὴν Ἑλλάδα, Thessaloniki 1987.

symbolischen Integration in einer Gesellschaft verliert«[47]. Bearing this in mind, one may rightly cavil at the assumption that religious freedom exists in Greece today. The existence of certain religious minorities is not evidence of religious freedom. Far more important is the free circulation and competition of religious ideas which is legally prohibited in Greece.

iii) Another cardinal characteristic of Greek fundamentalism is the strong fanaticism and the militancy which are expressed in various forms. Fundamentalists tend to consider the Church as a kind of »Public Prosecutor« or as a »police« which, *qua* true, must enforce its views and edicts upon the population, even if use of violence is necessary[48]. They refuse to tolerate differing viewpoints. Occasionally such attitudes resemble a »sacred war« in which fundamentalists get involved for an active implementation of their ideas, especially when the Official Church refuses to go along with such vehement actions. Needless to say, from the fundamentalist point of view, there is no sign of fanaticism in such activities. One can only speak of an ardent zeal and care for the preservation and expansion of Orthodoxy, a fact simultaneously corroborating their *certitudo salutis*.

To be more specific, several aspects of fanaticism can be observed in the overall attitude of Bishop A. Kantiotis and his followers. He has had repeated conflicts not only with Church officials but also with people in the government during his long ecclesiastical career. He has often mobilized his adherents in militant actions against anything (e.g. beauty contests, films) that could, in his opinion, threaten the Orthodox ethos of Greece[49]. Such fierce attacks have also been very frequent among Old Calendarists. A case in point are the lamentable events caused by M. Scorsese's film »The Last Temptation of Christ«: Various fundamentalists went so far as to attack — in the midst of religious hymns and prayers — the cinemas where the film was shown, as well as the spectators, and caused considerable damages. This fanatical spirit is vividly expressed in the following admonition of the newspaper »Ὀρθόδοξος Τύπος« (18 October 1988) to Orthodox Christians: »Let us be ›illegal‹ for the sake of Christ and carry with us His blemishes and blames. Many saints would like to live in our hard days in order to receive valuable crowns. Perhaps Christian blood will be shed in the streets of Athens because a ›Church‹ which is not persecuted is not a Church at all«. Such events unavoidably spoil the general image of the Church among the Greek population, since the necessary

---

[47] *P.L. Berger*, Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse, *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 1 (1965) 248.

[48] Cf. *C. Yannaras*, Καταφύγιο Ἰδεῶν. Μαρτυρία, Athens 1987, p. 151–153. Also in the USA, »organized militancy is the feature that most clearly distinguishes fundamentalists from other evangelicals« *[G.M. Marsden*, Evangelical and Fundamental Christianity, The Encyclopaedia of Religion 5 (1987), p. 190–191]. According to M. Marty (A Nation of Behavers, Chicago 1976, p. 94–105), however, evangelicals are basically distinguished from fundamentalists because of their less antiintellectual, more Ecumenical-oriented and more socially active and responsible attitudes. Militancy has also been quite a normal feature within the Muslim world in general. It is hardly surprising, therefore, that the writer Salman Rushdie was sentenced to death by A. Khomeini in the wake of his disputed book »The Satanic Verses«.

[49] Cf. his recent reaction to Theodoros Angelopoulos' film »The Meteor Step of the Stork«: See Χριστιανικὴ Σπίθα 477 (1990).

distinctions between the Official Church and the fundamentalist groups are not always made.

Another aspect of fanaticism can be seen in the extremely negative way with which fundamentalists tend to refer to their opponents. In their publications they usually try to discredit those who dare to criticize them (e.g. the »ecumaniacs« as being muddled and lax in their thinking about Orthodoxy) and firmly believe that their denunciation is instrumental in upholding the Orthodox tradition[50]. In some cases, the accusations brought out by fundamentalists are far from being true, or worse, are deliberately exaggerated and masterfully presented with appropriate labels against their »enemies« (as being atheists or heretics) in order to negatively predispose the (fundamentalist) readership[51]. Strong critique is also exercised against certain policies of the Official Church or against scandals provoked by members of the Church Hierarchy. As a result, there often exists tension between the Official Church and the various fundamentalist organizations. The former often tries, though unsuccessfully, to put the latter under control.

iv) In addition, fundamentalists place strong emphasis upon moral issues and stress their own, puritanical, patriarchal ethics and lifestyles[52]. In their view, the welfare of the world depends primarily on personal morality[53]. Apart from exercising a strong *Gesellschaftskritik,* seeing usually things from a dramatized Manichaean perspective, i.e., as a general struggle between Good and Evil, right and wrong, light and darkness within a deeply apocalyptic framework[54], attempts are made to stay away from the hedonistic habits and values of the modern world (e.g. from drinking, smoking, gambling, theater or cinema attendance, dancing, slacks for women, long hair and beards for men), especially in urban areas. For fundamentalists who continuously see the world *sub specie aeternitatis,* the salvation of their soul is of greater importance than the indulgence in the ephem-

---

[50] C. Yannaras has outspokenly critisized this phenomenon: Ἡ βία τῶν ἰδεολογιῶν, *idem,* Τὸ κενὸ στὴν τρέχουσα πολιτική. Κριτικὲς παρεμβάσεις στὴ νεοελληνικὴ ἀλλοτρίωση, Athens 1989, p. 41–46. Cf. also his views in Σύναξη 12 (1984) 73–75. Yannaras placed in his critique more emphasis on the psychological motives of such fundamentalist activities (e.g. on the need for self-affirmation through the rejection of the others, on the existential uncertainties and the use of violence to compensate for them).

[51] As Yannaras (Orient — Occident, p. 31) puts it, »ils pratiquent une forme terroriste de chantage réactionnaire à l'égard des évêques, du clergé, des théologiens, et surtout du monachisme athonite. Ce véritable terrorisme est merveilleusement efficace: la grande majorité des prêtres et des moines est contrainte d'ajuster l' ›orthodoxie‹ à la mesure de ce fanatisme psychopathologique. Voilà pourquoi ils sont si nombreux à pratiquer la surenchère en faisant des condamnations hystériques de l'*›oecuménisme‹,* du *›libéralisme moral‹* ou de toutes sortes de fantasmes collectifs. Ils risquent, sinon, d'être stigmatisés violemment et vulgairement comme traîtres de la foi, hérétiques et corrompus«.

[52] Cf. *Hartz–Everett,* Fundamentalist, p. 209. Speaking of Protestant and Shi`i fundamentalism, Riesebrodt also emphasized the understanding of such movements as »radical patriarchalist« (Fundamentalismus, esp. p. 244–251). In his opinion, »Fundamentalismus stellt den Versuch dar, patriarchalische Strukturen und Sozialmoral unter sich rapide rationalisierenden Verhältnissen in einem größtmöglichen Ausmaß zu bewahren oder wiederzuherstellen« (ibid., p. 249).

[53] Also among Muslim radicals there exists a heavy stress on personal morality, whereby the moral degeneration of the modern West is sharply criticized. See *Shepard,* What is »Islamic«, p. 13–14.

[54] A similar phenomenon can be observed among Muslim radicals (see *Shepard,* What is »Islamic«, p. 22) as well as among fundamentalists in the USA (see *Riesebrodt,* Protestantischer, p. 12–13). From a comparative perspective, see *idem,* Fundamentalismus, esp. p. 57–71, 153–163, 242–243.

eral, sinful pleasures of the modern world[55]. They are even more militant concerning sexual matters. They not only condemn pornography, homosexuality, abortions, nudist camps and all related transgressions. They are also against the introduction of sex education in the schools because they consider it as potentially dangerous for the moral integrity of the students and as leading to all sorts of immorality[56]. For similar reasons, they have also condemned the unification of the high schools, which were traditionally separated (those for boys from those for girls). In addition, they are at pains to preserve the traditional, patriarchal family values (e.g. they oppose the emancipation of women)[57]. Since fundamentalists are very sensitive to such issues, accusations against their opponents on a moral basis are very common[58]. It should finally be mentioned that moralizing explanations of historical (e.g. the invasion of Cyprus by the Turks in 1974) or physical phenomena (e.g. earthquakes) among fundamentalists are a standing rule. According to Bishop A. Kantiotis, for instance, the strong earthquake in Thessaloniki on 20 June 1978 was caused by the wrath of God due to the increasing number of abortions and blasphemies in Greece[59]. Up to a point, this is by no means a recent characteristic; the same spirit can be observed throughout the history of the Orthodox Church (cf. the moralizing explanations for the fall of Constantinople to the Ottoman Turks in 1453).

In addition, fundamentalists deeply feel the terror of anomie[60]. Their mobilization and protest against the surrounding, prevailing secular culture with which they are discontented are basically twofold: On the one hand, they aim at transforming it on the basis of their ideals *(Weltbeherrschung)*. They feel endangered in view of the urban socio-cultural differentiation and their marginalization as an unimportant subculture. They are vividly interested not only in increasing their societal legitimation claims, but also in the cultural reproduction of their field by instilling sound principles into the young generation. Nativism is here clearly used as an offensive mechanism rather than as a defensive one. The development of a strong social activism[61] (e.g. publishing, missionary work) and of the necessary infrastructure (private schools, suborganizations for various societal strata) is a direct consequence of this spirit. In this way, they do not intend to deal with the problem of theodicy passively, i.e., by expecting justice and rewards in the afterlife. They want to deal with it primarily here and actively. Fundamentalist activities may show either reformist tendencies without rejecting the political institutions or radical and revolutionary orientations by demanding a total destruction of the present society and the building of a new one. On the other hand, fundamentalists may also show a predilection for otherworldliness. This means in principle that they have to live in this world, but that they do

---

[55] Cf. similar attitudes among fundamentalists in the USA: *Riesebrodt*, Protestantischer, p. 12–13.

[56] On this disputed issue in Greece see Σεξουαλικὴ Διαπαιδαγώγηση. Διεπιστημονικὸ συμπόσιο (Athens, 31 March–1 April 1979), *A.M. Stavropoulos* (ed.), Athens 1981.

[57] On this issue from a broader perspective see *D. Savramis*, Die Marienverehrung als frauen- und sexualfeindliche Ideologie, *Sozialwissenschaftliche Sexualforschung* 2 (1989) 221–228.

[58] On the social function of such accusations see some examples provided by *Yannaras*, Καταφύγιο, p. 151–153, 241–249, 289–291.

[59] See Χριστιανικὴ Σπίθα 396 (1978).

[60] See the eloquent discussion of this point by *Riesebrodt*, Fundamentalismus, p. 239–241.

[61] Cf. *Hartz–Everett*, Fundamentalist, p. 209. Activism is also a common feature among Muslim radicals. See *Shepard*, What is »Islamic«, p. 18–19.

not belong to it by constantly viewing it *sub specie aeternitatis*. It signifies also an exodus *(Weltflucht)* — not only a local one — from the modern world and the building of a community (e.g. in a monastery) where the principles of the ideal society may be realized. Yet these two main trends of social activism and otherworldliness are not always compatible with one another. The first one is mainly practiced by the religious brotherhoods, whereas the second one has traditionally been a feature of Eastern monks. The latter often accused the former of deviating from the Orthodox ethos and of being influenced by Western prototypes of social activism and engagement. Relevant to this point is also the distinction between a »rational« (e.g. preeminently within the brotherhoods) and a »charismatic« fundamentalism (e.g. among popular religious movements in the nineteenth century[62] as well as among Eastern monks)[63]. What, however, both trends have in common is the complete disregard of the negative responses of the secular culture towards the fundamentalist ideals and activities. The sense of exclusive truth, superiority, and elitism is the underlying cause of such an attitude. It is also possible that unsuccessful reformist attempts may lead either to revolution or to escape from the world. In the Orthodox Church such developments have driven some devotees to extremes. For example, some extremists among the Old Believers in Russia went so far as to commit mass suicide (over 20.000 persons from 1680 to 1693) within a climate of apocalyptic excitation in view of the deadly feared hostile forces which were thought to be triumphant in the world and were expected to intervene[64].

v) Within fundamentalist circles strong Hyper-Orthodox trends may easily be developed. Hyper-Orthodoxy (Ὑπερορθοδοξία) in the Greek case can be defined as the tension between the various fundamentalist organizations who suspect the Official Church or each other of betraying Orthodoxy. There exists, theoretically at least, a common ground among such organizations. Yet most of them — under the pressure of the enemy syndrome and the deadly feared loss of Orthodoxy — acquire stronger signs of exclusivity and try to separate themselves from the others whenever they suspect »deviations« from Orthodoxy, which is accordingly defined within extremely narrow parameters. The main problem here is that there are no standards and no widely accepted criteria for defining Orthodoxy. Each organization overemphasizes certain aspects of the Orthodox tradition by trying to found them in the past. The alleged unifying elements (e.g. dogmas, liturgical tradition) do not seem to maintain a decisive unity between them, only a superficial one. Thus, apart from their occasional collaboration and coalitions, strong tensions and conflicts are not out of the ordinary (e.g. between the monks on Mount Athos and the brotherhoods, between the »Panhellenic Orthodox Union« and the brotherhoods[65]).

---

[62] See *M.-J. Le Guillou*, La renaissance spirituelle du XVIIIe siècle, *Istina* 7 (1960) 95–128. See also *A. Argyriou*, Spirituels néogrecs (XVe–XXe s.), Namur–Belgique 1967.

[63] The aforementioned remarks are mainly based on a typology of fundamentalism developed by Riesebrodt (Fundamentalismus, esp. p. 20–23).

[64] See *T. Robbins*, Religious Mass Suicide Before Jonestown: The Russian Old Believers, *Sociological Analysis* 47 (1986) 1–20. *Idem*, Reconsidering Jonestown, *Religious Studies Review* 15 (1989) 32–37.

[65] See for example the controversies concerning the book Τὸ Ἅγιον Ὄρος καὶ ἡ παιδεία τοῦ γένους μας. Κείμενο τῆς ἱερᾶς κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὄρους, Mount Athos 1984. See also the disputes concerning some views of Prof. P. Trebelas (brotherhood »Sotir«), which were criticized by some fundamentalists as de-

Hyper-Orthodoxy is also caused by a crisis in the Greek religious identity which has appeared especially since the nineteenth century. The new-born Greek State has heavily been influenced in its way of development by an unprecedented influx of foreign, political, religious, and cultural systems. Thus, it seemed absolutely necessary for numerous believers of fundamentalist provenance to »go back« to the Orthodox past in order to discover the lost Orthodox identity. But what exactly constitutes the Orthodox identity? The answer to this question is quite differently given by fundamentalists and no basic agreement can be arrived at. For example, the phenomenon of the brotherhoods is considered by some as a Protestant influence upon the Orthodox Church and as a violation of its ethos. As a result, in order to find some boundary-posturing mechanisms against the others and to construct its identity, each fundamentalist group overemphasizes certain ideas as constituting the very essence of Orthodoxy, which are, nonetheless, usually ideological projections of its opinions and desires into the past. Since they are based on individual, subjective judgements, some of these ideas are in diametrical opposition to the views professed by other fundamentalist groups, a fact intensifying confusion and Hyper-Orthodox trends. Apart from this, the diversity is caused by the persistent desire to express one's own opinion on theological issues, though most fundamentalists are not capable of seriously dealing with such themes. Thus, by considering themselves able to »do theology«, they commit serious mistakes, contribute to the creation of opposite factions even within the same group, and make it impossible to discern between Orthodoxy and the various competing »Orthodoxies«.

Hyper-Orthodox tendencies may also be developed due to the existing discrepancy between fundamentalist ideals and the actual policies of the Official Church, a fact often leading to conflicts between them. For example, there is a major disagreement regarding the processes of electing new bishops in vacant dioceses. Fundamentalists, considering themselves as an important part of the Church body, want to actively participate in the elections of bishops. They also demand that their opinions and preferences be seriously taken into account. The Hierarchy of the Church, nevertheless, intends to keep for itself the right to decide on such issues. So, the clash of these two opposing trends is in the long run almost unavoidable. Such a case can recently be observed in the diocese of Larissa, Platamon and Tyrnavos. Fundamentalist groups strongly reacted against the election of Bishop Dimitrios (Bekiaris) in 1989 after the sudden death of Bishop Serapheim (Orphanos). The Official Church, helped by the State, tried to impose its views without, however, being able to suppress the fundamentalist opposition. It is highly interesting that fundamentalists were supported by some bishops (e. g. by A. Kantiotis) as well as by numerous believers all over Greece. The direct corollary was a most vehement conflict which has lasted now more than a year and which — the author has been an eyewitness — included: Clashes with the police protecting the bishop, injuries on both sides, scuffles in the midst of religious services, numerous arrests, insults, accusations, prosecutions, and trials, so that there was a lot of talk about such alarming phenomena of

---

viating from Orthodoxy. See *E. Bastas*, Ὀφειλομένη ἀπάντησις εἰς τοὺς συντάκτας τοῦ »Ὀρθοδόξου Τύπου«, Athens 1984. *K. Mouratidis*, Παναγιώτης Ν. Τρεμπέλας. Ὁ μεγάλος πρόμαχος τῆς Ὀρθοδοξίας (Ἀπάντησις εἰς τὰ γραφέντα κατ' αὐτοῦ), Athens 1985.

»religious hooliganism«[66]. It should be noted, however, that, apart from such fanatical actions, several of the fundamentalist demands (e. g. against the corruption in the Hierarchy of the Church) are quite legitimate and necessary for an amelioration of the Church's societal position and role. Yet, opinions diverge with regard to the means that may be used for this purpose.

A direct consequence of Hyper-Orthodoxy is the appearance of sectarian tendencies which are quite obvious in the fundamentalist overall comportment (e. g. exclusivity, avoidance of the outsiders). These tendencies (in connection, of course, to other circumstances) may lead fundamentalists to split from the main Church body and independently follow a new path as a »faithful remnant«[67]. This can clearly be observed in the case of Old Calendarists who, though they do not belong today to the Orthodox Church of Greece, show perhaps the strongest signs of Hyper-Orthodoxy. Their religious exclusivity also led them to social isolation. Apart from the various independent followers, they mainly form three tight-knit groups which mutually exclude each other. They control about 90 monasteries in the whole country and each group calls itself »Church of the True Orthodox Christians of Greece« in order to be distinguished from the members of the Official Church. The same attitude can be found among Old Calendarist »Zealots« (Ζηλωταί) on Mount Athos who, however, nowadays control only one monastery (Esphigmenou)[68]. These monks believe that they are the most genuine Orthodox in the entire world and have been led to religious and social isolation by heavily criticizing the other monasteries, the Patriarchate of Constantinople, and the rest of the world on the basis of their Hyper-Orthodoxy. It is also worth noting that Hyper-Orthodoxy has historically been a normal phenomenon among Eastern monks who considered themselves able and competent to judge anything on the basis of their superiority in defining right and wrong. This feeling of self-righteousness has been corroborated by the fact that numerous believers in Greece usually showed extraordinary reverence for the monks and their opinions (e. g. by considering them to stand closer to heaven / to God, thus to be more Orthodox than laymen). Monks have traditionally benefitted from this circumstance in order to broadly disseminate their ideas as being of divine provenance and in order to discredit their opponents as enemies of Orthodoxy. Such a case can clearly be observed in the critique against Veniamin Lesvios, who, at the beginning of the nineteenth century, taught openly the heliocentric system and the plurality of worlds. One of his accusers, Athanasios Parios, had the habit of pseudonymously publishing books (so his »Ἀντιφώνησις«) under the name of monks who allegedly were living on Mount Athos. He did this in order

---

[66] The opinions of the Official Church on this conflict can be found in the newspaper Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια (e. g. 1 June 1990), whereas the opposite view in Ὀρθόδοξος Τύπος (e. g. 1, 8, 15 June 1990 / 6 July 1990). For a more neutral account see the main local newspaper of Larissa Ἐλευθερία.

[67] This can also be observed among non-Orthodox fundamentalist movements. Cf. for instance the movement of Bishop Marcel Lefebvre within the Roman Catholic Church. See *K. Walf*, Fundamentalistische Strömungen in der katholischen Kirche, *Meyer* (ed.), Fundamentalismus, esp. p. 249–251. *K. Kienzler*, Fundamentalismus und Antimodernismus im Christentum, *idem* (ed.), Der neue Fundamentalismus, Düsseldorf 1990, esp. p. 83–86. *H. O'Leary*, The Lefebvre Movement. A Catholic Manifestation of Fundamentalism, *The Australasian Catholic Record* 67 (1990) 401–412.

[68] Cf. *K. Ware*, The Church: A Time of Transition, *R. Clogg* (ed.), Greece in the 1980s, London 1983, p. 224–225.

to increase the credibility and persuasive power of his accusations[69]. A recent example of such a case of monastic superiority can be seen in the vehement attack of the monk Theoklitos Dionysiatis against Prof. Christos Yannaras, a theologian and philosopher, who — according to the monk — has *inter alia* developed an unorthodox, dangerous, lustful, satanical and erotic philosophy[70].

vi) Another characteristic of Orthodox fundamentalism is the suspicion with which progress and modern developments in various domains, including of course the religious one, are viewed[71]. The issue whether Orthodoxy in general is compatible with modernization still remains to be thoroughly examined; yet some preliminary studies show that the system of values influenced by the Orthodox tradition (e.g. by its *Gefühlsreligiosität)* presents serious obstacles to modernization[72]. Among fundamentalists, their enemy obsession is again a persisting impediment to objectively judge new developments and ideas, religious or not. For example, new insights and theories in philosophy (by Nietzsche, Heidegger), in psychology (by Freud), in social studies (by Marx, Engels), or in natural sciences (by Darwin) are collectively rejected and heavily criticized as nonsense or as posing serious dangers to Orthodoxy[73]. Even well-known Greek authors, like N. Kazantzakis, are rejected because they were critical to religion. One basic reason for this negative attitude towards innovation, which was stronger earlier but still exists today in both open and latent forms, can be found in the reactionary absolutization of the past, a phenomenon closely connected to the Orthodox traditionalism. In the Orthodox Church,

---

[69] See *V. Makrides,* Die religiöse Kritik am kopernikanischen Weltbild in Griechenland in der Zeit von 1794 bis 1821 (forthcoming), chaps. 2 and 5.3.

[70] See *Theoklitos Dionysiatis,* Ἡ αἵρεσις τῶν Νεορθοδόξων (ὁ Νεονικολαϊτισμὸς τοῦ κ. Χρ. Γιανναρᾶ, Athens, n.d. *Idem,* Ὁ Νικολαϊτικὸς Ἐρωτισμὸς τῶν Νεορθοδόξων (μὲ θεωρητικὸ τὸν κ. Γιανναρᾶ), Athens 1989. See also the reply by C. Yannaras, Ἐρωτικῶν ἀμφιλογία ἢ περὶ λιβελλοπράγμονος μοναχοῦ, Athens 1989, esp. p. 28–30. Cf. *idem,* Καταφύγιο, p. 283. On this controversy see also: Σύναξη 32 (1989).

[71] This seems to be a general feature of fundamentalist movements. See *Meyer,* Fundamentalismus, esp. p. 65–200. Yet one should take into account the different meanings and implications of modernism within various social milieus, since some fundamentalists accept and use modern developments (e.g. modern communication technology by the televangelists in the USA) for their purposes. See *P.G. Horsfield,* Religious Television. The American Experience, New York 1984. Cf. also *Caplan,* Introduction, *idem* (ed.), Studies, p. 5–14. On how modern inventions, i.e., the steamships, the steammills, the factories and the telegraph, were evaluated by a fundamentalist Ottoman Turk, who stood outside the religious establishment of the official *ulema,* see a fascinating text composed between 1880 and 1900 and published by *R. Peters,* Religious Attitudes Towards Modernization in the Ottoman Empire, *Die Welt des Islams* 26 (1986) 76–105. Nor should the conclusion be drawn that the process and the wider influence of modernization will inevitably cause the decline of fundamentalism. It is well-known how the liberal Protestantism in the USA declined and how conservative Churches enormously grew during the last decades. On this issue see *D.M. Kelly,* Why Conservative Churches Are Growing, New York 1972.

[72] See e.g. *S.G. McNall,* Value Systems that Inhibit Modernization: The Case of Greece, *Studies in Comparative International Development* 9 (1974) 46–63. See also the numerous works and articles by Demosthenes Savramis [e.g. Griechenland zwischen Tradition und Fortschritt, *Die Dritte Welt* 1 (1972) 101–118]. Such opinions, however, should not be generalized, since one may encounter some opposite examples: See *N. Kokosalakis, R. Cipriani and R. van Boeschoten,* Aspects of Cultural and Religious Life in a Corfiote and a Sardinian Village, Secularization and Religion: The Persisting Tension. Acts of the XIX th. International Conference for the Sociology of Religion, Tübingen 1987, 25–29 August, p. 229–235. See also *N. Kokosalakis,* Religion and Modernization in 19th Century Greece, *Social Compass* 34 (1987) 223–241.

[73] For such examples see *N. Vasileiadis,* Χριστιανισμὸς καὶ Ἀνθρωπισμός, Athens 1978, p. 185–263.

the past generally holds a clear superiority over the present and the future. For example, the Apostolic times or the »Golden Age« of Cappadocian Fathers are usually seen as being incomparably better than the present age (e.g. as far as the quality of Christian lifestyles and of theological production is concerned). In addition, the taboo-like dimensions of the past are caused by its idealization. This means that emphasis is solely placed upon the positive sides of the past, whereas its negative dimensions are neglected or deliberately passed over in silence. Fundamentalists generally show a staunch desire to return to the pristine condition which in the flow of history degenerated and finally vanished. Since the whole structure of the Church is based upon the past, which serves as a basic reference and identification point (e.g. the New Testament, the decisions of the councils, the works of the Church Fathers), it necessarily follows that this is also the case with the claims of the Church for absolute truth[74]. More specifically about Greek fundamentalists, they are used to legitimize their ideals and *Weltanschauungen* by reference to an old, established corpus of sacred texts which — usually understood literally — are taken for granted as constituting timeless and infallible verities[75]. Nevertheless, this constant preoccupation for seeking religious truth solely in the past was generalized and transformed into a predominant predisposition to seek the truth always in earlier times and to measure modern developments by standards drawn from the elapsed golden ages. This is of course equated to an obscurantism which hinders any attempts for progress and free inquiry. This can be observed in the eighteenth century when new scientific ideas were denied because the knowledge accumulated in the past was thought to be sufficient and definitive in the scientific domain. Therefore, it was not seen necessary to question old authorities and no progress was expected in the future[76]. Although this attitude can by no means be maintained nowadays, fundamentalists still tend to deny or to suspiciously view various human achievements and to look for answers in an idealized past[77].

Another related feature of fundamentalist mentality is the opposition to intellectualism which is expressed in the lack of appreciation regarding the principles of free inquiry and thinking (e.g. in universities, research centers). In fact, fundamentalists, by thinking of possessing the sole truth, are reluctant to establish totally antiauthoritarian criteria in research and to look for progress in all domains. Intellectualism, through a contextual and historical analysis of the circumstances out of which a religious tradition was born and

---

[74] This seems *mutatis mutandis* to be a general feature of fundamentalist movements. As Riesebrodt (Protestantischer, p. 4) puts it, fundamentalism »die Ursache für die Krise einer Gesellschaft im Abfall von ewig gültigen, göttlich offenbarten und schriftlich-wörtlich überlieferten Ordnungsprinzipien sieht, die in einer idealen Gemeinschaft schon verwirklicht waren [...] Fundamentalistisches Denken bedeutet also keinen utopischen Entwurf in die Zukunft, sondern eine mythische Orientierung an einer idealisierten Vergangenheit«. The desire to »go back« to a past period may acquire two forms according to Riesebrodt (Fundamentalismus, p. 19–21): A mythical, i.e., a exact restauration of the »Golden Age« and a utopian, i.e., a more »progressive«, socially reforming and revolutionary overcoming of the crisis, based not on the »letter« but on the »spirit« of the pristine period.

[75] Cf. *Caplan,* Introduction, p. 14–21.

[76] See *V. Makrides,* Science and the Orthodox Church in 18th and Early 19th Century Greece: Sociological Considerations, *Balkan Studies* 29 (1988) 267–271.

[77] Due to the peculiarities of Greek religious milieu and the emphasis placed upon the preservation of Orthodoxy, this kind of traditionalism does not exactly correspond to the »radikal« or the »radikalisierter Traditionalismus« which is eloquently outlined by Riesebrodt (Fundamentalismus, esp. p. 215–216).

developed, tends to relativize the very notion of truth. This is seen as a clear onslaught on the fundamentalist theory of truth as being of divine origin and as transcending history. Especially after the institutionalization and the functional autonomy of the universities in Greece as well as after the emergence of anti-Christian or antireligious trends (e.g. the authority of the reason over revelation, attack on the supernatural) among scientists, fundamentalists became keenly aware of the dangers of intellectualism and opposed them passionately. This has happened in the nineteenth century already. For example, Apostolos Makrakis (1831–1905), a popular preacher, called the university of Athens, »τὸ Πανεπιστήμιον« (i.e., the center of all human knowledge) »Πανσκοτιστήριον« (i.e., center of all darkness and obscurantism), a play on words in the original Greek[78]. Such reactions were also directed against the development of Greek academic theology under the influence of the German Protestant tradition[79]. New radical theories, e.g. concerning biblical criticism, even professed in transmuted and milder forms by Greek theologians, were viewed as extremely dangerous for the preservation of the Orthodox tradition. The same can be observed nowadays. Though the theological schools of Athens and Thessaloniki are confessionally Orthodox, their relations to the fundamentalists (but also to the Official Church) cannot be considered as entirely smooth. Fundamentalists also accuse the professors in these schools of being preoccupied with theology solely as a dry, intellectual activity, of neglecting the actual problems of the believers by avoiding the »theology of praxis«, and, most important, of showing a predilection for non-Orthodox positions. Moreover, they strongly react against the old and still existing tradition among Orthodox theologians to do graduate studies abroad. In their view, any contact with foreign theological circles and lifestyles finally leads to the loss, or at least to the relativization of Orthodoxy. It should be noted, however, that the contemporary critique on academic theology in Greece is not solely restricted to the fundamentalist camp. The same has repeatedly been done by others, e.g. by Prof. C. Yannaras.

It has generally been hypothesized that fundamentalist attitudes are relatively stronger among less educated people as opposed to young, educated, and cosmopolitan persons[80]. Nonetheless, this means neither that among fundamentalists one cannot find intellectuals or well-educated persons, and even converted ones[81], nor that fundamentalists remain unaffected by modern developments. Whenever fundamentalists accept modern beliefs or integrate them into their lifestyles, they tend to give them a different meaning and to use them for their own purposes[82]. Therefore, one should take into account the various fun-

---

[78] See *A. Angelopoulos*, Griechenland, Theologische Realenzyklopädie 14 (1985), p. 220. Makrakis was also against the reestablishment of the Olympic Games.

[79] See *G. Metallinos*, Das Problem der deutschen Einflüsse auf die griechische akademische Theologie in der Gründungsphase der Athener Universität, *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 83–91.

[80] Cf. *S. Johnson–J. Tamney*, Support for the Moral Majority: A Test of a Model, *Journal for the Scientific Study of Religion* 23 (1984) 183–184.

[81] See *R. Burton–S. Johnson–J. Tamney*, Education and Fundamentalism, *Review of Religious Research* 30 (1989) 344–359.

[82] See e.g. *J. Tamney–S. Johnson*, Fundamentalism and Self-Actualization, *Review of Religious Research* 30 (1988) 276–286. The same can be observed among anti-Western Muslim radicals, who nonetheless are willing to borrow Western ways, but only according to their own preferences and needs. See *Shepard*, What is »Islamic«, p. 15–16.

damentalist strata in order to see their respective attitudes to these issues[83]. The same is true as far as Greece is concerned. As mentioned above, there are several professors at the University who collaborate or feel close to fundamentalist groups, even if they do not share their militancy. The same happens with several bishops, although the Official Church generally tries to avoid closer ties with such groups. Fundamentalists also make use of modern developments (from the intellectual to the technological domain) in their efforts to corroborate and to effectively disseminate their *Weltanschauungen,* but only when they do not feel any danger for the Orthodox tradition. The criteria of this selectivity are, nonetheless, not clearly defined: One may encounter, on the one hand, an impressive openness towards the use of modern technology for missionary purposes, and on the other hand a strong conservatism in other issues[84]. For instance, the architecture of Orthodox churches outside Greece does not always follow — usually for understandable reasons — the traditional Byzantine style. In some cases, the sort of pews, usually found in Protestant or Roman Catholic churches, or the use of musical instruments during the religious services are also introduced into the Orthodox churches. Such »modernizations« are often heavily criticized as deviations from the genuine Orthodox tradition.

vii) Finally, another aspect of Greek fundamentalists is the strong connection between their Orthodox beliefs and their nationalistic plans[85]. It must be said here in passing that there exists a strong interplay between Greek ethnic identity and the Orthodox tradition which has been consolidated especially during the Ottoman domination. In addition, Orthodoxy in both its official and popular forms sacralizes the socio-political Greek system[86]. Politics and Orthodoxy have inextricably been interwoven, while the Orthodox feelings and sensitivities of the population are often (mis)used for political purposes. In our view, therefore, there is no bifurcation between the private and the public sphere within the modern Greek society, as is the case with other Western societies.

Within fundamentalist circles, religious legitimation is usually given to nationalistic dreams. Their basic assumption is that God will help the Greek nation to restore its old power and glory only on condition that the political leaders together with the people will keep the Orthodox faith intact. Examples drawn from the Old Testament are quoted in order to show how the Israelites were helped whenever they were faithful to God, while in the opposite case the direct consequence was punishment. Other examples are taken

---

[83] See *Riesebrodt,* Fundamentalismus, p. 31–36. On concrete data drawn from the USA and Iran see ibid., p. 88–106, 180–200, 224–231.

[84] Cf. *K. Kavarnos,* Ἡ Ὀρθόδοξος Παράδοσις καὶ ὁ Συγχρονισμός, Athens 1971.

[85] This feature has in all probability been nourished by the equally strong and long connection between Orthodoxy and nationalism in Greece. See the critique by A. Schmemann (A Meaningful Storm, *idem,* Church, World, Mission. Reflections on Orthodoxy in the West, Crestwood, NY 1979, p. 85–116). See also *S. G. Xydis,* Modern Greek Nationalism, *P. F. Sugar–I. J. Lederer* (eds.), Nationalism in Eastern Europe, Seattle 1969), p. 207–258. *J. Karmiris,* Catholicity of the Church and Nationalism, Procès-Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe à Athénes, 19–29 Août 1976, Athènes 1978, p. 458–482. *I. Petrou,* Ἐκκλησία καὶ πολιτικὴ στὴν Ἑλλάδα (1750–1909), Thessaloniki 1990, p. 154–158.

[86] See generally *N. Kokosalakis,* Populare, offizielle und Zivilreligion. Zur Soziologie des orthodoxen Christentums in Griechenland, *M. N. Ebertz–F. Schultheis* (Eds.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern, München 1986, p. 265–276. *Idem,* The Political Significance of Popular Religion in Greece, *Archives de Sciences Sociales des Religions* 64 (1987) 37–52.

from the Byzantine era when the *imperium* and the *sacerdotium* were inextricably connected. In addition, the strength of the Byzantine Empire is thought to have been caused by Orthodoxy, its official religion. The Byzantines, in fact, considered themselves as the »chosen people« of God and were absolutely convinced of their superiority which was divinely ordered. Due to the assumption that Christian faith and deeds are rewarded by God on earth as well as in heaven, they regarded the prosperity of the Empire as depending on their lifestyles. »If they abstained from sin, the empire expanded and prospered, the menace of the barbarians receded, and the discords excited by heresy declined. If they did not so abstain, the reverse was the inevitable consequence«[87]. Greek fundamentalists think today in strikingly similar ways. Their thoughts are very often based on apocalyptic concepts. Several biblical prophecies and oracles are interpreted according to »the signs of the times« for such purposes[88]. In this case, we can rightly speak of an »Orthodox dispensationalism«, i.e., of a »systematic scheme for interpreting all of history on the basis of the Bible, following the principle of ›literal where possible‹; biblical prophecies, especially, are taken to refer to real historical events«[89]. Earlier (i.e., during the second half of the nineteenth century up to 1922) such religious / nationalistic plans were strongly connected to the Greek Irredentism, i.e., the liberation of Constantinople and the reestablishment of the Byzantine Empire, an old Greek dream (ἡ Μεγάλη Ἰδέα = the Great Idea)[90]. Although such dreams have not altogether vanished today, fundamentalists strive more for the Greek incorporation of Cyprus and Northern Epirus (today a part of Albania) where many Greek Orthodox Christians live.

It must finally be noticed that, though until recently fundamentalists were paradoxically not very active in the political arena[91], their political preferences usually tend to the right and very often to its extreme forms. There has always been a very strong aversion towards (and fear of) left parties. Especially communists were traditionally and are still viewed as enemies of both Orthodoxy and Greece and collaboration with them cannot be conceived[92]. Some fundamentalist groups cooperated in the anticommunist crusade of the

---

[87] *R. Jenkins*, Byzantium and Byzantinism, Cincinnati 1963, p. 4.

[88] See e.g. *anon.*, Τὰ ἀναμενόμενα παγκόσμια γεγονότα κάτω ἀπὸ τὸ φῶς τῶν προφητειῶν τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Nikosia 1987.

[89] *Marsden*, Evangelical, p. 192, who, however, has in mind the fundamentalists in the USA. Cf. also *Riesebrodt*, Protestantischer, p. 14. For an example from Greece see *Makrakis*, Hellenism, p. 94–102 (The solution of the Eastern Question as foreseen by the prophet Habakkuk).

[90] See *A. Pollis*, The Megali Idea: A Study of Greek Nationalism (Ph. D. Dissertation, The John Hopkins University, 1958). *T. Tatsios*, The Megali Idea and the Greek-Turkish War of 1897: The Impact of the Cretan Problem on Greek Irredentism, 1866–1897, (East European Monographs, No. CLXI), New York 1984. *E. Skopetea*, Τὸ »Πρότυπο Βασίλειο« καὶ ἡ Μεγάλη Ἰδέα. Ὄψεις τοῦ ἐθνικοῦ προβλήματος στὴν Ἑλλάδα (1830–1880), Athens 1988.

[91] There is a difference here with regard to the fundamentalists in the USA since the late 1970s and their subsequent active involvement in politics (e.g. the foundation of Moral Majority in 1979 which supported the ex-president R. Reagan, and the candidature of Pat Robertson to win the nomination within the Republican party for the 1988 elections). See *R. Liebman–R. Wuthnow* (eds.), The New Christian Right, New York 1983. *M. Toulouse*, Pat Robertson: Apocalyptic Theology and American Foreign Policy, *Journal of Church and State* 31 (1989) 73–99.

[92] For a recent attempt, however, to bridge the gap between Orthodoxy and the left (not among fundamentalists) see *V. Makrides*, Neoorthodoxie — eine religiöse Intellektuellenströmung im heutigen Griechenland,

State after World War II, while others did the same during the military regime (1967–1974), towards which they were friendly disposed. In addition, the recent dissolution of communist regimes in the former Eastern Bloc was interpreted by fundamentalists as the fulfilment of prophecies and as a triumph of religion / Orthodoxy over outspokenly atheist States. Though the right parties have often used the religious sensitivities of the fundamentalists for their purposes, the latter still prefer them because they consider them as at least indifferent collaborators, if not as serious supporters. As far as the issue of nationalism is concerned, several extreme right groups share the fundamentalists' visions. Thus, they do not hesitate to participate in their activities, though they act out of their own political motives (e.g. in the Northern Epirus issue). As political conservatism usually legitimizes the existing status quo, it is no surprise that some upper class people may be attracted to fundamentalism in order to justify their economic well-being or conservative ideas (on society, morality, etc.). To be fundamentalist is by no means conterminous with being uneducated or belonging to low, deprivated classes[93].

These are the basic aspects of Greek Orthodox fundamentalism. We can find striking differences by probing deeper and comparing these attitudes of Orthodox Greeks living in Greece with the attitudes of Orthodox Greeks living abroad. If we take into account the Greeks living in the USA, it is obvious that the Orthodox Church plays a significant role among them and functions as a power that holds them together. Yet, American society is a pluralistic society *par excellence* and allows far more religious freedom than Greece[94]. As a result, the Greeks living there, especially the second and third generations, are influenced by this fact and are generally more open towards other religious traditions. They are also sometimes »pressed toward doctrinal relativism by American religious pluralism«[95]. This is a natural consequence, since to hold to a religious exclusivity within such a pluralistic society would undoubtedly cause serious problems in the relationship to other citizens. Therefore, the fundamentalist attitudes that appear within the closed religious system of Greece cannot generally be observed in the American scene[96]. Similar attitudes to those existing in the USA can also be observed elsewhere, e.g. among Greeks in Australia who also live in a pluralistic society[97]. The problem arises when fundamentalists from Greece try to spread out their ideas and lifestyles abroad and are confronted with the different and more open views of Orthodox Greeks living there. Considering the

---

P. Antes–D. Pahnke (ed.), Die Religion von Oberschichten. Religion — Profession — Intellektualismus, Marburg 1989, p. 279–289.

93 Political conservatism and anticommunist tendencies have also been observed among fundamentalists in the USA. See *Marsden,* Fundamentalism, p. 152, 209–211.

94 See *Marinos,* Religiöser Pluralismus, p. 72–73.

95 *T. G. Stylianopoulos,* The Orthodox Church in America, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 387 (1970) 47.

96 On the role and the function of the Orthodox Church among Greek communities in the USA see *E. Vlachos,* The Assimilation of Greeks in the United States, Athens 1968, p. 105–110. *C. Moskos,* Greek Americans: Struggle and Success, Englewood Cliffs, N.J. 1980, p. 33–39, 66–75. On American converts to Orthodoxy see *T. Doulis,* Journeys to Orthodoxy. A Collection of Essays by Converts to Orthodox Christianity, Minneapolis 1986.

97 See *C. Price* (ed.), Greeks in Australia, Canberra 1975.

entirely different conditions, fundamentalists usually think that Orthodoxy has been betrayed and try to »proselytize« their compatriots, whereas the local Church officials react against this intrusion of fanaticism into their dioceses. As a result, the conflict is in the long run unavoidable. A recent example of such a case can be seen in the dispute between the Bishop A. Kantiotis and the Archbishop of Australia, Stylianos Charkianakis. Followers and collaborators of Bishop Kantiotis visited Australia for missionary purposes and were shocked by what they considered to be deviations from the genuine Orthodox spirit. They severely criticized and denounced various policies of the Archbishop and Bishop Kantiotis demanded the intervention of the Patriarchate of Constantinople. Nonetheless, the Patriarchate supported the policies of the Archbishop and ordered Bishop Kantiotis to avoid interventions in the affairs of a diocese outside his jurisdiction[98]. Moreover, in the newspaper »Ὀρθόδοξος Τύπος« one can often find sweeping denunciations against allegedly anti-Orthodox actions and policies, not only in the USA or in Australia but elsewhere as well, e.g. in the United Kingdom. These examples clearly show how these two categories of Orthodox Greeks, who were raised in different social and religious milieus, have developed quite distinct attitudes and ideas concerning their religious tradition.

Finally a certain paradox among Greek fundamentalists should be emphasized. Though they intend to preserve their Orthodox tradition as they inherited it and to avoid contact to non-Orthodox, they often borrow the argumentation of Protestant fundamentalists and hold the same positions on many themes! For example, the whole issue of the satanic number 666 was for the most part based on relevant Protestant fundamentalist literature. The same is true as far as the creation / evolution controversy is concerned, a crucial issue among Greek fundamentalists. So, a demonstration was organized against a book for high school students entitled »Ἱστορία τοῦ ἀνθρωπίνου γένους« (= History of the Human Race) and written by L. Stavrianos, which openly accepted the theory of evolution. This took place in Athens on 16 February 1985 within the framework of an anti-evolution crusade. Fundamentalists demanded not only the withdrawal of the book from the schools but also its public burning[99]. Yet, although they think to uphold Orthodoxy in this way, their entire argumentation is based upon Protestant fundamentalist literature (e.g. on the book »**Evolution? The Fossils Say No!**« by Duane Gish which has been translated into Greek in 1985)[100]. The Protestant views, based on different theological premisses (e.g. on the theory of the »divine dictation« of the Bible[101]), are not Orthodox,

---

98 Bishop Kantiotis expressed his opinions on this conflict in Χριστιανικὴ Σπίθα 447 (1986) and 455 (1987). As far as Orthodoxy in Australia is concerned and how unfounded the fundamentalist fears are, see *M. Chryssavgis*, Greek Orthodoxy in Australia: The Tradition of the Greek Orthodox Church in the Australian Community, *Phronema* 1 (1986) 43–54. *J. Chryssavgis*, Orthodoxy and Australia. Retrospect and Prospect, *Ostkirchliche Studien* 39 (1990) 193–205.

99 See Ὀρθόδοξος Τύπος (8, 15 February / 1, 8 March 1985).

100 *D.T. Gish*, Ἐξέλιξη; Τὰ ἀπολιθώματα λένε ΟΧΙ! Preveza 1985. Cf. also *[D. Kotsakis]*, Ὁ Δαρβῖνος καὶ ἡ ἀλήθεια, Athens ²1983. *N. Vasileiadis*, Ὁ Δαρβίνος καὶ ἡ Θεωρία τῆς ἐξελίξεως, Athens 1985. *A. Frangos*, Ἀπὸ τὸν πίθηκο; Τὰ ἐπιστημονικὰ στοιχεῖα γιὰ τὴν θεωρία τῆς ἐξελίξεως, Athens ²1985. *G. Kostof*, Συμβολὴ στὴν τελετὴ λήξεως τῆς Θεωρίας τῆς ἐξελίξεως. Ἡ πῶς οἱ ἐξελικτικοὶ ἐλίσσονται γιὰ νὰ πείσουν ὅτι τὰ εἴδη ἐξελίσσονται, Athens 1988.

101 See *W. Joest*, Fundamentalismus, Theologische Realenzyklopädie 11 (1983), p. 734–736.

but are used by Greek fundamentalists mainly because they *seemingly* support Orthodox positions. Another reason for such a theological transfer is the fact that some related theological ideas can be found in the Orthodox tradition, e.g. a kind of biblical »fundamentalism«, the origins, the development, and the consequences of which (within the Greek Orthodox Church) we have examined *in extenso* elsewhere[102].

This concludes the description of Greek Orthodox fundamentalism, a phenomenon that, regardless of the ebb and flow of its fortunes, influences the contemporary Greek society to a certain extent and constitutes a specific feature of its religious life.

---

102 See *Makrides*, Die religiöse Kritik, chap. 7.

Die Religionsfreiheit in Griechenland

von Theodor J. Panagopoulos, Piräus

Obwohl die Verfassung Griechenlands von 1975/86 im Namen der Heiligen wesenseinen und unteilbaren Dreifaltigkeit geschrieben ist und obwohl sie in Art. 3 die Östlich-Orthodoxe Kirche Christi als vorherrschende Religion in Griechenland anerkennt, bestimmt Art. 13 derselben Verfassung die Freiheit des religiösen Gewissens als unverletzlich.

Art. 13 der griechischen Verfassung lautet wie folgt:

1. Die Freiheit des religiösen Gewissens ist unverletzlich. Die Ausübung der individuellen und der politischen Rechte hängt nicht von den religiösen Anschauungen eines jeden ab.
2. Jede bekannte Religion ist frei; ihr Kultus kann ungehindert unter dem Schutz der Gesetze ausgeübt werden. Die Ausübung des Kultus darf die öffentliche Ordnung und die guten Sitten nicht verletzen. Proselytismus (Konversion) ist verboten.
3. Die Geistlichen aller bekannten Religionen unterliegen derselben Staatsaufsicht und haben dieselben Pflichten gegenüber dem Staat wie die der vorherrschenden Religion.
4. Niemand darf wegen seiner religiösen Anschauungen von der Erfüllung seiner Pflichten gegenüber dem Staat befreit werden oder die Beachtung der Gesetze verweigern.
5. Ein Eid kann nur aufgrund eines Gesetzes auferlegt werden, das auch dessen Formel bestimmt.

a. Einleitung

Seit der nationalen Erhebung der Griechen gegen die Türken wird in den griechischen Verfassungen der Grundsatz der Religionsfreiheit verkündet. Das ist eine Selbstverständlichkeit. Die Griechen haben von Anfang an danach getrachtet, das Recht zu festigen, das sie während der ca. 370jährigen Unterdrückung durch die andersgläubigen Osmanen am meisten entbehrt hatten.

Es ist bezeichnend, daß die Verfassung des Östlichen Griechischen Festlands anführt, daß der Grieche verpflichtet ist, alle religiösen Anschauungen seiner Mitmenschen zu dulden. Desgleichen wird im »Organischen Gesetz von Epidauros« von 1822 bestimmt, daß die Verwaltung Griechenlands neben der vorherrschenden alle anderen Religionen duldet und daß heilige Handlungen und der Kultus jeder dieser Religionen ungehindert stattfinden. Diese Bestimmung wird im »Organischen Gesetz von Astros« von 1823 wiederholt.

Seine endgültige Formulierung findet dieses Recht in der politischen Verfassung von Troisen von 1827, in der bestimmt wird, daß in Griechenland jeder das Recht auf freie Religionsausübung hat. Die Bestimmung wird in der Verfassung von 1832, welche die Monarchie einführt, wiederholt. Auch die Verfassung von 1844 betrachtet in ihrer einschlägigen Bestimmung jede bekannte Religion als tolerierbar. Diese Bestimmung ist wörtlich von den Verfassungen von 1864 und 1911 übernommen worden. Schließlich bestimmte die Verfassung von 1925, daß die Freiheit des religiösen Gewissens unverletzlich ist; das legte auch die Verfassung von 1925 fest, desgleichen die Verfassung der Griechischen Republik von 1927.

Der Grundsatz der Religionsfreiheit ist vom Grundsatz der Toleranz zu trennen. Toleranz ist die dem Bürger gegebene Möglichkeit, sich jeweils nach eigenem Gewissen zu einer beliebigen Religion zu bekennen[1]. Die Religionsfreiheit ist dagegen viel umfassender. Sie bedeutet die Garantie des Staates für das freie Bekenntnis des Bürgers zu einer Religion und darüberhinaus für das Recht der freien Religionsausübung. Aus dem Recht des Bürgers folgt die Pflicht des Staates, dieses Recht zu schützen. Es sei bemerkt, daß die Freiheit des religiösen Gewissens in Griechenland als individuelles Recht festgeschrieben wird und demzufolge einen größeren Schutz genießt. Der Schutz eines Rechts bedeutet ferner, daß der Staat verpflichtet ist, von jeder Handlung abzusehen, die die Ausübung dieses Rechts durch den Bürger behindern könnte und gebietet parallel hierzu die Ergreifung jeder Maßnahme, die geeignet ist, die Ausübung dieses Rechtes sicherzustellen.

Ein Vergleich der einschlägigen geltenden Bestimmung mit derjenigen der früheren Verfassung von 1952 zeigt, daß die heutige Formulierung des Art. 13 der geltenden Verfassung das Recht der Religionsfreiheit effektiver schützt als die vorherige Verfassung. Als Beispiel diene, daß heute Proselytismus im allgemeinen verboten ist, während gemäß Art. 1 der früheren Verfassung Konversion und jede andere Intervention gegen die vorherrschende Religion verboten war, die damals ebenso wie heute gemäß Art. 3 die Östlich-Orthodoxe Kirche Christi ist. Diese Differenzierung hat zur Folge, daß heute die Möglichkeit gegeben ist, alle Anhänger und Geistlichen der in Griechenland bekannten Religionen wegen Proselytismus zu verfolgen. Daß die geltende Verfassung eine weitergehende Liberalisierung darstellt, wird auch durch Ziff. 1 des Art. 13 bestätigt, derzufolge die Ausübung der individuellen und der politischen Rechte nicht von den religiösen Anschauungen eines jeden abhängt.

Die geltende Verfassung ist nach elfjähriger ungestörter Gültigkeit hinsichtlich bestimmter Artikel einem Änderungsverfahren unterzogen worden. Der Revisionsantrag beinhaltete aber nicht auch die Bestimmungen, die das Recht der Religionsfreiheit schützen. Es sei bemerkt, daß die Revision von der sozialistischen Regierung der PASOK-Bewegung vorgeschlagen worden ist, die bei Verabschiedung der Verfassung die Opposition bildete. Man gelangt daher zu der Überzeugung, daß die einschlägigen Bestimmungen über Religionsfreiheit in ihrer endgültigen Fassung der Politik dieser Regierung

---

[1] Vgl. *J. Panagopoulos*, Ἀνεξιθρησκεία καὶ Προσηλυτισμός, Athen 1960; *Sp. Troianos*, Παραδόσεις Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου, Athen 1984, S. 74 ff.

entsprachen und sie befriedigten. Andernfalls hätte sie eine Änderung in Betracht gezogen, wie dies mit anderen Bestimmungen anderer Artikel der Verfassung der Fall war. Die einschlägigen Bestimmungen über Religionsfreiheit bestehen nunmehr unverändert seit dreizehn Jahren und sie können gemäß Art. 110 Ziff. 6 der Verfassung vor Ablauf von fünf Jahren nach der vorherigen Änderung, die im März 1986 erfolgte, auch nicht revidiert werden.

b. Das Ausmaß des individuellen Rechts auf Religionsfreiheit

Dieses individuelle Recht umfaßt folgende Freiheiten, deren Subjekte nicht nur die griechischen Bürger, sondern auch die im griechischen Gebiet befindlichen Ausländer sind:

Erstes und wesentlichstes Recht ist, daß der Bürger die Möglichkeit hat, sich zu einer beliebigen Religion bzw. sich auch zu keiner Religion zu bekennen, also Atheist zu sein. Ferner, daß es ihm frei steht, seine religiösen Anschauungen zu ändern, unter der Voraussetzung, daß diese Änderung nicht die Folge von Proselytismus ist, weil dann die Bestimmungen besonderer Strafgesetze (Notgesetz 1363/1938 und 1672/1938) angewandt werden, die Gefängnisstrafen androhen. Die Folge davon ist, daß die in Griechenland lebenden Bürger ihr volles Recht wahren, sich frei zu ihren religiösen Anschauungen zu bekennen. Von diesem Recht kann in positiver oder auch in negativer Weise Gebrauch gemacht werden. Das bedeutet, daß sie nicht verpflichtet sind, ihre religiösen Anschauungen zu offenbaren, vorbehaltlich natürlich der gesetzlichen Bestimmungen, z. B. wenn sie vor Gericht zur Eidablegung aufgefordert werden.

Ein zweites, ebenso bedeutendes Recht ist die dem Bürger gewährte volle Freiheit, religiöse Vereinigungen zu bilden. Für diesen Fall setzt Art. 13 bestimmte ausdrückliche Voraussetzungen für die ungehinderte Ausübung dieses Rechtes fest. Er fordert nämlich, daß:

a) die Religion bekannt ist (Art. 13, Ziff. 2);

b) sie keine geheimen Bekenntnisse und geheimen Kultus hat;

c) die Ausübung des Kultus die öffentliche Ordnung und die guten Sitten nicht verletzen darf;

d) seitens der zu gründenden Religionsgesellschaften kein Proselytismus betrieben wird.

Gemäß der üblichen Rechtssprechung des Staatsrates obliegt es der Vewaltung, diese Voraussetzungen festzustellen; sie hat nach freiem Ermessen zu entscheiden. Ihre Entscheidung unterliegt der Anfechtung vor dem Verwaltungsgericht.

Es ist nunmehr akzeptiert, daß das Recht zur Bildung von Religionsgemeinschaften durch ihre Anhänger von ihrem Recht zur Selbstverwaltung ergänzt wird. Demzufolge muß im Falle der römisch-katholischen Kirche das römisch-katholische kanonische Recht angewandt werden, ebenso wie das Recht jeder anderen von der Verfassung geschützten Religion bzw. Konfession.

Ein drittes Element ist die Frage der Egalisierung der Religionen, d.h. der religiösen Gleichheit[2]. Es ist von einer Religionsgleichheit die Rede, obwohl Art. 3, wie bereits erwähnt, von der Östlich-Orthodoxen Kirche Christi als vorherrschender Religion spricht und sie schützt. In einer Reihe von Artikeln der geltenden Verfassung ist eine Schwächung der vorherrschenden Religion und eine Stärkung des Grundsatzes der Egalisierung der Religionen festzustellen. So ordnet z.B. Art. 31 nicht ausdrücklich an, daß der Präsident der Republik dem orthodoxen Dogma angehören muß, während Art. 43 der vorherigen Verfassung ausdrücklich bestimmte, daß nicht nur der Präsident der Republik sondern auch seine Gattin der orthodoxen Kirche angehören mußten. Desgleichen wird der Präsident der Republik gemäß Art. 33 der geltenden Verfassung nicht darauf vereidigt, daß er den orthodoxen Glauben schützen wird, wie Art. 47 der vorherigen Verfassung dem Staatsoberhaupt vorgeschrieben hat.

Die einzige nunmehr wesentliche Differenzierung des Staates gegenüber den übrigen Religionen ist die Verpflichtung, die griechischen Kinder in den Schulen in der orthodoxen Religion zu unterweisen. Dies darf jedoch nicht als eine privilegierte Behandlung der orthodoxen Religion gegenüber den anderen Religionen angesehen werden, sondern als eine staatliche Maßnahme mit Rücksicht auf den Willen der überwältigenden Mehrheit (97%) des Volkes, dessen Kinder die Schulen besucht und den Religionsunterricht nach dem Dogma der Östlich-Orthodoxen Kirche Christi fordert.

An dieser Stelle wäre jedoch eine weitere Bemerkung angebracht: In Griechenland gilt die Orthodoxe Kirche Christi als vorherrschend, nicht weil die übewältigende Mehrheit des Volkes orthodox ist, sondern weil die Orthodoxie in langen Perioden der Unterdrükkung des griechischen Staates unter fremder Herrschaft entscheidend zum Überleben der griechischen Nation beigetragen hat. Es ist bezeichnend, daß seit der Gründung des neugriechischen Staates sowohl das Recht der Religionsfreiheit als auch die Östliche Kirche Christi als vorherrschende Religion geschützt worden sind[3].

Ein Element der Religionsfreiheit ist ferner die Einrichtung des freien Religionsunterrichts. Dieses individuelle Recht besteht darin, daß es den Eltern frei steht, ihren Kindern die gewünschte religiöse Erziehung zuteil werden zu lassen, ebenso wie das Recht der Angehörigen der verschiedenen Bekenntnisse, Schulen für den Bedarf ihrer Mitglieder zu gründen. Im ersten Fall tragen gemäß der letzten Änderung des BGB die Eltern die Verantwortung in ihrer Eigenschaft als Träger des Elternrechts[4]. Im zweiten Fall, d.h. der Gründung von Schulen für den Bedarf der Andersgläubigen und der Anhänger anderer Dogmen, haben wir eine Kombination der Artikel 13 und 16 der Verfassung, der die freie Forschung und Lehre schützt. In diesem Punkt ist auch der Gesetzgeber einen Schritt weiter gegangen. Im Gesetz 1771/1988 Art. 16 setzt er fest, daß die für die Anstellung kandidierenden Lehrer und Kindergärtner anderer Konfessionen bzw. Religionen je nach Bedarf an staatlichen Volksschulen mit mehreren Lehrkräften bzw. Kindergärten mit zwei Lehrkräften angestellt und eingesetzt werden, soweit sie die entsprechenden vom

---

[2] Vgl. *Prokopios, Metropolit von Philippi und Neapolis,* Ἡ ἀρχὴ τῆς ἰσότητος τῶν Θρησκειῶν, *Christianos* 27 (1988) 65ff.

[3] Vgl. *Sp. Troianos,* a.a.O., S. 95.

[4] Vgl. BGB Art. 1510ff.

Gesetz vorgesehenen Qualifikationen haben. Desgleichen ist vorgesehen, daß das Lehrpersonal den Schülern seiner eigenen Religion bzw. Konfession Religionsunterricht erteilen kann, soweit dieser Unterricht ein ordentliches Lehrfach der Schule ist. Ferner ist die Anstellung dieser Lehrkräfte an Volksschulen und Kindergärten mit einem Lehrer möglich, unter der Voraussetzung, daß diese Schulen von Schülern derselben Religion bzw. Konfession besucht werden.

Nicht nur das Recht des freien Religionsunterrichts ist ein Element der Religionsfreiheit, sondern auch das Recht des Bürgers, nicht zu Handlungen gezwungen zu werden, die im Gegensatz zu seinem religiösen Glauben stehen. Seit vielen Jahrzehnten ist in Griechenland das Recht andersgläubiger Kinder geschützt, dem Religionsunterricht und dem Morgengebet in der Schule nicht beizuwohnen, desgleichen das Recht des Bürgers, den Eid gemäß der Formel seiner Religion abzulegen[5].

Parallel hierzu umfaßt das Recht der Religionsfreiheit auch die Kultusfreiheit, die durch den Schutz der ungehinderten Religionsausübung ergänzt wird. Natürlich behält sich die Verwaltung das Recht vor nachzuforschen, inwieweit die Notwendigkeit für die Gründung eines Gebetshauses bzw. einer Kirche besteht. Besteht die Ansicht, daß die Verwaltung nicht legal gehandelt hat, kann derjenige, der ein rechtliches Interesse hat, vor dem höchsten Verwaltungsgericht die Entscheidung anfechten und ihre Anullierung wegen Unrechtmäßigkeit fordern. Es ist in der Tat ein Paradox, als Bürger die geschützte Religionsfreiheit zu genießen und gleichzeitig hinsichtlich des Rechtes der Kultusfreiheit auf Hindernisse zu stoßen. Desgleichen werden die öffentlichen Veranstaltungen der Religionen in Griechenland unter der Voraussetzung geschützt, daß ihre Durchführung die öffentliche Ordnung und die guten Sitten nicht verletzt. Die Kultusfreiheit unterliegt aber auch der unabdingbaren Voraussetzung, daß die Religion bekannt ist und daß es eine Mindestzahl von Anhängern gibt. Für die Errichtung von Gebetshäusern bzw. Kirchen sind nach den Gesetzen bestimmte Formalitäten erforderlich. Vor kurzem hat sogar der Areopag mit seinem Urteil Nr. 1107/1985 entschieden, daß die erforderlichen Formalitäten mit dem Buchstaben der einschlägigen Bestimmung des Art. 13 der Verfassung übereinstimmen.

c. Die Rechtsprechung in der Frage der Religionsfreiheit

Auch die Rechtsprechung der Gerichte wird der Religionsfreiheit gerecht. Bezeichnend ist die Entscheidung des Staatsrates[6] Nr. 4045/1983, gemäß welcher es jeder Person frei steht, nicht nur ihre Religion nach eigenem Ermessen zu wählen, sondern auch aktiv zum Erfolg der Zwecke der einschlägigen Kirche bzw. Religionsgemeinschaft mitzuwirken und insbesondere Aufgaben eines Kultusdieners zu übernehmen. Seine Eigenschaft als Anhänger einer bekannten Religion gemäß der Verfassung bzw. als Kultusdiener der ein-

---

[5] Vgl. *Ev. Kroustalakis*, Ἡ ὑποχρέωση ὁρκοδοσίας ἐκείνων ποὺ πρεσβεύουν τὴν χριστιανικὴ θρησκεία, ἰδίως μετὰ τὸ Σύνταγμα τοῦ 1975, *Diki* 11 (1980).

[6] Oberster Verwaltungsgerichtshof mit Sitz in Athen.

schlägigen Kirche bzw. Religionsgemeinschaft darf demzufolge kein Hindernis für die Erhaltung seines Amtes bilden.

In diesem Sinne lautet auch die Rechtsprechung in ihrem durch die Beschlüsse des Staatsrates Nr. 758, 759, 970, 972, 986, 987, 2593 und 3074/1984 ergänzten Wortlaut, die geurteilt hat, daß die Religionsfreiheit auch das Recht zum Glauben an jede beliebige Religion bzw. zum Nichtglauben beinhaltet, das Recht zur freien Änderung der religiösen Anschauungen und das Recht der freien Äußerung der religiösen Anschauungen auf beliebige Art und Weise und mit allen Mitteln. Desgleichen akzeptiert die Rechtsprechung, daß es jeder Person frei steht, nicht nur ihre Religion frei zu wählen, sondern auch aktiv am Erfolg der Zwecke und Ziele der betreffenden Kirche bzw. Religionsgemeinschaft mitzuwirken, insbesondere durch die Übernahme der Aufgabe des Kultusdieners. Demzufolge ist jede Einschränkung, die in diesem Punkt, sei es durch Gesetz oder Verwaltungsakt, auferlegt wird, verfassungsmäßig unstatthaft, soweit sie zu einem Gewissenskonflikt, einem zweifelnden Gewissen führt. Mit dieser Rechtsprechung wird anerkannt, daß diejenigen, die Lehr- bzw. Priesterämter innehaben, ihre Ämter weiter bekleiden dürfen, mit Einschränkungen nur hinsichtlich ihres Gehaltes.

Die Rechtsprechung des Staatsrates hat bezüglich der Religionsausübung geurteilt, daß sie unter folgenden Voraussetzungen, die übrigens auch in Art. 13 der Verfassung vorgesehen werden, zulässig ist:

a) Die Religion, um deren Kultus es sich handelt, muß bekannt und nicht geheim sein;
b) Bei Ausübung des Kultus dürfen die öffentliche Ordnung und die guten Sitten nicht verletzt werden und
c) Proselytismus seitens der Anhänger der betreffenden Religion ist verboten.
(Vgl. diesbezüglich Staatsrat Entscheidung Nr. 4284/1983).

Die Gründung von Kirchen, Gebetshäusern und Klöstern hängt unmittelbar mit dem Recht der Religionsfreiheit zusammen. Hier hat die Rechtsprechung das bereits Erwähnte akzeptiert, daß nämlich die Verwaltung befugt ist festzustellen, ob die Voraussetzungen gegeben sind, die übrigens auch Art. 13 der geltenden Verfassung festsetzt. Die Rechtsprechung legt sogar eine zusätzliche Voraussetzung fest, nämlich die Achtung der Gesetze. Es ist selbstverständlich nicht möglich, daß die Gesetze den Bestimmungen des Artikels 13 der Verfassung über Religionsfreiheit widersprechen[7].

Demnach akzeptiert die Rechtsprechung, daß die Verwaltung verpflichtet ist, die entsprechende Genehmigung zu erteilen z. B. für den Betrieb einer neuen Kirche bzw. eines Gebetshauses, soweit die erforderlichen Voraussetzungen vorliegen, während sie andernfalls verpflichtet ist, ihre Ablehnungsentscheidung auf den Antrag damit zu begründen, daß die gesetzlichen Voraussetzungen nicht gegeben sind. So hat etwa der Staatsrat in seiner Entscheidung Nr. 4284/1983 einen Anullierungsantrag akzeptiert mit der folgenden Überlegung: Die Auffassung, daß der Antrag eines angeblichen Hirten der Freien Apostolischen Pfingstkirche auf Erteilung einer Genehmigung zur Gründung eines Gebetshauses deshalb abgelehnt werden müsse, weil durch die Erteilung der Genehmigung ernste Gefahr bestehe, daß die öffentliche Ordnung im Bezirk gestört werden und der

---

[7] Vgl. *An. Marinos*, Ἡ θρησκευτικὴ ἐλευθερία, Athen 1972.

Betrieb des erwähnten Gebetshauses Religionsstreit verursachen könnte, bilde keinen Grund für seine Ablehnung. Der Staatsrat begründet diese Entscheidung damit, daß die Gefahr der Störung der öffentlichen Ordnung nicht mit dem Zeremoniell der Religionsausübung zusammenhängt, wie die Verfassung bestimmt, sondern aus dem Gegensatz und der Möglichkeit eventueller Zusammenstöße zwischen der Mehrzahl von Anhängern der vorherrschenden Religion und den Mitbürgern, Anhängern einer anderen Religion, entstehen kann.

d. Die Gesetze über Proselytismus

Die über Proselytismus geltenden Gesetze bestehen reibungslos neben der Religionsfreiheit, die jede bekannte Religion umfaßt. Mit der heutigen, neuen Formulierung des Art. 13 der Verfassung werden vom Vergehen des Proselytismus nicht nur die Anhänger der im Land vorherrschenden Religion, sondern auch alle diejenigen geschützt, die einer anderen bekannten Religion bzw. Dogma angehören[8]. Für eine Begründung des Vergehens des Proselytismus fordert das Gesetz folgende Voraussetzungen, mit der Erläuterung:

Proselytismus ist der mittelbare bzw. unmittelbare Versuch, durch jede Art von Leistungen bzw. Leistungsversprechen oder durch andere moralische oder materielle Anreize und trügerische Mittel, Mißbrauch der Unerfahrenheit bzw. des Vertrauens oder durch Ausnutzung des Notstandes, der geistigen Schwäche bzw. des Leichtsinns, in das religiöse Gewissen von Andersgläubigen mit dem Zweck einzudringen, ihre Anschauungen zu ändern. Grundlegende Voraussetzung für die Begründung des Vergehens des Proselytismus ist die Bemühung, durch unlautere Mittel in ein andersgläubiges Gewissen einzudringen, zwecks Verbreitung von religiösen Anschauungen.

Um auch kurz die Gerichtspraxis zu berühren: Nur sehr wenige Fälle von Proselytismus kommen heute vor Gericht. Davon betreffen ausnahmslos alle Zeugen Jehovas, die in den letzten Jahren eine besonders intensive Aktivität für die Verbreitung ihres Glaubens in der griechischen Gesellschaft entwickeln. Eine Forschung der Rechtsprechung der letzten Jahre hat gezeigt, daß sich Proselytismus auf Orthodoxe und Zeugen Jehovas beschränkt und daß er auf die offensive Haltung der Letztgenannten zurückzuführen ist. Schließlich ist zu bemerken, daß sich Geistliche der vorherrschenden Religion ihrerseits in nicht wenigen Fällen dem Vorwurf des Proselytismus unter den Zeugen Jehovas auf der Anklagebank stellen mußten[9].

---

[8] Vgl. *J. Panagopoulos*, a. a. O., S. 35 ff. *N. Androulakis*, Τὸ ἀξιόποινο τοῦ προσηλυτισμοῦ καὶ ἡ συνταγματικότητά του, *Nomiko Bima* 1980, S. 103 ff., Areopag. Entscheidung Nr. 840/1986 (E'. Senat), *Christianos* 26 (1987) 36 ff.

[9] Vgl. Entscheidung Nr. 512/1980, Dreirichterstrafkammer in Amfissa, *Christianos* 21 (1981) 42 ff.

Geschichtlicher Überblick und Würdigung des orthodox-anglikanischen Dialogs

von Theodor Nikolaou, München

Einer der insgesamt sechs offiziellen bilateralen Dialoge, welche die Orthodoxe Kirche heute mit anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften führt, ist der Theologische Dialog mit der Anglikanischen Kirchengemeinschaft. Die nachstehenden Ausführungen beschränken sich auf den geschichtlichen Ablauf und eine kurze Würdigung dieses Dialogs.

1. Geschichtlicher Ablauf

Der orthodox-anglikanische Dialog weist eine auffallend rege und reiche Vorgeschichte auf.[1] Einen wichtigen Vorgang in dieser Vorgeschichte bildet der Besuch des Erzbischofs von Canterbury Arthur Michael Ramsey beim Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. in Konstantinopel vom 2. bis 6. Mai 1962. In den Beratungen zwischen den anglikanischen Gästen und der »Kommission für Allchristliche Fragen« des Ökumenischen Patriarchats versprach ihr Vorsitzender, Metropolit von Sardes Maximos, daß das Thema der Beziehungen zwischen Anglikanern und Orthodoxen die nächste Panorthodoxe Konferenz beschäftigen würde.[2]

Konkret geht jedoch der offizielle orthodox-anglikanische Dialog auf die Entscheidungen der III. Panorthodoxen Konferenz (Rhodos 1964) zurück.[3] Unter anderem wurde dort die Bildung einer Interorthodoxen Theologischen Kommission zur Vorbereitung des Dialogs beschlossen. Diese Kommission tagte zum ersten Mal vom 1. bis 15. 9. 1966 in Belgrad und arbeitete dort einen umfassenden Themenkatalog (in vier Themenkomplexen) aus.[4] Nach der Empfehlung der IV. Panorthodoxen Konferenz, daß die Interortho-

---

[1] Am ausführlichsten und mit einer guten Auswahl an Literatur: *B. Stavridis,* Ὀρθοδοξία καὶ Ἀγγλικανισμός, Athen 1963. Für den vorliegenden Artikel vgl. auch *Th. Nikolaou,* Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, in: *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique (Hg.),* Les dialogues oecuméniques hier et aujourd'hui (Études Théologiques, 5), Chambésy/Genf 1985, S. 207–232.

[2] Vgl. den Bericht dieser Kommission Ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Καντουαρίας ἐν Φαναρίῳ, *Orthodoxia* 37 (1962) 187–210; bes. S. 202 und 204. Mit dem obigen Versprechen entsprach Metropolit Maximos nicht nur »dem sehnlichen Wunsch (διακαῶς ποθοῦμεν)« von Ramsey, »daß eine neue Theologenkommission erneut die Arbeit jener (sc. der Kommission, die 1931 theologische Gespräche geführt hatte) aufnimmt und vorantreibt« (S. 192 und 199 des Berichts), sondern auch den Entscheidungen der I. Panorthodoxen Konferenz (Rhodos 1961). Denn bereits dort wurde das Thema der orthodox-anglikanischen Beziehungen als eines der vielen Themen erwähnt, mit denen sich die künftige »Panorthodoxe Prosynode« befassen würde *[J. Karmiris,* Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae (= DSMn), Bd. 2, Graz ²1968, S. 1083].

[3] *J. Karmiris,* DSMn, Bd. 2, S. 1090.

[4] Vgl. das Communiqué bei *J. Karmiris,* DSMn, Bd. 2, S. 1112–1116.

doxe Theologische Kommission ihre Vorbereitungsarbeit fortsetzen sollte[5], trat diese drei weitere Male zusammen (Chambésy/Genf, Oktober 1970; Helsinki, Juli 1971; Chambésy/Genf, September 1972) und erklärte schließlich ihre Vorbereitungsarbeit für beendet. Die entsprechende Anglikanische Kommission kam zweimal zusammen (Jerusalem, September 1969; Haywards Heath England, Juli 1971). Vom 11. bis 14. September 1972, im Anschluß an die Tagung der Interorthodoxen Kommission in Chambésy/Genf, trafen sich eine orthodoxe und eine anglikanische Unterkommission, welche die Thematik und die einschlägigen Fragen des offiziellen theologischen Dialogs beraten und koordiniert haben.[6]

Vom 6. bis 13. Juli 1973 eröffnete dann in Oxford die Gemischte Orthodox-Anglikanische Kommission in ihrer ersten Plenarsitzung den offiziellen orthodox-anglikanischen Dialog. Hier wurden drei gemischte Unterkommissionen bestellt, die sich mit je einem der folgenden Themen befassen sollten: a) »Inspiration und Offenbarung in der Heiligen Schrift«, b) »Die Autorität der Ökumenischen Konzile« und c) »Die Kirche als eucharistische Gemeinschaft«.[7] Diese drei Unterkommissionen traten jeweils zweimal zusammen, nämlich im Jahr 1974 (die erste auf Kreta; die zweite in Brüssel; die dritte in Garden City, USA.) und im Jahr 1975 in England (die erste in Truro; die zweite in Dartmouth House/London; die dritte in St. Albans).[8] Aufgrund der Vorarbeit der Unterkommissionen verabschiedete die Gemischte Kommission in ihrer zweiten Plenarsitzung vom 26. Juli bis 9. August 1976 in Zagorsk/Moskau ihren ersten gemeinsamen Text, bekannt als »Moskau-Erklärung«[9]. Dieser Text umfaßt folgende Aspekte: 1. Die Erkenntnis Gottes, 2. Inspiration und Autorität der Heiligen Schrift, 3. Schrift und Tradition, 4. Die Autorität der Konzile, 5. Die Filioque-Klausel, 6. Die Kirche als die eucharistische Gemeinschaft und 7. Die Anrufung des Heiligen Geistes in der Eucharistie. Unter diesen Erklärungen verdient es besonders jene über das Filioque, hervorgehoben zu werden, nach der die anglikanischen Mitglieder übereinstimmten, daß das Filioque nicht in das nikänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis »einbezogen werden sollte«.

Die Fortsetzung des orthodox-anglikanischen Dialogs wurde allerdings in den darauffolgenden Jahren durch die Praxis der Frauenordination in einigen Kirchenprovinzen der Anglikanischen Kirchengemeinschaft[10] und die verzögerte Entfernung der Filioque-Klausel aus dem Glaubensbekenntnis erheblich erschwert. Dies zeigte sich in den Plenarsitzungen, welche die drei Unterkommissionen am Rande ihrer Arbeiten vom 25. Juli bis

---

5 *J. Karmiris*, Ἡ Δ' Πανορθόδοξος Διάσκεψις (Sonderdruck aus *Ekklesia*), Athen 1968, S. 40–41.

6 Vgl. das Communiqué dieser Begegnung bei *Damaskinos Papandreou*, Θεολογικοὶ Διάλογοι. Μία ὀρθόδοξος προοπτική, (Διάλογος 1), Thessaloniki 1986, S. 147–148.

7 Vgl. das Communiqué ebenfalls bei *Damaskinos Papandreou*, Θεολογικοὶ Διάλογοι ..., S. 149–152.

8 Vgl. *Episkepsis* Nr. 105 (9. 7. 1974) 12–13, und Nr. 129 (22. 7. 1975) 7. Anders dagegen die Darstellung von *Damaskinos Papandreou*, Θεολογικοὶ Διάλογοι ..., S. 24.

9 Vgl. *Episkepsis* Nr. 154 (1. 10. 1976) 5–6. Der Text ist ursprünglich in englischer Sprache verfaßt: *T. Ware – C. Davey (ed.)*, Anglican-Orthodox Dialogue. The Moscow Statement Agreed by the Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Commission, 1976, with introductory and supporting material, London 1977, S. 82–91. Vgl. die deutsche Übersetzung in: *H. Meyer – H. J. Urban – L. Vischer (Hgg.)*, Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn – Frankfurt/M. 1983, S. 81–89. Siehe auch unten **Anhang A,** S. 117–125.

10 Vgl. hierzu *E. Theodorou – Th. Nikolaou*, Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition, *Una Sancta* 33 (1978) 162 ff. Daß die Frage der Frauenordination selbst in der Anglikanischen Kirche zu Problemen geführt hat, dazu vgl. *Episkepsis* Nr. 199 (15. 11. 1979) 3 und Nr. 219 (1. 1. 1979) 9–10.

1. August 1977 in Cambridge abgehalten haben,[11] und in verschiedenen Verlautbarungen[12]. Vor allem aber waren diese zwei Themen der Hauptgegenstand der außerordentlichen Plenarsitzung der Gemischten Kommission vom 12. bis 19. Juli 1978 in Penteli/Athen.[13] Der gemeinsame Bericht dieser Sitzung ist sehr aufschlußreich bezüglich der entstandenen Schwierigkeiten und umfaßt folgende Punkte: 1. Einführung, 2. Das Filioque, 3. Die orthodoxe Einstellung zur Ordination von Frauen zum geistlichen Amt, 4. Anglikanische Stellungnahme zur Ordination von Frauen zum geistlichen Amt und 5. Blick in die Zukunft.[14]

Vom 14. bis 21. Juli 1980 fand eine weitere Begegnung der drei Unterkommissionen in Llandaff/Wales statt. Sie befaßte sich mit den Themen: 1. Die Kirche und die Kirchen, 2. Die Gemeinschaft der Heiligen und die Verstorbenen und 3. Die Filioque-Klausel. Die kurzen Texte bzw. Berichte der drei Unterkommissionen wurden nach dem Communiqué nicht als gemeinsame Texte, als gemeinsame Erklärung der Gemischten Orthodox-Anglikanischen Theologischen Kommission verabschiedet[15]. Wie bei diesem Treffen geplant,[16] traten die drei Unterkommissionen vom 20. bis 27. Juli 1981 in Chambésy/Genf zusammen und verfaßten jeweils einen Bericht zu den Themen: 1. Das Sakrament der Kirche, 2. Teilhabe an der Gnade der Heiligen Trinität und 3. Tradition.[17] Bei ihrer nächsten Zusammenkunft vom 12. bis 19. Juli 1982 in Canterbury vertieften sie fast dieselbe Thematik wie beim vorherigen Treffen und verabschiedeten jeweils ihren eigenen Bericht über 1. Das Sakrament der Kirche, 2. Die Heilige Trinität und Heiligkeit und 3. Der Gottesdienst und der Glaube.[18] Auch in ihrer darauffolgenden Begegnung vom 13. bis 19. September 1983 in Odessa haben sich die drei Unterkommissionen fast mit denselben

---

[11] Vgl. *Methodios Fouyas*, Σύντομον σημείωμα ἐπὶ τοῦ Συνεδρίου Ὀρθοδόξων καὶ Ἀγγλικανῶν ἐν Cambridge, *Ekklesiastikos Pharos* 60 (1978) 409–412; die drei Unterkommissionen befaßten sich hauptsächlich mit folgenden Themen: Die erste mit dem »Priestertum«, die zweite mit der »Gemeinschaft der Heiligen und der Verehrung der Hochheiligen Gottesgebärerin« und die dritte mit »Kirche und Kirchen«. Siehe auch *Episkepsis* Nr. 173 (1. 9. 1977) 5–7 und Nr. 193 (15. 7. 1978) 5–10.

[12] Vgl. z. B. *Episkepsis* Nr. 165 (1. 4. 1977) 3–6.

[13] Vgl. *Episkepsis* Nr. 194 (1. 9. 1978) 6–9. Die Lambeth-Conference, die kurz darauf stattfand (22. 7. – 13. 8. 1978), beschloß die Entfernung des »*filioque*« aus dem Glaubensbekenntnis, vgl. *Episkepsis* Nr. 194 (1. 9. 1978) 9–11. — Vgl. auch die Rezitation des Glaubensbekenntnisses ohne »*filioque*« bei der Inthronisation des damals neuen Erzbischofs von Canterbury, *Episkepsis* Nr. 213 (20. 5. 1980) 3.

[14] Auch dieser Text wurde ursprünglich in englischer Sprache verfaßt, vgl. *Ekklesiastikos Pharos* 61 (1979) 620–644, bes. 638–644. Siehe auch die griechische Übersetzung, *Episkepsis* Nr. 195/1 (15. 9. 1978) 14–19, sowie die deutsche in: *Meyer–Urban–Vischer*, a. a. O., S. 90–97. Siehe auch unten **Anhang B**, S. 125–132.

[15] Vgl. *Episkepsis* Nr. 244 (15. 1. 19981) 9–16 — *Timotheos* (Bischof von Miletoupolis), Θεολογικαὶ συζητήσεις Ὀρθοδόξων καὶ Ἀγγλικανῶν, *Church and Theology* 1 (1980) 507–512. Bei *Meyer–Urban–Vischer* (a. a. O., S. 97–101) wird fälschlicherweise der Text der II. Unterkommission »Die Gemeinschaft der Heiligen und die Verstorbenen« als »Llandaff–Erklärung der gemeinsamen Anglikanisch-Orthodoxen Theologischen Kommission 1980« veröffentlicht und somit der Eindruck erweckt, als handle es sich bei diesem Text um eine gemeinsame Erklärung der Gemischten Orthodox-Anglikanischen Theologischen Kommission.

[16] Vgl. *Episkepsis* Nr. 244 (15. 1. 1981) 10.

[17] Vgl. Die Berichte der Unterkommission in: *Episkepsis* Nr. 257 (1. 9. 1981) 10–15.

[18] Vgl. *Episkepsis* Nr. 278 (1. 9. 1982) 9–12 und 14–18. Siehe ausführlicher *G. Dragas*, Θεολογικὸς Διάλογος Ὀρθοδόξων καὶ Ἀγγλικανῶν, *Church and Theology* 4 (1983) 583–617.

Themen (1. Die Kirche, 2. Der Zusatz des Filioque und 3. Die Tradition) beschäftigt und gemeinsame Texte der Übereinstimmung verfaßt.[19]

Die beiden gemeinsamen Texte (die »Moskau-Erklärung« 1976 und die »Athen-Erklärung« 1978) und alle bis dahin von den Unterkommissionen ausgearbeiteten Texte[20] bildeten die Vorarbeiten für die neue gemeinsame Erklärung, welche die Gemischte Kommission bei ihrer Plenarsitzung vom 13. bis 20. Oktober 1984 im Bellister House, Navan, Co. Meath (Dublin/Irland) verabschiedet hat. Dieser Text (bekannt als »**The Dublin Agreed Statement**«),[21] der von den beiden Co-Präsidenten, dem Erzbischof von Thyateira und Großbritannien Methodios Fouyas (Ökumenisches Patriarchat) und dem Bischof Henry Hill (Kanada), unterschrieben wurde, behandelt ausführlich die Themen:

I. Das Mysterium der Kirche
   a. Annäherungsweisen des Mysteriums
   b. Eigenschaften der Kirche
   c. Kommunion und Interkommunion
   d. Der (Ehren)primat in der Kirche
   e. Zeugnis, Evangelisation und Diakonie

II. Glaube an die Heilige Trinität, Gebet und Heiligung
   a. Teilhabe an der Gnade der Heiligen Trinität
   b. Gebet
   c. Heiligung
   d. Das Filioque

III. Gottesdienst und Tradition
   a. Tradition
   b. Gottesdienst und Bewahrung des Glaubens
   c. Die Gemeinschaft der Heiligen und die Verstorbenen
   d. Über die heiligen Ikonen

IV. Epilog

In der darauffolgenden Zeit trat eine gewisse Stagnation im orthodox-anglikanischen Dialog ein, die sich besonders darin äußerte, daß keine neuen gemeinsamen Texte mehr

---

[19] Vgl. das Communiqué der Gemischten Kommission, *Episkepsis* Nr. 302 (15. 10. 1983) 7–9. — Siehe auch *G. Dragas*, Συνεδρία τῆς Ἐπιτροπῆς Ὀρθοδόξων καὶ Ἀγγλικανῶν εἰς Ὀδησσόν (13–19 Σεπτ. 1983), *Episkepsis* Nr. 301 (1. 10. 1983) 11–15. *S. Lash*, The Anglican/Orthodox Joint Doctrinal Discussions 1983, *Sobornost* 6 (1984) 61–64.

[20] Vgl. die Texte bzw. Berichte über die Arbeit der Unterkommissionen in Llandaff (1980), Chambésy (1981), Canterbury (1982) und Odessa (1983) bei *Damaskinos Papandreou*, Θεολογικοὶ Διάλογοι ..., S. 159–186.

[21] Der Text ist in englischer Sprache verfaßt: *Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Commission*, Anglican-Orthodox Dialogue: The Dublin Agreed Statement 1984, London: Hollen Street Press Ltd. 1985, S. 8–49. Vgl. unten S. 91–116. Vgl. auch die griechische Fassung bei *G. Dragas*, Θεολογικὸς Διάλογος Ἀγγλικανῶν καὶ Ὀρθοδόξων 1976–1984 (Τὸ Συμφωνηθὲν Κείμενον τοῦ Δουβλίνου), *Church and Theology* 5 (1984) 875–962 und *Damaskinos Papandreou*, Θεολογικοὶ Διάλογοι ..., S. 187–223. Siehe auch einige kritische Bemerkungen aus unierter Sicht *S. Keleher*, The Dublin Agreed Statement 1884: A Uniate View, *Sobornost* 7 (1985) 52–56.

verabschiedet wurden. Die bislang letzte Plenarsitzung der Gemischten Kommission fand vom 10. bis 17. September 1990 in Toronto/Kanada statt. Dort befaßte sich die Kommission mit dem Thema der Ekklesiologie unter der Perspektive des Dogmas der Heiligen Trinität, welches sie auch bei ihrer vorangegangenen Begegnung im Kloster Neu Valamo/Finnland behandelt hatte. Zu den Unterthemen dieser Sitzung in Toronto, deren Vorsitz der Metropolit von Pergamon Johannes Zizioulas (Ökumenisches Patriarchat) und der Bischof Mark Dyer (USA) führten, gehörten: 1. Die Ikone, 2. Symbolismus und sprachlicher Ausdruck des Geheimnisses der Heiligen Trinität; die Heilige Trinität als Gemeinschaft und 3. Das Filioque und das innertrinitarische Leben. Ein weiteres Treffen der Gemischten Kommission ist für das Jahr 1992 in Addis Abeba/Äthiopien geplant. Die Einladung hierzu hat das Patriarchat von Alexandrien ausgesprochen.[22]

2. Würdigung des Dialogs

Da die gemeinsame Erkärung in Dublin (1984) die von Anfang an geleistete Arbeit der Gemischten Kommission berücksichtigt, bildet sie eine Art bisheriges Abschluß-Dokument des orthodox-anglikanischen Dialogs in seinem gesamten Verlauf. Sie ist deshalb **das Dokument des orthodox-anglikanischen Dialogs schlechthin.** Sie beinhaltet alle wesentlichen Aussagen der früheren Dokumente und löst sie im Grunde ab; hierbei gelten die beiden früheren gemeinsamen Texte (die »Moskau-Erklärung« und die »Athen-Erklärung«) als **Anhang** (Appendix) der »Dublin-Erklärung«, zumal diese sich wiederholt auf sie bezieht. Daß sie das Dokument dieses Dialogs schlechthin ist, ergibt sich im übrigen auch aus der Tatsache, daß bislang keine weiteren gemeinsamen Erklärungen verabschiedet wurden.

Der orthodox-anglikanische Dialog hat durch den längeren gemeinsamen Text von Dublin eine insgesamt positive Entwicklung und gute, merkliche Fortschritte aufzuweisen. In diesem Text gelang es der Gemischten Kommission einerseits, theologisch gewichtige Aussagen und Übereinstimmungen in der Lehre der beiden Kirchen über grundlegende Dogmen festzustellen. Andererseits hielt die Kommission darin eine Reihe von Lehrdifferenzen zwischen den beiden Kirchen fest, die der weiteren Klärung bedürfen. Von besonderem Interesse und weiterführender Bedeutung ist deshalb der »Epilog« dieses Textes, in dem die Kommission selber eine Würdigung und Zusammenfassung ihrer zwölfjährigen Gespräche unter dem Aspekt der festgestellten Übereinstimmungen und Unterschiede in der Lehre zwischen den beiden Kirchen vorgenommen hat.

Die vorliegende kurze Würdigung beruht hauptsächlich auf der »Dublin-Erklärung«, berücksichtigt jedoch auch die beiden anderen Erklärungen. Sie berührt neben der Methode des Dialogs auch die festgestellten Lehrunterschiede und die Übereinstimmungen in der Lehre:

---

[22] Vgl. *Episkepsis* Nr. 449 (15. 11. 1990) 10–11.

a. Methode:

Betrachtet man die Methode dieses Dialogs, so wird man erhebliche Mängel feststellen müssen. **Erstens** gibt es Verfahrensmängel: Zum Beispiel weist die Erklärung der Sondersitzung der Kommission in Athen (1978) sowohl von der Struktur (hauptsächlich eine **Gegenüberstellung** der orthodoxen und der anglikanischen Einstellung zur Frage der Frauenordination) als auch vom Inhalt her starke Veränderungen gegenüber dem in Moskau eingeschlagenen Verfahren auf. Ähnliches gilt auch für eine Reihe von z. T. bloß beschreibenden Berichten der Unterkommissionen in den Jahren nach 1978, die für Insider vorübergehenden Charakters waren, aber von Außenstehenden teilweise für gemeinsame Erklärungen gehalten wurden.[23] Der beschreibende Charakter ist gelegentlich auch in der »Dublin-Erklärung« beibehalten worden, so daß der kritische Leser sich fragen muß, wie konsequent die Kommission durch die Gegenüberstellung von orthodoxen und anglikanischen Lehrinhalten und die Feststellung von Lehrunterschieden das Ziel der vollen Kirchengemeinschaft verfolgt.

Zweitens kann man sich leicht davon überzeugen, daß es von Anfang an wohl an einem inhaltlichen Konzept gefehlt hat. Die verschiedenen Texte einschließlich der »Dublin-Erklärung«, so wichtig sie im einzelnen sind, zeigen insgesamt keinen ersichtlichen inhaltlich-systematischen Zusammenhang und beinhalten noch weniger eine methodisch-programmatische Perspektive. Auffallend sind deshalb die Wiederholungen nicht nur auf der Ebene der bisherigen Texte, sondern auch der z. Z. laufenden weiteren Arbeiten der Kommission, beispielsweise über die »Filioque-Klausel«, die »Ikone«, die »Tradition« und die »Kirche«.

Bezeichnend für die »Methode« und den Verlauf dieses Dialogs bleiben weiterhin die Worte des Erzbischofs von Canterbury, Robert Runcie, bei seinem Besuch im Ökumenischen Patriarchat im Sommer 1982, der die wechselnden Phasen des Dialogs mit den Jahreszeiten »Frühling — Winter — Frühling« umschrieb.[24]

b. Lehrdifferenzen und Übereinstimmungen:

Die wohl wichtigsten Lehrunterschiede und Übereinstimmungen, welche in diesem Dialog ausgearbeitet wurden, berühren folgende Punkte:

1. **Gotteserkenntnis und Gemeinschaft mit Gott:** Es handelt sich nach der »Moskau-Erklärung« um die Unterscheidung der »Orthodoxen Kirche zwischen dem göttlichen Wesen, das für immer jenseits menschlichen Verstehens und Erkennens bleibt, und den göttlichen Energien, an denen der Mensch beteiligt ist und dadurch an Gott Anteil hat. Die göttlichen Energien sind Gott selbst in seiner Selbstoffenbarung. Diese Unterscheidung wird normalerweise von Anglikanern nicht getroffen, aber auch sie versuchen auf

---

[23] Vgl. oben S. 83 mit Anm. 15. Siehe auch *Th. Nikolaou,* Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge ..., S. 217, wo diese Entwicklung folgendermaßen gedeutet wurde: »Im Klartext bedeutet dies, daß die Gemischte Orthodox-Anglikanische Kommission in ihrer Arbeit der letzten Jahre (sc. 1978–1983) vom grundlegenden Ziel, gemeinsame Texte zu erstellen, offensichtlich Abschied genommmen hat. Dies aber ist nicht nur methodisch bedenklich, es dient auch kaum dem gesteckten Ziel des Dialogs, nämlich der angestrebten vollen Kirchengemeinschaft.«

[24] *Episkepsis* Nr. 278 (1. 9. 1982) 2.

verschiedene Weise, den Glauben zum Ausdruck zu bringen, daß Gott gleichzeitig unfaßbar ist und doch vom Menschen wahrhaft erkannt werden kann.«[25] Auf diesen Passus nimmt auch die »Dublin-Erklärung« Bezug und bestätigt, daß es sich um einen »Unterschied in der Terminologie, nicht aber auch um einen Unterschied im Wesen des Glaubens« handelt.[26]

Das Bekenntnis der Anglikaner sowohl zu der Transzendenz und Unfaßbarkeit Gottes als auch zur Möglichkeit einer wahrhaften Erkenntnis und einer echten Gemeinschaft mit Gott bildet eine gute Voraussetzung auch für die Aneignung einer sachgerechten Terminologie. Und diese Terminologie ist keine konfessionell bedingte, wie der Einleitungssatz des oben zitierten Abschnittes vermuten läßt (»unterscheidet *die Orthodoxe Kirche*«). Die Unterscheidung zwischen der Wesenheit und den Energien Gottes wird von der Orthodoxen Kirche vertreten, weil sie sich von der alten Kirche und speziell z.B. von großen Kirchenvätern des 4. Jhs. ableitet. Die gemeinsamen alten Kirchenväter — nicht eine Konfession und auch nicht erst Gregorios Palamas, wie der im Westen für diese Unterscheidung gebildete, jedoch nicht stichhaltige Begriff »Palamismus« es darstellt — lehren, daß Gottes Wesen unbegreifbar und unaussprechbar ist und daß wir Gott »in seinen Energien erkennen«.[27] Auf jeden Fall muß die weitgehende inhaltliche Koinzidenz der Orthodoxen und Anglikaner in dieser wichtigen Frage positiv hervorgehoben werden. Sie könnte auch bei den anderen Dialogen Schule machen.

2. **Filioque**: Bereits in der »Moskau-Erklärung« brachten Orthodoxe und Anglikaner die Übereinstimmung zum Ausdruck, »daß die Filioque-Klausel nicht in dieses Glaubensbekenntnis (sc. das nizäno-konstantinopolitanische) einbezogen werden sollte, weil a) die ursprüngliche Form des Glaubensbekenntnisses auf den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater verwies; b) die Filioque-Klausel ohne Billigung eines ökumenischen Konzils und ohne angemessene Berücksichtigung einer allgemein katholischen Zustimmung in dieses Glaubensbekenntnis eingefügt wurde und c) dieses Glaubensbekenntnis das öffentliche Bekenntnis des Glaubens des Volkes Gottes in der Eucharistie darstellt.«[28]

Trotz dieser Entscheidung und ihrer Annahme durch die Lambeth-Conference (1978) erfolgte die Entfernung des Filioque aus dem Glaubensbekenntnis in der Anglikanischen Kirche nur zögernd.[29] Damit hängt wohl auch die Tatsache zusammen, daß diese Frage die orthodox-anglikanische Kommission weiter sehr intensiv beschäftigte und beschäftigt.[30] Die »Dublin-Erklärung« bestätigte die Richtigkeit dieser Entscheidung und stellte

---

[25] »Moskau-Erklärung« § 2; vgl. unten S. 117.

[26] »Dublin-Erklärung« § 89; vgl. unten S. 109.

[27] *Basileios d.Gr.*, Epist. 234, 1: PG 32, 869 AB. Obwohl der Hinweis auf diese klassische Stelle ausreichen müßte, vgl. weitere Belege bei *John Chryssavgis*, The Origin of the Essence-Energies Distinction, *Phronema* 5 (1990) 15–31. Siehe auch *Chr. Yannaras*, The Distinction between Essence and Energies and its Importance for Theology, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 19 (1975) 232–245.

[28] § 21; vgl. unten S. 120–121.

[29] Vgl. *Episkepsis* Nr. 278 (1.9.1982) 3.

[30] *Meyer–Urban–Vischer*, a.a.O., 90–91. Vgl. auch die weiteren Berichte in: *Episkepsis* Nr. 244 (15.1.1981) 14–15. Nr. 257 (1.9.1981) 13; Nr. 278 (1.9.1982) 15–16; Nr. 301 (1.10.1983) 13–14 und Nr. 449 (15.11.1990) 10.

fest, daß einige Anglikanische Kirchen sie bereits in die Tat umgesetzt hätten, während andere dies noch prüften.[31] Auch die Lambeth-Conference von 1988 gab die Empfehlung, bei künftigen Liturgie-Revisionen das Glaubensbekenntnis ohne das Filioque zu drucken.[32] Eine solche Streichung würde zwar die theologische Differenz nicht aufheben, aber doch ganz erheblich entschärfen und dadurch vielleicht den Boden für eine inhaltliche Verständigung vorbereiten.[33] Allerdings scheint eine solche Verständigung im orthodox-anglikanischen Dialog nicht besonders leicht zu sein, wie die »Dublin-Erklärung« trotz einiger bemerkenswerter konvergierender Aspekte diesbezüglich eindeutig belegt.[34]

Unabhängig davon, daß die theologische Differenz über das Filioque in diesem Dialog noch nicht ausgeräumt wurde und seine Entfernung aus dem Credo in der Anglikanischen Kirche langsam voranschreitet, sind die bislang gemeinsam formulierten Sätze theologiegeschichtlich korrekt und tragen mit Sicherheit zu einer gewissen Klärung dieses althergebrachten Lehrunterschiedes zwischen der Orthodoxen Kirche und den Kirchen des Westens bei. In diesem Sinne tut die Gemischte Kommission gut daran, daß sie sich weiterhin mit dieser Frage befaßt.

3. **Ekklesiologie:** Die in der »Dublin-Erklärung« zwischen Orthodoxen und Anglikanern erzielte Übereinstimmung in ekklesiologischen Fragen ist weitreichend: Sie betrifft z.B. die Grundauffassung, daß das Mysterium der Kirche, obschon es weder bestimmt noch vollständig beschrieben werden kann, »eine lebendige Erfahrung des neuen Lebens und des Heils in Christus« darstellt; die Kirche »ist der ›Leib Christi‹ (1 Kor 12,27). Das Haupt ist Christus (Eph 1,22; Kol 1,18) und seine Glieder jene, die im Glauben auf das Evangelium antworten (Röm 10,17), im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft (Mt 28,19) und durch Teilnahme an der Eucharistie mit Christus und untereinander vereinigt werden (1 Kor 10,16–17). Durch diese Vereinigung werden sie gemäß seiner wahren Menschheit, welche mit seiner Gottheit erfüllt ist, umgestaltet und ›Teilhaber der göttlichen Natur‹ (1 Petr 1,4) (θέωσις). In ihrer Gesamtheit umfaßt die Kirche beide, Lebende und Verstorbene, in der Gemeinschaft der Heiligen.«[35]

Würde man bei der Wiedergabe dieses Passus der gedruckten griechischen Übersetzung folgen,[36] so würde beispielsweise der letzte Satz lauten: »In ihrer Gesamtheit um-

---

31 § 44; vgl. unten S. 100.

32 Vgl *Episkepsis* Nr. 416 (1.4.1989) 5.

33 Diese Ansicht äußerte ich ebenfalls im Zusammenhang mit dem orthodox/römisch-katholischen Dialog: *Th. Nikolaou*, Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche. Ökumenische Ansätze, *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 206–208, wo sich auch einige grundsätzliche Bemerkungen zu dieser Kontroverse finden.

34 § 45–46; vgl. unten S. 100–101.

35 »Dublin-Erklärung« § 3–4; vgl. unten S. 91–92.

36 Vergleicht man die griechische Übersetzung *[G. Dragas*, Θεολογικὸς Διάλογος Ἀγγλικανῶν καὶ Ὀρθοδόξων 1976–1984 (Τὸ Συμφωνηθὲν Κείμενον τοῦ Δουβλίνου), *Church and Theology* 5 (1984) 875–962 und *Damaskinos Papandreou*, Θεολογικοὶ Διάλογοι ..., S. 187–223] mit der englischen Originalfassung, so muß man feststellen, daß sie *sehr frei* ist. Hier einige Beispiele aus dem oben zitierten Text *[G. Dragas*, Θεολογικὸς Διάλογος ..., *Church and Theology* 5 (1984) 901–902 und *Damaskinos Papandreou*, Θεολογικοὶ Διάλογοι ..., S. 188]:
»*new* life and salvation in Christ« = »τὴν ἐν Χριστῷ ζωὴν καὶ σωτηρίαν«,
»in faith« = »ἐν πίστει ἀληθινῇ«,
»*true* humanity« = »τὴν νέαν ἀνθρωπότητα«,

faßt die Kirche beide, Lebende und Verstorbene, **indem sie die Gemeinschaft der Heiligen ausmacht**«. Die Aussage, daß die Kirche »die Gemeinschaft der Heiligen ausmacht«, verbunden mit dem, was über das Merkmal der Heiligkeit der Kirche angeführt wird (§ 10), schließt m.E. jede Spekulation darüber aus, ob etwa auch von der Sündhaftigkeit der Kirche gesprochen werden kann. Aber gerade dies erscheint im Epilog der »Dublin-Erklärung« als Lehre der Anglikaner (§ 99).

Dieses Beispiel läßt zunächst die Frage aufkommen, ob es sich um einen Widerspruch handelt oder ob die englische Originalfassung in gleicher Weise von Orthodoxen und Anglikanern verstanden wird oder vielleicht jede Partei je nach Bedarf die eigene Lehre in sie hinein interpretieren kann. Außerdem bedeutet es, daß trotz der grundlegenden Übereinstimmung der beiden Kirchen über die Merkmale der Kirche (§ 8–17) in Details einige Lehrdifferenzen vorhanden sind: So z.B. auch in bezug auf das Verständnis der Einheit der Kirche (§ 9 und 99–100), der Katholizität der Kirche und insbesondere des Verhältnisses von Glaubens- und Eucharistiegemeinschaft (»communio« und »intercommunio«, § 12–13; 18–20 und 101) und der Frauenordination (§ 103).[37]

4. **Ökumenische Konzile:** Von grundlegender Bedeutung ist zweifellos die Übereinstimmung beider Kirchen in der Auffassung, daß »die Ökumenischen Konzile die authentische Auslegung der Schrift liefern, wenn es um die Heilssicherheit des Volkes Gottes geht«, »die Unfehlbarkeit nicht Eigenschaft einer bestimmten Person in der Kirche ist« und »die Ökumenizität der Konzile sich in ihrer Rezeption durch die Kirche erweist«.[38]

Hierbei scheint mir allerdings die in den gemeinsamen Texten nicht ausgeglichene Differenz zwischen Orthodoxen und Anglikanern bezüglich der Zahl der ökumenischen Konzile erwähnenswert. Während die Orthodoxe Kirche die sieben ökumenischen Konzile aufgrund des inhaltlichen Zusammenhangs ihrer Entscheidungen als ein Ganzes betrachtet, legt die Anglikanische Kirche auf die ersten vier Konzile mehr Gewicht; sie erkennt freilich die Lehraussagen auch der drei weiteren Konzile an und glaubt, »daß die Auffassung von ›einer Ordnung‹ oder ›Hierarchie der Wahrheiten‹ auf die Beschlüsse der Konzile sinnvoll angewandt werden kann«.[39] Wie bei der Frage des Filioque so haben wir auch hier ein nicht voll befriedigendes Ergebnis. Wie dort die sicherlich nicht unbedeutende Entscheidung über die Entfernung der Filioque-Klausel aus dem Glaubensbekenntnis noch nicht die theologische Klärung dieser Frage und der unterschiedlichen theologischen Tradition bedeutet, so stehen hier die zwei Auffassungen der anglikanischen (und allgemein westlichen) »Hierarchie der Wahrheiten« und der orthodoxen »Einheit des Glaubens als eines Ganzen« etwas unvermittelt gegenüber, obwohl die sachlich-theologische Nähe durch das Bekenntnis der Anglikaner, daß sie »die Lehraussagen des

---

»in the Eucharist« = »εἰς τὴν θείαν Εὐχαριστίαν«,
»In its totality the Church incorporates both living and departed *in the communion of the saints*« = »Εἰς τὴν ὁλότητά της ἡ Ἐκκλησία ἐνσωματώνει ζῶντας καὶ κοιμηθέντας, ἀποτελοῦσα κοινωνίαν Ἁγίων«. Die Abweichungen sind kursiv gedruckt.

[37] Vgl. auch die »Athen-Erklärung« unten S. 126 ff.

[38] »Dublin-Erklärung« § 104–107; vgl. unten S. 111–112.

[39] »Moskau-Erlärung« § 13–18; vgl unten S. 119–120. Siehe auch »Dublin-Erklärung« § 104–107; vgl. unten S. 111–112.

fünften, sechsten und siebten Konzils anerkennen«, gegeben ist. Eine Vertiefung dieser zwei Auffassungen würde, glaube ich, helfen, sie als weniger widersprüchlich zu betrachten, als es in den Texten geschieht. Wie eine »Hierarchie der Wahrheiten« nicht unbedingt den Verzicht auf die vielleicht weniger wichtigen einschließt, so ist die theologische Reflexion und Wertung dieser oder jener Wahrheit als »wichtiger« bzw. »sehr wichtig«, die auch in theologiegeschichtlichen Dokumenten oft vorgenommen wird, nicht automatisch als Indiz gegen die »Einheit des Glaubens als eines Ganzen« anzusehen.

Am Schluß der »Dublin-Erklärung« bekräftigt die Gemischte Kommission ihre Ansicht hinsichtlich der Lehrunterschiede: »Keine der oben erwähnten Lehrdifferenzen darf als unlösbares Problem betrachtet werden, vielmehr (sc. sind sie) eine Herausforderung für diese gemeinsame Kommission ...« (§ 114).[40] Es bleibt zu wünschen, daß die Kommission sich nicht nur der Herausforderung stellt, sondern auch in einer vertiefenden Sicht mit Hilfe Gottes die Lehrdifferenzen im Geiste des Evangeliums und im Lichte der unverfälschten Lehre der einen ungeteilten Kirche überwindet.

---

[40] Vgl. unten S. 113.

Dokumente
a) Orthodox-Anglikanischer Dialog

1. The Dublin Agreed Statement

Method and Approach

1 In our discussions since the adoption of the Moscow Agreed Statement, and especially during the last four years, our Joint Commission has endeavoured to keep constantly in mind the essential link that exists between theology and sanctification through prayer, between doctrine and the daily life of the Christian community. Keenly aware how dangerous it is to discuss the Christian faith in an abstract manner, we have sought always to understand how theological principles are expressed in the living experience of the people of God.

I THE MYSTERY OF THE CHURCH

Approaches to the Mystery

2 We live in a deeply divided world. We are aware that Christian disunity, as well as being contrary to the will of God and a sin against the very nature of the Church, has often contributed towards the divisions of the world. We know that the Church is entrusted with a message of reconciliation. This drives us to seek unity amongst ourselves, in order to contribute to the healing of the divisions of humankind, as well as to stand together as Christians who face difficulties and pressures, and who witness to Christ's truth in a hostile or indifferent world. We know the temptation for Christian communities to avoid this challenge. But Christ has poured out his Spirit on his people, to transform them ›into his likeness from one degree of glory to another‹ (2 Cor. 3.18), and to incorporate them in his mission of love and reconciliation to the world (2 Cor. 5.18; John 20.21).

3 The mystery of the Church cannot be defined or fully described. But the steadfast joy of people who discover new life and salvation in Christ through the Church reminds us that the Church itself is a lived experience. The Church is sent into the world as a sign, instrument and first-fruits of the Kingdom of God. The New Testament speaks about it primarily in images, such as the following:

4 (a) The Church is ›the body of Christ‹ (1 Cor. 12.27). The head is Christ (Eph. 1.22; Col. 1.18), and his members are those who in faith respond to the gospel (Rom. 10.17), are baptized in the name of the Father, the Son, and the Holy Spirit (Matt. 28.19), and are united with Christ and with each other through participation in the Eucharist (1 Cor. 10.16–17). Through this union they are being conformed to his true humanity, filled with

his divinity, and made ›partakers of the divine nature‹ (2 Pet. 1.4) (θέωσις). In its totality the Church incorporates both living and departed in the communion of the saints.

5 (b) The Church is the messianic gathering, the gathering in Christ of all nations into the people of God (Matt. 8.11; Gal. 3.8), and, as the new Israel, completes the special sign of God's grace given in the election of the ancient people of Israel as God's chosen and beloved (Gal. 3.8; Rev. 21.2–3).

6 (c) The Church is the holy temple of God, indwelt by his Spirit (1 Cor. 3.16; Eph. 2.22). It is a spiritual house, a royal priesthood appointed to declare to the world the wonderful deeds of him who called them out of darkness into light (1 Pet. 2.5–9).

7 (d) The New Testament also speaks of the Church as Christ's bride, whom he presents to himself ›without spot or wrinkle or any such thing‹ (Eph. 5.27; cf. 2 Cor. 11.2). In this connection Scripture looks forward to the consummation of history as ›the marriage of the Lamb‹, when the bride will be prepared to meet her bridegroom in glory (Rev. 19.6–8).

The Marks of the Church

8 In the Creed we proclaim the Church to be one, holy, catholic and apostolic.

(a) The Church is one, because there is a ›one Lord, one faith, one baptism, one God and Father of us all‹ (Eph. 4.5), and it participates in the life of the Holy Trinity, one God in three persons. The unity of the Church is expressed in common faith and in the fellowship of the Holy Spirit; it takes concrete and visible form as the Church, gathered round the bishop in the common celebration of the Holy Eucharist, proclaims Christ's death till he comes (1 Cor. 11.26). The unity of Christians with Christ in baptism is a unity of love and mutual respect which transcends all human division, of race, social status and sex (Gal. 3.28). This unity in Christ is God's gift to the world by which men and women may learn to live in unity with one another, accepting one another as Christ has accepted them.

9 Nevertheless, we find ourselves in an abnormal situation. We are a disrupted Christian people seeking to restore our unity. Our divisions do not destroy but they damage the basic unity we have in Christ, and our disunity impedes our mission to the world as well as our relationships with each other. Anglicans are accustomed to seeing our divisions as within the Church: they do not believe that they alone are the one true Church, but they believe that they belong to it. Orthodox, however, believe that the Orthodox Church is the one true Church of Christ, which as his Body is not and cannot be divided. But at the same time they see Anglicans as brothers and sisters in Christ who are seeking with them the union of all Christians in the one Church.

10 (b) The Church is holy (1 Cor. 3.17) because its members are in Christ, the head, who is holy and who lives in them (Eph. 3.17). The Church's holiness can be obscured but cannot be destroyed by the sins of its members. Christ's holiness is shown, not in drawing apart from outcasts and sinners but in calling them (Mark 2.15–17), and most fully in his becoming sin for us in order to deliver us from sin (2 Cor. 5.21). For through

his life, death and resurrection he overcomes, redeems and sanctifies the world, and by his justifying grace transforms forgiven sinners into ›a holy people‹ (1 Pet. 2.9). The Church's holiness springs from the action of God's Holy Spirit whom Christ sends to purify his people, to draw them into the reality of his risen life, and to conform them to his compassion and love for the world.

11 The pursuit of holiness challenges the world and may bring Christians into conflict with it, as they carry on Christ's spiritual warfare with the powers of evil. In this they are following the saints of the Church who have shared in Christ's rejection and sufferings (Col. 1.24), ›in honour and dishonour, in ill repute and good repute‹ (2 Cor. 6.8).

12 (c) The Church is catholic because by word and life it maintains and bears witness to the fullness of the faith, and because people of all nations and conditions are called to participate in it. Catholicity stands in contrast to schism and heresy. If Christians cease to love each other or to respect church order they are in danger of schism. If they depart from the essentials of the apostolic faith they become guilty of heresy. The catholicity of the Church is shown in the multiplicity of particular local churches, each of which, being in eucharistic communion with all the other local churches, manifests in its own place and time the one catholic Church. These local churches, in faithful response to their own particular missionary situation, have developed a wide diversity in their life. As long as their witness to the one faith remains unimpaired, such diversity is to be seen, not as a deficiency or cause for division, but as a mark of the fullness of the one Spirit who distributes to each according to his will (1 Cor. 12.11).

13 At each local Eucharist, celebrated within the catholic Church, Christ is present in his wholeness, and so each local celebration actualizes and gives visible expression to the Church's catholicity.[1] Communion in the Eucharist is also the outward manifestation of the common faith and the Christian love which binds together all the local churches in the one catholic Church. Their communion is likewise expressed in the constant contact and communication between the bishop and members of different local churches through meetings in council, exchange of letters, mutual visits, and prayer for each other.

14 (d) The Church is apostolic because it is built on the foundation of the apostles (Eph. 2.20; Rev. 21.14) who are the primary and authoritative witnesses to the crucified and risen Lord. Their authority lies in the fact that they were sent by Jesus Christ, who was himself sent by the Father (Matt. 28.19–20; John 20.21). Christ gave them the Holy Spirit, who maintains the apostolic word as a living force within the Church, evoking faith and discipleship. The Church's apostolicity is manifested chiefly in three ways:

15 (i) The Church maintains the apostolic tradition by its preaching and teaching and by a constantly renewed understanding and living of Scripture. By critical discernment it rejects inauthentic ways of thought and life.[2]

---

1 See the Moscow Agreed Statement Section VI, ›The Church as the Eucharistic Community‹.

2 See the Moscow Agreed Statement Section III, ›Scripture and Tradition‹.

16 (ii) The Church in each generation participates in the apostolic mission to the world. The Church is ›not of the world‹ (John 17.14), but it is in, with and for human society. Its mission is to save and transform society by the power of the Holy Spirit. This mission includes preaching, teaching, worship, diakonia, testimony against injustice; also the hidden life of prayer, and martyrdom.

17 (iii) The apostolicity of the Church is manifested in a particular way through the succession of bishops. This succession is a sign of the unbroken continuity of apostolic tradition and life. Through prayer and the laying on of hands, the bishop receives the Holy Spirit, who bestows on him a *charisma* giving him the grace and responsibility to uphold and testify to the authority of the apostolic word (2 Tim. 1.6). The local bishop can only perform his ministry: (1) in unity with his brother bishops, especially when meeting synodically; (2) in unity with his flock, both clergy and laity. In exercising the ministry of oversight he should pay heed to the prophetic and other gifts which Christ gives his people (Rom. 12.6–8; Eph. 4.11–12).

Communion and Intercommunion

18 (a) The several Provinces of the Anglican Communion have their own synodical regulations governing eucharistic hospitality and relationships of reciprocal intercommunion and Full Communion with other churches. There are some instances where the pastoral concern for individuals is uppermost. There are others where there have been specific joint Declarations of Intent to work together locally or nationally to seek unity (such as that between members of Local Ecumenical Projects in England or between Anglicans, Methodists, Presbyterians, and Congregationalists in South Africa). There are still others where unity of faith, ministry and sacraments is accompanied by growth in conciliarity and common mission. From all of these it is clear that there has been a considerable development in ecumenical and inter-church relations in recent years, which has resulted in Anglicans sharing in the Eucharist with members of other churches on special ecumenical occasions, in times of special need, or on a more regular basis.

19 Anglicans have come to recognize different stages in which churches stand in a progressively closer relationship to each other, with a corresponding and consequent degree of eucharistic sharing which is viewed as both ›a proper manifestation of such unity in Christ as they already share‹ and as ›creative of even greater unity‹.[3] However, ›for a Church officially to authorise Intercommunion (whether »Reciprocal« or »Limited«) as a *means* to unity, or for an individual to practise it, where there is already some agreement in faith and commitment to unity, is not to deny that a more complete expression, such as Full Communion or Organic Union, is also a goal to be sought‹.[4]

20 (b) For the Orthodox, ›communion‹ involves a mystical and sanctifying unity created by the Body and Blood of Christ, which makes them ›one body and one blood

---

[3] Intercommunion: A Scottish Episcopalian Approach (1969), p. 10.

[4] The Anglican Consultative Council (= ACC) Study paper on ›Full Communion‹ (1981), p. 7.

(σύσσωμοι καὶ σύναιμοι) with Christ‹,[5] and therefore they can have no differences of faith. There can be ›communion‹ only between local churches which have a unity of faith, ministry, and sacraments. For this reason the concept of ›Intercommunion‹ has no place in Orthodox ecclesiology.

Wider Leadership within the Church

21 (a) Throughout the history of the Church, from the New Testament onwards, there can be seen varying patterns of wider leadership. Anglicans often refer to these as levels of ›primacy‹, whereas Orthodox generally prefer to speak about an order of ›seniority‹ (πρεσβεῖα). Despite differences in the outward forms in which this wider leadership is expressed, there is fundamental agreement between the way in which Anglicans understand ›primacy‹ and the way in which Orthodox understand ›seniority‹.

22 (b) In the New Testament there are certain persons within the Church who are vested with special authority, such as Peter, Paul, James and John, but none of these acts in isolation. The entire New Testament points to the independence or autonomy of local churches, which live together in unity, yet with no single church possessing permanent pre-eminence. Following the adoption of Christianity as the official religion of the Roman Empire, an order of seniority became established, involving five great sees in the following sequence: Rome, Constantinople, Alexandria, Antioch, Jerusalem (see the canons of the Ecumenical Councils, especially Canon 2 of Constantinople [381] and Canon 28 of Chalcedon [451]). Both the apostolic foundation of sees and the civil status of cities as centres of communication influenced the development of this order of seniority.

23 (c) This wider leadership, whether described as ›seniority‹ or ›primacy‹, is to be understood in terms not of coercion but of pastoral service. Jesus warned his apostles, both by word and by example, to exercise their authority not by lording it over the flock but by being servants of all (Mark 10.42–45; John 13.12–17); and the same warning was repeated to those who succeeded the apostles in the oversight of the Church (1 Pet. 5.1–4). Since in practice this teaching has often been forgotten, it is good that the Anglican-Roman Catholic International Commission has called attention to it, noting that ›truly to lead is to serve and not to dominate others‹, and that the bishop has his authority in order to serve his flock as its shepherd.[6] This is to be kept in mind whenever the word ›honour‹ is applied to a bishop, as in the phrase ›seniority of honour‹ (πρεσβεῖα τῆς τιμῆς).

24 (d) Wider leadership exists at various levels:

(i) There is first the seniority of the bishop who presides over a group of diocesan bishops. Such seniority is held in modern Orthodox practice by the patriarch within each patriarchate, or by the presiding archbishop or metropolitan within each autocephalous or

---

[5] *PG* 33, 1100 A 7, or *PG* 96, 1409 D 8,9.

[6] Authority in the Church II, 5 and 17, in: The Final Report of the Anglican-Roman Catholic International Commission (= ARCIC), pp. 83 and 89.

autonomous Church; in Anglican practice, by the archbishop or presiding bishop within each province of the Anglican Communion.

(ii) Secondly, there exist various different forms of seniority on the universal level, such as that of the Pope within the Roman Catholic Church (and throughout the whole Christian Church prior to the schism); that of the Ecumenical Patriarch within the Orthodox Church; and that of the Archbishop of Canterbury within the worldwide Anglican Communion.

25 (e) It is the purpose of wider leadership to strengthen unity and to give brotherly help to the bishops of the local churches in the exercise of their common ministry which exists to safeguard scriptural truth whenever it is threatened, to promote right teaching and living, and to further the Church's mission to the world. This the bishop who has seniority does chiefly in two ways:

(i) He encourages Christian fellowship and collaboration by initiating procedures which will lead to the summoning of a council or synod, and presiding over it.

(ii) In certain situations, when appeals are made to him from the decisions of a diocesan bishop or a group of bishops, he initiates procedures whereby these decisions may be reviewed.

But the bishop who has seniority does not have the right to intervene arbitrarily in the affairs of a diocese other than his own.[7]

26 (f) In exercising his ministry the bishop who has seniority should respect the proper authority and freedom of each diocese or local church. He should always act in collegiality with his brother bishops; equally he should take account of the gifts of understanding and discernment entrusted to the whole people of God, clergy and laity together.

27 (g) The Ecumenical Councils ascribe a position of special seniority, within the wider leadership of the universal Church, not only to the See of Rome but also to that of Constantinople; and this fact needs to be taken into account in any Christian reunion.[8] The ecumenical Patriarch does not, however, claim universal jurisdiction over the other Churches, such as is ascribed to the Pope by the First and also the Second Vatican Council; and Orthodox see any such claim as contrary to the meaning of seniority, as this was understood in the early centuries of the Church.

28 The Anglican Churches of the British Isles, since their separation from the See of Rome, have developed into an international communion; and within this communion a position of seniority has come to be ascribed to the ancient See of Canterbury. But this seniority is understood as a ministry of service and support to the other Anglican Churches, not as a form of domination over them; and, like the Ecumenical Patriarch, the Archbishop of Canterbury makes no claim to a primacy of universal jurisdiction. Thus, even though the seniority ascribed to the Archbishop of Canterbury is not identical with that given to the Ecumenical Patriarch, the Anglican Communion has developed on the

---

7 The statement in Authority in the Church II, 20 (ibid. p. 90) requires further elucidation.

8 In this connection we would wish to qualify what is said in the ARCIC report Authority in the Church I, 23 (ibid. p. 64).

Orthodox rather than the Roman Catholic pattern, as a fellowship of self-governing national or regional Churches.

29 (h) According to Roman Catholic teaching the primacy of the Pope is closely linked to his infallibility. Both Orthodox and Anglicans consider that infallibility is not the property of any particular person within the Church.[9] It is significant that the Anglican-Roman Catholic International Commission has stated clearly: ›This is a term applicable unconditionally only to God, and ... to use it of a human being, even in highly restricted circumstances, can produce many misunderstandings‹.[10]

30 Anglicans and Orthodox are both firmly convinced that the Holy Spirit will guide the Church into all truth and ›the powers of death shall not prevail against it‹ (Matt. 16.18). We believe that all bishops are empowered by the Holy Spirit to bear witness to the truth; but if the doctrine of infallibility means that it is possible to guarantee by external criteria that certain statements of a particular bishop are safeguarded from error, we cannot accept this. Equally no such guarantee can be given concerning the statements of an episcopal assembly, since the ecumenicity of a council is manifested through its acceptance by the body of the Church.

Witness, Evangelism and Service

31 God bears witness to himself by his revelation in creation (Rom. 1.19–20; Acts 14.17), through the patriarchs and prophets and finally through his Son Jesus Christ (Heb. 1.1–2), who is ›the faithful and true witness‹ (Rev. 3.14). Christ is also the true Servant, who turned upside down our ideas of leadership by becoming ›the servant of all‹[11] and by serving mankind in his obedient and sacrificial ministry, suffering and death. God's revelation of himself in Christ necessarily involved conflict with evil, which brought him to the cross. So God's highest service to mankind — the bringing of salvation in Christ — is at the same time his profoundest witness to himself in and through Christ's sacrifice on the cross. Christ is witness (μάρτυς) as well as teacher, healer and saviour. The primary movement of witness and service is therefore from God to the world, and it includes his affirmation of the sanctity of life, his testimony against all that is evil, and also his call to all mankind to ›repent, and believe in the gospel‹ (Mark 1.15).

32 This movement is continued in the Church, the Body of Christ, when in the power of the Holy Spirit it responds to God's call and offers itself in witness and service to the world. The Church's witness and evangelism call men to hear the good news and to receive the saving grace of Christ. The apostolic Church exists by mission as fire exists by burning. Mission is not merely one of many items of business for the Church or for a department of the Church. The members of the Church are to be judged not least by what they do to reach unbelievers. The evangelizing of one person by another is the responsibility of lay people and clergy alike. The Church's mission also includes its service of

---

[9] See the Moscow Agreed Statement IV para. 17–18.

[10] Authority in the Church II, 32 (op. cit. p. 97).

[11] *Polycarp*, Letter to the Philippians, 5:2; cf. Mark 10.45.

mankind, which brings the healing, forgiveness, love and compassion of Christ to people in need, people in conflict and people in the grip of sin and evil.

33 Witness, evangelism, service, worship and sacrifice belong together, for these are different sides of the same reality. So testimony in the name of Jesus rightly given is also a service to one's neighbour; ministry rightly performed in the name of Christ constitutes a witness to Jesus. Worship (λειτουργία) involves service of the people (its ancient meaning), when we worship Christ by ministering to him in the sick, the prisoner and the needy (Matt. 25.37–40). Where the Church is not at liberty to organize developed social and philanthropic programmes of its own or to take part in those organized jointly with others, its witness is carried out through worship, prayer and personal ministry. The Church can bear witness not only in word and deed but also in silence. Lives dedicated to service proclaim the gospel. Sacrificial self-giving, suffering and death may result from testimony to the truth of the gospel — or from testimony against injustice, which is also testimony to the truth of God's concern for the poor and the oppressed.

34 Evangelism involves the Church in social action which can be an authentic witness to the gospel and should not be separated from it or contrasted with it. The Church should not engage in a social programme that becomes an end in itself, for ›man shall not live by bread alone, but by every word that proceeds from the mouth of God‹ (Matt. 4.4). The spirit in which Christians act is different from that of humanism or secularism. It is informed by a sense of God's grace, of sin and the need for repentance and by an eschatological perspective. Nevertheless Christians are right to be involved in the life of the world and in the wider struggle for justice, freedom and peace, and for the removal of everything which threatens the sacred gift of life to all mankind.

35 The Church's witness and service minister to people's deepest spiritual, physical and social needs. But in carrying out this mission the Church's stance should be one of continual vigilance, as it lives ›in the world‹, but is ›not of the world‹ (John 17.11–16) and as it seeks to be faithful to Christ the true witness and servant.

II FAITH IN THE TRINITY, PRAYER AND HOLINESS

Participation in the grace of the Holy Trinity

36 Trinitarian doctrine presupposes participation in the grace of the Holy Trinity. The doctrine One God in Trinity is not an abstract philosophical formula. It originates in the personal and corporate experience of the grace of the Triune God which has been and is communicated to us in Jesus Christ. This experience is not to be understood in a merely subjective way. It is rooted in the historic fact of the incarnation and God's revelation of himself in Christ. Doctrine is the attempt to express this revelation in such a way as both to safeguard it from misunderstanding and to enable others to share in it. The formulation of doctrine, which is based on the Scriptures and on a tradition of careful theological reflection, should in no way be seen as an independent intellectual exercise. Ultimately, as St Gregory the Theologian (of Nazianzus) says, ›It is impossible to express God and yet

more impossible to conceive him‹.[12] Thus doctrinal formulae should in no way detract from the mystery of God which is handed down in the Church from the apostles by the Fathers. It is not the doctrine of the Trinity but the One God in Trinity, the Father, the Son and the Holy Spirit, that constitutes the object of Christian worship and faith. Although we may sometimes speak separately of God the Father, sometimes of God the Son and sometimes of God the Holy Spirit, it is always understood that there is no division of one person from another, but all and each reveal in unity the grace and glory of the one Godhead.

37 Christians participate in the grace of the Holy Trinity as members of the Christian community. It is the Church which is filled by the Holy Spirit and it is precisely for this reason that every human person has the possibility of becoming a partaker of the divine nature (2 Pet. 1.4). The Holy Spirit praying in us heals and renews us at the centre of our being, that is to say in our hearts. The healing character of the grace of the Holy Trinity in the life of the individual believer and of the Church has important implications for the whole life of contemporary society.

Prayer

38 Christian prayer to God is always offered to the Holy Trinity. It is usually addressed to the Father through the Son in the Holy Spirit, although it is also addressed to the Son and sometimes to the Holy Spirit. Although prayer is at one level a human activity, at a deeper level it is the activity in us of God the Holy Spirit, who dwells in our hearts by faith. As St Paul says in Romans 8.26–27: ›Likewise the Spirit helps us in our weakness; for we do not know how to pray as we ought, but the Spirit himself intercedes for us with sighs too deep for words.‹ So prayer becomes ›... a possibility by the boundless excellence of the grace of God‹.[13]

39 Common to East and West alike is the experience of the Holy Spirit praying in us of which St Paul speaks in Galatians 4.6–7: ›God has sent the Spirit of his Son into our hearts, crying »Abba! Father!«. So through God you are no longer a slave but a son, and if a son then an heir.‹ This prayer is described in the Christian tradition in a variety of ways. In Greek patristic writings it is often spoken of as ›prayer of the mind‹ (νοερὰ προσευχή) where ›mind‹ is not understood as ›intellect‹ (in the modern sense) but rather as what St Paul calls ›the heart‹. Very similar descriptions of the same experience of prayer are to be found in early Latin authors like St John Cassian, St Gregory of Tours and St Patrick.[14]

---

[12] Theological Orations II, 4.

[13] *Origen, PG* 11, 416 A.

[14] *St John Cassian,* Collations X, 10.

St Gregory of Tours, History of the Franks V, 10.

St Patrick, who writes in his ›Confession‹, chapter 25:

»And another time I saw him praying in me and I was as it were within my body and I heard above me, that is above my inner man, and there he was praying earnestly with groans, and while this was going on I was in amazement and I was wondering and I was considering who it could be who was praying in me but at the end of the prayer he spoke to the effect that it was the Spirit, and at that I woke.«

40 In the Eastern Church one of the traditional forms of this prayer is the ›Jesus Prayer‹. But prayer of the heart can take other forms, which equally lead to the same experience of the glory of Christ seen and declared by the patriarchs, prophets, apostles, fathers and all the saints.

41 Prayer of the Holy Spirit in the heart of the individual Christian is inseparable from the common liturgical prayer of the Christian community. It is particularly related to the grace given in Baptism, Chrismation (Confirmation) and Eucharist and, generally, to the whole sacramental life of the Church and to common prayer and the reading of Scripture. Both common liturgical prayer and personal prayer are informed and shaped by the Church's faith in God, the Father, the Son and the Holy Spirit.

42 Prayer, both corporate and individual, is an integral part of the life of all Christians. The contemplative and active aspects of Christian life should always be held together, although in the life of each Christian one way or other may predominate at different times, and in the life of some Christians one or the other may predominate throughout their life. For all Christians progress in prayer and obedience involves readiness to take up the cross, and commitment to a disciplined life, whose purpose is their own personal growth in holiness and their more effective witness and service in the Church and in society at large.

Holiness

43 The fruit of the Spirit praying in us is holiness, and at the heart of holiness is love for God and neighbour. God's love works in us to produce holiness, restoring in us the image of God and making us and all things whole. In this life, Christians experience a tension between the call to holiness and the power of sin, the struggle between ›flesh‹ and Spirit (Gal. 5.17) which requires continual repentance and the assurance of God's forgiveness. God's call to holiness is also a call to work for justice, so that the Church's prayer for the coming of God's reign on earth as in heaven requires of Christians that they co-operate with God in the world. God's love for the world, embodied in Jesus Christ, works through the Holy Spirit to transfigure all things into the new creation, and we are to make manifest that love in the life of the world.

The *Filioque*

44 Further discussions on the *Filioque* led to the reaffirmation by both Anglicans and Orthodox of the agreement reached in Moscow in 1976 that this phrase should not be included in the Nicene-Constantinopolitan Creed.[15] Certain Anglican Churches have already acted upon this recommendation, whilst others are still considering it.

45 From the theological point of view the Orthodox stated that the doctrine of the *Filioque* is unacceptable, although as expressed by Augustine, it is capable of an Orthodox interpretation. According to the Orthodox understanding the Son cannot be considered a

---

Translation in *R.P.C.Hanson*, The Life and Writings of The Historical Saint Patrick (New York 1983), p. 94.

[15] Moscow Agreed Statement, Section V 19–21.

cause or co-cause of the existence of the Holy Spirit. In spite of this we find in certain Fathers, for example St Maximus the Confessor (7th cent.),[16] as explained by Anastasius the Librarian (9th cent.),[17] the opinion that the *Filioque*, as used in early Latin theology, can be understood in an Orthodox way. According to this interpretation a distinction should be made between two senses of procession, one by which the Father causes the existence of the Spirit (ἐκπόρευσις) and the other by which the Spirit shines forth from the Father *and* the Son (ἔκφανσις). This second sense of procession must be clearly differentiated from the later Western use of the *Filioque* which observed no such distinction but rather confused ›cause of existence‹ with ›communication of essence‹ (ἐκπόρευσις) with (ἔκφανσις). Some Orthodox theologians, while affirming that the doctrine of the *Filioque* is unacceptable for the Orthodox Church, at the same time, having in mind the position of Professor Bolotov (1854–1900) and his followers, regard the *Filioque* as a ›theologoumenon‹ in the West.[18]

46 On the Anglican side it was pointed out that the *Filioque* was not to be regarded as a dogma which would have to be accepted by all Christians. It was emphasized, however, that the following points are important for a correct understanding of its intention:

(a) although the Western tradition has spoken from time to time of the Son as a ›cause‹ (causa) of the Spirit, this language has not met with favour and has fallen into disuse;

(b) the Western tradition has continued to maintain that the Father is the sole ›fount of deity‹ (fons deitatis/πηγὴ Θεότητος) at the same time as it has associated the Son with the Father as the ›principle‹ (principium) of the Spirit;

(c) the Western tradition, in speaking of the Father and the Son as ›one principle‹, has not meant to imply that the Spirit proceeds from some undifferentiated divine essence (οὐσία), as opposed to the persons (ὑποστάσεις) of the Father and the Son.

The Anglicans on the Commission put on record that they do not wish to defend the use of the term ›cause‹ in this context.[19]

---

[16] *St Maximus the Confessor*, Letter to Marinos, *PG* 91,133D–136B, *PG* 90,672CD.

[17] *Migne, PL* 129,560D–561A.

[18] See Archpriest *Liveriy Voronov*, The *Filioque* in the Ecumenical Perspective, in: *The Journal of the Moscow Patriarchate* 5 (1982), pp. 66–68; Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Discussions (=AOJDD).313: L. Voronov, on the Theses of Bolotov; and AOJDD.283: a translation, taken from Professor *V.V. Bolotov*'s book ›On the Question of the Filioque‹ (published in 1914), of his ›Theses on the *Filioque*‹ together with a passage (pp. 30–36) defining terms, which include Bolotov's own definition of a theologoumenon as follows:
»But I may be asked what I mean by Θεολογούμενον. In essence it is also a theological opinion, but only the opinion of those who for every catholic are more than just theologians: they are the theological opinions of the holy fathers of the one undivided church; they are the opinions of those men, among whom are those who are fittingly called ›ecumenical doctors‹. Θεολογούμενα I rate highly, but I do not in any case exaggerate their significance, and I think that I ›quite sharply‹ distinguish them from dogmas. The content of a dogma is truth: the content of a Θεολογούμενον is only what is probable. The realm of a dogma is necessaria, the realm of a Θεολογούμενον is dubia: In necessariis unitas, in dubiis libertas!«

[19] For an outline of traditional Anglican views see AOJDD.213, ›The Filioque in Ecumenical Perspective: a preliminary Anglican response‹, by Professor *Eugene Fairweather*.

III WORSHIP AND TRADITION

Paradosis — Tradition

47 Looked at from outside, the two Churches appear to be very different in their attitude to tradition, the Anglicans allowing a great variety of attitude and teaching, the Orthodox being strongly attached to the definitions and the structures of the tradition, especially to those established in the Ecumenical Councils and by the Church Fathers.

48 Nevertheless within the freedom existing in the Anglican Communion there is a commitment and responsibility to the tradition, and a conviction that there are elements in the tradition, for instance the historic Creeds and the Chalcedonian definition, of permanent validity. On the Orthodox side, there exists freedom and understanding of tradition as the constant action of the Holy Spirit in the Church, an unceasing presence of the revelation of the Word of God through the Holy Spirit, ever present, here and now. Tradition is always open, ready to embrace the present and accept the future.

49 The Anglicans share this understanding of tradition. Tradition, with Scripture as the normative factor within it (see Moscow Agreed Statement, Section III), is that which maintains our Christian identity, which develops and nurtures our Christian obedience, and makes our Christian witness effective in the power of the Holy Spirit.

50 The tradition of the Church flows from the Father's gift of his Son ›for the life of the world‹, through the sojourning of the Holy Spirit in the world to be a constant witness to the truth (John 15.26). The Church draws its life and being from this same movement of the Father's love; that is to say, the Church too lives ›for the life of the world‹. Its tradition is the living force and inexhaustible source of its mission to the world.

51 The presence of the Holy Spirit in the Church enables the whole body of the faithful, the *pleroma* of the Church, to be enriched and strengthened in facing the problems of our time, both within the Church and outside it. There is a variety of gifts of the Spirit which work together for the building up of the Christian people for their work of witness and service in the world for the common good. Both Anglicans and Orthodox see in their fidelity to tradition a mutual bond, and a strong incentive to closer co-operation in witness and service to the world.

52 One aspect of the dynamic nature of tradition is to be seen in the way in which the Church assimilates and sanctifies certain elements of the cultures of the various societies in which the Church lives. The Fathers of the Church, under the guidance of the Holy Spirit, exercised a careful discrimination in their use of material from the society around them. The Church at the present time needs to exercise a similar discrimination, remaining true to the mind (φρόνημα) of the Fathers and facing the new questions with which our century confronts us.

Worship and the Maintenance of the Faith

53 Faith and worship are inseparable. Dogmas are not abstract ideas existing in and for themselves, but revealed and saving truths and realities intended to bring mankind into communion with God. Through the liturgical life of the Church creation comes to share in this saving reality. Thus in worship the Church becomes what she really is: body, fellowship, communion in Christ. She maintains the true faith and is maintained in the true faith by the action and work of the Holy Spirit.

54 The great affirmations of Christian doctrine have their liturgical formulation and expression; all the saving truths of the faith are doxologically and liturgically appropriated. The Catholic Faith is this, that we worship God, Father, Son and Holy Spirit, Trinity consubstantial and undivided.

55 Liturgy is the action by which the community celebrates the events which created it, sustain it, and give it its future. In both Churches corporate and personal worship are inseparable. It is only as members of the worshipping Church that we can make a true confession of the faith. For example, in the Orthodox Liturgy the Creed is introduced with the words: ›Let us love one another so that with one mind we may confess‹. Moreover, because of the nature of man and more especially the incarnation of the Word, the tradition of Christian worship is outward as well as inward, involving bodily gestures and material signs and objects as well as spiritual attitudes.

56 The liturgical life of the Church is the very heart of tradition. The Church in the celebration of its Liturgy recalls the mighty acts of God in the past, experiences them as present and living realities, and anticipates the coming of the Lord in glory. In the presence of the risen Christ we receive the promise of the coming Kingdom. Liturgical time is no cold and lifeless representation of past events, nor simply an historical record. In it Christ himself is living in his Church. Liturgical time is time transfigured through liturgical act, for it is time animated by ›the fervour of faith full of the Holy Spirit‹ (Liturgy of St John Chrysostom). Thus by worship we live in the new time of the Kingdom. That implies two things: first, the entrance of the Lord of glory into our history as the Saviour of the world, and second, our entrance into the eternal Kingdom of the Holy Trinity by grace.

57 Liturgy and all Christian worship are rooted in salvation history. Salvation history with all its mighty events in both the Old and New Covenants is confessed, celebrated and appropriated by means of the liturgical year. The centre of that year, as of salvation history itself, is the saving person and work of Jesus present in the power of the Holy Spirit.

58 In the Eucharist we become partakers of the Lord's Supper. The Eucharist is anamnesis and participation in the death and resurrection of Christ, liturgically affirmed and realized in the annual celebration of the Paschal mystery. This is renewed every week in the feast of the Lord's Day and in every celebration of the Holy Eucharist. The fact of the resurrection of Christ is the basis of Christian faith and worship, since as St Paul says: ›If Christ has not been raised … your faith is in vain‹ (1 Cor. 15.14).

59 The significance of the resurrection is liturgically experienced and expressed in the preparatory season of Lent and in the season which follows, from Easter through the Ascension to Pentecost. In the coming of the Paraclete, the whole mystery of Christ is realized: the Holy Spirit takes the things of Christ and shows them to us, making them real in every age; the Paraclete is thus the constant source of life in the tradition of the Church.

60 The Church baptizes her members into the death and resurrection of her Lord, bringing them from the state of sin and death into membership of his body and participation in his eternal life. The centrality of the Easter solemnity has made Easter the supreme occasion for the administration of the rites of Christian initiation.

61 As in the divine economy of salvation, the atonement achieved by the death and resurrection of Christ presupposes the incarnation and the incarnate life of Christ, so in the Christian year, the feast of Easter presupposes the feasts of the Nativity and the Epiphany and the other feasts related to the life of our Saviour. Thus we have the yearly cycle of the feasts of our Lord. In the West the season of Advent prepares Christians to celebrate Christ's coming as Saviour, and reminds them of his future coming in judgement and glory.

62 Finally the liturgical year includes the feasts of the Blessed Virgin Mary, Mother of God, and of the Saints, witnessing thus to the dogmatic truth that Christ the head of the Church remains always united with the members of his body and that there is no separation between the militant and triumphant Church. ›The Lord is wonderful in his Saints‹, and in the communion of the saints we see again the power of the resurrection in the life and tradition of the Church destroying death and transfiguring time.

63 Anglicans and Orthodox hold that the liturgy and all worship are essentially for the expression, maintenance and communication of the true faith. Liturgical texts are thus fundamental doctrinal standards for both. Both recognize the possibility of the Church making liturgical revisions according to the necessity of the times, and with a view to the salvation of the people of God. They differ only in their estimation of the need for such revisions in the present situation, this difference reflecting their diverse historical experiences and situations.

64 In both Anglican and Orthodox traditions, prayers and devotions in the family are understood as an extension of the corporate worship of the Church. From New Testament times onwards the Christian family has been considered to be a household church. The rite of marriage, a sign or image of the spiritual union between Christ and his Church, initiates a relationship within which children may be nurtured and where the faith is taught, lived, and communicated to others.

65 The traditions of both Churches are rich in a variety of family devotions and customs which include the use of parts of the Divine Office, reverence of icons, use of crosses and pictures, grace at meals, Bible reading, as well as blessings of events and turning points of family life. Both Anglican and Orthodox members are convinced of the importance of the family and the household church as a vehicle of the tradition of the Church and wish to explore this further.

The Communion of Saints and the Departed

66 All prayer is ultimately addressed to the Triune God. We pray to God the Father through our Lord Jesus Christ in the Holy Spirit. The Church is united in a single movement of worship with the Church in heaven, with the blessed Virgin Mary, ›with angels and archangels, and all the company of heaven‹. The Orthodox also pray to the Blessed Virgin Mary and Theotokos and the saints as friends and living images of Christ.

67 Those who believe and are baptized form one body in Christ, and are members one of another, united by the Holy Spirit. Within the Body each member suffers and rejoices with the others, and in each member the Holy Spirit intercedes for the whole. These relationships are changed but not broken by death. ›He is not God of the dead, but of the living‹ (Matt. 22.32), for all live in and to him. This is the meaning of the communion of saints.

68 God is ›the God of Abraham, the God of Isaac, and the God of Jacob‹ (Exod. 3.6), ›the Lord of hosts‹ (Isa. 6.3), ›the God and Father of our Lord Jesus Christ‹ (Rom. 15.6). Our God is not an abstract idea, but the God of persons, revealing himself in and to particular men and women. Union with God therefore involves us in a personal relationship with all who belong to him through the grace of the Holy Spirit who both unites and diversifies: and this personal relationship, which is not broken by death, is precisely the communion of saints.

69 Our experience of the communion of saints finds its fullest expression in the Eucharist, in which the whole body of Christ realizes its unity in the Holy Spirit. We see this in ancient eucharistic prayers of East and West, which commemorate the saints and intercede for the departed as well as for the living.

70 ›Christ is risen from the dead trampling down death by death ...‹. By virtue of Christ's cross and resurrection, death is no longer an impassable barrier. It is this sense of our continuing union in the risen Christ that forms for all Orthodox the basis of prayer for the dead and the invocation of the saints. Mainly as a result of the abuses of the medieval West, and the consequent Reformation in the sixteenth century, Anglicans rejected much of the practice and teaching of the Church of that time. The cult of the saints and prayer for the departed were criticized on the grounds of the all-sufficiency of Christ's redeeming work. Today there is a variety of practice among Anglicans on these matters. All remain careful in the language which they use in prayer for the departed, being anxious not to return to the errors of the Western Middle Ages. But all affirm our union with the departed in the risen Christ.

71 God's love is present everywhere and is offered to everybody, but not everyone accepts it. According to some Fathers, even those in hell are not deprived of the love of God but by their own free choice they experience as torment what the saints experience as joy. The light of God's glory is also the fire of judgement. God's wrath is no other than his love; how we experience that love, in this life and after death, depends on our attitude. The Orthodox Church in the prayers of Pentecost, believing that Christ has the keys of death and hell (Rev. 1.18), and hoping that the love of God will find a response in the

souls even of some who are in hell, prays for their salvation, although their ultimate destiny remains a mystery (Matt. 25.31–46 as understood by the Fathers).[20]

72 ›... from one degree of glory to another‹ (2 Cor. 3.18): for the righteous, in the view of the Orthodox and also of many Anglicans, further progress and growth in the love of God will continue for ever. After death, this progress is to be thought of in terms of healing rather than satisfaction or retribution. Other Anglicans think of perfection in Christ as an immediate gift in the life to come. As Anglicans and Orthodox we are agreed in rejecting any doctrine of purgatory which suggests that the departed through their sufferings are making ›satisfaction‹ or ›expiation‹ for their sins. The traditional practice of the Church in praying for the faithful departed is to be understood as an expression of the unity between the Church militant and the Church triumphant, and of the love which one bears to the other.

73 Prayers for the departed are therefore to be seen, not in juridical terms, but as an expression of mutual love and solidarity in Christ: ›we pray for them because we still hold them in our love‹ (Catechism of the Episcopal Church, USA).

74 The prayers of the saints on our behalf are likewise to be understood as an expression of mutual love and shared life in the Holy Spirit. Such a term as ›treasury of merits‹ is foreign to both our traditions. ›There is one God, and there is one mediator between God and men, the man Christ Jesus‹ (1 Tim. 2.5): the intercession of the saints for us is always in and through this unique mediation of Christ. The saints reign with Christ (cf. Luke 22.29–30): Christ is the King, and the saints share in his kingly rule.

75 The Blessed Virgin Mary played a unique role in the economy of salvation by virtue of the fact that she was chosen to be Mother of Christ our God. Her intercession is not autonomous, but presupposes Christ's intercession and is based upon the saving work of the incarnate Word.

76 The Orthodox practice of commemorating the saints of the Old Testament powerfully affirms the way in which the whole history of salvation is made present in the liturgy of the Church.

77 All Anglican liturgies refer to the communion of saints by thanking God for that communion and for the lives and examples of particular saints, and some refer to the saints' prayers for us, but very few contain invocations addressed directly to saints.

78 Much of the language in which we speak of the saints and the departed is derived from the life of prayer and piety. Many of the Church's affirmations concerning the communion of saints are in hymnography and iconography. At the same time there is an appropriate doctrinal reserve which reflects the mystery of our relationship with the departed. It is in God alone that we have communion with them.

---

[20] Eg. *PG* 57–58, 717 ff.

Icons

79 In the incarnation human nature, body as well as soul, was assumed into the life of the Word of God; and in the renewed creation, which this incarnation has effected, the whole material world is sanctified, and the destructive opposition of matter and spirit overcome.

80 In the Orthodox tradition the depiction and use of icons has a christological foundation. The icon is understood as an important means whereby we confess and appropriate the mystery of the incarnation.

81 Anglicans have in the past felt serious difficulties about this question. For example a committee of the Lambeth Conference in 1888 said: ›It would be difficult for us to enter more intimate relations with that (sc. Orthodox) Church as long as it retains the use of icons.‹ These difficulties are part of a larger history of the West. The decrees of the Seventh Ecumenical Council were not properly understood in the West owing to the unfortunate translation of the Greek word προσκύνησις (veneration) by the Latin word *adoratio* (worship). The subsequent uncontrolled development of visual imagery later in the Middle Ages in the West led to strong reactions, above all at the time of the Reformation. The Reformers understood the prohibition of idolatry in the Ten Commandments as applying to the practices of their own day. They sought to purify and simplify the worship of the Church, in order that glory might be given to God alone. In particular they rejected the worship of images.

82 Anglicans however did not reject all use of bodily gestures and images in the worship of the Church. The Book of Common Prayer retains, for example, the use of the sign of the cross in Baptism, and the giving of a ring in marriage. In the controversies in the century following the Reformation, Anglicans constantly appealed to the words of St Paul, ›All things should be done decently and in order‹ (1 Cor. 14.40). In his exposition of the Church Catechism, *The Practice of Divine Love,* Bishop Thomas Ken (1637–1711) prays, ›give me grace to pay a religious, suitable veneration to all sacred persons or places or things which are thine by solemn dedication and separated for the uses of divine love, and the communications of thy grace, or which may promote the decency and order of the worship, or the edification of faithful people‹. In fact a distinctive Anglican tradition of religious art developed. During the last hundred years increasing contact with the Orthodox Churches and a fuller knowledge of their tradition have brought new light to this question.

83 In the light of the present discussion the Anglicans do not find any cause for disagreement in the doctrine as stated by St John of Damascus: ›In times past, God, without body and form could in no way be represented. But now since God has appeared in flesh and lived among men, I can depict that which is visible of God. I do not venerate matter, but I venerate the creator of matter, who became matter for me, who condescended to live in matter, and who through matter accomplished my salvation; and I do not cease to respect the matter through which my salvation is accomplished.‹[21]

[21] On Holy Icons I, *PG* 94, 1245 B.

84 By the incarnation of the Word who is the image of the Father (2 Cor. 4.4; Col. 1.15; Heb. 1.3) the image of God in every man is restored and the material world itself sanctified and again made capable of mediating the divine beauty. Icons are used as a means of expressing, as far as it can be expressed, the glory of God seen in the face of Jesus Christ (2 Cor. 4.6), and in the faces of his friends. Icons are words in painting, referring to the history of salvation and its manifestation in specific persons. Icons have always been understood as a visible gospel, as a testimony to the great things given to us by God the Word incarnate. In the Council of 860 it was stated that ›all that is uttered in words written in syllables is also proclaimed in the language of colours‹. From this perspective icons and Scripture are linked through an inner relationship; both coexist in the Church and proclaim the same truths. ›Just as in the Bible we listen to the word of Christ and are sanctified ... in the same way through the painted icons we behold the representation of his human form ... and are likewise sanctified‹ (St John of Damascus).[22]

85 An icon is a means of entering into contact with the person or event it represents. It is not an end in itself. In the words of St Basil: ›The honour shown to the icon passes to the prototype‹.[23] It guides us to a vision of the divine Kingdom where past, present and future are one. It makes vivid our faith in the communion of the saints. In the definition of the Seventh Ecumenical Council we read: ›The more frequently they (sc. icons) are seen, the more those who behold them are aroused to remember and desire the prototypes and to give them greeting and the veneration of honour; not indeed true worship which, according to our faith, is due to God alone.‹[24]

86 Just as Scripture is understood within the community of faith, so too the icon is understood within the same community of faith and worship. It is an essentially liturgical form of art. In response to the faith and prayer of the believers, God, through the icon, bestows his sanctifying and healing grace. Thus the icon serves to promote the communication of the gospel and hence its making and use must always be controlled by theological criteria. It is not a random decoration, but an integral part of the Church's life and worship. In this respect its place in the Church's worship can be compared with the place of music and chant and with the faithful preaching of the word of God.

87 In our time, when visual imagery plays a more and more important part in people's lives, the tradition of icons has acquired a startling relevance. It presents the Church with a new possibility of proclaiming the gospel in a society in which language is often devalued.

Epilogue

88 At this point in our work, after twelve years of discussion, we feel it right to attempt a summary of the progress that, as Anglicans and Orthodox, we have been able to

---

22 On Holy Icons III, *PG* 94, 1333 D.
23 On Holy Spirit 18, *PG* 32, 149 C8 f.
24 *Mansi*, Concilia XIII, 482.

achieve with God's help. We note in particular the following points over which we agree or disagree, or which we see as requiring further exploration:

I The Knowledge of God

89 Here we have discovered a difference in terminology, but no difference in fundamental belief. The normal Orthodox ways of speaking about the essence and energies of God, and about ›divinization‹ (Θέωσις), are not employed by most Anglicans, but Anglicans do not reject the underlying doctrine which this language expresses.[25]

II Scripture and Tradition

90 (a) We agree in our basic understanding of the inspiration and authority of Scripture, and we agree more particularly that the Church gives attention to the results of scholarly research concerning the Bible. But we have not attempted to state in detail how critical methods of historical research are to be applied to the Bible, for we see this as a task outside the scope of a commission such as our own. We have noted a minor difference over the distinction which both Churches make between the canonical books of the Old Testament and the deutero-canonical books: the Orthodox Church has not pronounced officially on the nature of the distinction, as is done in the Articles of the Church of England.[26]

91 (b) We agree likewise in our view of the fundamental relationship between Scripture and tradition: they are not two sources, but correlative. We agree that the Church cannot define dogmas which are not grounded both in Scripture and in tradition. We agree that the ›mind‹ (φρόνημα) of the Fathers is of lasting importance for our understanding of the Christian faith.

92 We agree that tradition is to be seen in dynamic terms, as the constant action of the Holy Spirit in the Church; and therefore both our delegations accept that there exist freedom and variety within the one tradition of the Church. But we have not yet attempted to state in detail what are the limits of that freedom and variety in regard to every specific point of doctrine.[27]

---

[25] Moscow Agreed Statement para. 1–3.
[26] Moscow Agreed Statement para. 4–8.
[27] Moscow Agreed Statement para. 9–12; Dublin Agreed Statement para. 47–52.

III The Holy Trinity

93 (a) We agree in affirming that prayer and sanctification are founded upon the grace of the Holy Trinity.[28]

94 (b) We agree that the original form of the Nicene-Constantinopolitan Creed referred to the origin of the Holy Spirit from the Father. For this reason, and because the *Filioque* was introduced into the Creed without the authority of an Ecumenical Council and without due regard to catholic consent, the Anglicans agree with the Orthodox that the *Filioque* should not be included in the Creed.[29]

95 (c) We have discussed how far the doctrine implied by the *Filioque* (as distinguished from the inclusion of the *Filioque* in the Creed) is acceptable to our two churches. Here we have failed to reach full agreement. The Anglican delegates regard the *Filioque* as a valid theological statement, though not as a dogma. The Orthodox delegates regard the doctrine of the *Filioque* as unacceptable, but they note that according to some Eastern Fathers, the use of the *Filioque* in early Latin theology can be understood in an Orthodox way.[30]

IV The Church

96 (a) We agree in our fundamental understanding of the Church as one, holy, catholic and apostolic.[31]

97 (b) Despite differences in the outward forms of wider leadership within our two Communions, there is fundamental agreement between the way in which Anglicans understand ›primacy‹ and the way in which Orthodox understand ›seniority‹. We agree more particularly that all levels of wider leadership within the Church are to be envisaged in terms not of coercion but of pastoral service.[32]

98 (c) We agree in our basic understanding of witness, evangelism and service within the Church. More especially we affirm that missionary witness to unbelievers, and sacrificial service to those in need, are the shared responsibility of all church members, clergy and lay people alike.[33]

99 (d) But while we agree that the Church is one, holy, catholic and apostolic, we are not agreed on the account to be given of the sinfulness and division which is to be observed in the life of Christian communities. For Anglicans, because the Church under Christ is the community where God's grace is at work, healing and transforming sinful

---

[28] Dublin Agreed Statement para. 36–43.
[29] Moscow Agreed Statement para. 19–21.
[30] Dublin Agreed Statement para. 44–46.
[31] Dublin Agreed Statement para. 2–17.
[32] Dublin Agreed Statement para. 21–30.
[33] Dublin Agreed Statement para. 31–35.

men and women; and because grace in the Church is mediated through those who are themselves undergoing such transformation, the struggle between grace and sin is to be seen as characteristic of, rather than accidental to, the Church on earth. Orthodox, while agreeing that the human members of the Church on earth are sinful, do not believe that sinfulness should be ascribed to the Church as the body of Christ indwelt by the Holy Spirit.

100 (e) As regards the first of the four marks of the Church, its oneness, we disagree in our view of the relationship between the Church's basic unity and the present state of division between Christians. The Anglican members see our divisions as existing within the Church while the Orthodox members believe that the Orthodox Church is the one true Church of Christ, which as his Body is not and cannot be divided.[34]

101 (f) With this is linked a further disagreement, concerning communion and intercommunion. The Anglican tradition accepts as legitimate, in certain situations, the use of intercommunion as a means towards the attainment of full organic unity. The Orthodox reject the notion of intercommunion, and believe that there can be communion only between local churches that have a unity of faith, ministry and sacraments.[35]

102 (g) As regards the fourth of the four marks of the Church, its apostolicity, we agree that this is manifested in a particular way through the succession of bishops and that this succession is a sign of the unbroken continuity of apostolic tradition and life.[36] But we have not so far discussed what is the attitude of our two Churches towards such communities as have not preserved the succession of bishops in an outward and visible form. Nor have we discussed the Orthodox view of the validity of Anglican ordinations.

103 (h) We have failed to reach agreement concerning the possibility, or otherwise, of the ordination of women to the priesthood. The Orthodox affirm that such ordination is impossible, since it is contrary to Scripture and tradition. With this some Anglicans agree, while others believe that it is possible, and even desirable at the present moment, to ordain women as priests.[37] There are, however, many related issues that we have not so far examined in any detail, particularly the following: how we are to understand the distinction within humanity between man and woman; what is meant by sacramental priesthood, and how this is related to the unique high priesthood of Christ and to the royal priesthood of all the baptized; what, apart from the sacramental priesthood, are the other forms of ministry within the Church.

---

[34] Dublin Agreed Statement para. 8–9.
[35] Dublin Agreed Statement para. 18–20.
[36] Dublin Agreed Statement para. 14–17.
[37] Dublin Agreed Statement Appendix 2.

V Councils

104 (a) We agree that the Ecumenical Councils provide an authoritative interpretation of Scripture in order to safeguard the salvation of the People of God.

105 (b) We differ, however, in our understanding of the relative importance of the Councils. While the Anglican members lay greater emphasis upon the first four Councils, and less upon the fifth, sixth and seventh, applying to conciliar decisions the concept of an ›order‹ or ›hierarchy of truths‹, the Orthodox members find this concept to be in conflict with the unity of the faith as a whole.

106 (c) We are agreed in considering that infallibility is not the property of any particular person in the Church. But we consider that the implications of the terms ›infallible‹ and ›indefectible‹ need to be further explored.

107 (d) We are agreed that the ecumenicity of Councils is manifested through their acceptance by the Church. But we feel that further discussion is needed of the processes whereby the teaching of Councils is recognized and accepted.[38]

VI Faith and Worship, Church and Eucharist

108 (a) We are agreed about the integral link between faith and worship, between the tradition of the Church and its liturgical life. We are agreed in our general understanding of baptism, although we have not discussed this in detail. We are agreed in describing the Eucharist as an *anamnesis* and participation in the death and resurrection of Christ.[39]

109 (b) We are agreed in regarding the Church as a eucharistic community: the Eucharist actualizes the Church. In each local eucharistic celebration the visible unity and catholicity of the Church is fully manifested. The question of the relationship between the celebrant and his bishop and that among bishops themselves requires further study.[40]

110 (c) We are agreed in attaching cardinal importance to the action of the Holy Spirit in the Eucharist, as also throughout the entire life of the Church. In the Orthodox eucharistic liturgy this is an invocation (ἐπίκλησις) of the Holy Spirit; in some Anglican liturgies there is no such explicit *epiclesis,* but all Anglicans are agreed that the operation of the Holy Spirit is essential to the Eucharist.[41]

111 (d) We are agreed that through the consecratory prayer, addressed to the Father, the bread and wine become the Body and Blood of the glorified Christ by the action of the Holy Spirit in such a way that the faithful people of God receiving Christ may feed upon him in the sacrament.[42] But we have not yet discussed in detail what is the nature of

---

38 Moscow Agreed Statement para. 13–18; Dublin Agreed Statement para. 29–30.
39 Dublin Agreed Statement para. 53–65.
40 Moscow Agreed Statement para. 22–27.
41 Moscow Agreed Statement para. 29–32.
42 Moscow Agreed Statement para. 25–26.

the ineffable change effected through the consecratory prayer, nor have we considered how far the Eucharist may be regarded as a sacrifice.[43]

112 (e) We have reached basic agreement on the communion of saints and the departed. All of us believe that the communion of the Holy Spirit joins in unity the members of the Body, whether living or departed, and this unity is expressed in prayer and thanksgiving. There remains, however, a certain difference here between Orthodoxy and Anglicanism, since in most Anglican Churches, requests to the saints to pray for us are not made, and also prayers for the faithful departed, though common, are by no means universal; and some Anglicans believe that only thanksgiving for the departed is appropriate. Moreover, not all Anglicans agree with the Orthodox Patristic understanding of endless progress after death.[44]

113 (f) In regard to icons we have found that notwithstanding past Anglican objections and despite differences in liturgical practice, there is no serious disagreement here between Anglicanism and Orthodoxy. It is true that Anglicans do not believe that the veneration of icons, as practised in the East, can be required of all Christians. But Anglicans agree that the theology of the icon is founded upon, and intended to safeguard, the doctrine of the incarnation. They also accept that it is legitimate to regard the icon, not merely as a decoration, but as a means of entering into relationship with the person or event it represents; and to hold that in response to the faith and prayer of the believers, God through the icon, bestows his sanctifying grace. We have not yet adequately discussed the difference between two- and three-dimensional images.[45]

114 None of the points of disagreement mentioned above is to be regarded as insoluble, but each is to be regarded as a challenge to this Commission, or to some similar body to be appointed in the future by our two Churches, to advance more deeply in its understanding of the truth. Anglicans and Orthodox alike, we are called to ›reach out towards that which lies ahead, pressing forward to win the prize which is God's call to the life above, in Christ Jesus‹ (Phil. 3.13–14).

---

[43] Moscow Agreed Statement para. 22 refers to the Bucharest Statement of 1935 on the Eucharist, which is printed with an introduction on pp. 92–93 of ›Anglican-Orthodox Dialogue: Moscow Agreed Statement‹ (SPCK 1977). However we have not discussed it in detail, nor, acting as a Joint Commission, have we as yet expressed our agreement or otherwise with the six points that it contains.

[44] Dublin Agreed Statement para. 66–78.

[45] Dublin Agreed Statement para. 79–87; Moscow Agreed Statement para. 15.

Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Commission

Anglican Participants 1984

The Revd Canon A. M. Allchin, *Church of England*
The Revd Roger Beckwith, *Church of England*
The Revd Colin Davey (Secretary), *Church of England*
The Revd Professor Eugene Fairweather, *Anglican Church of Canada*
The Revd Dr John Gaden, *Anglican Church of Australia*
Mr Kiranga Gatimu, *Church of the Province of Kenya*
The Revd Professor W. B. Green, *The Episcopal Church in the USA*
The Rt Revd Richard Hanson, *Church of England*
The Rt Revd Henry Hill (Co-Chairman), *Anglican Church of Canada*
The Revd Canon John McNab, *Church of the Province of the West Indies*
The Revd Dr William A. Norgren, *The Episcopal Church in the USA*
The Revd Professor Oliver O'Donovan, *Church of England*
The Revd John Riches, *The Episcopal Church of Scotland*
The Rt Revd Richard Rutt, *Church of England*
The Revd Dr John M. Sentamu, *Church of Uganda*
The Rt Revd Dr Maxwell Thomas, *Anglican Church of Australia*
The Revd Canon Hugh Wybrew, *Church of England*

Not Present at 1984 Meeting

The Rt Revd Samir Kafity, *Episcopal Church in Jerusalem and the Middle East*
The Revd Luke Pato, *Church of the Province of Southern Africa*
The Rt Revd Robert E. Terwilliger, *The Episcopal Church in the USA*

Other Anglican Participants 1977–83

The Right Revd R. A. K. Runcie 1977–78 (Co-Chairman), *Church of England*
The Revd Canon M. J. D. Carmichael 1977–81, *The Church of the Province of South Africa*
The Rt Revd V. Cornish 1981, *Anglican Church of Australia*
The Revd Canon Edward Every 1977–80, *The Episcopal Church of Jerusalem and the Middle East*
The Revd Dr Edward Hardy 1977–80, *The Episcopal Church in the USA*
The Rt Revd Mark Santer 1977–82, *Church of England*
The Rt Revd Graham Leonard 1977–80, *Church of England*
The Revd Dr John Mbiti 1980–81, *Church of the Province of Kenya*
The Rt Revd Graham Delbridge 1977–78, *Anglican Church of Australia*
The Revd Dr Richard Norris 1977, *The Episcopal Church in the USA*
The Rt Revd Jonathan Sherman 1977, *The Episcopal Church in the USA*

Consultants
Dr Paul Anderson 1977, *The Episcopal Church in the USA*
The Revd John de Satgé 1977, *Church of England*

Orthodox Participants 1984

Ecumenical Patriarchate
The Most Revd Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain (Co-Chairman)
The Rt Revd Bishop Aristarchos of Zenoupolis

Patriarchate of Antioch
The Rt Revd Bishop Gabriel

Patriarchate of Jerusalem
The Most Revd Metropolitan Basil of Caesarea
Professor George Galitis

Patriarchate of Moscow
The Most Revd Archbishop Basil of Brussels and All Belgium
The Very Revd Professor Livery Voronov

Patriarchate of Romania
The Very Revd Archimandrite Nifon Mihaita

Patriarchate of Bulgaria
The Very Revd Professor Nikolay Chivarov

Church of Cyprus
The Most Revd Metropolitan Chrysostomos of Kition

Church of Greece
Professor Constantine Scouteris

Church of Poland
Mr Nikolaj Kozlowski

Church of Finland
Hieromonk Ambrosius

Orthodox Consultant
The Rt Revd Bishop Kallistos of Diocleia

Orthodox Secretariat
The Very Revd Dr George Dragas (Secretary)
Dr Andreas Tillyrides
The Very Revd Archimandrite Athanasios Theocharous

Not present at 1984 meeting

Patriarchate of Alexandria
The Most Revd Metropolitan Petros of Aksum

Patriarchate of Antioch
The Very Revd Archimandrite Gregory Saliby

Patriarchate of Serbia
Professor Stojan Gosevic

Patriarchate of Romania
Professor Nikolai Chitescu

Church of Greece
The Very Revd Professor John Romanides

Church of Finland
The Most Revd Metropolitan John of Helsinki

Other Orthodox Participants 1977–83

Eucumenical Patriarchate
The Most Revd Archbishop Athenagoras of Thyateira and Great Britain 1977–78 (Co-Chairman)
The Most Revd Archbishop Stylianos, Archbishop of Australia 1977–78
The Rt Revd Gregory of Tropaeon 1977–78

Patriarchate of Alexandria
The Most Revd Metropolitan Dionysios of Memphis 1981–82

Patriarchate of Moscow
The Most Revd Archbishop Vladimir of Dmitrov 1982

Patriarchate of Serbia
The Very Revd Professor G. Gardashevich 1981

Patriarchate of Romania
Mr Nicolae Mihaitza 1977
Deacon Dr Petru Y. David 1978
The Revd Silviu-Petre Pufulete 1980–81

Orthodox Consultant
Mr Nicholas Lossky 1977

Orthodox Secretariat
The Very Revd Archimandrite Meletios 1977
The Rt Revd Bischop Timothy of Melitoupolis 1980–82
The Very Revd Archimandrite Symeon Lash 1982–83

2. Anhang A: »Moskau-Erklärung« (1976)

I. Die Erkenntnis Gottes

1. Gott ist sowohl immanent als auch transzendent. Durch die göttliche Selbstoffenbarung erfährt der Mensch persönliche Gemeinschaft mit Gott. Durch Glauben und durch Gehorsam hat er wahrhaft Anteil am göttlichen Leben und ist mit Gott, der Heiligen Trinität, vereinigt. Durch die Gnade genießt er das Unterpfand und die Erstlingsgaben der ewigen Herrlichkeit. Aber wie eng auch diese Gemeinschaft sein mag, es bleibt immer ein entscheidend wichtiger Unterschied zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen.

2. Um sowohl die Transzendenz Gottes als auch die Möglichkeit der echten Gemeinschaft des Menschen mit Ihm zu wahren, unterscheidet die Orthodoxe Kirche zwischen dem göttlichen Wesen, das für immer jenseits menschlichen Verstehens und Erkennens bleibt, und den göttlichen Energien, an denen der Mensch beteiligt ist und dadurch an Gott Anteil hat. Die göttlichen Energien sind Gott selbst in seiner Selbstoffenbarung. Diese Unterscheidung wird normalerweise von Anglikanern nicht getroffen, aber auch sie versuchen auf verschiedene Weise, den Glauben zum Ausdruck zu bringen, daß Gott gleichzeitig unfaßbar ist und doch vom Menschen wahrhaft erkannt werden kann.

3. Um die Fülle der menschlichen Heiligung und die Art und Weise, wie der Mensch am Leben Gottes Anteil hat, zu beschreiben, benutzt die Orthodoxe Kirche den patristischen Begriff »θέωσις κατὰ χάριν« (Vergöttlichung durch Gnade). Auch diese Ausdrucksweise ist bei den Anglikanern nicht gebräuchlich und wird von einigen sogar für irreführend und gefährlich gehalten. Gleichzeitig erkennen die Anglikaner aber, daß die Orthodoxen nur in sehr sorgfältig abgesicherter Form in dieser Weise reden. Die Anglikaner lehnen die dieser Ausdrucksweise zugrundeliegende Lehre nicht ab; ja, sie ist sogar in ihren eigenen Liturgien und Kirchenliedern zu finden.

II. Inspiration und Autorität der Heiligen Schrift

4. Die Heilige Schrift stellt ein zusammenhängendes Ganzes dar. Sie ist gleichzeitig göttlich inspiriert und in menschlichen Worten ausgedrückt. Sie legt autoritatives Zeugnis ab von der Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung, in der Inkarnation des Wortes und in der ganzen Heilsgeschichte, und als solche bringt sie das Wort Gottes in menschlicher Sprache zum Ausdruck.

5. Durch die Kirche und in der Kirche kennen und empfangen wir die Schrift und legen sie aus. Im Gehorsam gehen wir an die Bibel heran, um die Offenbarung zu hören, die Gott durch sie von sich selbst gibt.

6. Die im Kanon enthaltenen Bücher der Heiligen Schrift sind verbindlich, weil sie wahrhaft die authentische Offenbarung Gottes vermitteln, die die Kirche in ihnen erkennt. Ihre Autorität ist nicht gebunden an bestimmte Theorien hinsichtlich der Verfasser dieser Bücher oder der geschichtlichen Umstände, unter denen sie geschrieben wurden.

Die Kirche verfolgt aufmerksam die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung über die Bibel, unabhängig davon, aus welchen Kreisen sie kommen, aber sie prüft sie im Lichte ihrer Erfahrung und ihres Verständnisses vom Glauben als ganzem.

7. Die Kirche glaubt an den apostolischen Ursprung des Neuen Testaments als Zeugnis derer, die den Herrn gesehen haben.

8. Sowohl die Orthodoxe als auch die Anglikanische Kirche unterscheidet zwischen den kanonischen Büchern des Alten Testaments und den deutero-kanonischen Büchern (auch Anagignoskomena genannt), obwohl die orthodoxen Kirchen sich nicht offiziell zum Wesen dieser Unterscheidung geäußert haben, wie dies auf anglikanischer Seite in den 39 Artikeln geschehen ist. Beide Kirchengemeinschaften stimmen darin überein, daß sie die deutero-kanonischen Bücher als bereichernd betrachten, und beide, vor allem die Orthodoxe Kirche, benutzen sie im liturgischen Rahmen.

III. Schrift und Tradition

9. Jede Trennung von Schrift und Tradition, durch die sie als zwei »Quellen der Offenbarung« behandelt würden, muß abgelehnt werden. Beide sind wechselseitig aufeinander bezogen. Wir bekräftigen, a) daß die Schrift das Hauptkriterium ist, mit dem die Kirche Traditionen daraufhin prüft, ob sie wahrhaft Teil der Heiligen Tradition sind oder nicht; b) daß die Heilige Tradition die Heilige Schrift in dem Sinne ergänzt, daß sie die Integrität der biblischen Botschaft wahrt.

10. a) Unter dem Begriff Heilige Tradition verstehen wir das ganze Leben der Kirche im Heiligen Geist. Diese Tradition findet in dogmatischer Lehre, liturgischem Gottesdienst, kanonischer Disziplin und geistlichem Leben ihren Ausdruck. Diese Elemente manifestieren gemeinsam das eine und unteilbare Leben der Kirche.

b) Von höchster Bedeutung ist die dogmatische Tradition, die ihrem wesentlichen Inhalt nach unveränderbar ist. Bei ihrem Bemühen, der Menschheit die erlösende Wahrheit zu vermitteln, bedient sich die Kirche in jeder Generation der zeitgenössischen Sprache und daher auch zeitgenössischer Denkformen; diese Formen müssen aber immer nach dem Maßstab der Heiligen Schrift und der Lehrdefinitionen der ökumenischen Konzile geprüft werden. Die Gesinnung (φρόνημα) der Kirchenväter, ihre theologische Methode, ihre Terminologie und ihre Ausdrucksformen haben bleibende Bedeutung sowohl für die Orthodoxe als auch für die Anglikanische Kirche.

c) Die liturgischen und kanonischen Ausdrucksformen der Tradition können unterschiedlich sein, soweit sie sich auf unterschiedliche Lebenssituationen des Volkes Gottes in verschiedenen geschichtlichen Perioden und an verschiedenen Orten beziehen. Die liturgischen und kanonischen Traditionen bleiben insoweit unveränderbar, als sie die unwandelbare Wahrheit der göttlichen Offenbarung verkörpern und auf die sich nicht verändernden Nöte des Menschen eingehen.

11. Die Kirche kann keine Dogmen definieren, die nicht sowohl in der Heiligen Schrift als auch in der Heiligen Tradition begründet sind; sie hat aber die Vollmacht — besonders im Rahmen von ökumenischen Konzilen —, die Glaubenswahrheiten genauer und präziser zu formulieren, wenn die Bedürfnisse der Kirche dies erfordern.

12. Das in den Abschnitten 4–11 enthaltene Verständnis von Schrift und Tradition bietet unseren Kirchen eine feste Grundlage für eine stärkere Annäherung.

IV. Die Autorität der Konzile

13. Wir stimmen darin überein, daß die Begriffe Kirche und Schrift untrennbar sind. Die Schrift enthält das Zeugnis der Propheten und Apostel von der Selbstoffenbarung Gottes des Vaters durch seinen Sohn in seinem Heiligen Geist für den Menschen. Die Konzile bewahren dieses Zeugnis und sorgen für seine verbindliche Auslegung. Wir erkennen das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche nicht nur in der Schrift, sondern auch in den Konzilen und in dem ganzen Prozeß, durch den die Schrift und die Konzile als verbindlich rezipiert worden sind. Gleichzeitig bekennen wir, daß die Tradition der Kirche eine lebendige Tradition ist, in der der Geist sein Werk fortsetzt, das wahre Zeugnis von der Offenbarung Gottes, den Glauben, der den Heiligen einst geschenkt wurde, zu erhalten.

14. Wir stellen fest, daß die anglikanischen Mitglieder zwar die Lehraussagen des fünften, sechsten und siebten Konzils anerkennen, aber seit langem der Gewohnheit folgen, mehr Gewicht auf die ersten vier Konzile zu legen und zu glauben, daß die Auffassung von »einer Ordnung« oder »Hierarchie der Wahrheiten« auf die Beschlüsse der Konzile sinnvoll angewandt werden kann. Die orthodoxen Mitglieder sind der Meinung, daß diese Auffassung der Einheit des Glaubens als eines Ganzen widerspricht, obwohl sie in Fragen der Praxis graduelle Unterschiede in der Bedeutung anerkennen.

15. Die Orthodoxen messen dem siebten Konzil die gleiche Bedeutung wie den anderen ökumenischen Konzilen bei. Sie verstehen seine positiven Aussagen über die Verehrung von Ikonen als einen Ausdruck des Glaubens an die Inkarnation. Die anglikanische Tradition mißt der Schöpfungsordnung und der Rolle des Körpers und materieller Dinge beim Gottesdienst einen ähnlich positiven Wert bei. Wie die Orthodoxen sehen die Anglikaner darin eine notwendige Folge der Lehre von der Inkarnation. Sie begrüßen die Beschlüsse des siebten Konzils insofern, als diese eine Verteidigung der Inkarnationslehre darstellen. Sie stimmen zu, daß die Verehrung von Ikonen, wie sie im Osten geübt wird, nicht verworfen werden soll, aber sie glauben nicht, daß man dies von allen Christen verlangen kann. Es hat sich gezeigt, daß im Rahmen des Dialogs zwischen Orthodoxen und Anglikanern noch weiter diskutiert werden muß über das siebte Konzil und über Ikonen sowie auch über westliche dreidimensionale religiöse Darstellungen und Gemälde, die noch nicht ausreichend erörtert wurden.

16. Wir stimmen darin überein, daß nach der Schrift und den Kirchenvätern die Fülle der erlösenden Wahrheit der Kirche geschenkt worden ist. Sie ist der Tempel Gottes, in dem der Geist Gottes wohnt, die Säule und der Grund der Wahrheit. Christus hat verheißen, daß er bis zum Ende der Zeiten bei ihr bleiben wird und daß der Heilige Geist sie in alle Wahrheit leiten wird (1 Kor 3, 16; 1 Tim 3, 15; Mt 28, 20; Joh 16, 13).

17. Anglikaner und Orthodoxe stimmen darin überein, daß Unfehlbarkeit nicht Vorrecht einer bestimmten Institution oder Person in der Kirche ist, sondern daß die Verheißungen Christi an die ganze Kirche gerichtet sind. Die Ökumenizität der Konzile wird

dadurch manifestiert, daß sie von der Kirche angenommen werden. Für die Orthodoxen ist das ökumenische Konzil keine Institution, sondern ein charismatisches Ereignis im Leben der Kirche und die höchste Ausdrucksform der Irrtumslosigkeit der Kirche.

18. Es hat sich gezeigt, daß diese und ähnliche Fragen noch weiterer Klärung und Erörterung bedürfen. Dabei müssen unter anderem folgende Punkte berücksichtigt werden:

a) Die Verwendung der Worte »unfehlbar« (infallible) und »unzerstörbar« (indefectible) in der ekklesiologischen Diskussion ist mittelalterlichen und modernen westlichen Ursprungs.

b) Für Anglikaner sind mit dem Begriff Unfehlbarkeit aufgrund der Definition des Ersten Vatikanischen Konzils und der Art der päpstlichen Autoritätsausübung inzwischen unglückliche Assoziationen verbunden. Für die Orthodoxen ist der Begriff der Unfehlbarkeit wegen seiner Verwendung in der modernen Theologie mit zweideutigen Assoziationen verbunden.

c) Es wäre erforderlich, eine theologische Auswertung des Anerkennungs- und Rezeptionsprozesses der Lehren der Konzile vorzunehmen.

V. Die Filioque-Klausel

19. Die Frage nach dem *Filioque* ist in erster Linie eine Frage nach dem Inhalt des Glaubensbekenntnisses, d.h. der Zusammenfassung der Glaubensartikel, die von allen bekannt werden sollen. Im nizänisch-konstantinopolitanischen Bekenntnis (allgemein Nizänum genannt) von 381 sind die Worte »der aus dem Vater hervorgeht« eine Bestätigung des göttlichen Ursprungs und Wesens des Heiligen Geistes als Parallele zu der Aussage über den göttlichen Ursprung und das göttliche Wesen des Sohnes, wie es zum Ausdruck kommt in den Worten »gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater«. Das Wort »ἐκπορευόμενον« (hervorgehend), wie es im Nizänum verwendet wird, bezeichnet den unfaßbaren Ausgang des Geistes vom Vater, wobei die Redeweise der Schrift verwandt wird (Joh 15,26). Es besagt, daß der Geist auf eine Weise vom Vater ausgeht, die nicht die des Hervorbringens ist.

20. Die Frage nach dem Ursprung des Heiligen Geistes ist zu unterscheiden von der Frage nach seinem Auftrag gegenüber der Welt. Im Blick auf den Auftrag des Geistes müssen wir jene biblischen Texte verstehen, die davon reden, daß sowohl der Vater (Joh 14,26) als auch der Sohn (Joh 15,26) den Heiligen Geist aussenden (πέμπειν).

21. Die anglikanischen Mitglieder stimmen daher überein, daß die Filioque-Klausel nicht in dieses Glaubensbekenntnis einbezogen werden sollte, weil

a) die ursprüngliche Form des Glaubensbekenntnisses auf den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater verwies;

b) die Filioque-Klausel ohne Billigung eines ökumenischen Konzils und ohne angemessene Berücksichtigung einer allgemein katholischen Zustimmung in dieses Glaubensbekenntnis eingefügt wurde und

c) dieses Glaubensbekenntnis das öffentliche Bekenntnis des Glaubens des Volkes Gottes in der Eucharistie darstellt.

VI. Die Kirche als die eucharistische Gemeinschaft

22. Die eucharistische Lehre und Praxis der Kirchen stellt — wenn sie wechselseitig bekannt wird — einen wesentlichen Faktor für das Verständnis dar, das zur Wiedervereinigung zwischen den orthodoxen und anglikanischen Kirchen führen kann. Dieses Verständnis verpflichtet unsere beiden Kirchen zu einer engen Beziehung, die die Grundlage für weitere Schritte auf dem Wege zu Versöhnung und Einheit bilden kann. In der Vergangenheit hat es bereits ein beträchtliches Maß an Übereinstimmung zwischen Vertretern unserer beiden Kirchen hinsichtlich der Lehre von der Eucharistie gegeben. Wir verweisen hier besonders auf die sechs Punkte der Bukarester Konferenz von 1935. Heute können wir in folgenden Punkten Übereinstimmung feststellen:

23. Das Eucharistieverständnis der Kirche bekräftigt die Gegenwart Jesu Christi in der Kirche als seinem Leib und in der Eucharistie. Durch das Wirken des Heiligen Geistes haben alle gläubigen Kommunikanten Teil an dem einen Leib Christi und werden in ihm zu einem Leib.

24. Durch die Eucharistie wird die Kirche vergegenwärtigt. Die christliche Gemeinschaft hat einen grundlegend sakramentalen Charakter. Die Kirche kann als eine »synaxis« oder »ecclesia« beschrieben werden, die ihrem Wesen nach eine gottesdienstliche und eucharistische Versammlung ist. Die Kirche wird nicht nur durch die Eucharistie auferbaut, sondern sie ist auch eine Voraussetzung für die Eucharistie. Daher muß man ein gläubiges Glied der Kirche sein, um das heilige Abendmahl zu empfangen.

Durch die Feier der Eucharistie wird die Kirche in vollem Sinne sie selbst; sie wird »koinonia«, Gemeinschaft. Die Kirche feiert die Eucharistie als den zentralen Akt ihrer Existenz, in dem die kirchliche Gemeinschaft als eine lebendige, ihren Glauben bekennende Wirklichkeit ihre Verwirklichung empfängt.

25. Durch das an den Vater gerichtete Konsekrationsgebet wird das Brot und der Wein durch das Wirken des Heiligen Geistes so zum Leib und zum Blut des erhöhten Christus, daß das Christus empfangende gläubige Gottesvolk im Sakrament sich an ihm stärken kann (1 Kor 10, 16). Auf diese Weise wird die Kirche ständig in ihren Gliedern erneuert und erfüllt. Die Kirche ist abhängig vom Wirken des Heiligen Geistes und ist die sichtbare Gemeinschaft, in der man um den Geist weiß.

26. Das eucharistische Handeln der Kirche ist der Passah-Übergang vom Alten zum Neuen. Es nimmt die ewige Herrschaft und Herrlichkeit Gottes vorweg und hat an ihr Anteil. Nach der apostolischen und patristischen Lehre bezeugen wir, daß die eucharistischen Elemente durch die Gnade des Heiligen Geistes zum Leib und Blut Christi werden, zum Brot der Unsterblichkeit, um uns die Vergebung der Sünden, die neue Schöpfung und das ewige Leben zu schenken. Wenn die Kirche die Liturgie feiert, kommt dabei etwas vom Sinn der ewigen Wirklichkeit zum Ausdruck, die ihr vorausgeht, die in ihr wohnt und die noch kommen wird.

27. In der Eucharistie wird das ewige Priestertum Christi immer wieder in der Zeit manifestiert. Der Zelebrant hat bei seinem liturgischen Handeln ein zweifaches Amt: als eine Ikone Christi, die im Namen Christi gegenüber der Gemeinde handelt, und auch als ein Vertreter der Gemeinde, der das Priestertum der Gläubigen zum Ausdruck bringt. Bei jeder eucharistischen Feier an einem bestimmten Ort wird die sichtbare Einheit und

Katholizität der Kirche in vollem Sinne manifestiert. Die Frage nach der Beziehung zwischen dem Zelebranten und seinem Bischof und nach der Beziehung unter den Bischöfen selbst bedarf weiterer Erörterung.

28. Die Eucharistie ruft den Gläubigen zu einem bestimmten Handeln in Mission und Dienst an der Welt auf. In der eucharistischen Feier ist die Kirche eine bekennende Gemeinschaft, die Zeugnis ablegt von der kosmischen Verklärung. So tritt Gott als Herr der Schöpfung und der Geschichte in eine persönliche geschichtliche Situation ein. In der Eucharistie bricht das Ende in unsere Mitte ein und bringt das Gericht und die Hoffnung des neuen Äons. Die Entlassung oder der Schlußsegen in der Liturgie ist nicht ein Ende des Gottesdienstes, sondern ein Aufruf zu Gebet und Zeugnis, damit die Gläubigen in der Kraft des Heiligen Geistes der Welt das verkünden und übermitteln, was sie in der Eucharistie gesehen und empfangen haben.

VII. Die Anrufung des Heiligen Geistes in der Eucharistie

29. Die Eucharistie ist das Handeln der Heiligen Trinität. Durch das Herabkommen des Heiligen Geistes gibt der Vater der Kirche als Antwort auf ihr Gebet den Leib und das Blut Christi. Die Liturgie ist dieses Gebet um die eucharistischen Gaben. In diesem Zusammenhang sollte die Anrufung des Heiligen Geistes verstanden werden. Das Wirken des Heiligen Geistes ist wesentlich für die Eucharistie, ob es nun explizit zum Ausdruck kommt oder nicht. Wenn es artikuliert wird, spricht die »Epiklesis« (ἐπίκλησις) das Wirken des Heiligen Geistes mit dem Vater in der Konsekration der Elemente als Leib und Blut Christi aus.

30. Die Konsekration von Brot und Wein ergibt sich aus der ganzen Sakramentsliturgie. Zum Konsekrationsakt gehören bestimmte zugehörige und angemessene Momente — Danksagung, Anamnese, Epiklese. Das tiefste Verständnis der Heiligung der Elemente lehnt jegliche Theorie einer formelmäßigen Konsekration ab — sei es durch Einsetzungsworte oder Epiklese. Für die Orthodoxen ist die Epiklese der Höhepunkt und das entscheidende Moment der Konsekration.

31. Die Einheit der Glieder der Kirche wird im eucharistischen Akt durch den Heiligen Geist erneuert. Der Geist kommt nicht nur auf die Elemente herab, sondern auf die Gemeinde. Die Epiklese ist eine doppelte Anrufung: durch die Anrufung des Geistes werden die Glieder Christi durch sein Leib und sein Blut gespeist, damit sie in Heiligkeit wachsen und stark werden, um Christus vor der Welt zu bezeugen und in der Kraft des Geistes sein Werk zu tun. »Wir haben diesen Schatz in irdenen Gefäßen.« Das Empfangen der heiligen Gaben ruft zu Buße und Gehorsam auf. Christus richtet die sündigen Glieder der Kirche. Denn die Zeit ist immer da, daß das Gericht am Hause Gottes anfängt (2 Kor 4,7; 1 Petr 4,17).

32. Obwohl die Epiklese in der Eucharistie eine besondere Bedeutung hat, dürfen wir diese Vorstellung nicht auf die Eucharistie allein beschränken. In jedem Sakrament, Gebet und Segen ruft die Kirche den Heiligen Geist an und bittet ihn auf verschiedene Weise, die ganze Schöpfung zu heiligen. Die Kirche ist jene Gemeinschaft, die davon lebt, daß sie ständig den Heiligen Geist anruft.

Teilnehmer:
Mitglieder der Kommission:

Orthodoxe:

The Most Rev. Stylianos, Archbishop of Australia
Ökumenisches Patriarchat (Vorsitzender)

The Right Rev. Gregory, Bishop of Tropaeon
Ökumenisches Patriarchat

The Rev. Professor John Romanides
Patriarchat von Antiochien

The Most Rev. Basil, Metropolitan of Caesarea
Patriarchat von Jerusalem

Professor George Galitis
Patriarchat von Jerusalem

The Most Rev. Basil, Archbishop of Brussels and All Belgium
Patriarchat von Moskau

Professor Demetrios Ogitsky
Patriarchat von Moskau

Professor Stojan Gosevič
Patriarchat von Serbien

The Rev. Ioan Bria
Patriarchat von Rumänien

Professor Nicolae Chitescu
Patriarchat von Rumänien

The Very Rev. Lucian Gafton
Patriarchat von Rumänien

The Rev. Professor Nicolai Chivarov
Patriarchat von Bulgarien

Dr. Andreas Tillyrides
Orthodoxe Kirche von Zypern

Professor George Galitis
Orthodoxe Kirche von Griechenland

Dr. Constantine Scouteris
Orthodoxe Kirche von Griechenland

The Most Rev. John, Metropolitan of Helsinki
Orthodoxe Kirche von Finnland

The Right Rev. Nikolai, Bishop of Bresov
Orthodoxe Kirche von der Tschechoslowakei

Anglikaner:

The Right Rev. R. A. K. Runcie, Bishop of St. Albans
Church of England (Vorsitzender)

The Rev. Canon A. M. Allchin
Church of England

Dr. Paul B. Anderson
Episcopal Church in the U.S.A.

The Rev. Roger Beckwith
Church of England

The Rev. Canon M. J. D. Carmichael
Church of the Province of South Africa

The Right Rev. Graham R. Delbridge, Bishop of Gippsland
Anglican Church of Australia

The Rev. Canon Edward Every
Episcopal Church in Jerusalem and the Middle East

The Rev. Professor Eugene R. Fairweather
Anglican Church of Canada

The Right Rev. Richard Hanson
Church of England

The Rev. Dr. Edward Hardy
Episcopal Church in the U.S.A.

The Right Rev. Graham Leonard, Bishop of Truro
Church of England

The Rev. Dr.o William Norgren
Episcopal Church in the U.S.A.

The Rev. John Riches
Episcopal Church in Scotland

The Rev. Mark Santer
Church of England

The Right Rev. Jonathan G. Sherman, Bishop of Long Island
Episcopal Church in the U.S.A.

The Right Rev. Dr. Robert E. Terwilliger, Suffragan Bishop of Dallas
Episcopal Church in the U.S.A.

The Rev. Hugh Wybrew
Church of England

Mitglieder, denen es nicht möglich war, der Sitzung in Moskau beizuwohnen:

Orthodoxe:

The Most Rev. Athenagoras, Archbishop of Thyateira and Great Britain
Ökumenisches Patriarchat

The Most Rev. Methodios, Greek Orthodox Metropolitan of Aksum
Patriarchat von Alexandrien

The Very Rev. Paul Schneirla
Patriarchat von Antiochien

Anglikaner:

The Rev. Professor John Mbiti
Church of Uganda

The Rev. Canon Edward West
Episcopal Church in the U.S.A.

Sekretäre:

Orthodoxer:
The Very Rev. Archimandrite Kallistos Ware
Ökumenisches Patriarchat

Anglikaner:
The Rev. Colin Davey
Church of England

3. Anhang B: »Athen-Erklärung« (1978)

I. 1. Vom 13.–18. Juli 1978 hielt die Gemeinsame Anglikanisch/Orthodoxe Lehrkommission im Interorthodoxen Zentrum der Kirche von Griechenland im Penteli-Kloster, Athen, eine Sondersitzung ab, bei der die Teilnehmer Gäste Seiner Seligkeit des Erzbischofs Seraphim von Athen und ganz Griechenland waren. Die orthodoxen Mitglieder vertraten elf der orthodoxen Kirchen und die anglikanischen Mitglieder die ganze Anglikanische Kirchengemeinschaft. Es wurden zwei Themen erörtert: die Streichung der Filioque-Klausel im Text des in der Anglikanischen Kirchengemeinschaft gebräuchlichen Glaubensbekenntnisses und die Ordination von Frauen. Durch die zweite Frage gelangte unser Dialog in eine ausgesprochene Krise. Wegen der besonderen Dringlichkeit dieser Angelegenheit beschlossen die Mitglieder der Kommission bei ihrer Tagung in Cambridge im Jahre 1977, die 1976 in Moskau geplante Tagesordnung vorläufig zurückzustellen, um sich auf dieses Problem zu konzentrieren.

2. Die in Penteli versammelten Delegierten haben den vorliegenden Bericht erarbeitet, damit er bei der nächsten Lambeth-Konferenz vorgelegt werden kann und die an die Kirchen der Anglikanischen Kirchengemeinschaft gerichteten Empfehlungen berücksichtigt werden können. Wir haben festgestellt, daß diese Fragen in Verbindung mit dem allgemeinen Thema der anglikanisch/orthodoxen Beziehungen auf der Tagesordnung der Konferenz stehen.

II. Das Filioque

3. Die in Penteli versammelten Delegierten bekräftigen einstimmig den bei der Tagung in Moskau im August 1976 gefaßten Beschluß:

»a) Weil die ursprüngliche Form des Glaubensbekenntnisses auf den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater verwies,

b) weil die Filioque-Klausel ohne Billigung eines ökumenischen Konzils und ohne angemessene Berücksichtigung einer allgemein katholischen Zustimmung in dieses Glaubensbekenntnis eingefügt wurde und

c) weil dieses Glaubensbekenntnis das öffentliche Bekenntnis des Glaubens des Volkes Gottes in der Eucharistie darstellt, sollte die Filioque-Klausel nicht mit in dieses Bekenntnis einbezogen werden.«

4. Sowohl die orthodoxen als auch die anglikanischen Mitglieder der Gemeinsamen Kommission messen dieser Frage schwerwiegende Bedeutung bei, und wir hoffen, daß die Kirchen der Anglikanischen Kirchengemeinschaft den Moskauer Beschluß durchführen werden, sobald dies seelsorgerlich und verfassungsmäßig möglich ist. Wir bitten die Bischöfe der Lambeth-Konferenz, eine klare Empfehlung dahingehend auszusprechen, daß das Filioque von allen Mitgliedskirchen der Anglikanischen Kirchengemeinschaft aus dem Text des Glaubensbekenntnisses gestrichen wird.

III. Die orthodoxe Einstellung zur Ordination von Frauen zum geistlichen Amt

Die orthodoxen Mitglieder der Kommission geben einmütig folgende Stellungnahme ab:

5. Gott schuf die Menschheit nach seinem Bilde als Mann und Frau mit einer Vielfalt von Funktionen und Gaben. Diese Funktionen und Gaben sind komplementär, aber — wie Paulus unterstreicht (1 Kor 12) — nicht alle untereinander austauschbar. Im Leben der Kirche wie auch im Familienleben hat Gott bestimmte Aufgaben und Dienstformen besonders dem Mann und andere — die zwar anders, aber nicht weniger wichtig sind — der Frau zugewiesen. Christen haben allen Grund dazu, sich gewissen Zeitströmungen zu widersetzen, die Männer und Frauen in ihren Funktionen und Rollen austauschbar machen und damit zu einer Entmenschlichung des Lebens führen.

6. Die Orthodoxe Kirche verehrt eine Frau, die Heilige Jungfrau Maria, die Theotokos, als die Gott am nächsten stehende menschliche Person. In der orthodoxen Tradition gibt man weiblichen Heiligen Titel wie »μεγαλομάρτυς« (großer Märtyrer) und »ἰσαπόστολος« (den Aposteln gleich). Daraus sieht man ganz deutlich, daß die Orthodoxe Kirche Frauen in keiner Weise als vor Gott ihrem Wesen nach zweitrangig ansieht. Männer und Frauen sind gleich, aber andersartig, und wir müssen diese Unterschiedlichkeit der Gaben anerkennen. Sowohl im eigenen Kreise als auch im Dialog mit anderen Christen sehen die Orthodoxen es als Pflicht der Kirche an, Frauen mehr Gelegenheit zu geben, ihre besonderen »charismata« (Gaben) zum Wohle des ganzen Gottesvolkes einzusetzen. Zu den von Frauen in der Kirche ausgeübten Diensten (διακονίαι) gehören folgende:

a) Dienste diakonischer und humanitärer Art, einschließlich seelsorgerlicher Betreuung von Kranken und Bedürftigen, Flüchtlingen und vielen anderen, verbunden mit verschiedenen Formen sozialer Verantwortung;

b) Dienste des Gebets und der Fürbitte, des geistlichen Beistands und der geistlichen Begleitung, besonders — aber nicht ausschließlich — in Verbindung mit klösterlichen Gemeinschaften;

c) Dienste in Verbindung mit Unterricht und Unterweisung, besonders im Bereich des missionarischen Wirkens der Kirche;

d) Dienste in Verbindung mit kirchlicher Verwaltung.

Dies soll keine vollständige Aufzählung sein. Sie weist vielmehr auf einige Bereiche hin, wo unserer Meinung nach Männer und Frauen dazu aufgerufen sind, gemeinsam im Dienste des Reiches Gottes zu arbeiten, und wo die vielen Charismata des Heiligen Geistes frei und fruchtbar zur Auferbauung von Kirche und Gesellschaft beitragen können.

7. Frauen können zwar diese Vielfalt von Diensten ausüben, aber es ist für sie nicht möglich, zum Priesteramt zugelassen zu werden. Die Ordination von Frauen zum geistlichen Amt ist eine Neuerung, der jegliche Grundlage in der Heiligen Tradition fehlt. Die Orthodoxe Kirche nimmt die Ermahnung des heiligen Paulus sehr ernst, wo der Apostel zweimal mit Nachdruck sagt: »Aber selbst wenn wir oder ein Engel vom Himmel euch ein Evangelium predigen würden, das anders ist, als wir es euch gepredigt haben, der sei verflucht. Wie wir eben gesagt haben, so sage ich noch einmal: Wenn jemand euch ein Evangelium predigt, das anders ist, als ihr es empfangen habt, der sei verflucht« (Gal 1,8–9). Seit der Zeit Christi und der Apostel hat die Kirche nur Männer zum Priesteramt

ordiniert. Christen sind heute dazu verpflichtet, dem Beispiel unseres Herrn, dem Zeugnis der Schrift und der beständigen und unveränderlichen zweitausendjährigen Praxis der Kirche treu zu bleiben. In dieser beständigen und unveränderlichen Praxis sehen wir den Willen Gottes und das Zeugnis des Heiligen Geistes offenbart, und wir wissen, daß der Heilige Geist sich nicht widerspricht.

8. Die Heilige Tradition ist nicht statisch, sondern lebendig und schöpferisch. Die Tradition wird von jeder aufeinanderfolgenden Generation in der gleichen Weise empfangen, doch jeweils in ihrer eigenen Situation, und wird so durch die ständig erneuerte Erfahrung des Volkes Gottes bestätigt und bereichert. Auf der Grundlage dieser erneuerten Erfahrung lehrt der Heilige Geist uns, stets auf die Nöte der jeweiligen Zeit und Welt einzugehen. Der Geist bringt uns keine neue Offenbarung, sondern er befähigt uns dazu, die ein für allemal in Jesus Christus offenbarte und in der Kirche ständig gegenwärtige Wahrheit neu zu leben. Es ist daher wichtig, zwischen Neuerungen und der schöpferischen Kontinuität der Tradition zu unterscheiden. Wir Orthodoxe sehen die Ordination von Frauen nicht als Teil dieser schöpferischen Kontinuität, sondern als eine Verletzung des apostolischen Glaubens und der apostolischen Ordnung der Kirche.

9. Bei der Ordination von Frauen zum Priesteramt geht es nicht einfach um einen kanonischen Punkt kirchlicher Struktur, sondern um die Grundlage des christlichen Glaubens, wie sie in den Ämtern der Kirche zum Ausdruck kommt. Wenn die Anglikaner weiterhin Frauen zum geistlichen Amt ordinieren, wird dies eine entschieden negative Auswirkung auf die Frage der Anerkennung des geistlichen Amtes in der Anglikanischen Kirche haben. Diejenigen orthodoxen Kirchen, die das geistliche Amt in der Anglikanischen Kirche teilweise oder vorläufig anerkannt haben, haben dies aufgrund der Annahme getan, daß die Anglikanische Kirche die apostolische Sukzession bewahrt hat; und die apostolische Sukzession ist nicht nur eine Kontinuität im äußeren Zeichen der Handauflegung, sondern sie bedeutet Kontinuität im apostolischen Glauben und geistlichen Leben. Durch die Ordination von Frauen würden die Anglikaner sich von dieser Kontinuität lösen, und bereits vollzogene Akte der Anerkennung seitens der Orthodoxen müßten daher überprüft werden.

10. »Wenn ein Glied am Leibe leidet, so leiden alle anderen Glieder mit« (1 Kor 12,26). Wir Orthodoxe können die anglikanischen Vorschläge zur Frauenordination nicht als eine rein interne Angelegenheit betrachten, die die Orthodoxen nicht betrifft. Im Namen unseres gemeinsamen Herrn und Heilandes Jesus Christus bitten wir unsere anglikanischen Brüder dringend, keine weiteren Schritte in dieser Sache zu unternehmen, die bereits innerhalb der Anglikanischen Kirchengemeinschaft zu Spaltungen geführt hat und die für all unsere Hoffnungen auf Einheit zwischen dem Anglikanismus und der Orthodoxie einen verheerenden Rückschlag bedeuten würde. Wenn der Dialog weitergeführt wird, würde er offenkundig einen völlig anderen Charakter annehmen.

IV. Anglikanische Stellungnahme zur Ordination von Frauen zum geistlichen Amt

11. Die anglikanischen Mitglieder der Kommission sind sich einig in ihrem Bestreben, die Tradition des Evangeliums, von der die Propheten und die Apostel zeugen, anzuneh-

men und zu bewahren und ihr im Leben der Kirche treu zu bleiben. Sie sind jedoch unterschiedlicher Meinung hinsichtlich der Art und Weise, wie diese Tradition auf die Herausforderungen der Welt eingehen sollte, inwieweit die Tradition sich weiter entwickeln und verändern kann und nach welchen Kriterien bestimmt werden soll, welche Entwicklungen innerhalb der Tradition legitim und angemessen sind. Im Blick auf die Ordination von Frauen sind die Meinungsverschiedenheiten innerhalb unserer Kirchengemeinschaft jetzt besonders akut und deutlich geworden, wo die Überzeugungen der Befürworter in bestimmten nationalen Kirchen in die Praxis umgesetzt worden sind.

12. Zu dieser Frage gibt es eine Vielfalt von verschiedenen Standpunkten, die auch in den beiden der Kommission zur Erörterung unterbreiteten anglikanischen Arbeitspapieren zum Ausdruck kam. Die einen glauben, daß die Ordination von Frauen zum geistlichen Amt und zum Bischofsamt in keiner Weise mit einem rechten Verständnis der Katholizität und Apostolizität der Kirche vereinbar ist, sondern vielmehr eine schwerwiegende Entstellung des traditionellen Glaubens und der traditionellen Ordnung der Kirche darstellt. Daher hoffen sie, daß diese Praxis durch die Führung durch den Heiligen Geist wieder eingestellt wird. Andere dagegen glauben, daß die bereits vollzogenen Entscheidungen eine angemessene Erweiterung und Weiterentwicklung im traditionellen Amt der Kirche darstellen sowie eine notwendige und prophetische Antwort auf die sich verändernden Umstände, unter denen einige Kirchen leben. Sie hoffen, daß diese Entscheidungen unter der Führung des Heiligen Geistes zur gegebenen Zeit allgemein anerkannt werden. Andere wiederum bedauern die Art und Weise, in der die gegenwärtigen Entscheidungen getroffen wurden und meinen, der Zeitpunkt sei nicht günstig und die Methode sei einer solchen Entscheidung nicht angemessen gewesen, obwohl sie keine absoluten Einwände dagegen haben. Einige von ihnen hoffen, daß man über die gegenwärtige Situation hinaus einen Weg finden wird, um Männern und Frauen einen je eigenen und komplementären Beitrag zum ordinierten Amt in der Kirche zu ermöglichen.

13. Die gegenwärtige Krise in unseren Gesprächen mit den Orthodoxen hat uns alle dazu gezwungen, noch einmal zu bedenken, auf welche Weise in unserer Kirchengemeinschaft Beschlüsse über Fragen von so grundsätzlicher Bedeutung getroffen werden. Inwieweit sollte bei solchen Fragen dem Beschluß ein Konsensus vorausgehen; inwiefern kann die Erfahrung solcher Beschlüsse selbst zu einem Konsensus führen? Welche Methoden der Entscheidung und Erörterung sind für solche Fragen angemessen? Sollten die Synoden einzelner Kirchenprovinzen die Freiheit haben, Entscheidungen in Fragen zu treffen, die nicht nur die ganze Anglikanische Kirchengemeinschaft, sondern auch unsere Beziehungen zu allen anderen Kirchen betreffen? Wird der traditionelle anglikanische Anspruch, keine spezifisch anglikanischen Schriften, Glaubensbekenntnisse, Sakramente und Ämter zu haben, sondern nur die der universalen Kirche, durch Beschlüsse dieser Art in Frage gestellt? Welche ekklesiologische Bedeutung hat die Tatsache, daß wir jetzt ein geistliches Amt haben, das innerhalb unserer eigenen Kirchengemeinschaft nicht allgemein anerkannt wird? Wo liegt in solchen Fragen unsere Autorität? Wir möchten den Antworten auf diese Frage nicht vorgreifen. Wir halten es aber für entscheidend, daß man sich ihnen stellt und sie beantwortet.

14. Bei unseren Diskussionen auf dieser Tagung haben wir festgestellt, daß man bereit ist, aufeinander zu hören, die Standpunkte der anderen zu respektieren und auf das zu hö-

ren, was diejenigen sagen, mit denen man nicht übereinstimmt. Dadurch ist die Diskussion über dieses Thema auf eine begrüßenswerte Ebene eines ernsthaften theologischen Austausches gehoben worden, der uns dazu verholfen hat, eine gemeinsame Redeweise zu finden. Es ist uns auch eine neue Hoffnung geschenkt worden, daß Gott uns durch unsere gegenwärtigen Spaltungen hindurch einen Weg zeigen wird. Für uns gehört es zu unserer Verantwortung gegenüber dem Evangelium und zu unserem Gehorsam gegenüber unserem Herrn Jesus Christus, dem einzigen Herrn der Kirche, den Dialog miteinander und auch mit allen unseren christlichen Brüdern, die zu einem Gespräch mit uns bereit sind, weiterzuführen. Wir sind unseren orthodoxen Brüdern dankbar für ihren Beitrag zu unseren Überlegungen zu dieser Frage, und wir freuen uns auf die Fortführung unserer Gespräche mit ihnen. Es besteht bei uns kein Zweifel darüber, daß es im Blick auf die Stellung von Männern und Frauen im Dienst (διακονία) der christlichen Kirche und ihrem Auftrag gegenüber der Welt noch weite Bereiche zu erforschen gibt.

V. Blick in die Zukunft

15. Wir schätzen unseren gemeinsamen Dialog und es ermutigt uns, daß unsere Kirchen und ihre Leiter sowie auch die Mitglieder der Kommission eine Fortführung unter beiderseitig annehmbaren Bedingungen erhoffen. Denn trotz aller Schwierigkeiten bei unserem Dialog begrüßen wir die uns damit gegebenen Möglichkeiten, einander zuzuhören und voneinander zu lernen.

Teilnehmer:
Mitglieder der Kommission:

Orthodoxe:

The Most Reverend Athenagoras, Archbishop of Thyateira and Great Britain
Ökumenisches Patriarchat (Vorsitzender)

The Most Reverend Stylianos, Archbishop of Australia
Ökumenisches Patriarchat

The Right Reverend Gregory, Bishop of Tropaeon
Ökumenisches Patriarchat

The Most Reverend Methodios, Metropolitan of Aksum
Patriarchat von Alexandrien

The Reverend Professor John Romanides
Patriarchat von Antiochien

The Most Reverend Basil, Metropolitan of Caesarea
Patriarchat von Jerusalem

Professor George Galitis
Patriarchat von Jerusalem

The Most Reverend Basil, Archbishop of Brussels and All Belgium
Patriarchat von Moskau und Orthodoxe Kirche von Polen

Professor Nicolae Chitescu
Patriarchat von Rumänien

Deacon Dr. Petru David
Patriarchat von Rumänien

The Reverend Professor Nicolai Chivarov
Patriarchat von Bulgarien

The Most Reverend Chrysostom, Metropolitan of Kition
Orthodoxe Kirche von Zypern

Dr. Andreas Tillyrides
Orthodoxe Kirche von Zypern

The Reverend Professor John Romanides
Orthodoxe Kirche von Griechenland

Dr. Constantine Scouteris
Orthodoxe Kirche von Griechenland

The Most Reverend John, Metropolitan of Helsinki
Orthodoxe Kirche von Finnland

Anglikaner:

The Right Reverend R. A. K. Runcie, Bishop of St. Albans
Church of England (Vorsitzender)

The Reverend Canon A. M. Allchin
Church of England

The Reverend Dr. William Norgren
Episcopal Church in the U. S. A.

The Reverend Roger Beckwith
Church of England

The Reverend Canon M. J. D. Carmichael
Church of the Province of South Africa

The Right Reverend Graham R. Delbridge, Bishop of Gippsland
Anglican Church of Australia

The Right Reverend M. M. Thomas, Bishop of Wangaratta
Anglican Church of Australia

The Reverend Canon Edward Every
Episcopal Church in Jerusalem and the Middle East

The Reverend Dr. Edward Hardy
Episcopal Church in the U.S.A.

The Right Reverend H. G. Hill, Bishop of Ontario
Anglican Church of Canada

The Reverend Professor Eugene R. Fairweather
Anglican Church of Canada

The Right Reverend Graham Leonard, Bishop of Truro
Church of England

The Reverend John Riches
Episcopal Church in Scotland

Mr. John Sentamu
Church of Uganda

The Reverend Mark Santer
Church of England

The Right Reverend Dr. Robert E. Terwilliger, Suffragan Bishop of Dallas
Episcopal Church in the U.S.A.

The Reverend Hugh Wybrew
Church of England

Sekretäre:

Orthodoxer:
The Very Reverend Archimandrite Kallistos Ware
Ökumenisches Patriarchat

Anglikaner:
The Reverend Colin Davey
Church of England

b) Drittes Treffen der Gemischten Theologischen Kommission der Orthodoxen Kirche und der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen[1]

Kommuniqué

Das dritte Treffen der Gemischten Theologischen Kommission des Theologischen Dialogs zwischen der Orthodoxen Kirche und den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen fand im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy/Genf vom 23. bis 28. September statt.

Die offiziellen Vertreter der zwei Familien der orthodoxen Kirchen und ihre Berater kamen in einer Atmosphäre der Erwartung-im-Gebet-des-Hl. Geistes und einer warmen, herzlichen und christlich-brüderlichen Begegnung zusammen. Wir erlebten die angenehme und großzügige Gastfreundschaft Seiner Göttlichen Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Herrn Demetrios I. durch S.E. Metropolit der Schweiz, Damaskinos, im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats. Wir waren auch zu zwei großen Empfängen eingeladen, zu einem im Hauptort der Hl. Metropolie von der Schweiz und zu einem in der Residenz des Botschafters von Griechenland bei der UNO, Herrn und Frau E. Kerkinos.

Die 34 Teilnehmer (s. Teilnehmerliste) kamen aus Österreich, Bulgarien, Zypern, der Tschechoslowakei, Ägypten, Äthiopien, Finnland, Griechenland, Indien, dem Libanon, Polen, der Schweiz, Syrien, Großbritannien, den USA, der Sowjetunion (Kirche von Rußland, Kirche von Georgien, Kirche von Armenien) und Jugoslawien. Während der sechs Tage der Arbeiten waren S.E. Metropolit der Schweiz, Damaskinos, und S.E. Metropolit von Damieta Bishoy Mitvorsitzende. S.E. Metropolit Damaskinos ermahnte die Teilnehmer in seiner Eröffnungsrede, daß »sie im Geist von ... brüderlicher Liebe und gegenseitigem Einverständnis arbeiten sollen«, damit »der Herr des Glaubens und das Haupt Seiner Kirche«, uns durch seinen Hl. Geist auf den kürzesten Weg zur Einheit und Gemeinschaft führt.

Die Versammlung akzeptierte zwei Texte, einen der Theologischen Unterkommission, die im Orthodoxen Zentrum Chambésy (20.–22. September 1990) zusammenkam, und einen der Unterkommission für Pastorale Beziehungen, die im Kloster Anba Bishoy, Ägypten (31. Januar bis 4. Februar 1990), zusammenkam. Die folgenden Referate, die in der Gemischten Theologischen Unterkommission vorgetragen wurden, wurden den Teilnehmern ausgehändigt:

1. Dogmatische Formeln und Anathemata lokaler und Ökumenischer Synoden in ihrem geschichtlichen Hintergrund — Prof. Dr. Ioannis S. Romanidis, Kirche Griechenlands.

2. Anathemata und Synodalbeschlüsse — Zwei zu erledigende Themen für die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen und der Orthodoxen Kirche — Dr. Paulos Mar Gregorios, Metropolit v. Delhi, Syrisch-Orthodoxe Kirche vom Orient.

3. Geschichtliche Faktoren und die Synode von Chalkedon — V. T. Malaty, Koptisch-Orthodoxe Kirche.

4. Geschichtliche Faktoren und die Terminologie der Synode von Chalkedon (451) — Prof. Dr. Vlassios Pheidas, Patriarchat von Alexandrien.

5. Interpretation der christologischen Dogmen heute — Metropolit George Khodr, Patriarchat von Antiochien.

6. Interpretation der christologischen Dogmen heute — Bischof Mesrob Krikorian, Armenisch-Apostolische Kirche von Esmiatzin.

---

[1] Aus dem Griechischen übersetzt: *Episkepsis* 446 (1. 10. 1990) 18–23; die Erklärung auch: *Apostolos Barnabas* 50 (1990) 419–422.

Die sechs Referate und zwei Texte der Unterkommissionen zusammen mit der Zusammenfassung der Schlußfolgerungen des IV. Inoffiziellen Gesprächs in Addis Abeba (1971), die sich dem Text der Theologischen Unterkommission anschloß, bildeten die Grundlagen des entscheidenden und in Liebe geführten Gesprächs über die Themen und die notwendigen Handlungen. Ein Redaktionsausschuß, gebildet von dem Metropoliten George Khodr, dem Metropoliten Paulos Mar Gregorios, dem Erzbischof Kashishian, Erzbischof Garima, Prof. Dr. Ioannis Romanidis, Metropoliten Matta Mar Eustathius (Syrien), Prof. Dr. Ivan Dimitriv (Bulgarien) mit dem Prof. Dr. Vlasios Pheidas und dem Bischof Mesrob Krikorian als Sekretäre, stellte den Entwurf der Zweiten Gemeinsamen Erklärung und der Empfehlungen an die Kirchen zusammen. Ein zweiter Redaktionsausschuß mit Prof. A. Papavasileiou (Zypern), Bischof Christoforos (Tschechoslowakei), Metropolit Paulos Mar Gregorios, und Archimandrit Habte Mariam (Äthiopien) zusammen mit Dr. Georgios Dragas als Sekretäre, legte einen Entwurf für die Vorschläge über die pastoralen Probleme vor.

Der folgende Text ist der der Zweiten Gemeinsamen Erklärung, die einstimmig akzeptiert wurde.

ZWEITE GEMEINSAME ERKLÄRUNG

Die erste Gemeinsame Erklärung über die Christologie[2], die von der Gemischten Theologischen Kommission des theologischen Dialogs zwischen der Orthodoxen Kirche und den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen während des historischen Treffens im Kloster Anba Bishoy (20.–24. Juni 1989) angenommen wurde, bildet die Grundlage der zweiten Gemeinsamen Erklärung über die folgenden Thesen unseres gemeinsamen Glaubens und seiner Interpretation und über die zu treffenden Maßnahmen für die vollkommene Gemeinschaft beider Kirchenfamilien in Christus, unserem Herrn, der betete »daß alle eins seien«.

1. Beide Familien stimmen in der Verurteilung der Häresie des Eutychianismus überein. Beide Familien bekennen, daß der Logos, die zweite Person der Heiligen Trinität, der vor allen Zeiten vom Vater gezeugt und mit Ihm wesenseins ist, Fleisch geworden und von der Gottesgebärerin Maria, der Jungfrau, geboren ist; wesenseiner mit uns in allen Hinsichten und vollkommener Mensch mit Seele, Leib und Verstand, gekreuzigt, gestorben und begraben; Er ist von den Toten am dritten Tag auferstanden und zum Himmlischen Vater aufgefahren, wo Er zur Rechten des Vaters als Herr der ganzen Schöpfung sitzt. An Pfingsten offenbarte Er durch das Herabkommen des Heiligen Geistes die Kirche als seinen Leib. Wir erwarten Seine zweite Wiederkunft in Vollkommenheit der Herrlichkeit nach der Schrift.

2. Beide Familien verurteilen die Häresie des Nestorios und den Kryptonestorianismus des Theodoretos von Kyrrhos. Sie stimmen darin überein, daß es nicht ausreicht zu sagen, daß Christus wesenseins mit dem Vater und mit uns und der Natur nach Mensch und Gott sei; es ist notwendig auch anzunehmen, daß derjenige, der der Natur nach Gott ist, durch die Inkarnation der Natur nach Mensch wurde, als die Zeit erfüllt war.

3. Beide Familien stimmen darin überein, daß die Hypostase des Logos »zusammengesetzt« wurde, indem Seine ungeschaffene göttliche Natur zusammen mit ihrem natürlichen Willen und ihrer Energie, die Er mit dem Vater und dem Heiligen Geist gemeinsam hat, mit der geschaffenen menschlichen Natur, die Er nach der Inkarnation annahm und sich aneignete, vereint wurde.

---

2 Siehe *Ofo* 4 (1990) 99–104 (Anm. d. Übers.).

ΔΕΥΤΕΡΑ ΚΟΙΝΗ ΔΗΛΩΣΙΣ

Ἡ πρώτη Κοινὴ Δήλωσις περὶ τῆς Χριστολογίας, υἱοθετηθεῖσα ὑπὸ τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξὺ τῆς Ὀρθοδόξου καὶ τῶν Ἀνατολικῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν κατὰ τὴν ἱστορικὴν συνάντησιν εἰς τὴν Μονὴν Anba Bishoi, ἀπὸ 20ῆς μέχρι 24ης Ἰουνίου 1989, ἀποτελεῖ τὴν βάσιν τῆς δευτέρας Κοινῆς Δηλώσεως περὶ τῶν ἀκολούθων θέσεων τῆς κοινῆς πίστεως καὶ ἑρμηνείας καὶ περὶ τῶν ἀναληφθησομένων διαδικασιῶν διὰ τὴν πλήρη κοινωνίαν τῶν δύο οἰκογενειῶν Ἐκκλησιῶν ἐν Χριστῷ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, ὅστις προσηυχήθη «ἵνα πάντες ἓν ὦσιν».

1. Ἀμφότεραι αἱ οἰκογένειαι συμφωνοῦν εἰς τὴν καταδίκην τῆς αἱρέσεως τοῦ Εὐτυχιανισμοῦ. Ἀμφότεραι αἱ οἰκογένειαι ὁμολογοῦν ὅτι ὁ Λόγος, τὸ Δεύτερον Πρόσωπον τῆς Ἁγίας Τριάδος, ὁ πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθεὶς καὶ ὁμοούσιος αὐτῷ, ἐσαρκώθη καὶ ἐγεννήθη ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας τῆς Παρθένου, ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ πάντα καὶ τέλειος ἄνθρωπος μετὰ ψυχῆς, σώματος καὶ νοός. Ἐσταυρώθη, ἀπέθανεν, ἐτάφη καὶ ἀνέστη ἐκ νεκρῶν τὴν τρίτην ἡμέραν, ἀνελήφθη πρὸς τὸν Οὐράνιον Πατέρα, ἔνθα κάθηται ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς ὡς Κύριος πάσης τῆς Κτίσεως. Κατὰ τὴν Πεντηκοστὴν διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐφανέρωσε τὴν Ἐκκλησίαν ὡς Σῶμα Αὐτοῦ. Προσδοκῶμεν τὴν ἐν πληρότητι δόξης καὶ πάλιν ἔλευσιν Αὐτοῦ, κατὰ τὰς Γραφάς.

2. Ἀμφότεραι αἱ οἰκογένειαι καταδικάζουν τὴν αἵρεσιν τοῦ Νεστορίου καὶ τοῦ κρυπτονεστοριανισμοῦ τοῦ Θεοδωρήτου Κύρου. Συμφωνοῦν ὅτι δὲν ἀρκεῖ ἁπλῶς νὰ λέγῃ τις ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι ὁμοούσιος τῷ τε Πατρὶ καὶ ἡμῖν, φύσει Θεὸς καὶ φύσει ἄνθρωπος· εἶναι ἀναγκαῖον ἐπίσης νὰ δέχηται ὅτι ὁ φύσει Θεὸς ἐγένετο διὰ τῆς ἐναθρωπήσεως φύσει Ἄνθρωπος, ὅτε ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου.

3. Ἀμφότεραι αἱ οἰκογένειαι συμφωνοῦν ὅτι ἡ Ὑπόστασις τοῦ Λόγου ἐγένετο «σύνθετος», ἑνωθεῖσα εἰς τὴν ἣν ἔχει κοινὴν μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἄκτιστον θείαν φύσιν Αὐτοῦ, μετὰ τῆς φυσικῆς θελήσεως καὶ ἐνεργείας αὐτῆς, τῆς κτιστῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, μετὰ τῆς φυσικῆς θελήσεως καὶ ἐνεργείας αὐτῆς, ἣν προσέλαβε καὶ ᾠκειοποίησε κατὰ τὴν ἐνανθρώπησιν.

4. Beide Familien stimmen darin überein, daß die Naturen sich hypostatisch und natürlich mit ihren eigenen Energien und Willen ohne Vermischung (unvermischt = ἀσυγχύτως), ohne Wandel (ungewandelt = ἀτρέπτως), ohne Teilung (ungeteilt = ἀδιαιρέτως) und ohne Trennung (ungetrennt = ἀχωρίστως) einten, und daß sie »allein durch die Schau« (»τῇ θεωρίᾳ μόνῃ«) unterschieden werden.

5. Beide Familien stimmen darin überein, daß der Wollende und der Handelnde immer die eine Hypostase des Fleisch gewordenen Logos ist.

6. Beide Familien stimmen in der Ablehnung der Interpretation der Konzilien, die nicht völlig mit dem Horos des III. Ökumenischen Konzils und der Epistel (433) Kyrills von Alexandrien an Johannes von Antiochien einig sind, überein.

7. Die Orthodoxen stimmen zu, daß die Orientalisch-Orthodoxen bei ihrer traditionellen Kyrillischen Terminologie über die »eine Natur des Fleisch gewordenen Logos« bleiben können, vorausgesetzt daß sie dadurch die doppelte Wesenseinheit des Logos meinen, die Eutyches verleugnete. Die Orientalisch-Orthodoxen stimmen zu, daß die Orthodoxen die Formulierung »zwei Naturen« verwenden dürfen, vorausgesetzt daß sie die Unterscheidung »durch die Schau allein« annehmen. Die richtige Deutung dieser Verwendung erörtert der heilige Kyrill in seiner Epistel an Johannes v. Antiochien und in den Episteln an Akakios v. Melitene *(PG* 77,184–201), an Eulogios *(PG* 77,224–228) und an Sukensos *(PG* 77,228–249).

8. Beide Familien akzeptieren die ersten drei Ökumenischen Konzilien, die ein gemeinsames Gut bilden. Hinsichtlich der vier späteren Konzilien der Orthodoxen Kirche deklarieren die Orthodoxen, daß die oben erwähnten Punkte 1–7 auch die Lehre der vier späteren Konzilien der Orthodoxen Kirche ist, während zugleich die Orientalisch-Orthodoxen diese Deklaration der Orthodoxen als deren Interpretation betrachten. Mit diesem Verständnis gehen die Orientalisch-Orthodoxen positiv auf diese Interpretation ein.

Hinsichtlich der Lehre des VII. Ökumenischen Konzils der Orthodoxen Kirche stimmen die Orientalisch-Orthodoxen darin zu, daß die Theologie und die Praxis der Verehrung der heiligen Ikonen, die von diesem Konzil gelehrt wurde, grundsätzlich mit der alten Lehre und Praxis der Orientalisch-Orthodoxen übereinstimmen, und darüber streiten sie nicht.

9. Im Licht unserer gemeinsamen Erklärung über die Christologie, wie auch über die obengenannten gemeinsamen Thesen, sahen wir jetzt klar ein, daß beide Familien immer treu denselben authentischen, orthodoxen, christologischen Glauben und die ununterbrochene Kontinuität der apostolischen Tradition bewahrt haben, obwohl sie christologische Begriffe auf verschiedene Weise verwendet haben. Dieser gemeinsame Glaube und die ununterbrochene Treue zu der apostolischen Tradition sollen die Grundlage unserer Einheit und Gemeinschaft werden.

10. Beide Kirchen stimmen darin überein, daß die uns heute trennenden Anathemata und die Verurteilungen der Vergangenheit aufgehoben werden sollen, damit durch die

4. Ἀμφότεραι αἱ οἰκογένειαι συμφωνοῦν ὅτι αἱ φύσεις ἡνώθησαν ὑποστατικῶς καὶ φυσικῶς μετὰ τῶν ἰδίων ἐνεργειῶν καὶ θελήσεων αὐτῶν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως καὶ ὅτι διακρίνονται «τῇ θεωρίᾳ μόνῃ».

5. Ἀμφότεραι αἱ οἰκογένειαι συμφωνοῦν ὅτι ὁ θέλων καὶ ὁ ἐνεργῶν εἶναι πάντοτε ἡ μία Ὑπόστασις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη.

6. Ἀμφότεραι αἱ οἰκογένειαι συμφωνοῦν εἰς τὴν ἀπόρριψιν τῆς ἑρμηνείας τῶν Συνόδων, αἱ ὁποῖαι δὲν συμφωνοῦν πλήρως πρὸς τὸν Ὅρον τῆς Γ΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου καὶ τὴν Ἐπιστολὴν (433) τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας πρὸς τὸν Ἀντιοχείας Ἰωάννην.

7. Οἱ Ὀρθόδοξοι συμφωνοῦν ὅτι οἱ Ἀνατολικοὶ Ὀρθόδοξοι θὰ συνεχίσουν νὰ διατηροῦν τὴν παραδοσιακὴν αὐτῶν Κυρίλλειον ὁρολογίαν «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη», ἐφ' ὅσον δι' αὐτῆς ἐννοοῦν τὴν διπλῆν ὁμοουσιότητα τοῦ Λόγου, τὴν ὁποίαν ἠρνεῖτο ὁ Εὐτυχής. Οἱ Ἀνατολικοὶ Ὀρθόδοξοι συμφωνοῦν ὅτι οἱ Ὀρθόδοξοι δικαίως χρησιμοποιοῦν τὴν διατύπωσιν δύο φύσεις, καθ' ὅσον δέχονται τὴν διάκρισιν «τῇ θεωρίᾳ μόνῃ». Τὴν ὀρθὴν ἔννοιαν τῆς τοιαύτης χρήσεως ἐκθέτει ὁ ἅγιος Κύριλλος εἰς τὴν πρὸς τὸν Ἰωάννην Ἀντιοχείας Ἐπιστολὴν αὐτοῦ καὶ εἰς τὰς Ἐπιστολὰς πρὸς τὸν Ἀκάκιον Μελιτινῆς (PG 77, 184-201), τὸν Εὐλόγιον (PG 77, 224-228) καὶ τὸν Σούκενσον (PG 77, 228-249).

8. Ἀμφότεραι αἱ οἰκογένειαι ἀποδέχονται τὰς τρεῖς πρώτας Οἰκουμενικὰς Συνόδους, αἵτινες ἀποτελοῦν κοινὴν ἡμῶν κληρονομίαν. Ὡς πρὸς τὰς τέσσαρας ἑπομένας Συνόδους τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, οἱ Ὀρθόδοξοι δηλώνουν ὅτι δι' αὐτοὺς τὰ ἀνωτέρω σημεῖα 1-7 εἶναι ἐπίσης αἱ διδασκαλίαι τῶν τεσσάρων μεταγενεστέρων Συνόδων τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, ἐνῷ συγχρόνως οἱ Ἀνατολικοὶ Ὀρθόδοξοι θεωροῦν τὴν δήλωσιν ταύτην τῶν Ὀρθοδόξων ὡς ἑρμηνείαν αὐτῶν. Μὲ τὴν ἀλληλοκατανόησιν ταύτην οἱ Ἀνατολικοὶ Ὀρθόδοξοι ἀνταποκρίνονται εἰς τὴν αὐτὴν θετικῶς.

Ὡς πρὸς τὴν διδασκαλίαν τῆς Ζ΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, οἱ Ἀνατολικοὶ Ὀρθόδοξοι συμφωνοῦν ὅτι ἡ θεολογία καὶ ἡ πρᾶξις τῆς προσκυνήσεως τῶν ἱερῶν εἰκόνων, αἱ ὁποῖαι ἐδιδάχθησαν ὑπὸ τῆς Συνόδου ταύτης, συμφωνοῦν βασικῶς πρὸς τὴν παλαιὰν διδασκαλίαν καὶ πρᾶξιν τῶν Ἀνατολικῶν Ὀρθοδόξων, πολὺ πρὸ τῆς συγκλήσεως τῆς Συνόδου, καὶ ὅτι ἐπ' αὐτοῦ δὲν διαφωνοῦμεν.

9. Ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἡμετέρας Κοινῆς Δηλώσεως ἐπὶ τῆς Χριστολογίας ὡς καὶ ἐπὶ τῶν ἀνωτέρω κοινῶν θέσεων, κατενοήσαμεν τώρα σαφῶς ὅτι ἀμφότεραι αἱ οἰκογένειαι διετήρησαν πάντοτε πιστῶς τὴν αὐτὴν αὐθεντικὴν Ὀρθόδοξον Χριστολογικὴν πίστιν καὶ τὴν ἀδιάκοπον συνέχειαν τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, καίτοι ἐχρησιμοποίησαν χριστολογικοὺς ὅρους κατὰ διάφορον τρόπον. Ἡ κοινὴ αὕτη πίστις καὶ συνεχὴς πιστότης πρὸς τὴν ἀποστολικὴν παράδοσιν δέον ὅπως καταστῇ ἡ βάσις τῆς ἡμετέρας ἑνότητος καὶ κοινωνίας.

10. Ἀμφότεραι αἱ Ἐκκλησίαι συμφωνοῦν ὅτι τὰ χωρίζοντα ἡμᾶς σήμερον ἀναθέματα καὶ αἱ καταδίκαι τοῦ παρελθόντος δέον ὅπως ἀρθοῦν

göttliche Gnade und Macht das letzte Hindernis zur vollständigen Vereinigung und Gemeinschaft beseitigt wird. Beide Kirchen stimmen darin überein, daß die Aufhebung der Anathemata und der Verurteilungen verwirklicht werden wird, unter der Bedingung, daß die in der Vergangenheit anathematisierten oder verurteilten Väter und Synoden nicht häretisch sind.

Da es sich so verhält, empfehlen wir unseren Kirchen das Folgende:

A. Die Orthodoxen sollen alle Anathemata und Verurteilungen aller Orientalisch-Orthodoxen Synoden und Väter, die in der Vergangenheit gemacht wurden, aufheben.

B. Die Orientalisch-Orthodoxen sollen zugleich alle Anathemata und Verurteilungen aller Orthodoxen Synoden und Väter, die in der Vergangenheit gemacht wurden, aufheben.

C. Die Weise, wie die Anathemata aufgehoben werden sollen, wird von jeder einzelnen Kirche beschlossen.

Im Blick auf die Macht des Heiligen Geistes, des Geistes der Wahrheit und der Liebe, legen wir diese gemeinsame Erklärung unseren ehrwürdigen Kirchen zur Kenntnisnahme und Aktivierung vor, indem wir beten, daß dieser selbe Geist uns zu jener Einheit führt, um die unser Herr schon auf der Erde gebetet hat.

EMPFEHLUNGEN ÜBER PASTORALE THEMEN

Die Gemischte Kommission des theologischen Dialogs zwischen der Orthodoxen Kirche und den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen nahm während ihrer Sitzung im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats bei Chambésy/Genf vom 23. bis 28. Oktober 1990 den Bericht der Gemischten Unterkommission für die pastoralen Themen an, die im Kloster Anba Bishoy in Ägypten vom 31. Januar bis 4. Februar 1990 zusammengekommen war. Der Bericht gab den Anlaß für eine ausführliche Diskussion über vier Kategorien pastoraler Themen:

I. Beziehungen zwischen den zwei Kirchenfamilien und unsere Vorbereitung auf die Einheit, II. Beziehungen unserer Kirchen zu den übrigen Christlichen Kirchen und unsere gemeinsame Teilnahme an der ökumenischen Bewegung, III. Gemeinsame Diakonie in der Welt der Leiden, der Not, der Ungerechtigkeit und der Gegensätze, IV. Zusammenarbeit für die Ausbreitung unseres gemeinsamen Glaubens und unserer gemeinsamen Tradition.

ὑπὸ τῶν Ἐκκλησιῶν, ἵνα θείᾳ χάριτι καὶ δυνάμει ἀρθῇ τὸ τελευταῖον ἐμπόδιον πρὸς τὴν πλήρη ἕνωσιν καὶ κοινωνίαν. Ἀμφότεραι αἱ Ἐκκλησίαι συμφωνοῦν ὅτι ἡ ἄρσις τῶν ἀναθεμάτων καὶ τῶν καταδικῶν θὰ πραγματοποιηθῇ ὑπὸ τὸν ὅρον ὅτι οἱ κατὰ τὸ παρελθὸν ἀναθεματισθέντες ἢ καταδικασθέντες Πατέρες καὶ Σύνοδοι δὲν εἶναι αἱρετικοί.

Προτείνομεν κατὰ ταῦτα εἰς τὰς Ἐκκλησίας ἡμῶν τὰ ἀκόλουθα σημεῖα:

A. Οἱ Ὀρθόδοξοι δέον ὅπως ἄρουν πάντα τὰ ἀναθέματα καὶ τὰς καταδίκας κατὰ πασῶν τῶν Ἀνατολικῶν Ὀρθοδόξων Συνόδων καὶ τῶν Πατέρων, τοὺς ὁποίους ἀνεθεμάτισαν ἢ κατεδίκασαν κατὰ τὸ παρελθόν.

B. Οἱ Ἀνατολικοὶ Ὀρθόδοξοι δέον ὅπως συγχρόνως ἄρουν πάντα τὰ ἀναθέματα καὶ τὰς καταδίκας κατὰ πασῶν τῶν Ὀρθοδόξων Συνόδων καὶ τῶν Πατέρων, τοὺς ὁποίους ἀνεθεμάτισαν ἢ κατεδίκασαν κατὰ τὸ παρελθόν.

Γ. Ὁ τρόπος, καθ' ὃν δέον ὅπως ἀρθοῦν τὰ ἀναθέματα, θὰ ἀποφασισθῇ ὑφ' ἑκάστης Ἐκκλησίας.

Προσβλέποντες εἰς τὴν δύναμιν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τοῦ Πνεύματος τῆς Ἀληθείας καὶ Ἀγάπης, ὑποβάλλομεν τὴν Κοινὴν Δήλωσιν ταύτην πρὸς τὰς σεβασμίας Ἐκκλησίας ἡμῶν πρὸς ἐνημέρωσιν καὶ ἐνέργειαν, προσευχόμενοι ὅπως τὸ αὐτὸ Πνεῦμα ὁδηγήσῃ ἡμᾶς πρὸς τὴν ἑνότητα ἐκείνην, δι' ἣν ἤδη ἐπὶ τῆς γῆς προσηυχήθη ὁ Κύριος ἡμῶν.

I. Beziehungen zwischen den zwei Kirchenfamilien und unsere Vorbereitung auf die Einheit

1. Als Gemischte Theologische Kommission empfinden wir die Notwendigkeit intensiver Vorbereitung unseres Volkes auf seine Teilnahme an der Anwendung unserer gemeinsamen Empfehlungen und auf die Wiederherstellung der Gemeinschaft unserer Kirchen. Zu diesem Zweck empfehlen wir den folgenden Prozeß:

2. Es ist notwendig, daß gegenseitige Besuche von Führern, Vorständen, Priestern und Laien unserer Kirchenfamilien geplant werden.

3. Es ist empfehlenswert, daß der weitere Austausch von Theologen, Professoren und Studenten zwischen den theologischen Schulen unserer Familien für eine Zeit von einer Woche bis zu mehreren Jahren ermutigt wird.

4. In Gebieten, in denen Kirchen unserer Familien zusammenleben, sollten Gruppen von Gläubigen (Männer, Frauen, Jugendlichen und Kindern zusammen mit Klerikern nach Möglichkeit) ihrer Gemeinden eine Teilnahme am Leben einer Gemeinde der jeweils anderen Familie organisieren, so daß sie bei ihren Eucharistischen Versammlungen an Sonn- und Feiertagen anwesend sein können.

5. Veröffentlichungen

a) Wir empfehlen die Veröffentlichung der wichtigsten Texte dieser Gemischten Kommission in den verschiedenen Sprachen unserer Kirchen mit erläuternden Kommentaren, die als kleine Hefte zu vernünftigen Preisen in allen Gemeinden verkauft werden sollen.

b) Es wäre ebenfalls sinnvoll, zusammenfassende Hefte zu haben, die in einfachem Wortschatz die Bedeutung der christologischen Terminologie erklären und die Vielfalt der Terminologie, die von verschiedenen Personen und Gruppen im Laufe der Geschichte übernommen wurde, im Licht unserer gemeinsamen christologischen Übereinstimmung interpretieren.

c) Wir brauchen ein Buch, das eine kurze geschichtliche Darstellung über alle Kirchen der zwei Familien anbieten kann. Es sollte ebenfalls in den verschiedenen Sprachen unserer Völker, nach Möglichkeit mit Bildern, veröffentlicht werden.

d) Wir empfehlen die Ausarbeitung kurzer kirchengeschichtlicher Bücher, die von Fachleuten verfaßt werden und ein positiveres Verständnis der Differenzierungen des 5., 6., und 7. Jh. darbieten.

6. Die Kirchen beider Familien sollen sich darauf einigen, daß die Mitglieder der einen oder der anderen Familie nicht wiedergetauft werden und daß die Taufe beider Familien gegenseitig anerkannt wird, falls das noch nicht entschieden ist.

7. Unsere Kirchen sollen bilaterale Dialoge anfangen, um sich gegenseitig zu helfen hinsichtlich der Verwendung von Kirchengebäuden in Ausnahmefällen dort, wo eine der Kirchen kein Gebäude hat.

8. In Streitfällen zwischen Kirchen der zwei Familien, wie z. B. a) bei Anullierung von Trauungen, die in der einen Kirche von einem Bischof der anderen Kirche gesegnet wurden, b) Segnen von Trauungen zwischen Mitgliedern unserer beiden Kirchenfamilien im Kirchengebäude des einen, der das Kirchengebäude des anderen nicht anerkennt, c) Verpflichtung zur religiösen Erziehung der aus gemischten Ehen stammenden Kinder

in der einen Kirche, wobei die andere ausgeschlossen wird, sollen die teilnehmenden Kirchen verbindliche Abmachungen über die zu ergreifenden Maßnahmen treffen, bis solche Probleme durch unsere Einigung endgültig gelöst sind.

9. Die zwei Familien der Kirchen sollen ermutigt werden, den theologischen Studienplan und die verwendeten Bücher in ihren theologischen Schulen zu prüfen und die notwendigen Ergänzungen und Änderungen unter der Perspektive der Förderung des besseren Einverständnisses der anderen Kirchenfamilie vorzunehmen. Es wäre auch nützlich, Informationsprogramme für die Kleriker und die Laien unserer Gemeinden über die Themen, die die Einigung unserer Kirchenfamilien betreffen, zu entwerfen.

II. Beziehungen unserer Kirchen zu den übrigen christlichen Kirchen auf der Welt

10. Unsere gemeinsame Beteiligung an der Ökumenischen Bewegung und unsere Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen soll besser koordiniert werden, so daß sie im Rahmen der Ökumenischen Bewegung erfolgreicher und fruchtbarer für die Förderung des Glaubens, der einmal den Heiligen übergeben wurde, werden kann. Es wäre möglich, eine vorbereitende Diskussion des Themas sowohl bei der VII. Versammlung des ÖRK in Canberra/Australien im Februar 1991 als auch bei regionalen und nationalen Versammlungen der Kirchen zu führen und eine geeignete Organisation für die erfolgreiche Koordination unserer Bemühungen aufzubauen.

11. Es gibt entscheidende Themen, über die unsere beiden Familien grundsätzlich einig sind, während sie sich von der römisch-katholischen und den protestantischen Kirchen unterscheiden. Es sollen gemischte Treffen veranstaltet werden über Themen wie:

a) die Stellung und Rolle der Frau im Leben der Kirche und unsere gemeinsame Antwort zum heutigen Problem der anderen christlichen Gemeinschaften in bezug auf die Ordination der Frauen zum Priestertum,

b) die pastorale Sorge für die gemischten Ehen zwischen orthodoxen und nicht-orthodoxen Christen,

c) die Ehen zwischen Orthodoxen und Gläubigen anderer Religionen,

d) die orthodoxe Position zur Auflösung oder Anullierung der Ehe, zur Scheidung und zu getrennt lebenden Eheleuten,

e) die Abtreibung.

12. Es soll ein gemischtes Treffen über das brennende Problem des Proselytismus im Zusammenhang mit der religiösen Freiheit einberufen werden, um den Rahmen für eine Übereinkunft mit anderen Kirchen bezüglich des Verfahrens abzustecken, für den Fall, daß Orthodoxe oder Orientalisch-Orthodoxe als Einzelpersonen oder Familien in eine andere Kirche (römisch-katholisch oder protestantisch) eintreten wollen oder umgekehrt.

13. Es sollte ein spezielles gemischtes Treffen über Theologie und Praxis der Unierten Kirchen der römisch-katholischen Kirche als Vorspiel der Diskussion mit der römisch-katholischen Kirche über dieses Thema einberufen werden.

14. Es ist notwendig, noch ein anderes gemischtes Treffen einzuberufen, um die Ergebnisse der verschiedenen bilateralen Diskussionen zu koordinieren, die zur Zeit oder in der Vergangenheit von Kirchen unserer Familien mit anderen — römisch-katholischer und protestantischen — Kirchen stattgefunden haben.

III. Gemeinsame Diakonie in der Welt des Leidens, der Not, der Ungerechtigkeit und der Gegensätze

15. Es ist notwendig, gemeinsam zu überlegen, wie wir die schon existierenden Mechanismen für die Verbesserung der humanitären und gemeinnützigen Programme in dem sozio-politischen Rahmen unserer Völker und der Welt koordinieren können. Das bedeutet unsere Konvergenz bei Problemen wie den folgenden:

a) Hunger und Armut
b) Krankheit und Schmerz
c) polititsche und soziale Diskriminierung
d) Flüchtlinge und Kriegsopfer
e) Jugend, Rauschgift und Arbeitslosigkeit
f) geistig und körperlich Behinderte
g) ältere Menschen

IV. Zusammenarbeit in der Ausbreitung unseres gemeinsamen Glaubens und unserer gemeinsamen Tradition

16. Wir sollen die gegenseitige Zusammenarbeit im Bereich der Inneren Mission nach Möglichkeit fördern und ermutigen, so daß unser Volk in Themen des Glaubens ausgebildet wird, um modernen Gefahren zu begegnen, die aus der Säkularisierung unserer heutigen Gesellschaft stammen, wie z. B. Ideologien, Materialismus, AIDS, Homosexualität, pluralistische Gesellschaft, Konsumhaltung usw.

17. Wir sollen ebenfalls eine geeignete Weise finden, um miteinander und mit anderen Christen über das Thema christliche Mission in der Welt zusammenzuarbeiten, ohne daß die Autorität und die Unabhängigkeit der lokalen Orthodoxen Kirchen untergraben wird.

(aus dem Griechischen von Dimitrios Moschos, München)

Rezensionen

Klaus Gnoth, Antwort vom Athos, Die Bedeutung des heutigen griechisch-orthodoxen Mönchtums für Kirche und Gesellschaft nach der Schrift des Athosmönchs Theoklitos Dionysiatis »Metaxy Ouranou kai Ges« (Zwischen Himmel und Erde), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1990, 324 S.

Trotz der erheblichen Anzahl der neuerdings erscheinenden theologischen Veröffentlichungen über den Athos finden sich nur selten nennenswerte Beiträge zum Verständnis des größten monastischen Zentrums des östlichen Christentums. Die Dissertation des evangelischen Pastors Klaus Gnoth beweist jedoch ein besonderes Interesse, denn es handelt sich dabei um einen der gelungensten Versuche eines Nicht-Orthodoxen, die Spiritualität des Heiligen Berges zu begreifen und ihm gegenüber kritisch und doch respektvoll zu stehen. Das Buch erschien als 30. Band in »Kirche und Konfession«, einer dem ökumenischen Dialog gewidmeten Reihe, und stellt eine ernste Auseinandersetzung des protestantischen Okzidents mit der hesychastischen Tradition dar, beruhend auf der Analyse der Schrift »Zwischen Himmel und Erde« von Theoklitos Dionysiatis, welcher seinen Zeitgenossen die Aktualität der asketischen Lebensprinzipien zu zeigen vermochte.

Der erste Teil (Darstellung, S. 17–247) beginnt mit einer kurzen Skizze der bisherigen abendländischen Urteile über das orthodoxe Mönchtum (S. 17–28), um danach zu einer ausführlichen Wiedergabe der wichtigsten Passagen des Werkes von Theoklitos überzugehen (S. 29–111). Da dieses im Westen nicht weiter bekannt wurde, ist die vortreffliche Übersetzung von G. von großem Nutzen, um überhaupt den Geist der Askese zu begreifen und eventuelle Kritik oder Zustimmung zu bewerten, denn eigentlich spricht in diesen Zeilen fast ausschließlich der Mönch. Dagegen wird im nächsten Kapitel (S. 112–224) der Versuch unternommen, den Ort des Theoklitos in der gegenwärtigen Beurteilung des griechisch-orthodoxen Mönchtums wiederzugeben. Eine erste Bemerkung von G. betrifft die eklektische Zitatenauswahl des Theoklitos, der selbst die soziale Komponente des Mönchtums bei Basileios verschweigt. Weiterhin kritisiert G. den eifrigen Antiökumenismus des Werks. Obgleich er den Konflikt zwischen Theoklitos und Ch. Yannaras nur flüchtig berührt, lehnt G. die »Psychose des Wohltätigseinmüssens« energisch ab, denn die Seelsorge hat den Vorrang vor der Sozialarbeit, die allerdings nicht vernachlässigt werden darf. Die pädagogische Methode von Theoklitos, der die alte monastische Spiritualität wiederbelebt hat, und die Orientierung an idealen Beispielgestalten akzeptiert G. grundsätzlich, kritisiert allerdings die völlige Ausklammerung der Sexualität und die Geringschätzung des weltlichen Menschen. Die Argumente der Athos-Fürsprecher P. Christou, A. Theodorou und E. Theodorou und die praktischen Vorschläge von A. Phytrakis und P. Trempelas sowie jene von N. Nissiotis werden objektiv vorgestellt. Dabei nimmt G. klar Stellung zugunsten des Hesychasmus, allerdings unter der Voraussetzung, daß die beiden großen monastischen Strömungen untersucht werden, um ihre Legitimität zu prüfen.

Den interessantesten Teil des Werks bildet das letzte Kapitel (S. 225–243), sowie die sich anschließende kurze Zusammenfassung (S. 244–247). Hier bringt der Verfasser die Einwände vor, die für den Dialog zwischen West und Ost wichtig sind. Die Mönchstheologie wird als vorkritisch qualifiziert, was anhand des systematischen Eklektizismus in der Zitatenauswahl und der Auffassung von der Authentizität der areopagitischen Schriften bewiesen wird. Weiterhin liege ein statisches Kirchengeschichtsverständnis vor, welches u. a. die ökumenischen Bestrebungen oder den nichtchristlichen Einfluß auf die monastische Theologie nicht akzeptieren kann. Dennoch wird der Wunsch von Theoklitos, die Technik in die orthodoxe Weltanschauung einzubeziehen, und seine vorsichtige Äußerung über die untrennbare Einheit von Verkündigung, Seelsorge und Diakonie als eine erste Basis geschätzt. In diesem Zusammenhang wäre zu bemerken, daß nach orthodoxer Lehre die Reinigung der eigenen Seele Voraussetzung der wahren Diakonie ist, und daß in der heutigen Welt, in der zu viel gehandelt und zu wenig gebetet wird, das kontemplative Leben unentbehrlich ist. Zum Schluß wird über den θεῖος ἀνήρ, den göttlichen Menschen, Vorbild und Ideal des Mönchs, geredet. Dem Verfasser zufolge weist dieser göttliche Mensch platonische, gnostische und sogar messalianische Züge auf und ihn nachzuahmen sollte als übermenschlich gelten, was natürlich die Hilfe Gottes hierbei nicht ausschließen darf. Für G. bleibt dabei die Frage offen, warum ein Engelgleicher den Kontakt mit der Welt fürchten muß. Dem wäre zu erwidern, daß die Gefahr der Verunreinigung für denjenigen dauernd besteht, der immer noch unterwegs ist und nach der Vollkommenheit strebt. Dennoch lassen die Schlußgedanken des Buches, wonach die westliche Theologie diese geistliche und sozialethische Entwicklung im Blick behalten muß, erraten, daß es dem Athos durch Theoklitos Dionysiatis gelungen ist, dem protestantischen Abendland seine asketische Botschaft zu überbringen.

Zur Frage der »vorkritischen« Theologie und Tradition kann der orthodoxe Leser, auch wenn er Wissenschaftler westlichen Standards ist, nicht völlig mit G. übereinstimmen. Eigentlich ist es für die Kirche nebensächlich, ob ein dogmatisch einwandfreies Werk durch Bearbeitung philosophischer Elemente zustande gekommen ist, sofern diese vom christlichen Geist durchdrungen und adaptiert worden sind. Ebensowenig sind ihre Urteile von literarisch-historischen Untersuchungen und äußerlichen Zusammenhängen beeinflußt. In diesem Rahmen erscheint die Tradition als höchstes Kriterium der Richtigkeit einer Auffassung und ihrer Annahme durch die Kirche. Demzufolge zeigt die kritisch-rationale Zugangsweise zu den Problemen ihre innerweltliche Perspektive, während es der Zugangsweise der Kirchenväter um das Heil des Menschen und nur um dieses zu tun ist.

Der zweite Teil der Dissertation enthält interessantes Material über die derzeitige Situation und Organisation des Athos sowie ausführliche Register und ein umfangreiches Literaturverzeichnis, dessen 40 Seiten eine selbständige bibliographische Arbeit bilden könnten.

Das Werk von G. stellt einen willkommenen Versuch dar, der Stimme des Athos Aufmerksamkeit zu schenken und in aller Demut zu versuchen, sie zu verstehen. Dem Verfasser ist es gelungen, die Spiritualität der Askese zu begreifen, ohne seine eigene dabei zu verraten. Mögen aus orthodoxer Sicht auch manche seiner Einwände unbegründet erscheinen, so könnten sie doch einen ersten Anstoß zum Dialog zwischen dem Protestan-

tismus und dem Mönchtum bilden. Es bleibt zu hoffen, daß dieser Vorschlag nicht ohne Antwort vom Athos bleibt. *Evangelia A. Varella, Thessaloniki*

Seide, Gernot, Verantwortung in der Diaspora. Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland. München: Kyrill und Method 1989, 39,80 DM.

Das vorliegende Buch schildert das Leben der russischen Orthodoxie mit ihren Gemeinden, Kirchen und Klöstern in allen Teilen der Welt. Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland entstand aus der wohl größten Christenverfolgung der Kirchengeschichte, der in der Sowjetunion seit 1917 Tausende von Bischöfen, Priestern, Mönchen, Nonnen und Laien zum Opfer gefallen sind. Auf der Suche nach einer Heimat ergoß sich der auch nach dem Zweiten Weltkrieg andauernde Flüchtlingsstrom der Gläubigen v. a. auf Westeuropa, die USA, Kanada, Südamerika, Australien und das Hl. Land. Auf diese Weise wurden die Länder der Diaspora, oft zum ersten Mal, mit der geistigen Welt der russischen Orthodoxie und Spiritualität bekannt gemacht. Gegenüber der Erstausgabe zeichnet sich die nun vorliegende überarbeitete Neufassung durch eine Reihe wertvoller Ergänzungen aus: Kurze, lesbare Kapitel machen das Buch nicht nur für den Experten, sondern gerade auch für den Laien interessant. Der Dokumentenanhang wurde speziell zur jüngsten Entwicklung beträchtlich erweitert und aktualisiert. Das reichhaltige Bildmaterial dokumentiert die kulturelle Leistung der Auslandskirche ebenso wie ihre weltweite Verbreitung. Einzelne historische Entwicklungen konnten durch neues Archivmaterial noch vertieft werden: So befaßt sich z. B. das 1. Kapitel mit der Auslandskirche während der Zeit des Dritten Reichs. Im 2. Kapitel geht der Autor auf die schwierige Situation der Auslandskirche nach 1945 ein, wobei erstmals auch die Position des Patriarchats gegenüber der auslandsrussischen Geistlichkeit dokumentiert und belegt wird. Der Schwerpunkt des vorliegenden Buches aber liegt auf der Darstellung der jüngsten Geschichte der Auslandskirche, d. h. auf ihrer Entwicklung in den 80er Jahren: So beschreibt der Autor z. B. ausführlich die Milleniumsfeiern in der russischen Emigration und er geht näher auf das Phänomen der Wundertätigen Myronspendenden Muttergottes von Iveron ein. Insgesamt gesehen ist dieses Buch von Georg Seide v. a. für alle diejenigen von Interesse, die sich mit dem vielfältigen und zumeist unbekannten Leben der russischen Orthodoxie in der Diaspora vertraut machen möchten. Es bleibt noch zu erwähnen, daß im Vergleich zur inzwischen fast vergriffenen Erstauflage von 1983, die mittlerweile 164,– DM kostet, die Neuerscheinung mit unter 40,– DM auch erfreulich preisgünstig ist!

Horst-Martin Gallo, München

Seide, Gernot, Monasteries and Convents of the Russian Orthodox Church abroad. An Historical Review. München: Russisches Kloster des Hl. Hiob von Počaev 1990. 42,— DM.

Eines der wesentlichsten Merkmale der Russischen Orthodoxen Kirche ist ihre enge Verbindung von monastischer Tradition und geistlich-spirituellem Leben, die auch im

Exil überall Klöster entstehen ließ, wo sich die Auslandskirche bereits befand. Diese tiefe Verwurzelung der monastischen Ideale im Leben der russischen Exilkirche wird auch dadurch dokumentiert, daß allein in den 80er Jahren vier neue Kloster-Gemeinschaften gegründet wurden. In seinem Buch geht der Autor Georg Seide ausführlich auf die Geschichte und die Bedeutung der auslandsrussischen Klöster ein. Ergänzt wird der Band durch einen Abriß der Geschichte der Auslandskirche, eine Übersetzung des Klosterstatuts aus dem Jahre 1959, einen Vortrag aus dem Jahre 1938: »Klöster und Mönchtum« des späteren Erzbischofs Serafim (Ivanov) und Erläuterungen zum russischen Klosterwesen. Die nun vorliegende englischsprachige Ausgabe veranschaulicht anhand von umfangreichem Bildmaterial, daß die Klöster der Auslandskirche auch in jüngster Zeit eine große Anziehungskraft auf die kirchliche Emigration auszuüben vermochten. Dies beweist einmal die Tatsache, daß die seit 1945 gegründeten Klöster wieder mehr Bewerber für den Mönchsstand haben. So gehören z. B. im Münchner Hiob-Kloster nach einer langen Stagnationsperiode wieder 10 Mönche zur Bruderschaft. Zum anderen wird dies durch die Tatsache dokumentiert, daß allein in den 80er Jahren 5 Klosterneugründungen zu verzeichnen waren. Dabei überwiegen v. a. die jungen Bewerber derjenigen Nationen, in denen die Auslandskirche eine neue Heimat gefunden hat oder wo missionarische Kirchen neue Gläubige hinzu gewonnen haben. Das vorliegende Buch von Georg Seide bietet eine aktualisierte und erweiterte Fassung der deutschen Ausgabe von 1983, die zudem durch umfangreiches Bildmaterial ergänzt worden ist, das zu einem großen Teil hier zum ersten Mal veröffentlicht wird und das durch seinen dokumentarischen Charakter das Buch informativ abrundet.

Horst-Martin Gallo, München

Gennadios Limouris (Hg.), Justice, Peace and the Integrity of Creation. Insights from Orthodoxy. Geneva: WCC Publications 1990, 126 S.

Die Orthodoxe Kirche und Theologie erweckt oft den Eindruck, daß ihr primäres Interesse nur auf das mystische Erlebnis orientiert sei. Das vorliegende Buch gibt einen weniger bekannten Aspekt des sozialen Engagements der Orthodoxen Kirche. Es werden zwei Berichte von Treffen von Vertretern vieler lokaler orthodoxer Kirchen über die Themenstellung von Seoul »Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung« wiedergegeben. Darüber hinaus wird eine Reihe von Beiträgen auch im Westen bekannter orthodoxer Theologen über diese Themen angeboten.

Der erste Bericht stammt von einem Treffen zwischen Vertretern der Orthodoxen und Orientalisch-Orthodoxen Kirchen — Mitglieder des ÖRK — in Sofia vom 24. Oktober bis 2. November 1987. Am Ende des Treffens kam der Bericht von den »Orthodoxen Perspektiven über die Schöpfung« heraus. Es handelt sich: a) um eine umfassende Darstellung der orthodoxen Schöpfungslehre (Beziehung zur schöpferischen Tätigkeit der heiligen Trinität, Schöpfung ex nihilo, Integration und Bedeutung der Welt/Kosmos, die Stellung des Menschen als Mikrokosmos und schließlich die Inkarnation des Logos als Erneuerung der Schöpfung), b) um eine Beschreibung vieler Aspekte der verfallenen Schöpfung und des sozialen Übels, wie z. B. Ungerechtigkeit, Armut, Zerstörung der

Umwelt, Rassismus, Diskriminierung der Frau usw. und c) um eine Abhandlung über die Aufgaben eines Christen, der die Verherrlichung der Schöpfung auf Gott hin anstrebt. Das betrifft den christologischen Ausgangspunkt der Tätigkeit des Christen, denn die Erfahrung der Menschheit, sich selbst nicht retten zu können, veranlaßt den Christen, seine eigene Stellungnahme in der Welt als Gabe des durch den Hl. Geist in den Sakramenten angeeigneten Erlösungswerkes Jesu Christi zu betrachten. Die Christen müssen sich gegen wirtschaftliche Ungerechtigkeit, für die Integration der Schöpfung, die menschliche Würde, die Verbesserung der Stellung der Frau und für eine friedliche Welt engagieren.

Der zweite Beitrag entstammt dem Treffen von Vertretern der Orthodoxen und Orientalisch-Orthodoxen Kirchen in Minsk vom 3. bis 14. Mai 1989. Dieser Text widmet den konkreteren Richtlinien über die Aufgabe der Christen in einer Welt, die Gerechtigkeit und Frieden sucht, mehr Platz. Die Ungerechtigkeit und der Unfrieden werden mit konkreten Angaben illustriert wie z. B. mit der Höhe der Rüstungsausgaben, ihrem Vergleich mit dem internationalen Bruttosozialprodukt usw. Diese Situation kritisieren die Christen als Glieder des Leibes Christi, der in der Welt die Erlösung vollzieht, und aufgrund ihrer prophetischen und sakramentalen Identität, in Zusammenarbeit jedoch mit anderen nichtchristlichen Mächten. Das soll der Ausgangspunkt des Christen als Kämpfer für Gerechtigkeit und Frieden in seinem persönlichen Leben sein. Auch darüber hinaus soll er aber im kirchlichen Leben aktiv werden. Die Kirche muß sowohl liturgische als auch weltliche Veranstaltungen (Forschungen, öffentliche Diskussionen usw.) organisieren und ihre Mitglieder mobilisieren. Ferner soll die Orthodoxe Kirche mit den anderen Kirchen und anderen Organisationen zusammenarbeiten, um ihre Rolle auf der internationalen Bühne aktiver zu gestalten.

Die weiteren Texte sind Vorträge, welche bei den obigen Begegnungen gehalten wurden und verschiedene Aspekte der vorliegenden Problematik betonen und entfalten. *Vitaly Borovoy* vergleicht in seinem Aufsatz »Christian Witness to Peace and Justice« das Zeugnis der Christenheit in der modernen Welt mit dem Zeugnis der Urkirche. Nach der Aufzählung grundlegender Merkmale der modernen ungerechten Gesellschaft äußert er sich über konkrete Richtlinien des kirchlichen Dienstes, indem er sich sorgfältig von der Einseitigkeit einer »kontextuellen« politisch engagierten Theologie distanziert. Die Tragweite dieser Aussage tritt klarer vor Augen, wenn man die Erfahrung der russischen Kirche kennt, von der der Vf. ausgeht und mit deren Beschreibung er abschließt. Der Beitrag von *George Dragas* (»Justice and Peace in the Orthodox Tradition«) geht auf die historische Dimension der orthodoxen Tradition ein. Durch das Ethos der Märtyrer und der Heiligen hat die Kirche konkrete Richtlinien für den Kampf für Frieden und Gerechtigkeit gegeben und das gilt besonders für die wesentlichen Merkmale des mönchischen Lebens, über die der Vf. am Ende interessante Anmerkungen macht.

G. M. George geht von der Bedeutung des Wortes οἶκος (Haus) aus, um in seinem Text »Towards a Eucharistic Ecology« die Aufgabe des Christen der Schöpfung gegenüber darzustellen. Aus dem Wort οἶκος wird sowohl das Wort Ökologie (οἰκολογία) als auch das Wort Ökonomie (οἰκονομία) abgeleitet. Letzteres bezeichnet das Handeln Gottes in der Geschichte, was für die Globalität dieses Handelns spricht. Die ganze Welt ist ein Haus, in dem die Kirche als Leib des geopferten und erlösenden Christus lebt und wirkt. Christus ist der erlösende Gastgeber in diesem Haus, während der Mensch Gast und zu-

gleich Gastgeber der Natur ist, die er Gott darbringen soll (wie es in der Liturgie dargestellt wird). Infolgedessen läßt sich auf soteriologischen Grundlagen ein partizipatorisches Modell des Verständnisses der Natur entwickeln, das dem herrschenden Modell der Naturausnutzung gegenübergestellt wird.

V. Giultsis versucht in seinem Text »An ethical Approach to Justice and Peace« eine Ableitung der Ideale von Gerechtigkeit und Frieden aus der christlichen Ethik. Der Begriff der Gerechtigkeit und des Friedens wird in der ursprünglichen Beziehung zwischen Gott und der von ihm geschaffenen Welt verankert. Diese ist eine »persönliche« Gemeinschaft, die auf die Erschaffung des Menschen als Abbild Gottes aufbaut und eine offene und dienende Haltung seitens des Menschen zu seinem Mitmenschen und zu Gott voraussetzt. Die Perversion der Merkmale dieser Gemeinschaft durch die Ursünde führte zum Verfall von Gerechtigkeit und Frieden. Viele säkulare politische und soziale Initiativen, die die Wiederherstellung des Friedens und der Gerechtigkeit bezweckten, scheiterten, denn sie konnten die ontologischen Grundlagen der menschlichen Person nicht berühren. Innerhalb der Kirche offenbart sich Gott selbst als der Inbegriff der Gerechtigkeit und des Friedens; insofern der Mensch an der göttlichen Gemeinschaft teilnimmt (Vergöttlichung — θέωσις), strahlt er Frieden und Gerechtigkeit in der Gesellschaft aus. Das zeigt klar die gravierende Verantwortung, die die Orthodoxe Kirche trägt.

Ausgangspunkt des Beitrags von *Stanley Harakas* »The Integrity of Creation: Ethical issues« ist der Begriff des Menschen als »Mikrokosmos«. Der Mensch faßt in sich die Welt, und er gibt ihr einen Sinn. Das bedeutet aber nicht, daß der Mensch deswegen über die Natur herrschen darf, sondern daß die Natur nur durch ihn Gott loben kann. Von diesem Standpunkt wird die Natur weder zu Gott erklärt noch durch eine newtonsche Macht-Orientierung der Erkenntnis beherrscht. Die Natur wird in engem Zusammenhang mit dem Menschen gesehen, denn sie trägt das Leid für die grundlegende Erfahrung der sozialen Ungerechtigkeit, des Unfriedens und des ökologischen Verfalls mit. Die Teilnahme des Menschen am Erlösungswerk Gottes bedeutet, die Verantwortung für die Integration der Natur in dieses Werk zu tragen. Der Text erwähnt Einzelthemen, worauf sich diese Verantwortung erstreckt, und schließt mit einem Gebet des Klemens von Alexandrien.

Platon Igumnov geht in seinem Text »Creation from the Viewpoint of Dogmatic Theology« von den Voraussetzungen der dogmatischen Schöpfungslehre aus, nach der Gott die Welt »ex nihilo« schuf. In seiner schöpferischen Handlung läßt sich Gott im A.T. und N.T. als einer und zugleich trinitarischer erkennen. Nach einer Erörterung der Geschichte des Dogmas von der Schöpfung »ex nihilo« stellt der Vf. die Unabhängigkeit Gottes von der Schöpfung dar. Gott steht über allen Dimensionen, Zeit usw. Die Rezeption und Entwicklung des Dogmas von der Schöpfung »ex nihilo« in der Kirchengeschichte durch die Apologeten und Kirchenväter zeigt deutlich, daß der Kern der Existenz der Schöpfung in der Gemeinschaft und Beziehung ihrer einzelnen Teile untereinander und in der Offenbarung Gottes als absolute Güte besteht, die die Welt ins Leben bringt und lebendig erhält in der Perspektive der Vergöttlichung. Diese innere Beziehung ergibt die Aufgabe der Christen in der Welt.

Der Vf. des Beitrags »Aspects of the biblical Theology of creation«, *Vasile Mihoc*, faßt die Merkmale der biblischen Schöpfungslehre zusammen. Die geschaffene Welt wird als

»gut« bezeichnet (Gen 1–2) und besitzt eine harmonische Einheit. Die menschliche Herrschaft basiert auf der menschlichen Natur als Abbild Gottes, die sich aber wegen der Ursünde zu einer Schreckensherrschaft verwandelte. Im Gegenteil betont das »Abbild Gottes« die Gleichheit und die Gemeinschaftlichkeit der Menschen. Die von der Ursünde verursachte Perversion wird von Jesus Christus geheilt, der als Versöhner in die Welt kommt. Die Einverleibung der Welt ins Erlösungswerk Christi als eschatologische Dimension setzt auch den Frieden in der Welt voraus. Die Aufgabe der Mitglieder der Kirche (Leib Christi) ist es, zu dieser Versöhnung beizutragen und Friedenshandwerker (τεχνῖται εἰρήνης, so Nik. Kabasilas) zu werden.

Th. Nikolaou betont in seinem Text »God's Creation and human responsibility« die Verantwortung der Christen für die Schöpfung Gottes. Die Identität der aus dem Nichts geschaffenen Schöpfung hat als Ziel ihre Integration in die Kirche (Hirte des Hermas). Der Menschheit ist eine besondere Stellung in der Schöpfung vorbehalten; das ergibt sich aus dem biblischen Schöpfungsbericht, nach dem die Menschheit von Gott mit besonderer Sorge als sein Abbild geschaffen und gesegnet wurde. Die Menschheit wirkt als Vermittler zwischen Gott und Schöpfung. Da aber die Natur und die Geschichte nach der Ursünde beeinträchtigt sind, müssen sie ins Reich Gottes wieder einbezogen werden.

Vl. Pheidas versucht in seinem Text »Peace and Justice: Theological Foundations« einige konkrete Richtlinien zu geben, indem er kurz die orthodoxe Anthropologie, nach der der Christ in einer Vergöttlichungsperspektive in den Leib Jesu Christi integriert wird, vorbringt, und weiter die Gedanken der dritten Präkonziliaren Konferenz zitiert. Die Kirche muß also ihre eigenen Gläubigen motivieren und mit anderen Bewegungen für den Frieden in Verbindung kommen.

Paul Tarazi erörtert schließlich in »Biblical Understanding of Justice and Peace« die biblischen Grundlagen des gerechten Friedens. Indem er vom A. T. ausgeht, zeigt er, daß der für die gesamte prophetische Tradition grundlegende Begriff »Shalom« außer Frieden auch Gerechtigkeit bedeutet, und daß er im N. T. nicht von der Menschwerdung und Auferstehung Jesu Christi und der Aktualisierung seines Erlösungswerkes durch den Hl. Geist zu trennen ist. Dieser Begriff hat infolgedessen nichts mit dem heutigen säkularen und auf ungerechten Kompromissen beruhenden Frieden zu tun. Der Christ soll sich für »Shalom/εἰρήνη« auf eine globale Weise engagieren, dieser Shalom aber soll sich auf die humanitäre und nicht nur auf die christliche Ebene ausdehnen.

Die Ausgabe besorgte *Gennadios Limouris*. Die Überschneidungen in der Thematik einiger Beiträge wirken sich nicht unbedingt als Nachteil aus, weil man die Einheit in der Vielfalt der orthodoxen Theologie feststellen kann. So könnte für den westlichen Leser deutlich werden, daß der gemeinsame Nenner der hier vorgetragenen orthodoxen Schöpfungstheologie im Begriff der Vergöttlichung/θέωσις liegt.

Das auffällige Fehlen konkreter historischer Angaben und Beispiele über die Stellungnahme der Orthodoxen Kirche in der Vergangenheit im Kampf für Gerechtigkeit und Frieden (wie z. B. die Ablehnung des Begriffes »Heiliger Krieg« im 10. Jh.) läßt sich erklären aus der Tatsache, daß dem modernen Menschen Denkmodelle der antiken oder byzantinischen Vergangenheit der Orthodoxen Kirche fern stehen. Es ist deshalb sinnvoll, daß man lange Datenreihen vermied und einigen ausgewählten Zitaten aus der Theologie der Kirchenväter den Vorzug gab. So wurde aus diesem Buch keine Monogra-

phie über das gestellte Thema, sondern es kommen tatsächlich Anregungen zu »study, prayer and action« (S. 1) heraus.

Dimitrios Moschos, München

Dumitru Staniloae, Orthodoxe Dogmatik. II. Band. Aus dem Rumänischen übersetzt von *Hermann Pitters.* Mit einem Geleitwort von J. Moltmann. (Ökumenische Theologie, 15), Zürich: Benzinger Verlag; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1990, 306 S., Kt. 98,– DM.

In der Besprechung des ersten Bandes vor fünf Jahren schrieb ich: »Aus den obigen — vollständig zitierten — Angaben dieser Publikation geht nicht hervor, daß es sich nur um den ersten Band der dreibändigen ›Teologia Dogmatica Ortodoxa‹ von St. handelt. Erst im Geleitwort (S. 11) erfährt der Leser, daß das Werk ›in zwei Bänden‹ veröffentlicht werden soll. Der ausstehende zweite Band wird somit Band 2 und 3 des Werkes beinhalten und etwa doppelten Umfangs sein müssen. Noch eine Bemerkung sei vorausgeschickt: Das Geleitwort von Moltmann enthält trotz seiner Kürze (S. 9–13) viele Fehler; hier ein paar Beispiele: ... Daß ›keine vollständige, neuere orthodoxe Dogmatik auf deutsch greifbar‹ ist (S. 10), trifft nur bedingt zu, liegt doch der ›Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche‹ des emeritierten Athener Dogmatikers Johannes Karmiris seit 1959 vor (Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, hrsg. von *P. Bratsiotis,* Teil 1, Evang. Verlagswerk Stuttgart, S. 15–120, 2. Aufl., Darmstadt 1970).« *[Zeitschrift für Kirchengeschichte* 97 (1986) 262–265].

Entgegen den damaligen Angaben von Moltmann beinhaltet der vorliegende zweite Band nur den entsprechenden zweiten Band des Originalwerkes, während der dritte Band, wie es in seinem neuen Vorwort heißt, »in wenigen Jahren ... folgen« wird (S. 9). Im selben Vorwort wiederholt Moltmann die Meinung, daß mit dem Erscheinen des dritten Bandes »dann zum ersten Mal eine vollständig(e) orthodoxe Dogmatik auf deutsch vorliegen« wird.

Mit Sicherheit wird mit der Veröffentlichung des dritten Bandes dem westlichen Theologen eine ausführlichere orthodoxe Dogmatik auf deutsch zugänglich sein — neben der »Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique« von *P. Trempelas* (Traduction par *P. Dumont,* 3 Bde., Chevetogne 1964–1966) auf französisch. Dies ist in der Tat sehr erfreulich, denn die interkirchliche Verständigung ist mehr denn je notwendig. Und da sie nach orthodoxer Auffassung eine Einigung in den grundlegenden Artikeln des Glaubens zu sein hat, setzt sie die profunde Kenntnis der Tradition und der Lehre der jeweils anderen Kirche voraus. Im Falle der Dogmatik, so wie sie in der orthodoxen Theologie allgemein und auch konkret von St. dargelegt wird, wird der westliche Theologe wohl nicht bloß die Dogmatik einer Konfession, sondern der Kirche schlechthin entdecken können. Denn St. legt Wert darauf, die Lehre der Kirche anhand des einen wahren Glaubens der alten Kirche, insbesondere der Patristik, zu verstehen und zu entfalten. Für ihn ist der eine wahre Glaube der Kirche die unerschütterliche Grundlage ihrer Einheit. Deshalb kann nicht »zwischen Hauptdogmen und Nebendogmen unterschieden« werden und die ver-

schiedenen Interpretationen in den getrennten Kirchen sind keineswegs gleichwertig, weil sie zu »einem ausweglosen Relativismus« führen (S. 204, mit Anm. 94).

Daß St. die Verbindung der kirchlichen Lehre mit den Kirchenvätern für entscheidend hält, wurde bereits in der obengenannten Besprechung hervorgehoben *[Zeitschrift für Kirchengeschichte* 97 (1986) 263]. Dies fällt aber auch bei der Lektüre des neuen Bandes sofort auf, zumal die Anmerkungen hauptsächlich Verweise auf Kirchenväter enthalten (vgl. die Anmerkungen am Schluß des Bandes, S. 289–305). Für den vorliegenden Band gilt ebenfalls die Bemerkung, daß der Vf. unter den Kirchenvätern eine gewisse Präferenz für Vertreter der sogenannten apophatischen Theologie, insbesondere für Maximos den Bekenner und Nikolaos Kabasilas, zeigt. Ist vielleicht dieselbe Vorliebe auch der Grund dafür, daß er nur auf griechische und nicht auch auf lateinische Kirchenväter hinweist? Erwähnenswert ist es jedenfalls, daß St. neben der biblisch-patristischen Begründung seiner Ausführungen sich ebenfalls auf moderne orthodoxe und nicht-orthodoxe Autoren, darunter einige deutschsprachige (Karl Rahner, Wilhelm Breuning, Karl Barth etc.), bezieht und sich mit diesen mehrfach auseinandersetzt.

Hatte St. im ersten Band nach der Einleitung »Die orthodoxe christliche Lehre über Gott« (Erster Teil, S. 107–289) und »Die Welt als Werk der Liebe Gottes, dazu bestimmt, vergöttlicht zu werden« (Zweiter Teil, S. 291–445) behandelt, so erfolgen in diesem Band der *dritte* Teil »Jesus Christus als Person und das von ihm vollbrachte Heilswerk durch die von ihm angenommene menschliche Natur« (S. 10–149) und der *vierte* Teil »Das Erlösungswerk Christi im Vollzug« (S. 151–288).

Schon allein diese beiden Titel machen deutlich, daß die Schwerpunkte dieses Bandes die **Christologie** und die **Soteriologie** ausmachen, aber auch, daß diese Schwerpunkte **ekklesiologisch** ausgerichtet sind. Kurz gesagt geht es in diesem Band um die **unendliche Liebe Gottes,** aufgrund derer der Sohn und Logos Gottes Mensch geworden ist, um den Menschen an der göttlichen Liebesgemeinschaft teilnehmen zu lassen.

Im *dritten Teil* untersucht er zuerst »Die Person Jesu Chsisti« (S. 11–86) näher. Nach der Darstellung der patristischen Auffassung über das Wirken Jesu Christi in der Schöpfung und im Alten Testament und des Jesusbildes nach den Evangelien, legt St. in diesem Zusammenhang besonders »die dogmatische Bestimmung« über Jesus Christus dar. Zum Ausgangs- und Angelpunkt seiner Überlegungen macht er hierbei — wiederum nach dem Vorbild der Kirchenväter — die Annahme der menschlichen Natur durch den Sohn und Logos Gottes. »Durch seine Fleischwerdung als Mensch«, betont er richtig, »ermöglichte uns Christus, mit ihm als Gott in Gemeinschaft zu treten, zugleich in die Gemeinschaft der gesamten Trinität, und das in der allermenschlichsten Weise. Christus allein ermöglicht es uns, aus der Ichbindung der Sünde herauszutreten, das Gefängnis des natürlichen Seins als System ständiger Aufbau- und Verfallprozesse, die in den Tod münden, zu sprengen.« (S. 28). Die kraft der Menschwerdung uns entgegentretende eine, einzige Hypostase der göttlichen und der menschlichen Natur bewirkt, »daß die göttliche Hypostase auch vermittels der menschlichen Natur erkannt werden kann, und dieses bewirkt wiederum die ›Humanisierung‹ des Logos und die Vergöttlichung der menschlichen Natur.« (S. 44). Unter dem gewagten Begriff der »Humanisierung« — der Vf. selber ist sich des Wagnisses bewußt und setzt ihn in Anführungsstriche — und dem für die westliche Theologie befremdenden Terminus der »Vergöttlichung« (θέωσις) versteht St. das, was

der eine und derselbe Jesus Christus als Gott und Mensch getan hat. Zur Verdeutlichung zitiert er an dieser Stelle Leontios von Byzanz: »Alle diese Taten rühren von ein und demselben her, obwohl sie aus verschiedenen Naturen hervorgehen; von *einem,* der bald Gott, bald Mensch genannt wird.« (S. 44).

Danach untersucht St. »Jesus Christus in der Sicht seines Erlösungswerkes« (S. 87–149). Nachdem er am Anfang dieses Kapitels auf die Verbindung zwischen Person und Erlösungswerk auf der Grundlage der Menschwerdung hingewiesen hat, behandelt er vor allem die drei Richtungen seines Erlösungswerkes gemäß seinem dreifachen Amt als Lehrer, Hoherpriester und König. Die damit verbundenen Heilstaten sind »eine sichtbarere Konkretisierung und Manifestation« der aus der Vereinigung der beiden Naturen in der einen Person hervortretenden Implikationen (S. 87).

Im *vierten Teil* geht es um die Erlösung des Menschen, die im Heilswerk Christi gründet. Denn »im Heilswerk Christi, in seiner Menschwerdung, in seinem Leben in Gehorsam, seiner Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt, wurde in der von ihm angenommenen menschlichen Natur gleichsam als in einem Erstling der Grund für die Erlösung der ganzen Menschheit gelegt« (S. 153). Dieser in seinem eigenen Leib gelegte Grund des Heils ist eine Grundlegung der Kirche, »für die Kirche«; die Kirche ist das »von seinem Leben auf die Gläubigen ausgehende göttliche Leben« (S. 154). Sie ist »der fünfte Akt des Heilsdramas, dessen erste vier Akte in der Menschwerdung, der Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt bestehen. In diesem letzten Akt wird der göttliche Logos für alle Glaubenden dadurch, daß der von ihm angenommene Leib ihnen einwohnt, zur Grundlage ihrer eigenen Hypostase. Dadurch wird auch in sie das Heilsleben und die Auferstehung, die im Leibe Christi begonnen haben, eingepflanzt, und indem sie sich dieser Wirklichkeit öffnen und mit Christus bewußt mitwirken, können sie selbst in der Heiligung und in dem auch in ihnen angebrochenen Auferstehungsleben fortschreiten.

Nach Auffassung des abendländischen Christentums, demgemäß (sic) die Erlösung in der äußeren juristischen Aufhebung der Differenz zwischen Gott und den Menschen besteht, kommt der Kirche nicht unbedingt eine nötige Rolle zu. Konsequenterweise legen die Protestanten kein großes Gewicht auf die sichtbare Kirche. Der Katholizismus, der sich von der älteren, vorscholastischen, kirchlichen Überlieferung doch nicht völlig losgelöst hat, hat die Kirche auch als sichtbare Einrichtung zwar beibehalten, betrachtet sie aber eher institutionell, fast wie andere weltliche Organisationen und vernachlässigt demnach ihren heiligenden, vergöttlichenden Charakter« (S. 153).

Diese etwas ausführlicher zitierten Bemerkungen des Vfs. lassen, hoffe ich, erahnen, wie interessant seine Ausführungen in bezug auf die Kirche »als verborgen-sakramentalen Leib Christi im Heiligen Geist« sind; sie sind interessant nicht nur als Darlegung einer genuin christlichen Sicht des funtamentalen Dogmas von der Kirche, sondern auch als wichtiger Anstoß für einen vertieften und fruchtbaren Dialog unter den Kirchen. Besonders gilt dies im Zusammenhang mit den Eigenschaften der Kirche (S. 198–231) und im Hinblick auf das Priestertum in seiner Beziehung einerseits zu Christus und andererseits zu den Gläubigen. Bezeichnend für diese Beziehungshaftigkeit des Amtes sind die Worte von St.: Der »Mittlerdienst des Priesters (ist) nicht identisch mit einer Substituierung Christi; der Priester wird also nicht etwa zu einem anderen Christus. Die Kraft Chri-

sti wirkt durch den Priester bzw. durch dessen Handlungen hindurch, die eigentlich nicht seine Handlungen, sondern solche der Kirche sind, wobei diese Kraft für den Priester letztlich unverfügbar bleibt« (S. 189).

Nicht weniger bemerkenswert sind auch die Erörterungen des letzten Kapitels über »Die persönliche Aneignung des Heils in der Kirche durch das Wirken des Heiligen Geistes und durch das Mitwirken des Menschen« (S. 232–288). Hier erläutert St. u. a. zwei für die westliche Theologie höchst kontroverse Themen; einerseits das des Wirkens des Heiligen Geistes und der Energie Gottes und andererseits das der menschlichen Mitwirkung bei der persönlichen Aneignung des Heils. Begriffe wie »Mitwirken des Menschen«, »Freiheit des Menschen«, »Fortschreiten des Menschen im neuen Leben in Christus«, »Glaube und gute Werke«, und folgende kurze Passagen lassen vielleicht vermuten, welche Aufmerksamkeit die Ausführungen des Vfs. verdienen: Das Wirken des Heiligen Geistes »ist nichts anderes als diese (sc. göttliche) Gnade selbst«, die »nicht etwas Selbständiges« ist; die Gnade ist »eine ungeschaffene Energie …, die aus dem göttlichen Wesen der drei Hypostasen entspringt und von diesem Wesen, und damit auch von den drei göttlichen Hypostasen nicht getrennt ist.« (S. 232). »Die Gnade, die am allerersten Anfang steht, ist jene, die durch das Sakrament der Taufe verliehen wird. Gerade auch die Taufe setzt eine Vorbereitung seitens des Menschen voraus, zumindest ein Nicht-Ablehnen und ein Sich-Öffnen als Grundlage für ein späteres Zusammenwirken des Menschen mit der im Sakrament verliehenen Gnade« (S. 234).

Mit Freude wird festgestellt, daß die Übersetzung dieses Bandes — verglichen mit der des ersten — Hermann Pitters, einem lutherischen Theologen, noch besser gelungen ist. Dies ist wohl auch darauf zurückzuführen, daß einige patristische Schlüsselbegriffe, die auch im Deutschen geläufig sind, z. B. Hypostase, Energie etc. teilweise in ihrer griechischen Form gelassen wurden [vgl. die Bemerkungen bei der Besprechung des ersten Bandes, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 97 (1986) 264].

Auch einige kritische Bemerkungen seien hier gestattet, die jedoch die Substanz des Buches nicht berühren: Bei den wenigen griechischen Wörtern finden sich verhältnismäßig viele Druckfehler; ohne Anspruch auf Vollständigkeit vgl. folgende Seiten mit solchen Fehlern: 42, 51, 52, 53, 75, 98, 99, 131, 189, 220, 259, 292, 293, 298, 302 und 303. Nicht besonders sorgfältig sind auch einige Namen von kirchlichen Schriftstellern und Kirchenvätern sowie die Werke von altkirchlichen und modernen Autoren angeführt; auch hierzu eine kleine Auswahl: Tharasios statt Tarasios (S. 204); Zizioula statt Zizioulas (S. 298, Anm. 86); unterschiedliche Endung griechischer Autoren, einmal die griechische -os (Tarasios und Basilios, S. 204; Chrysostomos, S. 298, Anm. 68, 78, 79 etc.), einmal die lateinische -us (Basilius, Leontius, Maximus, Nikolaus etc. in den Anmerkungen, S. 289 ff passim); die angeführten Titel verschiedener Werke eines und desselben Autors sind teils lateinisch, teils deutsch (z. B. Nikolaos Kabasilas S. 290, Anm. 51 und 52; Johannes Chrysostomos S. 296, Anm. 2, 9, 26 und 28; Ignatios von Antiochien S. 297–298, Anm. 61, 62 und 86; anders als bei den anderen Kirchenvätern wird für Ignatios, ausgenommen teilweise Anm. 75, nicht auf die *PG* verwiesen); manchmal ist auch die Wiedergabe des Titels eines Werkes nicht zutreffend [S. 296, Anm. 29 wird die bekannte Schrift von Johannes Damaskenos Ἔκδοσις (oder Ἐκθεσις) ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως mit »Auslegung des orthodoxen Bekenntnisses« statt »Genaue Darlegung des

orthodoxen Glaubens« übersetzt] oder der Titel wird unterschiedlich angegeben (z. B. für das Werk von P. Nellas, Ἡ Θεομήτωρ. Τρεῖς θεομητορικὲς ὁμιλίες, liest man drei unterschiedliche Versionen S. 292, Anm. 86; S. 293, Anm. 131; S. 302, Anm. 132).

Dieser zweite Band der Dogmatik von St. — dies kann abschließend festgehalten werden — stellt eine echte Bereicherung der deutschsprachigen theologischen Literatur dar. Er vermittelt einen tieferen Einblick in die biblisch-patristische Theologie in den Bereichen der Christologie, der Heilslehre und der Ekklesiologie; dadurch gibt das Buch Anregungen sowohl für den Glauben des einfachen Christen als auch für eine fruchtbare theologische Auseinandersetzung der Fachleute. Deshalb gebühren dem Autor, aber auch dem Übersetzer, für dieses empfehlenswerte Buch aufrichtige Glückwünsche. Die Veröffentlichung des ausstehenden dritten Bandes und somit die Vervollständigung des Werkes möge bald erfolgen.

Theodor Nikolaou, München

Chronik

Konferenz zur Vorbereitung der Heiligen Synode

Unter dem Vorsitz des Metropoliten Bartholomäos von Chalkedon (Ökumenisches Patriarchat) kam vom 10.–17. November 1990 im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchates, Chambésy/Genf, die Interorthodoxe Kommission zur Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche zusammen. Außer den Vertretern der autokephalen Kirche Albaniens waren alle übrigen zwölf autokephalen und zwei autonomen orthodoxen Kirchen anwesend. Das Thema der Konferenz war die heikle Frage der orthodoxen Diaspora.

Da Heft 2/1991 der vorliegenden Zeitschrift eine Dokumentation des bisherigen Verlaufes und der Vorbereitungen zur Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche enthalten wird, kann auch diese Konferenz dort ausführlich behandelt werden [vgl. einstweilen hierzu *Episkepsis* Nr. 450 (1. 12. 1990) 9–10; Nr. 452 (15. 1. 1991) 6–22].

Panorthodoxe Entscheidung zur Frage der Unierten

Vom 11.–12. Dezember 1990 kam unter dem Vorsitz des Metropoliten von Chalkedon Bartholomäos im Phanar/Istanbul, dem Sitz des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, auf Einladung des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. die Interorthodoxe Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche zusammen. An den Beratungen nahmen Vertreter der Kirche von Konstantinopel sowie Alexandriens, Antiochiens, Rußlands, Serbiens, Rumäniens, Georgiens, Griechenlands, Polens, der Tschechoslowakei und Finnlands teil. In der Sitzung wurde das Problem der Unierten in einigen Ländern Osteuropas erörtert. In letzter Zeit häufen sich nämlich beunruhigende, dialogbelastende Nachrichten über die mit Rom unierten Christen östlichen Ritus.

Hier einige Beispiele zur Dokumentation der Brisanz dieser Frage:

Der Heilige Synod der Rumänischen Orthodoxen Kirche richtete am 30. Oktober 1990 einen eindringlichen Appell an die in Rumänien lebenden römisch-katholischen Christen byzantinischen Ritus [vgl. den Text in *Episkepsis* Nr. 450 (1. 12. 1990) 10–11]. Darin werden die Unierten aufgefordert, gewaltsame Handlungen (Besetzungen von Kirchengebäuden etc.) den Orthodoxen gegenüber zu unterlassen und sich einer christlichen Haltung, die von Versöhnung und gegenseitigem Respekt geprägt ist, zu befleißigen. Diese notwendige Mahnung war nicht nur in Rumänien überfällig.

Seit dem Besuch des sowjetischen Präsidenten Gorbatschow bei Papst Johannes Paul II. im Dezember 1989 ist das Verbot der Unierten in der Ukraine wieder aufgehoben. Die unierte ukrainisch-katholische Kirche fordert jetzt vor allem die Rückgabe der 1946 konfiszierten Gotteshäuser. Zwischen Unierten und Orthodoxen entbrannte derentwegen ein heftiger Streit, der mitunter sogar bis zu Gewalttaten eskalierte. Verhandlungen in einer soge-

nannten »Viererkommission« — darin sind Vertreter des Moskauer Patriarchats, des Vatikans, der Ukrainischen Orthodoxen Kirche und der Unierten vertreten — wurden im März 1990 ergebnislos abgebrochen. Das bislang am heftigsten umstrittene Gotteshaus war die St. Georgs-Kathedrale in Lwow (ehem. Lemberg). Der Stadtrat von Lwow hatte am 6. April 1990 ihre Rückgabe an die Unierten beschlossen. Im August desselben Jahres wurde sie vollzogen. Die St. Georgs-Kathedrale ist nunmehr offiziell Sitz des unierten ukrainisch-katholischen Großerzbischofs von Lwow, des Kardinals Miroslav Ivan Lubačivskij.

Der Kardinal zeigte sich in Rom über die Rückgabe von 1400 Kirchen in der UdSSR erfreut und meinte, »jetzt wäre es gut, wenn wir auch unsere Kathedrale in Przemyzl von der Römisch-Katholischen Kirche zurückerhalten könnten«, was Ende 1990 durch päpstliche Anordnung geschehen ist. Die ca. 400 000 Unierten in Polen besitzen jetzt erstmals nach dem 2. Weltkrieg eine Bischofskirche. Für den unierten Bischofssitz im polnischen Przemyzl wünscht sich Lubačivskij ein Priesterseminar mit 200 Plätzen. In Lwow gibt es bereits 150 und in Stanislavov 250 unierte Seminaristen [vgl. *Der Christliche Orient* XLV (1990) 285–286].

Gleichzeitig mit den Nachrichten über diese Ereignisse erreichten die interessierte Öffentlichkeit Meldungen von der erstmaligen Verabschiedung eines »Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium« (CCEO). Das Gesetzbuch wurde am 18. Oktober 1990 promulgiert, wie es Papst Johannes Paul II. am 7. Oktober 1990 beim Angelus verkündet hatte, und von ihm am 25. Oktober 1990 im Rahmen der 28. Generalversammlung der Bischofssynode feierlich präsentiert. In Kraft treten wird der Gesetzestext am 1. Oktober 1991, dem Patroziniumsfest der Gottesmutter in den meisten orientalischen Kirchen [vgl. *Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* Nr. 48 (21. 11. 1990) 5–10].

Dies vor Augen, gab die Interorthodoxe Kommission nach Abschluß der Beratungen eine Erklärung ab, worin alle Anwesenden übereinstimmend feststellen, daß die Wiederbelebung der Unia heute von unerträglicher Mißachtung der religiösen Freiheit begleitet werde. »Dies drückt sich hauptsächlich in der Anwendung direkter Gewalt gegen Personen, in dem Mißbrauch gesetzgeberischer Regelungen und in zweifelhaften Handlungen der staatlichen Verwaltungsorgane aus.« Gleichzeitig wird bedauert, daß die bisherigen Vorstellungen der orthodoxen Kirchen, insbesondere die des Ökumenischen Patriarchates, im Vatikan keine Ergebnisse für die Verbesserung der Lage erbrachten. Einmütig wurde der Standpunkt bekräftigt, daß der offizielle orthodox-katholische Dialog dazu genutzt werden sollte, die im Zusammenhang mit der Unia entstandenen Probleme zu bewältigen. Denn die Unia »torpediert auf gefährlichste Weise die Ziele des Dialogs«.

Unter Hinweis auf die Gemeinsame Erklärung der Sechsten Vollversammlung der Internationalen Gemischten Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche in Freising im vergangenen Jahr [vgl. *OFo* 4 (1990) 292–295] wird ferner erklärt, daß die Methode der Unia der Communio-Ekklesiologie und der Gesinnung von im Dialog stehenden Schwesterkirchen völlig zuwiderlaufe. Demnach sollte der gemeinsame offizielle Dialog nur diesem Problem gewidmet werden, damit man sich anschliessend mit weiteren kirchlich-theologischen

Fragen befassen könne. [Vgl. den Wortlaut der Erklärung in *Episkepsis* Nr. 452 (15. 1. 1991) 2–3]

Die Mönche auf Athos bekunden ihre Treue zum Ökumenischen Patriarchat

Anläßlich des Besuches des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. auf dem Heiligen Berg Athos [vgl. *OFo* 4 (1990) 314] haben die Vertreter der Mönchsrepublik ein Schreiben an den Patriarchen verfaßt, worin sie — entgegen manchen landläufigen Nachrichten über gewisse Spannungen zwischen den Athosmönchen und dem Ökumenischen Patriarchat — der Mutterkirche ihre vorbehaltlose Hingabe bekunden und sich bei Dimitrios I. für seinen Besuch, der der großen Bedeutung des Mönchtums für die Kirche schlechthin Rechnung trage, bedanken. Es heißt dort unter anderem: »Die Kirche kann ohne lebendiges Mönchtum ihren Auftrag nicht erfüllen, aber auch das Mönchtum kann nicht ohne den Gehorsam verstanden werden, den es der Kirche nach den Bestimmungen des heiligen 4. Ökumenischen Konzils von Chalkedon schuldet.«

Neuer Teil des Vlatadon-Klosters eingeweiht

Am 28. und 29. Juni 1990 wurde anläßlich der Gedächtnisfeier des Apostels Paulus ein neuer Teil des Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν (Institut des Patriarchats für patristische Studien) des Vlatadon-Klosters eingeweiht. Wo jetzt das Kloster steht, soll der Überlieferung nach der Apostel Paulus den Thessalonichern das Evangelium gepredigt haben. Das Vlatadon-Kloster gehört zum Ökumenischen Patriarchat und genießt durch die Herausgabe und Kommentierung patristischer Texte auch im Ausland hohes Ansehen. *[Ekklesia* 67 (1990) 554–555]

Patronatsfest in Konstantinopel

Am 30. November 1990, dem Tag des heiligen Apostels Andreas, feierte der Ökumenische Patriarch Dimitrios I. mit mehreren Metropoliten des Patriarchates in Konstantinopel die Göttliche Liturgie und das Fest der Patriarchatsgründung. An dieser Feier nahm auch eine offizielle Delegation der Kirche von Rom teil, die von Erzbischof Edward Idris Cassidy, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, geleitet wurde. Erzbischof Cassidy erwiderte die Ansprache des Ökumenischen Patriarchen im Namen des Papstes [vgl. die Texte in *Episkepsis* Nr. 450 (1. 12. 1990) 2–8] und überbrachte ihm eine persönliche Botschaft von Johannes Paul II.

Vertreter des Weltbundes der Methodisten zu Gast im Phanar

Eine Vertretung des Weltbundes der Methodisten unter Führung seines Generalsekretärs Dr. Joe Hale und des Vorsitzenden des Rates für Ökumenische Beziehungen, Prof. Geoffrey Wainwright, besuchte am 26. Juni 1990 Seine Heiligkeit, den Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I., in Konstantinopel und konferierte mit dem Metropoliten Bartholomäos von Chalkedon über die orthodox-methodistischen Beziehungen.

23. Priestertagung der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland

Vom 10.–13. Dezember 1990 fand unter der Leitung des Metropoliten von Deutschland Augoustinos in Schwerte/ Dortmund die 23. Priestertagung der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland statt. Die Tagung befaßte sich mit dem Thema »Das liturgisch-sakramentale Leben der Kirche«.

Besuch des Patriarchen von Alexandria im Vatikan

Patriarch Parthenios III. von Alexandria und ganz Afrika stattete dem Vatikan vom 23.–25. September 1990 einen offiziellen Besuch ab. Den protokollarischen Gepflogenheiten gemäß hieß der Erzbischof von Bari, Mariano Magrassi, den hohen Gast auf einem Empfang am 25. September 1990, an dem auch der italienische Ministerpräsident Andreotti teilnahm, herzlich willkommen.

Bereits am 24. September hatte sich der Patriarch mit Papst Johannes Paul II. in Castel Gandolfo getroffen. In seiner Ansprache führte Parthenios III. unter anderem aus: »Wir sind menschliche Wesen und tragen in uns unsere Geschichte, die ›von dieser Welt‹ ist, d.h. mit allen ihren Gesichtern: jenen, die die Heiligkeit, aber auch jenen, die unsere Fehler und insbesondere unsere Sünden kennzeichnen … Es ist unsere Pflicht, unsere Fehler zu überwinden, damit alle eins seien, wie es dem Wunsch des Herrn entspricht.« Papst Johannes Paul II. betonte in seiner Antwort auf die Worte des Patriarchen: »Auf dem Wege der Wiederherstellung ihrer vollständigen organischen Gemeinschaft haben die katholische und orthodoxe Kirche nicht nur theologische Schwierigkeiten zu überwinden. Ich bin überzeugt — und ich hatte die Gelegenheit, dies bereits zu erklären —, daß nur der Dialog, der sich vom Gebet nährt und von der Liebe lebt, zur Überwindung dieser Schwierigkeiten führen kann.« *[Pantainos* 82 (1990) 174–180]

Eröffnung einer orthodoxen Universität im Libanon

Der griechisch-orthodoxe Patriarch Ignatios IV. von Antiochien eröffnete in einer Feierstunde die »Orthodoxe Universität Balamand«, deren erster Präsident der Journalist und Zeitungsherausgeber Ghassam Tueni wurde. Die Universität befindet sich in der aus dem 12. Jahrhundert stammenden früheren Zisterzienser-Abtei Balamand (nahe Tripolis/Libanon). Finanziert wird die Hochschule durch Spenden orthodoxer Gläubiger und die Unterstützung eines muslimischen Geldgebers. Derzeit umfaßt die Universität eine Theologische Fakultät, ein Pädagogisches Institut, eine Management-Schule, das Institut zur Erforschung des kulturellen Erbes, der Geschichte und der gesellschaftlichen Entwicklung der orthodoxen Kirche im Nahen Osten sowie die 1944 begründete »Libanesische Akademie der Schönen Künste« mit ihren Instituten für Architektur, bildende Kunst, Musik, Film und Werbung. In ihrer zweiten Aufbaustufe soll die »Orthodoxe Universität Balamand« auch eine Medizinische Fakultät, eine Naturwissenschaftlich-Technische Fakultät und ein Agrarwissenschaftliches Institut erhalten. *[Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* Nr. 52/53 (19. 12. 1990) 18]

Internationalisierung Jerusalems

Die in Athen erscheinende orthodoxe Zeitschrift »Ekklisiastiki Alitheia« verlangt die Internationalisierung Jerusalems und der anderen christlichen Stätten in Israel. Anders könne das bislang noch von keiner israelischen Regierung anerkannte Heimatrecht der Christen im Heiligen Land nicht gewährleistet werden. Anlaß für diese Forderung waren die Auseinandersetzungen um die Übernahme eines orthodoxen Pilgerhospizes in der Jerusalemer Altstadt durch jüdische Siedler [vgl. hierzu OFo 4 (1990) 310]. Diese Aktion sowie die Haltung des Staates Israel im »annektierten Ost-Jerusalem« sei »inakzeptabel«, bekräftigt »Ekklisiastiki Alitheia«. *[Der Christliche Osten* XLV,5 (1990) 286–287]

Eigenmächtige Renovierung der Geburtskirche in Bethlehem

Das Kultusministerium Israels hat ohne vorherige Genehmigung und ohne das Einverständnis des Patriarchates von Jerusalem mit Renovierungsarbeiten am Dach der Geburtskirche in Bethlehem begonnen. Dies führte zu zahlreichen Protesten. *[Christianiki* Nr. 382 (6. 12. 1990) 2]

Neues Religionsgesetz in der Sowjetunion in Kraft

Am 1. Oktober 1990 verabschiedete der Oberste Sowjet mit 341 Stimmen zu zwei Gegenstimmen das »Gesetz der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken über die Gewissensfreiheit und die religiösen Organisationen« [Siehe die Übersetzung des Gesetzestextes in: *Informationen aus der Orthodoxen Kirche* N.F. Nr. 23, 1990/2, 51–59]. Mit seiner Veröffentlichung am 9. Oktober 1990 in der Parteizeitung »Pravda« trat das Gesetz in Kraft. Es gilt für alle Religionsgemeinschaften in gleicher Weise. Seine tiefgreifenden und umfassenden Auswirkungen auf die orthodoxen Kirchen sollen kurz angeführt werden.

Das Gesetz hat sechs Kapitel. In Kapitel I wird die Religionsfreiheit grundsätzlich gewährt. Kapitel II beschreibt religiöse Organisationen funktionell und strukturell. Die Kirche ist danach eine juristische Person. Dies sichert ihre Gesamtverfassung ab. Bislang erkannte der Staat nur die Ortsgemeinde als Kirche an. Der vermutlich wichtigste Regelungsbereich ist in Kapitel III behandelt. Die Vermögenslage der religiösen Organisationen war in der Vergangenheit unklar und engte auch den Handlungsspielraum der Kirche erheblich ein. Die nunmehr geschaffene gesetzliche Eigentumsgarantie (§ 18) umfaßt »Vermögen, das sie [i.e. religiöse Organisationen] aus ihren eigenen Mitteln erworben oder geschaffen haben, das von Bürgern oder Organisationen gespendet oder vom Staat übergeben wurde, ebenso ... Vermögen, das auf anderer, gesetzlich vorgesehener Grundlage erworben wurde.« Damit ist erstmals weitgehende Rechtssicherheit in vermögensrechtlicher Hinsicht gewonnen. »Die Rechte der religiösen Organisationen und der Bürger in bezug auf die Freiheit des Bekenntnisses« (Kapitel IV) eröffnen der Kirche Möglichkeiten, in Kultur und Gesellschaft mitzuwirken sowie die religiöse Erziehung und Ausbildung offiziell wieder aufzunehmen. Hier ist besonders die Frage des Religionsunterrichts in Schulen strittig gewesen. Das Gesetz läßt die Auslegung zu, daß die Schulen zu den »zur Nutzung überlassenen Gebäuden« (§ 7) gehören, also Religions-

unterricht dort erteilt werden darf. Aber auch der Umstand, daß Werke der Diakonie (§ 21) wieder zugelassen sind, Bruderschaften (§ 23) wieder gegründet, Verlagsbetriebe (§ 22) wieder geführt und die Militärseelsorge (§ 21) wieder eingerichtet werden dürfen, spricht eine deutliche Sprache. Schließlich wird die über lange Jahre vermißte arbeits- und sozialversicherungsrechtliche Gleichbehandlung von kirchlichen Mitarbeitern gewährleistet (Kapitel V). Die staatlichen Organe für Religionsfragen sind nach Kapitel VI vornehmlich für das friedliche Zusammenleben der Religionen zuständig (§ 29 f). Die Schlußvorschrift unterstellt das Gesetzeswerk internationalem Recht. Dessen vorrangige Gültigkeit erhöht die ersehnte Rechtssicherheit nochmals beträchtlich. Darin liegt eine weitere Rückversicherung gegen willkürliche Mißachtung der gesetzlich verbrieften Rechte.

Einheit der Russischen Orthodoxen Kirche bedroht

In der Sitzung vom 25.–27. Oktober 1990 erließ der Heilige Synod der Russischen Orthodoxen Kirche einen Aufruf an den gesamten Klerus und die Gläubigen der russischen Kirche, weil der Friede und die Einheit der Kirche bedroht werde, und zwar von einer Gruppe von Bischöfen, die sich als »Synod der Bischöfe der Russischen Orthodoxen Kirche außerhalb Rußlands« bezeichnen, die aber wegen ihres unkanonischen Ursprungs von der orthodoxen Kirchengemeinschaft nicht anerkannt werden.

Auf einem Konzil im Juni 1990 in Kiev hatte nämlich diese Gruppe von Bischöfen eine Autokephale Orthodoxe Kirche in der Ukraine proklamiert, sich für unabhängig vom Moskauer Patriarchat erklärt und den in den USA lebenden Führer der Exilkirche zum »Patriarchen Kievs und der ganzen Ukraine« ausgerufen *[Episkepsis* Nr. 449 (15. 11. 1990) 6–8].

Zudem hält sich die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland sowohl aus kanonischen als auch aus pastoralen Gründen für berechtigt, eigene Bischöfe in Rußland einzusetzen. Dies geht aus einem Sendschreiben ihres Bischofskonzils vom 16. Mai 1990 hervor [vgl. *Bote der deutschen Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland* 4/1990, 4–5]. Eine von diesem Bischofskonzil angenommene »Satzung der Gemeinden der Freien Rußländischen Orthodoxen Kirche« führt »Gründe der Entstehung« von sogenannten rußländischen orthodoxen Gemeinden an. Es fallen unter anderen darunter die »Loyalitätserklärung des Metropoliten Sergij gegenüber der atheistischen kommunistischen Sowjetmacht im Jahre 1927, ... die Mißachtung des Gedächtnisses der heiligen Neomärtyrer und Bekenner« sowie die »Teilnahme an der ökumenischen Bewegung, ... die Zugehörigkeit zum Weltkirchenrat.« Die Ausführungen zum »Kirchliche(n) Gemeindeleben« befassen sich sehr ausführlich mit der Frage, welche Voraussetzungen für die Aufnahme in die »Freie Rußländische Orthodoxe Kirche« erfüllt sein müssen. In einem abschließenden Teil bestimmt die Satzung eine »Mögliche Formel für den Übertritt von Klerikern aus den Verirrungen des Moskauer Patriarchats« [vgl. den Text der Satzung in *Bote der deutschen Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland* 5/1990, 11–12].

Autonomie der Ukrainischen Orthodoxen Kirche

In derselben Sitzung vom 25.–27. Oktober 1990 hat der Heilige Synod der Russischen Orthodoxen Kirche die Gründung einer »Autonomen Ukrainischen Orthodoxen Kirche« beschlossen, die den pastoralen Bedürfnissen der Orthodoxen in der Ukraine bestmöglich dienen soll. An dieser Sitzung haben 85 Bischöfe unter dem Vorsitz Seiner Heiligkeit, des Patriarchen von Moskau und ganz Rußland Aleksij II., teilgenommen. Die beschlossene Erhebung der ukrainischen Kirche zur autonomen Kirche bedeutet unter anderem die Abschaffung des »Ukrainischen Exarchates« [vgl. hierzu *OFo* 4 (1990) 312]. Der Vorsitzende der »Autonomen Ukrainischen Orthodoxen Kirche«, der den Titel »Metropolit von Kiev und der ganzen Ukraine« führt, wird von den ukrainischen Bischöfen gewählt und erhält den Segen des Patriarchen von Moskau und ganz Rußland. Er wird mit »Seine Seligkeit« angeredet. *[Episkepsis* Nr. 449 (15. 11. 1990) 6–8]

Wiedererstarken des monastischen Lebens im Optina-Kloster

Das im 14. Jahrhundert gegründete, ca. 270 Kilometer südwestlich von Moskau gelegene Optina-Kloster erlebt gegenwärtig die vollkommene Wiederherstellung seines monastischen Lebens. Nach 60jähriger Zweckentfremdung befindet sich das 1990 der Russischen Orthodoxen Kirche zurückgegebene Kloster zwar noch in baulich schlechtem Zustand. Der Glockenturm und die Wladimir-Kathedrale sind völlig verschwunden, von drei weiteren Gebäuden nur noch die Außenmauern vorhanden. Auch die Mönchszellen müssen renoviert werden. Doch die 40 Mönche und 40 Mönchsanwärter des Optina-Klosters, in dessen Mauern vor der Schließung im Jahre 1923 etwa 400 Mönche gelebt haben sollen, sind zuversichtlich.

Der Neuaufbau ist in vollem Gange. Bisher haben in- und ausländische Gläubige 700000 Rubel für die Rekonstruktion der Klosteranlage gespendet. Das durch seine lange Tradition der Seelsorgestarzen bedeutsame Kloster besuchten im 19. Jahrhundert u. a. der Religionsphilosoph Solov'ev sowie Tolstoj und Dostoevskij, der den Starzen von Optina in seinem Roman »Die Brüder Karamazov« ein literarisches Denkmal setzte. An den Aufbauarbeiten beteiligen sich neben den Mönchen Fachleute und Restauratoren sowie freiwillige Helfer aus den umliegenden Orten. *[Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* Nr. 1/2 (2. 1. 1991) 10]

Russische Orthodoxe Kirche gründete Jugendbewegung

Zum erstenmal seit der Oktober-Revolution ist jetzt in der Sowjetunion eine offizielle Jugendbewegung der Russischen Orthodoxen Kirche gegründet worden. Der Heilige Synod billigte deren zukünftige Tätigkeit. Unmittelbar vor dessen Sitzung hatte an der Moskauer Universität eine erste dreitägige Konferenz orthodoxer Jugendvertreter aus ganz Rußland stattgefunden, auf der eine Leitung dieser neuen Bewegung gewählt und die Statuten beschlossen worden waren. Bischof Aleksander von Kostroma und Galič steht der »Bewegung der Jugend der orthodoxen Kirche« vor. Eine eigene Kommission soll Projekte, Programme und Schriften für deren künftige Arbeit erstellen. Auf einer

einzuberufenden ersten Jugendversammlung soll über die Initiativen auf regionaler Ebene berichtet werden.

Die Moskauer Konferenz, die mit einem Gebet von Patriarch Aleksij II. und einem Referat des Metropoliten Kirill von Smolensk und Kaliningrad eröffnet worden war, beschloß, den Obersten Sowjet der russischen Republik um die Bereitstellung der ehemaligen Residenz des Metropoliten von Kuticy und Kolomna in Moskau für ein Jugendzentrum der orthodoxen Kirche zu ersuchen. In diesem Zentrum soll auch die religiöse Arbeit zwischen den verschiedenen Jugendorganisationen in der Sowjetunion koordiniert werden.

Neuer Patriarch von Belgrad und ganz Serbien

Bischof Paul von Raska und Prižren ist am 2. Dezember 1990 zum neuen Patriarchen von Belgrad und ganz Serbien gewählt worden. Der 76jährige Patriarch Paul ist Nachfolger von Patriarch German, der seit 1958 amtiert hatte und aus gesundheitlichen Gründen von seinem Amt zurücktrat.

Mangel an Kirchengebäuden in Serbien

Bischof Stefan von Zica hat auf die nach wie vor schwere Lage der Serbischen Orthodoxen Kirche in Mittelserbien hingewiesen. Von den 186 Pfarreien seines Bistums seien über 100 seit dem Zweiten Weltkrieg, in dem zwei Drittel der Kirchen zerstört worden waren, ohne Gotteshäuser. Der Wiederaufbau wurde von den staatlichen Behörden nur in wenigen Fällen zugelassen, was in ähnlicher Weise auf die ganze jugoslawische Teilrepublik Serbien zutreffe, wo Hunderte orthodoxer Kirchen noch nicht wieder aufgebaut seien.

Die gestiegene Religiosität in der Bevölkerung und der Zuwachs an Kirchgängern führte zu der bereits bewährten Praxis, Liturgien und Andachten an den Standorten der einstigen Gotteshäuser zu feiern. Dies sei jedoch nicht ungefährlich, fügte der Bischof hinzu, da die Miliz Versammlungen dieser Art nicht toleriere und einzuschreiten drohe. *[Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* Nr. 30 (18. Juli 1990) 2]

Forderung nach Autokephalie der Montenegrinischen Orthodoxen Kirche

Die 1855 der orthodoxen Kirche im »Land der schwarzen Berge« vom Ökumenischen Patriarchat zuerkannte Autokephalie war 1920 infolge des Zusammenschlusses von Montenegro und Serbien von dem damaligen serbischen König Aleksandar Karadjordjevič per Dekret aufgelöst worden. Einem Bericht der Zagreber Tageszeitung »Vjesnik« zufolge plädiert jetzt der neue serbisch-orthodoxe Bischof von Montenegro, Metropolit Amfilohije Radovič, für eine baldige Wiedererrichtung der Autokephalie der orthodoxen Kirche von Montenegro, nachdem sich bereits 1990 das Parlament dieser jugoslawischen Teilrepublik mit einer Petition entsprechenden Inhaltes befaßt hatte.

Im Rahmen dieses nationalkirchlichen Vorhabens beabsichtigt Metropolit Amfilohije, Kandidaten für den Priesternachwuchs in erster Linie unter den Montenegrinern zu suchen. Die meisten der gegenwärtig etwa 30 orthodoxen Priester sind nach seinen Worten Serben aus Dalmatien. Gleichzeitig wolle er eine »stärkere Stellung« bei der Verwirklichung der

Glaubensfreiheit einnehmen und fordere nachdrücklich die Rehabilitierung von Geistlichen sowie eine menschenwürdige Neubestattung von Opfern der Nachkriegszeit, schreibt »Vjesnik«. *[Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* Nr. 1 (9. 1. 1991) 3]

Rumänische Orthodoxe Kirche wieder kanonisch verfaßt

Der Heilige Synod der Rumänischen Orthodoxen Kirche befaßte sich vom 17.–18. September 1990 mit einem von seiner Kanonischen Kommission vorgelegten Entwurf zur formellen Aufhebung aller staatlichen Bestimmungen, die vom Synod unter Druck des gestürzten Regimes verabschiedet worden waren. Diese Beschlüsse hatten die kirchliche Autonomie wesentlich eingeschränkt.

Der Heilige Synod erachtete die Wiedererrichtung von vier unter der »kommunistischen Diktatur« zerstörten Klöstern als dringlich und beschloß, die Priesterseminare in Ramnicu Valcea und in Roman wieder zu eröffnen. Schließlich erörterte er auch die Beziehungen der Rumänischen Orthodoxen Kirche zu anderen Kirchen, begrüßte die Einführung des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen und wählte den Vikarbischof Justinian von Cluj/Klausenburg zum Bischof der jetzt wieder hergestellten Diözese von Maramures.

In einem Pressekommuniqué wurde hervorgehoben, daß die Kirche ihre volle Autonomie zurückerlangt habe. Sie könne synodale Beratungen mit anschließender Vollversammlung ohne Beeinträchtigungen abhalten und habe eine Grundlage dafür geschaffen, die Beziehungen zwischen Kirche und Staat neu zu regeln.

»Moralisch-religiöse Erziehung« in Rumänien

Das Bildungsministerium Rumäniens eröffnete rumänischen Gymnasiasten und Grundschülern im Schuljahr 1990/91 die Möglichkeit, jede zweite Woche an einer Unterrichtseinheit »moralisch-religiöse Erziehung« fakultativ teilzunehmen. Die Einführung dieses Wahlfaches ist ein Pilotprojekt, das am Ende des Schuljahres revidiert und gesetzlich verankert werden soll.

Der Unterricht ist auf die Vermittlung von moralisch-religiösen Werten eingeschränkt. Damit sollen nach Auffassung des Bildungsministeriums Fälle von konfessioneller oder gesellschaftlicher Diskriminierung von vornherein ausgeschlossen werden. Die Teilnahme am Religionsunterricht habe außerdem keine Relevanz für die Gesamtbenotung des Schülers. Der Status des Religionslehrers hänge ebenfalls vom künftigen Erziehungsgesetz ab.

Junge Bulgaren erforschen christliche Quellen

In Sofia haben junge Wissenschaftler aus Bulgarien eine »Gesellschaft zur Erforschung von Quellen in kirchenslawischer Sprache aus der Zeit des Mittelalters« gegründet. Ihr Hauptanliegen ist es, bislang unedierte Werke bekannter kirchlicher Schriftsteller und Mönche des Mittelalters herauszugeben. Sie kündigten des weiteren an, daß sie wissenschaftliche Kongresse abzuhalten gedenken, um in regem Gedankenaustausch ihr Ziel nachhaltig zu fördern. Schließlich wollen sie mit ihrer Arbeit den Lehrstoff für die Schulen des Landes unter dem Aspekt des kulturellen Beitrages der Kirche bereichern.

Die orthodoxe Kirche Albaniens am Wendepunkt

Die orthodoxe Kirche Albaniens, der 1937 das Ökumenische Patriarchat die Autokephalie zuerkannt hat, steht nach der 23jährigen Periode des strikten Atheismus in Albanien an einem Wendepunkt. Das Religionsverbot von 1967 führte zwar zur Schließung und/oder Umwandlung aller Kirchen in Turnhallen, Kinos oder Lagerhallen, doch den Anteil der orthodoxen Gläubigen von ca. 20 Prozent an der Gesamtbevölkerung Albaniens vermochte es nur in geringem Maße zu beeinflussen. Vor dem 2. Weltkriege betrug die Zahl der orthodoxen Christen über 300000; heute bekennen sich über eine halbe Million — manche Schätzungen liegen bei 700000 — der 3,3 Mio. Albaner zur orthodoxen Kirche.

Daß die Glaubenskraft im südlichen Albanien ungebrochen ist, ergibt sich auch aus Aussagen von Historikern, Soziologen und Religionswissenschaftlern, die an einer Ende 1990 von Metropolit Sebastianos von Dryinoupolis, Pogonion und Konitsa im nordgriechischen Konitsa einberufenen Konferenz teilnahmen; die Konferenz befaßte sich mit der Massenflucht albanischer Staatsbürger orthodoxen Glaubens nach Griechenland. Viele der befragten Flüchtlinge gaben als Fluchtgrund ihr mangelndes Vertrauen in die von der albanischen Regierung zugesicherte Religionsfreiheit und Demokratisierung an. Ihre Flucht hängt auch mit dem beklagenswerten organisatorischen Zustand der orthodoxen Kirche Albaniens zusammen. Nur wenige Priester und kein orthodoxer Bischof befinden sich im Lande. Es übersteigt die Kräfte der verbliebenen Geistlichen, sich all der Nöte und Ängste ihrer verunsicherten Gläubigen hinreichend anzunehmen. Im Zeichen der gegenwärtigen politischen Öffnung in Albanien bedarf es deshalb dringend gezielter Maßnahmen, die autokephale Albanische Orthodoxe Kirche neu zu organisieren, damit sie ihren Aufgaben gewachsen ist. Mit ihrem Ende 1990 gefaßten Beschluß, den für seine Missionstätigkeit in Ostafrika bekannten Bischof von Androusa (Kirche von Griechenland) und Professor für Religionswissenschaft in Athen, Anastasios Yannoulatos, als Exarchen nach Albanien zu entsenden, unternahm die Synode des Ökumenischen Patriarchats einen ersten Schritt zur pastoralen und organisatorischen Hilfeleistung. Bischof Anastasios, der sich Anfang 1991 zur Besprechung seiner Mission in Konstantinopel aufhielt, äußerte sich zu deren Inhalt folgendermaßen: »Das Ziel meiner Mission besteht ausschließlich im aufrichtigen Dienst an dem lieben albanischen Volk.«

Koptischer Patriarch besuchte Deutschland

Das Oberhaupt der Koptischen Orthodoxen Kirche, Shenouda III., Papst von Alexandria und Patriarch des Stuhles vom heiligen Markus, besuchte vom 15.–22. November 1990 Deutschland. Im Mittelpunkt des Besuches stand die Weihe der Hl. Antonios-Kirche im Koptisch-Orthodoxen Zentrum in Waldsolms-Kröffelbach/Taunus sowie die Auszeichnung Shenoudas mit der Ehrendoktorwürde der Bonner Universität. Daneben standen auch Treffen mit Vertretern der katholischen und der evangelischen Kirche auf dem Programm. So würdigte der Rottenburger Weihbischof Franz Kuhnle ebenso wie der Erzbischof von München und Freising, Kardinal Friedrich Wetter, die Rolle des

Patriarchen für den Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Koptischen Orthodoxen Kirche.

Die Koptische Orthodoxe Kirche gehört zu den ältesten christlichen Kirchen, nämlich zu dem Zweig der altorientalischen Kirchen, die die Entscheidungen des 4. Ökumenischen Konzils von Chalkedon über die zwei Naturen Christi nicht annahmen und sich von der damaligen Weltkirche trennten. Die Ergebnisse des noch andauernden Dialogs zwischen den Altorientalischen Kirchen und der Orthodoxen Kirche stellen jedoch wichtige Schritte auf dem Wege zur Einheit dieser Kirchen dar [vgl. hierzu *OFo* 4 (1990) 99–105 und auch oben S. 133 ff.].

Shenouda war im September 1981 auf Anordnung des damaligen ägyptischen Staatspräsidenten Anwar el-Sadat im Kloster Deir Anba Bishoy unter Hausarrest gestellt worden und konnte erst vier Jahre später nach Kairo zurückkehren. Dort ist Shenouda eine wichtige Stütze der Christen in dem islamisch geprägten Land.

Restriktionen gegen Christen in Ägypten

Die internationale Menschenrechtsorganisation Christian Solidarity International (CSI) beobachtet mit Besorgnis ein Anwachsen von Restriktionen gegenüber der christlichen Minderheit in Ägypten. Christliche Familien und deren Eigentum seien in den vergangenen Monaten »Opfer von Übergriffen muslimischer Extremisten« geworden, beklagt das deutsche CSI-Komittee in einer in Singen veröffentlichten Erklärung. Besonders betroffen seien Christen, die früher der islamischen Religion angehört hätten.

Konkret benennt die Organisation den Fall von Ayad Anwar Baskharoun, der im Gefängnis gestorben sei. Der vor vier Jahren vom Islam zum Christentum konvertierte Ägypter sei ohne Angabe von Gründen verhaftet und gefoltert worden und seinen Verletzungen erlegen, weil ihm die Gefängnisleitung aufgrund seines Übertritts zum Christentum ärztliche Hilfe verweigerte. *[Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* Nr. 30 (18. Juli 1990) 3]

Gedenkfeier anläßlich der »Aufhebung« der Anathemata vor 25 Jahren

In einer feierlichen Gedenkveranstaltung in der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Bonn haben der griechisch-orthodoxe Metropolit Augoustinos von Deutschland und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof Karl Lehmann, am 9. Dezember 1990 das 25jährige Jubiläum der »Aufhebung« der Anathemata zwischen Rom und Konstantinopel gewürdigt.

Die 1054 von dem Patriarchen Michael Kerullarios und dem Kardinallegaten Humbert von Silva Candida gegeneinander und gegen die jeweiligen »Anhänger« ausgesprochenen Anathemata wurden am 7. Dezember 1965 durch eine »Gemeinsame Erklärung« des Papstes Paul VI. und des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I., die gleichzeitig in Rom und Konstantinopel verkündet wurde, getilgt, nicht jedoch ohne die Klarstellung, daß damit noch nicht eo ipso die Kirchengemeinschaft des ersten Jahrtausends wieder aufgelebt sei. Sie kann sich vielmehr erst aus einem Dialog über die bestehenden Trennungen ergeben, dem »Dialog der Wahrheit«, der 1979 aus dem zwischen den Schwesterkirchen von Athenagoras I. und Paul VI. begründeten »Dialog der Liebe« hervorgegangen war und seit 1980 von der »Gemischten Kom-

mission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche« ergebnisreich und vielversprechend geführt wird [vgl. die Dokumente in *OFo* 3 (1989) 218–265; *OFo* 4(1990) 292–295].

Metropolit Augoustinos sieht in den Kirchenverfolgungen und dem ökumenischen Bestreben der Christen, sich enger zusammenzuschließen, komplementäre Ereignisse dieses »Jahrhunderts der Kirche«. Sie stellen den Rahmen dar, in den das Geschehen des Jahres 1965 gestellt werden muß, das »ein kirchengeschichtlicher Höhepunkt und ein geistliches Ereignis von größter Bedeutung für die christliche Ökumene ist«. Denn: »In Wahrhaftigkeit, aber ohne lieblos zu sein, — in Liebe, aber ohne die Wahrheit zu verletzen, kamen Ost- und Westkirche vor einem Vierteljahrhundert überein, das Geschehen vom Jahre 1054 dem Vergessen anheimzugeben.« Damit sei die Geschichte der Anathemata des 11. Jahrhunderts abgeschlossen. Augoustinos fuhr fort: »Eine neue Geschichte des Dialogs in Wahrheit und Liebe begann zwischen den Kirchen. Sein Ziel ist es, schließlich die Kirchengemeinschaft zwischen Ost und West wiederherzustellen. Das, was uns noch trennt, muß theologisch und praktisch kirchlich aufgearbeitet werden, und mancher Schritt ist bereits in diese Richtung getan.« Warnend erinnerte er abschließend an eine allzu leicht verdrängte Wahrheit: »... die Kirche ist nicht nur im 11. Jahrhundert, sondern zu allen Zeiten der Versuchung der Macht ausgesetzt, sie steht ständig in der Gefahr, die Liebe zu vergessen, und es ist für sie zu keiner Zeit leicht, in wirklicher Demut und Liebe zu leben und zu handeln.«

In seinem Grußwort wertete Bischof Karl Lehmann die »Wiederaufrichtung der Liebe« und die »Gesundung des Gedächtnisses« als entscheidend für den Vorgang von 1965. »Das Symbol der Spaltung — die Anathematismen — wird durch das Symbol der Liebe ersetzt.«, sagte Lehmann und schlußfolgerte: »Die Kommunionsgemeinschaft ist damit zwar zum Greifen nahe, aber noch nicht erreicht. Darum muß ein verpflichtender theologischer Dialog diesen Weg einer neuen Brüderlichkeit fortsetzen.« Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz betonte: »Wir wünschen uns in die heutige Situation etwas von jenem »heiligen Mut« und jener »kühnen Klugheit« zurück, die die verantwortlichen Männer damals durch den Geist Gottes bestimmt haben.« Er schloß seine Ansprache mit folgender Charakterisierung der Gedenkfeier: »Erinnerung, die zugleich Mahnung an einen bleibenden Auftrag darstellt.« *[Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* Nr. 50 (5. 12. 1990) 1. Nr. 51 (12. 12. 1990) 2 und *Dok.* Nr. 7, 1–4]

Lazareth neuer Kopräsident der Orthodox-Lutherischen Kommission

Nach einstimmigem Beschluß des Lutherischen Weltbundes wurde William Lazareth, lutherischer Bischof von New York, zum neuen lutherischen Kopräsidenten der Internationalen Gemischten Kommission für den Orthodox-Lutherischen Dialog gewählt. Lazareth löst den lutherischen Bischof von Schleswig/BRD Karlheinz Stoll in diesem Amt ab, der aus gesundheitlichen Gründen zurückgetreten ist. Der orthodoxe Kopräsident der Internationalen Gemischten Kommission, der Metropolit von Silivria, Emilianos Timiadis, kommentierte Lazareths Wahl mit den Worten: »Die Anwesenheit von Bischof Lazareth im Präsidium des Ortho-

dox-Lutherischen Dialogs eröffnet neue ermutigende Perspektiven für den weiteren Verlauf unserer theologischen Diskussionen. In seiner Person haben wir einen der bedeutendsten Architekten der Zusammenarbeit zwischen Orthodoxen und Lutheranern in unserer Mitte.« *[Enimerosis* 6 (1990) Hf. 11/12, 7–8]

Orthodoxie und Reformierter Weltbund

Die zweite Begegnung der Gemischten Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Reformierten Weltbund fand vom 1.–8. Oktober 1990 in Minsk/UdSSR statt. (Diese Kommission tagte erstmals im März 1988 in Leuenberg/Schweiz.) Damit folgte sie der Einladung des Exarchen des Moskauer Patriarchates in Weißrußland und Metropoliten von Minsk Filaret. Die etwa 30 Vertreter der beiden Kirchen unter dem Vorsitz des Metropoliten von Tyroloe und Serention Panteleimon Rodopoulos (Ökumenisches Patriarchat) und Prof. Lukas Vischer setzten ihre Gespräche über das Trinitätsdogma anhand des Nicänoconstantinopolitanum und der Lehre der heiligen Athanasios, Basileios, Gregors des Theologen und Gregors von Nyssa fort. *[Episkepsis* Nr. 449 (15. 11. 1990) 9–10]

Sagorsk VII

Vom 1.–6. Oktober 1990 fand im Dreifaltigkeitskloster des Heiligen Sergius (Sagorsk/UdSSR) das Siebente Theologische Gespräch der Vertreter des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Russischen Orthodoxen Kirche zum Thema »Die Rolle der Kirche in der sich erneuernden Gesellschaft« statt. Dieses Treffen begann am Vorabend der Vereinigung der beiden deutschen Staaten und wurde deswegen eine Vollendung der 16-jährigen Periode des zweiseitigen Dialoges zwischen dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Russischen Orthodoxen Kirche, in dessen Rahmen sieben Gespräche über wichtige dogmatische, kirchlich-historische und soziale Themen stattfanden.

In einer »Gemeinsamen Erklärung« von Bischof Christoph Demke, dem Vorsitzenden der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, und Aleksij II., dem Patriarchen von Moskau und ganz Rußland, heißt es: »Die Völker unserer Länder betraten eine neue und sehr verantwortungsvolle Periode ihrer Geschichte, die durch die Erneuerung sozialpolitischer Strukturen charakterisiert ist.« Die Kirche habe jetzt neue große Möglichkeiten, der Vermehrung geistlicher Werte zu dienen und sie tatkräftig zu fördern. »Die Russische Orthodoxe Kirche und der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR sind sich darin einig, daß sie einen würdigen Beitrag zur geistlichen Erneuerung ihrer Gesellschaften leisten können und sollen.«

Beide Delegationen sprachen sich dafür aus, um der erfolgreicheren Erfüllung des kirchlichen Auftrages willen die bilaterale Zusammenarbeit auch weiter zu festigen und zu vervollkommnen, allerdings unter Berücksichtigung der Bildung des einen deutschen Staates und der dadurch bedingten Veränderungen der kirchlichen Strukturen. »Die beiden Seiten erklärten sich bereit, die brüderliche Zusammenarbeit im Namen der Vermehrung der geistlichen Werte und im Namen des Dienstes an Mensch und Gesellschaft im ganzen fortzusetzen.«

Neuer ökumenischer Zusammenschluß der Kirchen in Deutschland

Die »Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) e. V.« (ACK-West) und die »Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik« (ACK-Ost) konstituieren sich aus Anlaß der Bildung des einen deutschen Staates um. Auf der Mitgliederkonferenz der ACK-Ost am 23. Januar 1991 und der Mitgliederversammlung der ACK-West vom 30.–31. Januar 1991 wurde der Entwurf einer neuen Satzung der gesamtdeutschen ACK, die am 1. Januar 1992 in Kraft treten soll, beraten. Es wurde vorgeschlagen, wesentliche Teile der gültigen Satzungen wie etwa die Rechtsform des eingetragenen Vereins beizubehalten. Die mögliche Umbenennung der ACKs in einen »Rat christlicher Kirchen in Deutschland« sollte besprochen werden. Die letzte gemeinsame Mitgliederversammlung beider Arbeitsgemeinschaften in ihrer heutigen Zusammensetzung wurde auf den 27.–28. November 1991 einberufen.

Versammlung der KEK

Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) kam vom 6.–9. September 1990 in Tiflis/Georgien zusammen. Eingeladen hatte die Georgische Orthodoxe Kirche, deren Oberhaupt, der Katholikos Patriarch von ganz Georgien und Metropolit von Mzcheta Elia II., den Vorsitz führte.

In seiner Ansprache begrüßte der Patriarch die neuen kirchlichen Wirkmöglichkeiten und befürwortete die wichtige Rolle der Kirche Georgiens bei der gesellschaftlichen Umgestaltung im Lande, lehnte es jedoch ausdrücklich ab, die Georgische Orthodoxe Kirche eine politische Kraft werden zu lassen. Das Patriarchat plane demgemäß, vornehmlich Kirchen und Bildungsstätten in Georgien neu zu gründen bzw. wieder aufzubauen, um den Bedürfnissen der Gläubigen gerecht zu werden.

Auch Johann Fischer, der Generalsekretär der KEK, wies auf die politischen Veränderungen hin, wobei er ebenso auf die beunruhigenden Ereignisse im zwischenkirchlichen Bereich, besonders auf die Situation in der Ukraine, einging. Ein weiteres Thema dieser Versammlung war »Die Sendung der Kirche in Europa heute«.

Fünfte Tagung der Lutherisch/Römisch-Katholischen Kommission

Die Gemeinsame Lutherisch/Römisch-Katholische Kommission hat ihre fünfte Tagung der dritten Dialogphase in Oslo beendet. Sie setzte unter dem gemeinsamen Vorsitz von Bischof Paul-Werner Scheele, Würzburg/BRD, und Dr. James Crumley Jr., USA, ihre Arbeiten über den Entwurf eines Dokuments über die Ekklesiologie in Beziehung zur Rechtfertigungslehre fort. Beide Seiten beurteilen die Tagung in Oslo als einen »wichtigen Schritt vorwärts zu dem gemeinsamen Ziel einer sichtbaren Einheit«.

Die Internationale Kommission besteht seit 1967 und arbeitet im gemeinsam erteilten Auftrag des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. *[Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* Nr. 43 (17. 10. 90) 2]

VII. Vollversammlung des ÖRK in Canberra

Die VII. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) fand vom 7.–20. Februar 1991 in Canberra/Australien statt. An der Tagung nahmen nahezu tausend Delegierte von 317 Mitgliedskirchen teil, die 350 Mio. Christen repräsentieren. Die Römisch-Katholische Kirche, die sich auch in absehbarer Zukunft nicht um eine Mitgliedschaft im ÖRK bemühen wird — dies erklärte Erzbischof Edward Idris Cassidy, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen —, wurde von 23 Beobachtern vertreten. Auch Juden, Moslems, Hindus und Buddhisten hatten Beobachter zu der Tagung entsandt. Mehr als 40 Jahre nach dem 1950 aus Protest gegen die Unterstützung des Weltkirchenrates für die Vereinten Nationen im Koreakrieg erfolgten Abbruch der Beziehungen zu den Kirchen im Ausland wurde der Chinesische Christliche Rat (CCC) — ein Zusammenschluß protestantischer Kirchen — antragsgemäß als Vollmitglied aufgenommen. Der CCC hat fünf Mio. Mitglieder und etwa 1000 Geistliche, davon zehn Prozent Frauen. Zu seinem neuen Vorsitzenden wählte der Zentralausschuß des Weltkirchenrates den im Libanon lebenden Erzbischof Aram Keshishian von der Armenischen Orthodoxen Kirche. Der 44jährige Keshishian löst Bischof Heinz Joachim Held (EKD) ab, der dieses Amt seit 1983 innehatte.

»Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung« — in diese Begriffe hatte der ÖRK die Thematik der Vollversammlung gebündelt. In seiner Predigt im Eröffnungsgottesdienst fragte Paul Reeves, selbst Ureinwohner, früher Erzbischof der Anglikanischen Kirche von Neuseeland, jetzt Vertreter der Anglikanischen Kirchengemeinschaft am Sitz der UNO in New York, nach den damit aufgeworfenen Problemen im Hinblick auf den pazifischen Raum. Ausgehend von dem, was Paulus in Röm 8, 19–26 vom Seufzen der ganzen Schöpfung sagt, bedachte er in sehr persönlicher Weise diese Grundhaltung: »Ich spreche als Mensch aus dem Pazifik, einer ökonomisch und ökologisch anfälligen Region, die isoliert und in bezug auf Ressourcen und Bevölkerung von bescheidenem Umfang ist. Noch fahren Länder unbeirrt fort, ihre Waffen im Pazifik zu testen oder aufzustellen. Internationale Konferenzen neigen dazu, uns zu übergehen ... Wir führen ein von der Bevölkerungsmehrheit getrenntes Leben, das über Jahrhunderte in unserem Land Gestalt angenommen hat. Wir wollen, daß Ungerechtigkeiten der Vergangenheit wiedergutgemacht werden und die Nachkommen europäischer Siedler jüngeren Datums jenseits von Schuld und Verwirrung zu reifem und verantwortungsbewußtem Handeln finden. Wir möchten, daß sie uns vertrauen. Die Hauptprobleme sind geistlicher, nicht politischer Natur.«

Das Thema der Vollversammlung »Komm Heiliger Geist — erneuere die ganze Schöpfung« bringt die Bitte um Läuterung durch das reinigende Feuer des Heiligen Geistes vor Gott. Für Frau Prof. Chung Hyun Hyung (Presbyterianische Kirche in der Republik Korea) ist in diesem Zusammenhang die Buße, verstanden als Abkehr von der heimlichen Sehnsucht des Menschen nach dem Turm von Babel, die entscheidende Voraussetzung dafür, die Pfingsten wiederhergestellte gemeinsame Sprache vernehmen zu können. Umkehr heißt Hyung zufolge, Verantwortung für alle Lebewesen zu übernehmen, mitfühlend Gottes ganze Schöpfung als gut

ernstzunehmen und einer Kultur der Macht über andere, die den Frieden durch Vernichtung der Gegenpartei zu erreichen glaubt, abzuschwören. Der orthodoxe Patriarch von Alexandria Parthenios III. betonte in seiner theologischen Einführung besonders den »parakletischen« Charakter der Zeichen der Gegenwart Christi. Trotz erheblicher Unterschiede zu Prof. Kyungs Ausführungen im ganzen erwies sich der Vortrag von Patriarch Parthenios faktisch als Brücke zum Verständnis seiner koreanischen Korreferentin, wenn er etwa sagte: »Alle Dinge werden vom Heiligen Geist geheiligt von Beginn der Schöpfung an ... Laßt uns darum auch den Schmerz erkennen, den uns unsere Trennungen zufügen. Sie verletzen Christus. Wir verwehren es dem Heiligen Geist, zu handeln und in uns zu wirken. Unser Streben nach sichtbarer Einheit ist nichts anderes als Zusammenarbeit mit dem, was der Heilige Geist will ... Einheit verlangt Bescheidenheit und Demut, Vergebung und Buße, aber auch Mut und Vertrauen und nicht zuletzt gesunden Menschenverstand.«

Weiter verdeutlicht wurde das Thema der Vollversammlung durch den Bericht des ÖRK-Generalsekretärs Emilio Castro, der unter anderem folgende Worte enthielt: »Indem wir den Heiligen Geist anrufen, bekennen wir uns zu Gemeinschaft, Gerechtigkeit, Solidarität und Rechenschaftspflicht anstatt zu pragmatischen Werten wie Funktionalität, Effizienz und Profit ... Der Geist öffnet uns die Augen für das Unrecht in der Welt und stärkt unsere Lebensgeister, damit wir dagegen angehen. — Der Geist macht, daß wir über uns und über alle Mächte und Gewalten hinaus auf eine Wirklichkeit sehen, die erst kommt.« Sie mitzufördern mache allzeit Entscheidungen notwendig. »... jede Situation stellt, betrachtet man sie im Zusammenhang mit dem Wirken des Heiligen Geistes, einen Ausgangspunkt, eine Öffnung dar. Aber diese Schaffung von Freiräumen in der Geschichte muß durch eine Befreiung von der Bürde alter Schuld begleitet sein, damit das Neue wirklich als Neues erscheint.«

Das Wirken des Heiligen Geistes ist heute nach Emilio Castros Überzeugung besonders in den Kommunitäten zu spüren. Basisgemeinden, Gebetsgruppen, Ordensgemeinschaften etc., »in denen sich Menschen für den Frieden, für den Schutz der Umwelt, für Flüchtlinge, für die Überwindung konkreter Formen der Ungerechtigkeit einsetzen«, seien zutiefst geistgeprägte Bewegungen. Sie »schaffen aus einer ökumenischen Motivation heraus ... alternative Lebensformen und überschreiten Grenzen, hinter denen wir Schutz suchen und die uns trennen.« — Von daher ging der Generalsekretär auf die noch nicht erlangte Einheit der Kirche ein. Er betonte, Hauptziel der ökumenischen Bewegung müsse die eucharistische Gemeinschaft bleiben und warnte davor, einen Ökumenismus zu pflegen, der sich den Überraschungen des Heiligen Geistes verschließe; denn dies sei für die Spiritualität gefährlich.

In den Sektionen wurde das Gesamtthema der Vollversammlung entfaltet. »Spender des Lebens — erhalte deine Schöpfung« und »Geist der Wahrheit — mach uns frei« lauteten die Unterthemen der beiden ersten Sektionen, die sich mit schöpfungstheologischen und sozialethischen Fragen befaßten. »Geist der Einheit — versöhne dein Volk« war das Thema der dritten Sektion, in deren ersten beiden Untersektionen die Fragen von Glauben und Kirchenverfassung behandelt wurden. Die wichtigste Frage war hier wohl die, ob sich von einer neuen Beachtung der Pneu-

matologie her neue ökumenische Perspektiven für die Ekklesiologie ergeben. Der bisherige Moderator der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, der nordamerikanische Methodist John Deschner, sagte, er hätte das Gefühl, daß sich im Verständnis der Kirche als Koinonia/Communio Wandlungen abzeichneten, die sich bisher jedoch kaum artikulieren ließen. »Heiliger Geist — verwandle und heilige uns« war das Thema der vierten Sektion, die sich mit Fragen einer ökumenischen Spiritualität befaßte. Die Einführung in diesen Themenbereich gab im Plenum der griechisch-orthodoxe Metropolit Johannes (Zizioulas) von Pergamon. Er hob hervor, daß Heiligkeit die richtige Haltung der gesamten Schöpfung gegenüber einschließe, daß sie jedoch nur in Gemeinschaft möglich sei. In diesem Sinne gelte Cyprians Grundsatz, daß es außerhalb der Kirche kein Heil gebe. Auf den Heiligen Geist warten bedeute immer aber auch, sich auf Unberechenbares einzustellen.

Kennzeichnend für die VII. Vollversammlung war, daß es im Plenum kaum Raum zu einer Diskussion über die Arbeit des ÖRK, insbesondere die theologische, in den Jahren seit der letzten Vollversammlung gab. Die Themenfülle der Sektionen führte dazu, daß die Berichterstattung in den Medien einen verworrenen Eindruck vermittelte. Zudem ließ die ausgiebige Beschäftigung der Tagung in Canberra mit sozio-politischen Fragestellungen wie Weltwirtschaftsordnung, Reform der UNO oder der Forderung nach gleichen Rechten für Frauen in der Kirche in vielen Fällen eine hinreichende theologische Grundlegung vermissen, was von orthodoxer Seite scharf mißbilligt wurde. Dies umso mehr als die meisten Presseberichte gerade auch aus diesem Grunde nur allzu oft ausführliche Nachrichten über die erwähnten Sujets enthielten, die theologischen Voraussetzungen hingegen größtenteils unerörtert blieben. *[Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* Nr. 9 (20. 2. 1991) 16–20]

4. Symposium des Mediävistenverbandes

Vom 11.–14. März 1991 hielt der Mediävistenverband in Verbindung mit der Albertus-Magnus-Universität Köln sein 4. interdisziplinäres Symposium in Köln ab. Das Symposium wurde anläßlich des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophano zu dem Thema »Die Begegnung des Westens mit dem Osten« abgehalten. Dieses Thema wurde in einer großen Anzahl von Vorträgen unter folgenden Gesichtspunkten behandelt: 1. »Die Sicht des Anderen«, 2. »Vermittlung von Wissenschaft zwischen Ost und West«, 3. »Die Wanderung des Erzählstoffes von Barlaam und Josaphat« und 4. »Kunst- und kulturwissenschaftliche Aspekte in der Begegnung von Ost und West«. Am Mittwoch, dem 13. März, wurde der wissenschaftliche Beirat des Verbandes neu zusammengesetzt; für das Fach »Kirchen- und Theologiegeschichte« wurde Prof. Nikolaou in diesen Beirat gewählt.

Kurzmeldungen

* Die Theologische Fakultät der Universität Athen hat folgende führende Hierarchen des Ökumenischen Patriarchats zu Ehrendoktoren ernannt: Am 30. Oktober 1990 den Erzbischof von Nord- und Südamerika **Jakovos Koukousis** und den Metropoliten von Myra **Chrysostomos Konstantinidis**; am 26. November 1990 den

Metropoliten von Chalkedon **Bartholomäos Archontonis** und den Metropoliten der Schweiz **Damaskinos Papandreou.**

* Vom 7.–9. September 1990 fand in Athen das **Siebente Treffen des Panhellenischen Theologischen Kongresses** statt, der sich mit dem Thema »Die Orthodoxie im vereinten Europa« befaßte. An der Veranstaltung haben mehr als 2000 Geistliche und Laien teilgenommen.

* Für das im Jahr 1989 vom Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel eingeführte und am 1. September begangene Fest »Achtung vor der Schöpfung und Bewahrung der Umwelt« [vgl. *OFo* 3 (1989) 281 f. und 4 (1990) 121] verfaßte Metropolit Nikodimos von Patras eine eigene **»Heilige Akolouthie für die Bewahrung der Umwelt«.**

* Der bisherige Metropolit von Helenoupolis des Ökumenischen Patriarchats, Prof. Dr. **Athanasios Papas,** ist zum in der Rangordnung höherstehenden Metropoliten von Helioupolis und Theira gewählt worden.

* Dr. **Meliton Karras,** seit Dezember 1987 Erzsekretär der Hl. Synode des Ökumenischen Patriarchats, wurde am 28. Oktober 1990 vom Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. zum Metropoliten von Philadelpheia geweiht.

* **Dimitrios Kommatas,** der Erzdiakon des Ökumenischen Patriarchats, ist am 4. November 1990 zum Metropoliten von Sebasteia geweiht worden.

* **Grigorios Larentzakis,** Prof. für Orthodoxe Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz, wurde vom Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel mit dem Titel »Archon Protonotarios« geehrt. Die Urkunde nahm er Anfang Dezember 1990 während einer Feierstunde im bischöflichen Priesterseminar in Graz aus der Hand des Metropoliten von Wien Chrysostomos Tsiter entgegen.

* Die Kirche des **hl. Nikolaus von Myra** in der türkischen Kreisstadt Kale bei Antalya wird unter der Leitung der örtlichen Museumsdirektion restauriert. Gleichzeitig finden Ausgrabungen statt.

* In **Patara** bei Kasch/Antalya ermittelte ein archäologisches Team unter Leitung von Prof. Fahri Isik von der Atatürk-Universität in Erzurum die Ausmaße der antiken Stadt und machte einige Funde aus hellenistischer und frühchristlicher Zeit.

* Prof. Dr. **Irinej Bulovič,** Mitglied der Theologischen Fakultät in Belgrad, ist vom neuen serbischen Patriarchen Paul zum Bischof von Moravca ernannt worden. Bischof Bulovič studierte in Belgrad und Athen, wo er mit einer Arbeit über die Dreifaltigkeitslehre des Markos Eugenikos, des Hauptgegners des Unionskonzils von Ferrara-Florenz, promoviert wurde.

* Seine Seligkeit **Karakin Kazancinyan** ist am 13. Oktober 1990 in Konstantinopel als neuer Patriarch der in der Türkei lebenden Armenier inthronisiert worden.

* Anläßlich der **Vereinigung der beiden deutschen Staaten** fand am Vormittag des 3. Oktober 1990 in der Berliner Marienkirche ein ökumenischer Gottesdienst statt, den die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (West und Ost) vorbereitet hatte. Es predigten der römisch-katholische Bischof Karl Lehmann (Mainz) und der

evangelisch-lutherische Bischof Johannes Hempel (Dresden).

* Die Synode der Anglikanischen Kirche hat den 55 Jahre alten Bischof von Bath und Wells, **George Carey,** zum 103. Erzbischof von Canterbury und Primas der Anglikanischen Kirche gewählt. Carey trat die Nachfolge von Erzbischof Dr. Robert Runcie am 31. Januar 1991 an.

* Nach Angaben der Deutschen Bibelgesellschaft in Stuttgart ist die **Bibel jetzt in 1946 Sprachen** übersetzt. Die Gesamtausgabe der Heiligen Schrift liege in 318 Übersetzungen, das Neue Testament in 726 und einzelne Bibelteile in weiteren 902 Sprachen vor. Wie aus der Statistik des Weltbundes der Bibelgesellschaften für 1990 hervorgehe, seien dies 18 Sprachen mehr als im Vorjahr. — Die meisten Übersetzungen des »Buches der Bücher« gebe es nach wie vor in Afrika. Maßgeblich für die Registrierung einer neuen Bibelübersetzung sei die Vorlage eines gedruckten Exemplars, heißt es dort zur Erklärung. Die Zahl aller auf der Welt gesprochenen Sprachen wird von Experten auf 3000 bis 6000 geschätzt.

* Die Kirchen in Osteuropa haben 1990 von der Europaregion der Bibelgesellschaften Bibeln im Wert von 15 Mio. Mark erhalten. Zwei Drittel der **Bibellieferungen** sind in die Sowjetunion gegangen, an zweiter Stelle steht Rumänien. Dies teilte der Generalsekretär der Deutschen Bibelgesellschaft, Siegfried Meurer, in Stuttgart mit.

* Nach Angaben der deutschen Bibelgesellschaft ist auf Anordnung der iranischen Regierung die **Bibelgesellschaft im Iran** geschlossen worden. Die Schließung der 1967 gegründeten Bibelgesellschaft stellt einen Höhepunkt der restriktiven Religionspolitik gegenüber religiösen Minderheiten im Iran dar, die mit der Revolution vor 10 Jahren einsetzte. — Der Asiendirektor des Weltbundes, Pfarrer Chan-Young Choi, rief zu einer internationalen Unterstützung der Bibelgesellschaft im Iran auf. Es gehe nicht nur um die Existenz der Bibelgesellschaft, sondern um die freie Religionsausübung und die Menschenrechte, begründete der Pfarrer seinen Appell.

* Radikale Muslime in der Türkei haben einen Erfolg im **»Kopftuchstreit«** errungen. Ein entsprechendes zu Beginn dieses Jahres in Kraft getretenes Gesetz erlaubt Frauen, an staatlichen Universitäten des Landes Kopftücher als Zeichen religiöser Überzeugung zu tragen. Der türkische Verfassungsgerichtshof wird auf Antrag der Sozialdemokraten befinden, ob ein Verstoß gegen die säkular bestimmte Staatsform der Türkei vorliegt. Im März 1989 hat das Gericht dies bei einem ähnlichen Gesetzesvorhaben bejaht.

Verstorben

* Am 7. Januar 1991 verstarb der Metropolit von Petra, **Germanos.** Er war 1966 zum Bischof geweiht worden und seit vielen Jahren Mitglied der Hl. Synode des Patriarchats von Jerusalem, das er bei orthodoxen Konferenzen regelmäßig vertrat. Die »Bruderschaft des Heiligen Grabes« verlor in Germanos eines ihrer hervorragendsten Mitglieder.

* Prof. **Demosthenes Savramis** ist im Alter von 65 Jahren am 26. November 1990

in Bonn gestorben. Der Religionssoziologe und orthodoxe Theologe wurde am 6.3. 1925 in Piräus geboren. Seit 1972 lehrte Savramis bis zu seiner Emeritierung Religions- und Kultursoziologie an der Universität Köln. Savramis hat sich in zahlreichen wissenschaftlichen Abhandlungen auf dem Gebiet der Kultursoziologie hervorgetan und mit dem Verhältnis von Soziologie und orthodoxer Theologie beschäftigt.

* Am 23. Januar 1991 verstarb in Athen Prof. **Stojan Gosevič,** der in Berovo/Jugoslawien am 21. Oktober 1916 geboren wurde und seit 1956 Prof. für Dogmatik und Symbolik an der Theologischen Fakultät des serbischen Patriarchats in Belgrad war. Er wurde hauptsächlich als Mitglied interorthodoxer Kommissionen, die den offiziellen Dialog mit den anderen Kirchen führen, bekannt.

* Der Dekan des Orthodoxen Instituts von St. Serge von Paris, Prof. **Alexis Kniazeff,** ist am 8. Februar 1991 gestorben. Kniazeff, der 1913 in Baku/Sowjetunion geboren wurde, emigrierte 1923 nach Frankreich, wo er Jura und Orthodoxe Theologie studierte. Im Jahre 1947 wurde er zum Priester geweiht und 1962 zum Professor gewählt. Kniazeff, der ein Leben lang der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats unterstand, hatte seit 1965 bis zu seinem Tode die Leitung des Instituts von St. Serge inne.

* **Gregorios,** Metropolit von Shoa/Äthiopien, verstarb am 29. Juli 1990 bei einem Unfall. Metropolit Gregorios hatte in Patmos und Athen studiert. Danach wirkte er auf vielfältige Weise: er setzte sich für die Fortbildung der Kleriker ein, förderte das Mönchtum und übernahm die Betreuung von Jugendlichen und Waisen. 1977 wurde er zum Erzbischof gewählt und wurde Metropolit von Shoa, der zweitgrößten Metropolie der Äthiopischen Orthodoxen Kirche.

* Am 11. November 1990 verstarb Prof. **Panagiotis Andriopoulos** (geb. 19.1. 1934), der seit 1976 als Neutestamentler an der Theologischen Fakultät der Athener Universität lehrte.

Aus der Chronik des Instituts 1990

Veranstaltung des Seminars über **»Glaubensleben in der Orthodoxen Kirche«** anläßlich der »Orthodoxen Woche« vom 1.–4. März in Zusammenarbeit mit den Münchner orthodoxen Priestern.

Teilnahme von Prof. Nikolaou an der Osterkreuzfahrt der Cruise World Society vom 6.–20. April mit dem Schiff »World Renaissance«; für das kulturelle Programm der Kreuzfahrt unter dem Thema **»Ostern in der Orthodoxen Kirche, insbesondere im Heiligen Land«** hatte er die Koordination.

Teilnahme von Prof. Nikolaou am 9. Theologischen Gespräch zwischen Vertretern des Ökumenischen Patriarchats und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 27. Mai–3. Juni in der Orthodoxen Akademie auf Kreta.

Teilnahme von Prof. Nikolaou an der Tagung des Unterausschusses der Internationalen Gemischten Kommission für den Orthodox-Lutherischen Dialog vom 27. Juni–1. Juli in Paris.

Zum 15. Dezember 1990 ist der wissenschaftliche Mitarbeiter des Instituts, Herr **Kyriakos Savvidis,** nach dreijähriger erfolgreicher Tätigkeit aus dem Dienst des Instituts ausgeschieden.

Vortragstätigkeit von Prof. Th. Nikolaou:

»Einigendes und Trennendes zwischen der Orthodoxen Kirche und den Kirchen des Westens« im Rahmen des während der »Orthodoxen Woche« abgehaltenen Seminars »Glaubensleben in der Orthodoxen Kirche« in München. In der Universität München, 1. März.

»Die Stellung der Ikone im liturgischen Leben der Orthodoxen Kirche« im Rahmen des während der »Orthodoxen Woche« abgehaltenen Seminars »Glaubensleben in der Orthodoxen Kirche« in München. In der Allerheiligen-Kirche, 2. März.

»Die Welt der Orthodoxie« im Rahmen der Osterkreuzfahrt der Cruise World Society. »World Renaissance«, 7. April.

»Vergleichselemente zwischen der Orthodoxen Kirche und den westlichen Kirchen« im Rahmen der Osterkreuzfahrt der Cruise World Society. »World Renaissance«, 9. April.

»Einführung in das Osterfest« im Rahmen der Osterkreuzfahrt der Cruise World Society. »World Renaissance«, 10. April.

»Das Johanneskloster auf Patmos«, Kurzvortrag mit einem Kurzfilm im Rahmen der Osterkreuzfahrt der Cruise World Society. »World Renaissance«, 12. April.

Ökumenische Veranstaltung der **»Vesper der Liebe«,** zusammengestellt von Prof. Nikolaou im Rahmen der Osterkreuzfahrt der Cruise World Society. »World Renaissance«, 15. April.

»Die liturgische Bedeutung der Bilder in der Orthodoxen Kirche« im Rahmen der Osterkreuzfahrt der Cruise World Society. »World Renaissance«, 17. April.

»Das Mönchtum auf dem Berg Athos« im Rahmen der Osterkreuzfahrt der Cruise World Society. »World Renaissance«, 18. April.

»Die orthodox/römisch-katholischen Beziehungen« in der Allerheiligen-Gemeinde in München. München, 13. Mai.

»Die griechisch-christliche Kultur und die Einheit der Kirche« im Rahmen des internationalen wissenschaftlichen Symposions »Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen« in der Evangelischen Akademie Tutzing. Tutzing, 17. Mai.

»Sind die Lima-Dokumente ein Weg zu größerer sakramentaler Gemeinschaft?« Kurzvortrag und Podiumsdiskussion im Rahmen des 90. Deutschen Katholikentages in Berlin. Berlin, 26. Mai.

»Aspekte einer Kreuzestheologie in orthodoxer Sicht« im Rahmen des Symposions des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg über »Theologie des Kreuzes — ein ökumenisches Kriterium?« Straßburg, 20. September.

»Ökumene — Ein Dialog mit Zukunft?«, Gespräch im Rahmen der Fernsehsendung des Südwestfunks »Beim Wort genommen«. Baden Baden, 29. September.

»Das Weihnachtsfest in der Orthodoxen Kirche«, Interview mit der Katholischen Radio-Redaktion des Arabella-Radios. München, 18. Dezember.

(red. v. **Dieter Fahl, München**)

Maximos Repanellis Metropolit von Stavroupolis (1919–1991) †

*von Apostolos D. Danielidis, Istanbul**

»Γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου,
καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς« (Ἀποκ. 2, 10)

Ἐντὸς τῆς χαρᾶς τῆς προσδοκίας διὰ τὴν ἐπαναλειτουργίαν τῆς Τροφοῦ πάντων ἡμῶν Ἱερᾶς ἐν Χάλκῃ Θεολογικῆς Σχολῆς καὶ τῆς χαρᾶς τῶν ἑορτῶν τοῦ Ἁγίου Δωδεκαημέρου εὑρισκόμενοι,

Παναγιώτατε Δέσποτα,
Σεβασμία τῶν Ἱεραρχῶν δμήγυρις,
πενθηφόρε τοῦ Θεοῦ λαέ,

ἐν θλίψει βαθείᾳ ἠκούσαμεν τὸν ἀδόκητον θάνατον τοῦ γεραροῦ Ἱεράρχου καὶ Σχολάρχου, Μητροπολίτου Σταυρουπόλεως κυροῦ Μαξίμου.

Εἶναι ἀληθές, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι, ἀπὸ ἐνὸς καὶ πλέον ἔτους, ἡ ὑγεία τοῦ ἀποιχομένου Ἱεράρχου εἶχεν ὑποστῆ κλονισμόν, ἐν τούτοις, ὡς σθεναρὸς ἀγωνιστὴς τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος, ἐνεφάνιζεν οὗτος ἐξωτερικῶς ἄνθρωπον καλῶς ἔχοντα. Ἐὰν δὲν ἐξηναγκάζετο ἐκ τῶν πραγμάτων εἶναι βέβαιον ὅτι οὔτε εἰς Ἀμερικήν, οὔτε καὶ ἀλλαχοῦ παρὰ τὰς προτροπὰς ἀδελφῶν καὶ φίλων θὰ μετέβαινεν, ἀλλὰ θὰ παρέδιδεν ἑαυτὸν καθ' ὁλοκληρίαν μὲ τὴν διακρίνουσαν αὐτὸν πίστιν εἰς θεόν, εἰς τὴν πανσθενουργὸν Ἐκείνου δύναμιν, ἡ ὁποία ἰᾶται πάντας. Ἡ ἀγαπῶσα καρδία αὐτοῦ πιθανὸν νὰ ὑπέκυπτεν εἰς τὰς σχετικὰς παροτρύνσεις ἁπλῶς καὶ μόνον διὰ νὰ μὴ προκαλέσῃ ἀνησυχίαν καὶ στενοχωρίαν εἰς τὸν κύκλον τῶν προσφιλῶν του. Ἔκτοτε κατὰ καιροὺς διέκοπτε καὶ τὴν ἐρημικὴν ἐν Χάλκῃ ἐπικεφαλῆς τοῦ καθήκοντος ὡς ἡγουμένου τῆς Μονῆς τῆς Ἁγίας Τριάδος εὐθύνην του καὶ τὰ διοικητικά του ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ καθήκοντα διὰ νὰ συμβουλεύηται τοὺς θεράποντας αὐτοῦ ἰατροὺς καὶ τοῦτο χωρὶς νὰ ἀφίνῃ ὄπισθέν του ἀμφιβολίας ὅτι χάρις εἰς τὴν πίστιν του καὶ εἰς τὴν ἐπέμβασιν τῆς ἐπιστήμης θὰ ἐπανήρχετο ἐνταῦθα τελείως ὑγιὴς εἰς συνέχισιν τῆς διακονίας του.

Ἐσχάτως, ἐνεφάνιζε κατὰ τὴν ἐπιστροφήν του τὴν ὄψιν προσώπου εὐρώστου καὶ πλήρους ὑγείας διὰ νὰ τὴν μεταλλάσσῃ ἐντὸς ὀλίγων ἡμερῶν εἰς ὄψιν

* Die vorliegende Gedenkrede über den Metropoliten Maximos Repanellis wurde am 8. Januar 1991 im Rahmen des Beerdigungsgottesdienstes gehalten, der von S. Allheiligkeit dem Patriarchen von Konstantinopel Herrn Dimitrios und Mitgliedern der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats in der Hl. Georg-Kirche im Phanar zelebriert wurde.

ἔχοντος ἐμφανῆ τὰ σημεῖα σωματικῆς καὶ μόνον κοπώσεως, διότι οὐδέποτε ἐκάμφθη ψυχικῶς, οὔτε ποτὲ ἐνεφάνισε σημεῖόν τι προδίδον ψυχικὴν κάμψιν.

Μέχρι τῆς παραμονῆς τοῦ μοιραίου μὲ τὴν χαρὰν τῶν ἡμερῶν καὶ τὴν διάθεσιν τοῦ μεταδίδειν ἀπὸ τὰς γνώσεις καὶ τὴν περίσσειαν τῆς ἀγάπης του εἰς τὰς ἀναστροφάς του ἦτο ὁ γλυκὺς Σχολάρχης τῶν παλαιῶν καλῶν ἡμερῶν τῆς λειτουργίας τῆς Σχολῆς, ὥστε οὐδεὶς νὰ φαντάζηται ἢ νὰ δύναται νὰ πιστεύσῃ ὅτι τὸ τέλος εὑρίσκετο ἐπὶ θύραις. Καὶ ὅμως ἦλθε δυστυχῶς τοῦτο τὸ ἀπόγευμα τῆς παρελθούσης Παρασκευῆς ὅλως αἰφνιδίως καὶ παρὰ πᾶσαν προσδοκίαν.

Καὶ ἤδη ὁ Ἱερὸς Ἄμβων καλεῖται ὅπως ἐν ἀδραῖς γραμμαῖς σκιαγραφήσῃ τὴν προσωπικότητα τοῦ ἐκλεκτοῦ Ἀρχιερέως, Καθηγητοῦ, Παιδαγωγοῦ τῆς νεότητος, καὶ Σχολάρχου.

***

Ὁ Σταυρουπόλεως Μάξιμος, κατὰ κόσμον Στυλιανὸς Ρεπανέλλης, ἐγεννήθη τὸ ἔτος 1919 εἰς τὴν Βατούσαν τῆς Μυτιλήνης, ἀπὸ τὸν ἀργότερον εἰς τὰς τάξεις τοῦ ἱεροῦ κλήρου εἰσελθόντα Οἰκονόμον Ἀντώνιον Ρεπανέλλην, καὶ τὴν Ἀναστασίαν, τὸ γένος Μιχαηλίδου.

Ἐξαετὴς παῖς ἦλθε μετὰ τῆς οἰκογενείας του εἰς τὴν Πόλιν μας, ὅπου καὶ διήκουσε τὰ πρῶτα γράμματα. Τὰ πρῶτα δύο ἔτη τῶν γυμνασιακῶν του σπουδῶν ἐφοίτησεν εἰς τὴν Μεγάλην τοῦ Γένους Σχολὴν (1935–1937) καὶ ἐν συνεχείᾳ εἰσῆλθεν εἰς τὴν γεραρὰν Θεολογικὴν Σχολὴν τῆς Χάλκης (1937), ἐξ ἧς καὶ ἀπεφοίτησε τὸ 1944 ὑποβαλὼν τὴν ἐναίσιμον ἐπὶ πτυχίῳ διατριβήν »Ὁ Ἰησοῦς Χριστός, ὡς ἱστορικὸν πρόσωπον καὶ ἡ ἀρνητικὴ κριτική«.[1]

Τὴν 22αν Ὀκτωβρίου 1944 ἐν τῷ Ἱερῷ Ναῷ τοῦ Ἁγίου Νικολάου Γαλατᾶ ἐχειροτονήθη διάκονος ὑπὸ τοῦ Γέροντός του Χαλκηδόνος Μαξίμου (μετέπειτα Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου), οὗτινος καὶ ἔλαβε τὸ ὄνομα κατὰ τὴν χειροτονίαν αὐτοῦ. Εἰς τὴν εἰρημένην μεγαλώνυμον τότε Κοινότητα ὑπηρέτησε μέχρι τὸ 1946, ὅπου καὶ διεκρίθη διά τε τὴν καλλιφωνίαν του, τὴν ἐπίδοσίν του εἰς τὸ θεῖον κήρυγμα καὶ διὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ τομέως τῆς ὠργανωμένης ἐν αὐτῇ φιλανθρωπίας. Τὸ ἔτος 1946 ἐπὶ τῆς πατριαρχείας τοῦ ἀοιδίμου Γέροντός του προσελήφθη εἰς τὸν Πατριαρχικὸν Ναόν, παραμείνας ἐν τῇ θέσει ταύτῃ μέχρι τοῦ 1948.

Εἶτα, ἀποσταλεὶς ὡς ὑπότροφος τῆς Ἐκκλησίας εἰς Λουβαίνην τοῦ Βελγίου ἐσπούδασε φιλοσοφίαν ἐπὶ τριετίαν, μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1948–1951, παρακολουθήσας συνάμα καὶ μαθήματα ψυχολογίας. Κατὰ τὴν ἐκεῖσε παραμονήν του ἐξυπηρέτει καὶ τὰς θρησκευτικὰς ἀνάγκας τῶν ὁμογενῶν τοῦ Βελγίου, λειτουρ-

---

[1] Σταυρίδου Βασιλείου, Ἡ Ἱερὰ Θεολογικὴ Σχολὴ τῆς Χάλκης, Σχολάρχαι Μάξιμος Ρεπανέλλης, Ἀρχιμ., Μητρ. Σταυρουπόλεως, Ἰουλ. 1955, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 327.

γῶν ὡς διάκονος καὶ κηρύττων εἰς τοὺς ὀρθοδόξους ἑλληνικοὺς ναοὺς τῶν Βρυξελλῶν καὶ τῆς Ἀμβέρσης.

Συμπληρώσας τὰς σπουδάς του ἐπανέκαμψεν ἐνταῦθα, τὸν δὲ Ὀκτώβριον τοῦ ἔτους 1951 διωρίσθη ὑπὸ τῆς Ἁγίας καὶ Ἱερᾶς Συνόδου καθηγητὴς ἐν τῇ εἰρημένῃ τροφῷ Σχολῇ, διδάσκων ἔκτοτε τὴν Ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας καὶ τὴν φιλοσοφικὴν καὶ χριστιανικὴν ἠθικήν. Παραλλήλως ἀνακυψάσης ἀνάγκης ἐδίδαξεν ἐπί τι διάστημα καὶ εἰς τὸ γυμνασιακὸν τμῆμα τῆς Σχολῆς τὰ μαθήματα τῶν θρησκευτικῶν, τῆς ψυχολογίας καὶ τῆς εἰσαγωγῆς εἰς τὴν φιλοσοφίαν.

Ἀκολούθως, τῇ 6ῃ Αὐγούστου 1952 ἐχειροτονήθη ὑπὸ τοῦ ἀειμνήστου Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου εἰς Πρεσβύτερον ἐν τῷ Πανσέπτῳ Πατριαρχικῷ Ναῷ, ἐν τῷ ὁποίῳ καὶ τοῦ ἀπενεμήθη ἀπὸ τῶν χειρῶν τοῦ Πατριάρχου Ἀθηναγόρου τὸ ὀφφίκιον τοῦ Ἀρχιμανδρίτου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου.

Μετὰ τὴν ὑποβολὴν τῆς παραιτήσεως ἐκ τῆς σχολαρχίας τῆς Σχολῆς τοῦ Μητροπολίτου Ἰκονίου Ἰακώβου, ὁ Ἀρχιμανδρίτης Μάξιμος Ρεπανέλλης κατὰ Ἰούλιον τοῦ 1955 διωρίσθη ὑπὸ τῆς Ἱερᾶς Συνόδου Σχολάρχης εἰς διαδοχὴν αὐτοῦ.

Κατὰ τὴν συνοδικὴν συνεδρίαν τῆς 7ης Φεβρουαρίου 1961 ἐξελέγη οὗτος παμψηφεὶ τιτουλάριος Μητροπολίτης Σταυρουπόλεως καὶ ἐχειροτονήθη εἰς Ἀρχιερέα κατὰ τὴν τελεσθεῖσαν ἐν τῷ Πανσέπτῳ Πατριαρχικῷ Ναῷ ἐπὶ τῇ ἑορτῇ τῆς Ὀρθοδοξίας τοῦ αὐτοῦ ἔτους, Πατριαρχικὴν καὶ Συνοδικὴν Θείαν Λειτουργίαν (26 Φεβρουαρίου 1961). Τὴν 6ην Σεπτεμβρίου τοῦ 1965 οὗτος ἀνυψώθη εἰς ἐν ἐνεργείᾳ Μητροπολίτην τοῦ Οἰκουμενικοῦ θρόνου διατηρήσας τὸν αὐτὸν τίτλον. Κατὰ Ἰούλιον τοῦ 1971 ὁ ἀείμνηστος, ἐδοκίμασε λύπην πολλὴν ἐπὶ τῇ, κρίμασιν οἷς οἶδε Κύριος, ἀναστολῇ τῆς λειτουργίας τῆς ἧς οὗτος προΐστατο Σχολῆς.

Κατὰ τὴν δεκαεξαετῆ σχολαρχίαν του εἰσηγήσει αὐτοῦ ἐξετελέσθησαν ὑπὸ τῶν ἑκάστοτε Ἐφορειῶν τῆς Σχολῆς ἔργα ἐν αὐτῇ, τὰ ὁποῖα τὴν ἀνέδειξαν εἰς ἐκπαιδευτικὸν ἵδρυμα ἐφάμιλλον τῶν ξένων.

Κατὰ Ἰούλιον τοῦ 1972 ἅμα τῇ ἀνόδῳ τοῦ Παναγιωτάτου Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Δημητρίου τοῦ Α' εἰς τὸν Πάνσεπτον Οἰκουμενικὸν Θρόνον ἀνασυγκροτηθείσης τῆς Ἁγίας καὶ Ἱερᾶς Συνόδου ἐκλήθη καὶ οὗτος πάρεδρον μέλος αὐτῆς διατηρήσας τὴν θέσιν ταύτην μέχρι τῆς τελευτῆς αὐτοῦ.

Ὡσαύτως, διετέλεσε Πρόεδρος καὶ μέλος πολλῶν Συνοδικῶν Ἐπιτροπῶν τοῦ Πατριαρχείου καὶ ἐξεπροσώπησε τὴν Μητέρα Ἐκκλησίαν ἐπαξίως μέχρις ἐσχάτων εἰς διαφόρους Ἐξαρχίας, ἀποστολὰς καὶ συνέδρια.

***

Οἱ ἐνταῦθα καὶ οἱ ἁπανταχοῦ γῆς ἀπόφοιτοι τῆς Ἱερᾶς Θεολογικῆς Σχολῆς Χάλκης τῆς τελευταίας τριακονταετίας, Ἱεράρχαι, κληρικοί, καθηγηταὶ καὶ λοιποὶ ἀπόφοιτοι αὐτῆς φέρουν ἐγκεχαραγμένην ἐν τῇ καρδίᾳ των τὴν γλυκεῖαν φυσιογνωμίαν τοῦ Σχολάρχου των, ὁ ὁποῖος, σὺν τοῖς ἄλλοις, τοὺς ἐδίδαξε τὴν ἀφοσίωσιν πρὸς τὴν παράδοσιν τοῦ Γένους καὶ τῆς Σχολῆς καὶ τὴν ἀπεριόριστον ἀφοσίωσιν πρὸς τὴν Μητέρα Ἐκκλησίαν. Κατὰ τὴν στιγμὴν ταύτην ἡ παρουσία ἀρκετῶν ἐξ αὐτῶν εἶναι τρανὴ μαρτυρία τούτου.

Ἤδη ἀπὸ τῆς ἡμέρας τοῦ διορισμοῦ του ὡς Σχολάρχου ὁ Ἀρχιμανδρίτης Μάξιμος μὲ ἐνθουσιασμὸν κατέβαλε πολλὰς προσπαθείας διὰ νὰ ἐμφυσήσῃ εἰς τὰς ψυχὰς τῶν νεαρῶν ἱεροσπουδαστῶν πρωτίστως τὸν φόβον Θεοῦ, ὁ ὁποῖος εἶναι καὶ ἀρχὴ τῆς σοφίας, κατὰ τὸν ψαλμῳδόν.

Κατόπιν, ὑπέδειξεν εἰς αὐτοὺς τὸν κατάλληλον τρόπον ζωῆς, τὸν προσιδιάζοντα εἰς τὸν χριστιανόν, παρέχων ἑαυτὸν ὑπόδειγμα διὰ τῆς ἐφαρμογῆς ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ τοῦ κώδικος πίστεως καὶ ἠθικῆς τοῦ χριστιανισμοῦ. Οὐδεὶς ἠμπορεῖ νὰ ἀμφισβητήσῃ τὸ παράδειγμα τὸ ὁποῖον παρεῖχε καὶ τὴν ἐπίδρασιν τὴν ὁποίαν ἤσκει ὁ Σχολάρχης ἐπὶ τῶν ἱεροσπουδαστῶν ὡς πρόσωπον ἐνάρετον, σκεπτόμενον πάντοτε τὸ ἀγαθόν, αὐστηρὸν ἀλλὰ καὶ εὐπροσήγορον καὶ πρόθυμον νὰ δίδῃ τὴν ἄφεσιν εἰς τοὺς πταίοντας. Ὡς ἀκαδημαϊκὸς διδάσκαλος, καθ' ἃ ἀναφέρει Ἱεράρχης ἐκ τῶν παλαιῶν μαθητῶν του, ἐδίδασκε τὴν ἀγάπην, τὴν βαθυτέραν ἔννοιαν τῆς ἀρετῆς, τῆς ἀληθείας, τῆς ἐλευθερίας, τοῦ καθήκοντος, τῆς αὐτοθυσίας καὶ τῆς δικαιοσύνης.[2]

Τοὺς ἔμαθε νὰ προβληματίζωνται, νὰ ἀγωνίζωνται καὶ νὰ ὁραματίζωνται, τὰ ὁποῖα εἶναι ἀπαραίτητα δι' ἕνα κληρικὸν καλούμενον νὰ ἐπιτελέσῃ ἔργον κοινωνικόν, ἔργον σωτηρίας τῶν ψυχῶν.

Οὗτος ἐνεκαινίασε τὸ σύστημα τοῦ διαλέγεσθαι μεταξὺ διδασκόντων καὶ διδασκομένων, ἐνέκυπτεν εἰς τὰ προβλήματα τῶν νέων ὁμαδικῶς καὶ ἑνὸς ἑκάστου ἰδιαιτέρως καὶ ἠγρύπνει διὰ νὰ εὑρίσκῃ τὰς πλέον λυσιτελεῖς λύσεις εἰς αὐτά.

Ἔζη διὰ νὰ προσφέρῃ τὰς ὑπηρεσίας του εἰς τὴν Σχολὴν καὶ ὄχι διὰ νὰ ἀντλῇ προσωπικὴν αἴγλην ἐξ αὐτῆς. Διὰ τοῦτο, ὅταν τὰ πράγματα τὸ ἐπέβαλον, δὲν ἐδίσταζε νὰ τὴν φυλάσσῃ ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἀντικαθιστῶν τοὺς πάντας, ἐφ' ὅσον τοῦτο ἐπεβάλλετο ὑπὸ τῶν περιστάσεων.

Ἰδιαίτερον μέλημά του ἦτο νὰ κάμνῃ ὀρθὴν ἐπιλογὴν τῶν προσοντούχων καὶ καταλλήλων διὰ τὴν ἱερωσύνην προσώπων, ἐπιδιώκων τὴν πραγματοποίησιν

---

[2] Μητροπολίτου Περιστερίου Χρυσοστόμου (Γερασίμου Σ. Ζαφείρη), Ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ τῆς Χάλκης, (Ἀναμνήσεις–Βιώματα–Ὁραματισμοί), Ἀθῆναι 1986, σ. 200.

τοῦ προορισμοῦ τῆς Σχολῆς ὅπως προετοιμάζῃ στελέχη διὰ τὸν ἱερὸν κλῆρον, διὰ τὴν συνέχισιν τῆς ἱερᾶς ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας.

Τὰ περιστοιχοῦντα κατὰ τὴν στιγμὴν ταύτην τὴν σορόν του πνευματικὰ αὐτοῦ ἀναστήματα κοσμοῦν τὴν ἐκκλησίαν πανταχοῦ ὅπου ἀνετέθη εἰς αὐτὰ ἐκκλησιαστικὴ διακονία καὶ φέρουν ἐπαξίως τινὰ ἐξ αὐτῶν τὸ ὄνομα τοῦ Γέροντός των κατὰ τὸ παράδειγμα τοῦ ἰδίου. Ἀλλά, γενικῶς, οἱ κατέχοντες σήμερον ὑψηλὰς θέσεις ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ καὶ τιμῶντες τὴν διακονίαν αὐτῶν καὶ τιμώμενοι ὑπὸ τῶν κατὰ τόπους χριστιανῶν ἀποτελοῦν τὴν φάλαγγα τῶν ἀποφοίτων τῆς Ἱερᾶς Θεολογικῆς Σχολῆς Χάλκης, οἱ ὁποῖοι Σχολάρχην, πνευματικὸν πατέρα καὶ ὁδηγόν των ἐν Χριστῷ, εἶχον τὸν ἀείμνηστον Σταυρουπόλεως Μάξιμον.

Ἡ σύνεσις καὶ ὁ μειλίχιος χαρακτήρ του συνετέλει εἰς τὴν ἀγαστὴν ἐν πᾶσι συνεργασίαν τῶν καθηγητῶν τῆς Σχολῆς, οἱ ὁποῖοι ἀπέδωσαν κατὰ τὴν περίοδόν του πνευματικοὺς καρπούς, ἀξίους τῆς παραδόσεως τῆς Σχολῆς καὶ ἱκανοὺς ὅπως συνεχίσουν τὴν παράδοσιν αὐτὴν ἀπαραμείωτον καὶ ὑψηλοῦ μορφωτικοῦ ἐπιπέδου ἐντὸς μιᾶς συνεχῶς μεταβαλλομένης κοινωνίας.

Πρὸς τοῖς ὡς ἄνω, τὸ πατρικὸν ἐνδιαφέρον τοῦ ἀειμνήστου ἐπεξετείνετο καὶ εἰς τὴν μεταπτυχιακὴν περίοδον τῶν ἱκανῶν δι' ἀνωτέρας σπουδὰς ἀποφοίτων αὐτῆς, τὰς ὁποίας ἐξησφάλιζε διὰ καταλλήλου εἰσηγήσεως τοῦ ἰδίου καὶ τοῦ Καθηγητικοῦ Συλλόγου πρὸς τὴν ἑκάστοτε Ἐφορείαν τῆς Σχολῆς καὶ δι' αὐτῆς πρὸς τὴν Μητέρα Ἐκκλησίαν.

Ἦτο κάτοχος καὶ ἄριστος χειριστὴς τῆς πατρώας γλώσσης, ἔχων τὴν ἱκανότητα τοῦ μεταδίδειν τὰς σκέψεις του τὰς φιλοσοφικάς, μὲ ἁπλότητα καὶ σαφήνειαν καὶ ἐπαγωγὸν διδασκαλίαν. Ἡ εὐγένεια τῆς ψυχῆς του ἀντενάκλα εἰς τὸν προφορικὸν καὶ γραπτόν του λόγον, ὁ ὁποῖος ἐστερεῖτο πολεμικῆς καὶ ἦτο μεστὸς ἀγάπης.

Ἡ μετ' αὐτοῦ ἀναστροφὴ ἦτο μία ἰδιαιτέρα εὐχαρίστησις, διότι προσεπάθει νὰ χαριτολογῇ, νὰ ἐπαινῇ, νὰ εὑρίσκῃ λόγους εὐχαριστίας ἀκόμη καὶ διὰ τὰ μικρὰ καὶ νὰ μὴ κουράζῃ, κάτι τὸ ὁποῖον σπανίως συμβαίνει μὲ ὅσους ἀσχολοῦνται μὲ τὴν αὐστηρὰν ἠθικὴν καὶ τὴν πολύπλοκον φιλοσοφίαν.

Ἐν ἑνὶ λόγῳ, ἀπέφευγεν εἰς τὴν ζωὴν τὴν ἀκαμψίαν καὶ δυσκαμψίαν, ὅσον καὶ τὴν στεῖραν κριτικήν.

Ἠγωνίζετο συνάμα καὶ ἔδιδε τὸν καλύτερον ἑαυτόν του διὰ τὴν ἐπιτυχίαν τῶν ἀνατιθεμένων αὐτῷ ἑκάστοτε ἀπὸ μέρους τῆς Μητρὸς Ἐκκλησίας ὑπευθύνων ἀποστολῶν.

Ὑπῆρξεν ἀφωσιωμένος εἰς τὴν ἰδέαν τοῦ Ἁγίου Ὄρους καὶ ἐξυπηρέτησε τοὺς ἱεροὺς σκοποὺς τοῦ Ἁγιωνύμου Τόπου μὲ πολλὴν εὐλάβειαν πρὸς τὸν μοναχισμὸν καὶ τὰς πνευματικὰς αὐτοῦ ἐπιδιώξεις.

Ἐξ ἄλλου, ὡς χαρακτὴρ ὑπῆρξε τίμιος ἐν παντὶ καὶ πάντοτε προασπιζόμενος μετὰ πάθους τὰ ἱερὰ συμφέροντα τῆς Ἐκκλησίας, τὰ ὁποῖα καὶ ἔθετεν ὑπεράνω ὅλων.

Ἦτο αὐστηρός, ἀκριβὴς καὶ δίκαιος πρὸς πάντας, ἰδιαιτέρως πρὸς τὰ πνευματικά του τέκνα, ἐπιδιώκων ὅπως εἶναι ἄψογος καὶ μὲ ὀρθὴν τοποθέτησιν πνευματικὸς πατήρ, ἀδιαφορῶν ἐὰν τοῦτο, ἐνδεχομένως θὰ ἐδημιούργει εἰς αὐτὰ πικρίαν, ἴσως καὶ ἀπογοήτευσιν, καὶ τοῦτο διότι ἐτοποθέτει εἰς τὴν ζωὴν τὰ πνευματικὰ καὶ αἰώνια καὶ μένοντα ὑπεράνω τῶν ἐφημέρων, τῶν ἀπατηλῶν, τῶν φθαρτῶν.

Ὑπῆρξε, σὺν τοῖς ἄλλοις, καὶ καλὸς γνώστης καὶ ἱκανὸς ἐκτελεστὴς τῆς πατρώας ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς καὶ ἔψαλλε πολλάκις ἐμμελῶς μόνος αὐτὸς τὰς ἱερὰς ἀκολουθίας ὅταν τοῦτο ἐπεβάλλετο, τῶν Κυριακῶν, τῆς Μ. Ἑβδομάδος καὶ τοῦ Ἁγίου Δωδεκαημέρου ἐν τῷ ναϊδρίῳ τῆς Ἱερᾶς Μονῆς τῆς Ἁγίας Τριάδος Χάλκης, τῆς ὁποίας μέχρις ἐσχάτης του ἀναπνοῆς ὑπῆρξεν ἡγούμενος καὶ ἄγρυπνος φρουρός.

Ἡ εὐρυμάθεια καὶ τὸ εὐπροσήγορον τοῦ χαρακτῆρος του ἐξετιμῶντο πολὺ ἀπὸ μέρους τῶν ἀνθρώπων τῶν γραμμάτων, ἡμετέρων καὶ ξένων, ἐν Ἀμερικῇ, Εὐρώπῃ καὶ Αὐστραλίᾳ.

Ἀλλὰ τί νὰ εἴπωμεν καὶ διὰ τὴν κρυφίως καὶ συνεχῶς ἀσκουμένην ὑπ' αὐτοῦ ἐλεημοσύνην, ἡ ὁποία ἀπετέλει δι' αὐτὸν πηγὴν ἀνεκλαλήτου χαρᾶς; Αὐτὸ θὰ μαρτυροῦν οἱ πτωχοὶ ἐκ τῶν σπουδαστῶν τῆς Σχολῆς, οἱ ὁποῖοι εὐηργετοῦντο ἀπὸ τὸ προσωπικόν του βαλάντιον χωρὶς νὰ αἰσθάνωνται ὅτι μειοῦται ἡ ἀξιοπρέπειά των ἔναντι τῶν συσπουδαστῶν των.

Καὶ τὰ φιλάνθρωπα ταῦτα αἰσθήματά του δὲν περιωρίζοντο οὔτε μέσα εἰς τοὺς τοίχους τῆς Σχολῆς, οὔτε εἰς τὸν μικρὸν χῶρον τῆς Χάλκης, ἢ τὸν εὐρύτερον τῆς Πόλεώς μας, ἀλλ' ἐπεξετείνοντο ἔτι περαιτέρω καὶ εἰς ἄλλους χώρους ὅπου μετέβαινεν ἐκεῖνος καὶ ὅπου διεπίστωνε ὅτι ὑπῆρχεν ἀνάγκη καὶ αὕτη ἔπρεπε νὰ ἀντιμετωπισθῇ.

Ἠγάπησεν ἰδιαιτέρως τὴν ἐνταῦθα Ὁμογένειαν, τὴν ὁποίαν ὑπηρέτησεν ἀπὸ τὴν ἐπομένην τῆς τοποθετήσεώς του ὡς Διακόνου ἐν τῇ Κοινότητι Γαλατᾶ. Ἡ ἐνταῦθα Ὁμογένεια ἔτρεφε πρὸς τὸ πρόσωπον τοῦ ἀειμνήστου ἰδιαιτέραν ἐκτίμησιν καὶ σεβασμόν, προσιδιάζοντα εἰς Ἀρχιερέα ἀκεραίου χαρακτῆρος, εὐγενῆ καὶ εὐαίσθητον ἄνθρωπον.

Συνισταμένη τῶν ἀρετῶν του ὡς διανοουμένου, ὡς Ἱεράρχου, καὶ ὡς ὑπευθύνου λειτουργοῦ τῆς ἀνωτέρας ἐκπαιδεύσεως εἶναι ἡ διοικητική του ἱκανότης, ἡ ὁποία ἐκφαίνεται ὡς ἑτοιμότης σκέψεως, ψυχραιμία ἐν τῇ λήψει ἀποφάσεων, εὐφυία εἰς τὰς κρίσεις, καὶ ἀνησυχία δημιουργικὴ διὰ τὸ μέλλον, τὰ ὁποῖα σπανίως συναντῶνται εἰς ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον.

***

᾽Αείμνηστε Σχολάρχα,

Κατὰ τὴν ἱερὰν ταύτην στιγμὴν τῆς ἐξοδίου ἀκολουθίας Σου, Σὲ προπέμπουν ἡ Αὐτοῦ Θειοτάτη Παναγιότης καὶ οἱ ἀδελφοὶ συνεργάται Σου ἐν τῇ ῾Αγίᾳ καὶ ῾Ιερᾷ Συνόδῳ.

῾Ο Μητροπολίτης τῆς ἰδιαιτέρας πατρίδος Σου, τὴν ὁποίαν ἐτίμησες, ἐκ τῶν μαθητῶν Σου καὶ Αὐτός, οἱ κατηξιωμένοι μὲ τὸν ἀρχιερατικὸν βαθμὸν καὶ οἱ λοιποὶ κληρικοὶ καὶ λαϊκοὶ ἀπόφοιτοι τῆς Σχολῆς, παριστάμενοι ἐνταῦθα καὶ οἱ ἐν ἀπάσῃ τῇ δεσποτείᾳ Κυρίου, οἱ προσφιλεῖς οἰκεῖοι Σου καὶ ὅλοι ὅσοι ἦλθον νὰ ἀσπασθοῦν τὸ τίμιον σκῆνος Σου καὶ νὰ Σὲ ἀποχαιρετίσουν εἰς τὸ ταξείδιον τῆς αἰωνιότητος.

Δι᾽ ὅλους μας ὑπῆρξες ἕνας πνευματικὸς πατὴρ ἀπὸ τοὺς ὀλίγους, μία ὡλοκληρωμένη προσωπικότης, ἕνας ἀγωνιστὴς τοῦ καλοῦ ἀγῶνος. ᾽Εν τῷ προσώπῳ Σου χάνομεν τὸν κατ᾽ἐξοχὴν Χαλκίτην τῶν τελευταίων δεκαετιῶν, διότι ἡ ζωή Σου συνυφάνθη μὲ τὴν ἰδίαν τὴν Σχολήν, τὴν ῾Ιερὰν τῆς Χάλκης, τὴν αἰωνόβιον Μονὴν τῆς ῾Αγίας Τριάδος. ῾Υπῆρξες καὶ τῶν δύο ὁ σταθερὸς καὶ ἀκλόνητος φρουρός. ᾽Εζησας τὰς καλάς των ἡμέρας, ἀλλὰ καὶ πολλὰς ἡμέρας στενοχωριῶν καὶ θλίψεων ἐν αὐταῖς. ῾Η ζωή Σου ὑπῆρξεν ἓν ἀνοικτὸν βιβλίον δραματιστοῦ, ἐκτελεστοῦ καὶ ὁδηγοῦ τῆς πίστεως καὶ τοῦ καθήκοντος.

᾽Εν τῇ ἐλπίδι ὅτι τὸ μέγα Σου ὄνειρον νὰ ἐπαναλειτουργήσῃ ἡ Σχολὴ τῶν μόχθων καὶ τῶν θυσιῶν Σου θὰ πραγματοποιηθῇ ἐν οὐ μακρῷ μέλλοντι καὶ ὡς τελευταῖον »Χαῖρε«, δέξου τὴν εὐχήν μας ὁ Κύριος νὰ εἰσακούσῃ τὴν προσευχήν Σου καὶ τὸ μνημόσυνόν Σου νὰ εἶναι ἡμέρα τῆς ἐπαναλειτουργίας της.

᾽Αναπαύου πλέον ἥσυχος εἰς τὸν τάφον τῶν ἀγαπητῶν Σου γονέων μέσα εἰς τὴν θαλπωρὴν τῆς ἀγάπης των.

᾽Ετίμησας τὴν ἐκθρέψασάν Σε Σχολήν, τὴν ῾Αγίαν τοῦ Χριστοῦ Μεγάλην ᾽Εκκλησίαν καὶ τὴν λευϊτικήν Σου οἰκογένειαν.
Αἰωνία Σου ἡ μνήμη.

Eingesandte Schriften

Abullif, W., Al-Safi al-'Assal (sec. XIII) e il suo pensiero cristologico, (Pontificium Institutum Orientale), Kairo 1988

Anaplasis (1990)

Apostolos Barnabas 51 (1990)

Archevêché de Suisse, Calendrier 1991, Genève: Éditions de l'Archevêché de Suisse 1991

Arnellos, Joh., G., Ἑρμηνεία τῆς πρὸς Ρωμαίους ἐπιστολῆς τοῦ ἀποστόλου Παύλου, Athen 1990

Begzos, Marios, Ἡ Μεταφυσικὴ τῆς οὐσιοκρατίας στὸ Μεσαίωνα καὶ ἡ ἐκκοσμίκευση. Φιλοσοφικὴ κριτικὴ στὴ Θρησκεία τῆς Εὐρώπης, Athen 1989

Biserica Ortodoxa Romana 108 (1990)

Boulgarakis, E., Ἱεραποστολή. Δρόμοι καὶ Δομές, Athen: Harmos 1989

Cerkoven Vestnik 1990

Diptycha tes Ekklesias tes Hellados 66 (1990)

Duchovna Kultura 70 (1990)

Ekklesia 66 (1990)

Enimerosis 6 (1990)

Ephimerios 39 (1990)

Episkepsis 21 (1990)

Irénikon 63 (1990)

Istina 25 (1990)

The Journal of the Moscow Patriarchate 1990

Klein, Wassilios, Der Autor der Joannis Orthodoxi Disputatio cum Manichaeo, *Oriens Christianus* 74 (1990) 234–244

Koder, J., Kirche und Staaten: Zu den Wurzeln der Beziehungen in der spätantiken Mittelmeerökumene, Sonderdruck aus: Verantwortung der Kirche für Europa, hg. v. *H. Krätzl* u. a. Wien: Religionspädagogisches Institut 1989

Konidaris, Joh., M., Ζητήματα βυζαντινοῦ καὶ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου, Bd. 1, Athen: Verl. Ant. N. Sakkoulas 1990

Limouris, G., The Integrity of Creation in a World of Change today (Patristic Perspectives), Sonderdruck aus: *Theologia* 61 (1990)

Makrides, B., N., Ἡ ἐπιστημονικὴ θεωρία ὡς ἁπλὴ ὑπόθεση, Τὰ ἱστορικά, Heft 11 (Dez. 1989) 412–423

Makrides, V.N., Science and Orthodox Church in the 18th and early 19th Century Greece: Sociological Considerations, Sonderdruck aus: *Balkan Studies* 29 (1990) 265–281

Mantzaridis, Georgios, Ὀρθόδοξη θεολογία καὶ κοινωνικὴ ζωή, Thessaloniki: Pournaras 1989

Ders., Κοινωνιολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ, Thessaloniki: Kyriakidis [4]1990

Martzelos, G., Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καὶ ἡ οἰκουμενικὴ σημασία της, Thessaloniki: Pournaras 1990

Metallinos, G., Θεολογικὸς Ἀγώνας 1962 — Ἱστορία, Athen: Parousia 1989

Ders., Πηγὲς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας, Athen: Harmos 1989

Meyendorff, J., Ἡ Βυζαντινὴ κληρονομιὰ στὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία, übers. v. *Dimitris Moschos*, Athen: Harmos 1990

Münchener Theologische Zeitschrift 41 (1990)

Ökumenische Rundschau 39 (1990)

Ortynskyj, Johannes, Ukraine. Der Reiz des Paradoxen, Freiburg: Verlag Salesianer Don Bosco, o. J.

Ostkirchliche Studien 39 (1990)

Panagopoulos, Th.J., Προβληματισμοὶ στὸ Δημόσιο Δίκαιο, (Βιβλιοθήκη Δημοσίου Δικαίου, 2), Piräus: Stamoulis 1990

Pantainos 82 (1990)

Papandreou, Damaskinos (Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique (Hg.), L'icône dans la théologie et l'art (Les études théologiques de Chambésy, 9), Genf 1990

Pharos, Phil., Ἔρωτος Φύσις, Athen: Harmos 1990

Phronema 4 (1989)

Pontificium Institutum Orientale (Hg.), Acta 1989–1990, Rom 1990

Romanian Orthodox Church News 20 (1990)

Sargologos, É., Un traité de vie spirituelle et morale du XIe siècle: le florilège sacro-profane du manuscrit 6 de Patmos. Introduction, texte critique, notes et tables, Asprovalta-Thessaloniki 1990

Solia 55 (1990)

Staniloae, D., Ὁ Θεός, ὁ κόσμος καὶ ὁ ἄνθρωπος. Εἰσαγωγὴ στὴν Ὀρθόδοξη Δογματικὴ Θεολογία, übers. v. K. Coman–G. Papaefthimiou, Athen: Harmos 1990

Studii Teologice 42 (1990)

Theologia 61 (1990)

Una Sancta 45 (1990)

Vantsos, Christos, K., Θέματα ποιμαντικῆς ψυχολογίας, Thessaloniki ^{3}1990

Williams, George, H., Π. Γεώργιος Β. Φλωρόφσκυ. Εἰσαγωγὴ στὴ σκέψη του, übers. v. Th. Papathanasiou, Athen: Parousia 1989

Word Council of Churches (Hg.), Resources for Sections. The Theme, Subthemes and Issues, Genf: WCC 1990

Dass., Let the Spirit Speak to the Churches. A guide for the study of the theme and the Issues, Genf: WCC 1990

Dass., One World. A monthly magazine of the World Council of Churches, No. 158 (Aug./Sept. 1990), Genf: WCC 1990

Autoren

Basarab, Mircea
Dr. theol., Pfarrer der rumänisch-orthodoxen Gemeinde in München
Safferling Str. 2, D - 8000 München 19

Danielidis, Apostolos
Diakon, Untersekretär der heiligen Synode, Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel
34 220 Fener-Halic, TR - Istanbul

Fahl, Dieter
Ass. iur. und cand. theol.,
Frundsbergstr. 16, D - 8000 München 19

Gallo, Horst-Martin
Dr. phil.
Kyreinstr. 15, D - 8000 München 70

Limouris, Gennadios
Dr. theol., World Council of Churches
150, Route de Ferney, CH - 1211 Genf 20

Makrides, Vasilios
Dipl. theol.
Fichtenweg 15/912, D - 7400 Tübingen

Moschos, Dimitrios
Dipl. theol.
Collegium Oecumenicum, Sondermeierstraße 86,
D - 8000 München 45

Nikolaou, Theodor
Univ.-Prof. Dr. phil., Dr. theol., Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23 b, D - 8012 Ottobrunn

Panagopoulos, Theodor
Univ.-Prof. Dr. iur., Industrie-Hochschule Piräus
Karaoli-Dimitriou 40, GR - 18531 Piräus

Papaderos, Alexandros
Dr. theol., Direktor der Orthodoxen Akademie Kreta
GR - 73006 Kolympari - Chania

Varella, Evangelia
Dr. rer. nat., Dipl. theol., Aristoteles-Universität Thessaloniki
P. B. 10876, GR - 541 10 Thessaloniki

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 Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Athen 1926 ff.

ThEE Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 12 Bde., Athen 1962–68.

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).

Neuerscheinungen: Januar - Juni 1991

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 im Breisgau. 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 890
Band 2 (Chaldäer bis Gréban)	EOS 892
Band 3 (Greco bis Laib)	EOS 893

Subskriptionspreis für Band 3
bis 31. Juni 1991: DM 98,— / öS 720

Ziegenaus Anton (Hrsg.)
Sendung und Dienst im bischöflichen Amt. Festschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg für Bischof Josef Stimpfle zum 75. Geburtstag.
1991, VI und 398 Seiten, 24 x 17 cm, gebunden mit glanzkaschiertem Umschlag,
DM 68,— / öS 520 EOS Buch 682

Vorwort des Herausgebers. — I. DAS ZWEITE VATIKANUM UND SEINE VERWIRKLICHUNG: *Klaus Kienzler:* Kirche als »Communio« — konziliar und nachkonziliar. — *Joseph Listl:* Die Besetzung der Bischofsstühle. Bischofsernennungen und Bischofswahlen in Deutschland. — II. AMT UND GESTALT DES BISCHOFS: *Walter Baier:* Episcopos constat a Christo in apostolis institutos. Theologische Implikationen der Sakramentalität der Bischofsweihe bei Petrus de Soto OP im »Tractatus de institutione sacerdotum« (1558). — *Herbert Immenkötter:* Bischof und Kardinal. Zur geistlichen Gewalt in der Reichskirche des 16. Jahrhunderts. — *Hanspeter Heinz:* Der Bischofsspiegel des Mittelalters. Zur Regula Pastoralis Gregors des Großen. — III. KATHOLISCHE IDENTITÄT UND ÖKUMENE: *Wilhelm M. Gessel:* Der Ternar: Glaubensregel, Tradition und Sukzession nach De praescriptione haereticorum Tertullians. — *Walter Brandmüller:* Die theologischen Themen des Konzils von Ferrara-Florenz. — *Anton Ziegenaus:* Die Mariengestalt im theologischen Kontext. Das Problem evangelisch-katholischer Divergenzen. — IV. CHRISTLICHES LEBEN UND MODERNE GESELLSCHAFT: *Anton Rauscher:* Ehe und Familie in unserer Gesellschaft. — *Walter Radl:* Nur Männer als Priester? Zu einem Argument im Apostolischen Schreiben »Mulieris Dignitatem«. — *Hans Peter Balmer:* Säkularisierung, Heiligung? Zur Problematik neuzeitlicher Rationalität. — *Severin Müller:* Das Maß technischen Tuns — Maß menschlichen Lebens. Philosophische Fragen zum Problem eines Wandels moderner Technik. — V. GLAUBE UND LEBEN: *Rudolf Kilian:* Relecture in Ps 110. — *Eugen Paul:* »Geistlich werden« vor 200 Jahren. — *Fritz Weidmann:* Vom Sachwissen zum Heilswissen. — *Joachim Piegsa:* »Jesus lieben lernen«.

Hödl Ludwig
Welt-Wissen und Gottes-Glaube in Geschichte und Gegenwart. Ausgewählte Aufsätze. Gesammelte Forschungen. *Hrsg. von Gerwing Manfred.*
357 Seiten, gebunden, 24 x 17 cm,
DM 68,— / öS 510 EOS Buch 690

I. WISSEN UND GLAUBEN. Welt-Wissen und Gottes-Glaube in der Synthese des Thomas von Aquin. — Die philosophische Gotteslehre des Thomas von Aquin O.P. in der Diskussion der Schulen um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert. — »... sie reden, als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe.« Legende und Wirklichkeit der mittelalterlichen Theorie von der doppelten Wahrheit. — »Gott-Schauen« im theologischen Verständnis des hl. Bonaventura und die aktuelle Frage der Gotteserfahrung. — II. TRINITÄTSDOGMA UND CHRISTUSBEKENNTNIS. Christusbekenntnis und Trinitätsdogma. Das heilsgeschichtliche Credo der Kirche. — Das kirchliche Christusbekenntnis in der Krise und Selbstkritik der Theologie. — Neuansätze in der dogmatischen Christologie. — »Ich glaube an den Heiligen Geist, die heilige katholische Kirche.« Zum ökumenischen Verständnis des dritten Glaubensartikels. — III. KIRCHE GOTTES UND MENSCHENWÜRDE. Die Kirche Gottes und der dialogische Personalismus. Zur Dogmatischen Konstitution »De Ecclesia« des II. Vatikanischen Konzils und zur Enzyklika »Ecclesiam suam« Papst Pauls VI. — Die Würde der menschlichen Person im Zeugnis der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils. — Die Gottebenbildlichkeit des Menschen und der sakramentale Charakter des Christen. — Geistliches Leben im Schuldbewußtsein des Christen. Die Lex Continentiae. Eine problemgeschichtliche Studie über den Zölibat. — Gottesliebe, Nächstenliebe, Selbstliebe im »Ordo caritatis« nach Thomas von Aquin. — Die Glaubenswahrheit von der Aufnahme Marias in den Himmel in der scholastischen Predigt (Cod. lat. 683 der UB Leipzig).

theol

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

Die Synodalität der Kirche und das Heilige und Große Konzil

5. Jahrgang 1991 Heft 2

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien

ISSN 0933-8586

2 MAI 1992

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
Dr. Konstantin Nikolakopoulos

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 kö nicht zurückgesandt werden; sie werden der Institutsbibliothek zugeführt.

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

Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenon werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-8917 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

Die Synodalität der Kirche und das Heilige und Große Konzil

5. Jahrgang 1991 Heft 2

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort 191

Konstantin Nikolakopoulos, Prinzipien der Synodalität nach dem Neuen Testament. Insbesondere am Beispiel des Apostelkonzils 193

Theodor Nikolaou, Die synodale Verfassung und die Ökumenischen Konzile der Kirche 207

Emilianos Timiadis, Die Autorität der Ökumenischen Konzile 223

John S. Romanides, Kirchensynoden 247

Hans-Joachim Schulz, Die sieben ökumenischen und die späteren abendländischen Konzilien. Der unterschiedliche Grad ihrer Verankerung in der altkirchlichen Überlieferung 265

Georg Kretschmar, Konzile und Konziliarität in lutherischer Tradition 281

Toomas Paul, Welche Autorität besitzen ökumenische Konzile für Lutheraner? . . 293

Damaskinos Papandreou, Die Heilige und Große Synode 297

DOKUMENTE

A) Heiliges und Großes Konzil
1. IV. Panorthodoxe Konferenz (1968) 319
2. I. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz (1976) 322
3. II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz (1982) 326
4. III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz (1986) 329
5. ANHANG: Verfahrensordnung der Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen 350
6. I. Interorthodoxe Vorbereitungskommission der IV. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (1990) 356

B) Siebte Vollversammlung des ÖRK, Canberra 1991
1. Botschaft der 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen . . . 358
2. Überlegungen orthodoxer Teilnehmer, gerichtet an die siebte Vollversammlung 361

REZENSIONEN

Wohlmuth, J. (Hg.), Streit um das Bild. Das zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive **(G. Tsigaras)**

Papandreou, Damaskinos–Bienert, Wolfgang A.–Schäferdiek, Knut (Hgg.), Oecumenica et Patristica. Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag **(Gr. Larentzakis)**

Christou, P., K.–Phanourgakis, B., D.–Psevtogkas, B., S. (Hgg.), Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Τόμος Δ', Δογματικαὶ πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1348–1358. Προλογίζει *P.K. Christou* **(F. Tinnefeld)**
Prinzing, G.–Simon, D. (Hgg.), Fest und Alltag in Byzanz **(E. Trapp)**
Weiß, G., Byzanz, kritischer Forschungs- und Literaturbericht 1968–85 **(E. Trapp)**
Delicostopoulos, A.J., Ἔξω ἀπὸ τὰ Τείχη. Ἀθηναγόρας Α' ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης, Βραβεῖον Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. Μελέτη γιὰ τὴν Προσωπικότητα καὶ Δράση Του **(V. Istavridis)**
Papas, A., Ζωγράφοι καὶ Ἁγιογράφοι τοῦ Δέκατου Ἐνατου καὶ Εἰκοστοῦ Αἰώνα **(V. Istavridis)**
Lemopoulos, G. (Hg.), Your Will Be Done. Orthodoxy in Mission. The Commission on World Mission and Evangelism (CWME), Consultation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches **(V. Istavridis)**
Tsetsis, G., Οἰκουμενικὸς θρόνος καὶ Οἰκουμένη, Ἐπίσημα Πατριαρχικὰ Κείμενα **(V. Istavridis)**
Menevisoglou, P., Ἱστορικὴ Εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς Κανόνας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας **(V. Istavridis)** 365

CHRONIK 381

EINGESANDTE SCHRIFTEN 411

AUTOREN 414

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS 415

Geleitwort

Das vorliegende Heft des Orthodoxen Forums trägt den Titel **»Die Synodalität der Kirche und das Heilige und Große Konzil«.** Zu diesem Thema, wie es formuliert wurde, gehören zwei Bereiche.

Einerseits die Synodalität der Kirche als ein größeres theologisches Gebiet, das sich nicht nur mit den ekklesiologischen Grundsätzen der synodalen Verfassung der Kirche, sondern auch mit dem synodalen Leben der Kirche in der Geschichte befaßt; bei diesem letzteren Gesichtspunkt geht es vor allem um die Ökumenischen Konzile, die den höchsten Ausdruck der Synodalität der Kirche und somit auch eine feste Basis für die Wiedervereinigung der gespaltenen Christenheit bilden. Einige der in dieses Heft aufgenommenen Aufsätze behandeln deshalb diesen Bereich, besonders die Problematik der Ökumenischen Konzile in ihren interkirchlichen Implikationen. Hierbei kommen sowohl orthodoxe als auch römisch-katholische und lutherische Theologen zu Wort.

Andererseits berührt das Thema dieses Heftes das »Heilige und Große Konzil« der Orthodoxen Kirche. Neben den offiziellen Dokumenten der bisherigen Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen ist diesem Bereich der Artikel S. Eminenz, des Metropoliten der Schweiz, Herrn Dr. Dr. h.c. mult. Damaskinos Papandreou zugeordnet, der als Leiter des Sekretariats zur Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxie in kompetenter Weise zum einen die bislang geleistete Arbeit auswertet und sich zum anderen mit dem Problem der orthodoxen Diaspora beschäftigt. Dieses Problem — ein wahrhaft kompliziertes und schier unlösbares — steht auf der Tagesordnung als der unmittelbar nächste Punkt des Konzils.

Mit diesem zweiten Bereich hängt auch die Frage vieler orthodoxer und nicht-orthodoxer Christen zusammen: Wann wird endlich dieses orthodoxe Konzil stattfinden? Diese Frage, die vor allem dem Drang des heutigen Menschen nach meßbaren Ergebnissen entspringt, aber auch von den brennenden und die Orthodoxe Kirche dringend beschäftigenden Problemen (beispielsweise dem der Diaspora) diktiert wird, läßt sich kaum beantworten. Mit Sicherheit besteht eine Antwort darin, daß Gottes Wege unerforschbar sind. Aber man darf ebenfalls nicht übersehen — und dies scheint mir ebenso wichtig und richtig —, daß die bisherigen Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen nicht bloß Schritte auf das Konzil hin, sondern wesentliche Bestandteile des Konzils, ja das Konzil selbst, sind.

Der Herausgeber

Prinzipien der Synodalität nach dem Neuen Testament. Insbesondere am Beispiel des Apostelkonzils

von Konstantin Nikolakopoulos, München

1. Einführende Überlegungen

Das Synodalsystem der christlichen Kirche, wie es in unseren Tagen praktiziert und erlebt wird, ist keine willkürliche Entdeckung der letzten Jahrzehnte und auch nicht der letzten Jahrhunderte. Die zweitausendjährige Geschichte des Christentums kann anhand zahlreicher konkreter Fälle aus der Vergangenheit genau das Gegenteil belegen. Seit den Tagen ihrer Gründung und durch die Jahrhunderte ist die Kirche Christi mit Problemen und Fragen der verschiedensten Art konfrontiert. Sowohl die Apostel als auch später die Bischöfe, die Patriarchen und alle kirchlichen Oberhäupter mußten in brennenden und für das Wesen des christlichen Glaubens entscheidenden Fragen nicht nur Stellung nehmen, sondern vielmehr eine dazu passende und im Einklang mit der gesamten kirchlichen Tradition stehende Lösung bzw. Festlegung und richtige Formulierung der jeweiligen Wahrheit hervorbringen. Die Kirche, welche unser Herr Jesus Christus gegründet hat und der Er durch die Äonen vorsteht, stützt sich auf das unerschütterliche Prinzip der Gemeinschaft. Die Kirche als die volle Gemeinschaft aller mit Jesus vereinten Gläubigen trägt dieses unentbehrliche Prinzip in sich. Es ist sozusagen ihr wesentliches Instrument. Dadurch werden alle Bereiche und Dimensionen des kirchlichen Organismus geprägt und durchzogen. Somit wird dieses Gemeinschaftsprinzip, das im nächsten Abschnitt näher besprochen wird, bei dringend zu lösenden ernsten Glaubensfragen eindrucksvoll herangezogen und auf diese Weise die kirchliche Synodalität verwirklicht.

Jesus Christus als jene Person der heiligen Dreieinigkeit, die wahrer Mensch geworden ist, gilt als die höchste Autorität im Leib der Kirche. Er hat die Zeit in zwei Teile geteilt, die vorchristlichen Verheißungen erfüllt und somit das göttliche Gesetz vervollständigt. Mit Seiner irdischen Parusie wurde das ganze für die Rettung der Menschheit notwendige Glaubensgut ohne die Möglichkeit eines Zweifels festgehalten. Während Seines irdischen Lebens galt Jesus selber als die Richtschnur und die Garantie der Wahrheit und Richtigkeit des christlichen Kerygmas. Die ganze Wahrheit und Weisheit waren in Ihm lebendig und jederzeit antastbar. Authentische Träger des christlichen Glaubens nach Seiner Himmelfahrt waren die Apostel mit den ersten Gemeindemitgliedern und darüber hinaus das ganze Volk Gottes, das das Leben im selben Glauben fortsetzte. Nach dem einzig wahren Oberhaupt der Kirche, nämlich Jesus Christus, bleibt also die Kirche die allein echte Bewahrerin des Glaubens und die garantierte Autorität[1] bis zum Eschaton. Die Kirche als

[1] Sehr aufschlußreich über diese Thematik der kirchlichen Autorität ist der Aufsatz von *A. Kallis*, Volk Gottes und Lehrautorität, *Una Sancta* 32 (1977) 139–151. Dazu siehe auch *Th. Nikolaou*, Zur »Theologie« des Ökume-

Ganze (Klerus und Volk) besitzt die unverfälschte Überlieferung des Evangeliums[2] und ist dazu aufgerufen, sie durch die Generationen vor Mißverständnissen und häretischen Interpretationen zu schützen und unverändert bzw. unverfälscht beizubehalten. Bei dieser schwierigen Aufgabe der einen Kirche Christi spielt das bis heute funktionierende Synodalsystem die entscheidende Rolle.

2. *Allgemeine Synodalitätsprinzipien*

Im Rahmen der Alten Kirche tauchen die verschiedenen Konzilien als spontane Verteidigungsmechanismen des ganzen kirchlichen Volkes auf. Sie werden keinesfalls als selbstverständliche Institutionen[3] angesehen, welche sich seit langem im Leben der Kirche eingebürgert haben. Sie stellen einfach die Reaktion der kirchlichen Gemeinschaft[4] auf die jeweiligen dringenden Situationen dar. Man kann also ohne Bedenken behaupten, daß sich die Einheit der ganzen Kirche besonders bei den Konzilien zeigt. Die »Gemeinschaft«, die eines der Synodalitätsprinzipien[5] bildet, basiert freilich auf der dogmatischen Grundlage der Heiligen Dreieinigkeit. Wie die drei Personen eine in Liebe wirksame Gemeinschaft bilden und keine Isolierung hervorbringen, so ist ebenfalls der Mensch in der Gemeinschaft geschaffen. In dieser Richtung betont der Hl. Gregor von Nyssa: »Nicht in einem Teil des (menschlichen) Wesens ist das Bild Gottes, noch in einem der in sich betrachteten Menschen ist die Gnade, sondern diese Kraft dringt durch das ganze Menschengeschlecht ... Daher ist das gesamte menschliche Wesen, das angefangen vom ersten und bis zum letzten Menschen alle durchdringt, ein einziges Bild des Allerhöchsten«[6]. Die Gemeinschaft als Grundbestandteil der menschlichen Natur drückt sich auf der religiösen Ebene in dem einheitlichen Leib der Kirche aus. Die Kirche ist *eine*, mit *einem* Leib und *einem* Geist (1 Kor 12,12f.). Sie erweist sich als das πλήρωμα (die Fülle), der Ausdruck der Einheit schlechthin (Eph 1,23).

---

nischen Konzils am Beispiel des Konzils von Konstantinopel (381), in: Μνήμη Συνόδου Ἁγίας Β' Οἰκουμενικῆς, Thessaloniki 1983, S. 289–309 und besonders den Abschnitt mit dem Titel: »Die Authentizität kirchlicher Lehrverkündigung« (S. 299ff.).

[2] Zu unterstreichen ist ohne Zweifel in diesem Zusammenhang ein bedeutender Auszug aus der sog. »Moskau-Erklärung«, d.h. dem gemeinsamen Dokument des orthodox-anglikanischen Dialogs, der in Moskau 1976 stattgefunden hat: »Wir stimmen darin überein, daß nach der Schrift und den Kirchenvätern die Fülle der erlösenden Wahrheit der Kirche geschenkt worden ist. Sie ist der Tempel Gottes, in dem der Geist Gottes wohnt, die Säule und der Grund der Wahrheit« [siehe *OFo* 5 (1991) 119].

[3] Zutreffend betont *G.V. Florovskij*, Die Autorität der alten Konzilien und die Tradition der Hl. Väter, in: Sobornost. Kirche, Bibel, Tradition, Bd. 1, München 1989, S. 116: »Es waren (sc. die Konzilien) eher Ereignisse, weniger Institutionen«.

[4] Zweifellos wird hier die Gemeinschaft zwischen den Gläubigen und den Hierarchen gemeint, von denen die letzteren ein besonderes »Moment der Einheit« ausmachen, wie *Th. Nikolaou*, Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche, *Ökumenische Rundschau* 21 (1972) 322, unterstreicht.

[5] Ein bemerkenswerter Aufsatz ist der von *D. Staniloae*, Dogmatische Grundlagen der Synodalität, *Ostkirchliche Studien* 20 (1971) 3–16, in dem folgende Prinzipien eingehend erörtert werden: »Das Prinzip der Gemeinschaft; das Prinzip des transzendenten Ursprungs des Dienstes der Heiligung der Gläubigen; das Prinzip der Ergänzung der synodalen Leitung durch das Kirchenvolk«.

[6] *Gregor von Nyssa*, De opificio hominis: *PG* 44, 135.

Sowohl die Gemeinschaft als auch die Einheit kennzeichnen also jene kirchlichen Zusammenkünfte, die uns unter dem Namen »Konzilien« bekannt sind. Hat die paulinische Bezeichnung der Kirche als »Leib Christi« eine zweifache Bedeutung[7], dann ist ebenso die Einheit als Synodalitätsprinzip zweifach zu erklären: Einheit zwischen den an dem Konzil teilnehmenden Kirchenvertretern einerseits und deren Einheit mit Gott andererseits. Es ist nämlich ein wichtiges Charakteristikum eines jeden Konzils, daß sich alle Teilnehmer durch und in dem festen und wahren Glauben, den sie zu beschützen aufgerufen sind, verbunden fühlen. Dieser Schritt ist zwar lebenswichtig, aber nicht völlig ausreichend. Ihr Haupt und Führer bei der Kristallisierung und Formulierung der christlichen Wahrheit ist der Heilige Geist; mit anderen Worten: Gott selbst. Der zweite Schritt ist dabei das Entscheidende: Einheit mit dem Göttlichen.

Die auf ausnahmslos allen Konzilien festgestellte und proklamierte Bezugnahme des unerschütterlichen Glaubens auf den Heiligen Geist und auf den göttlichen Willen[8] ist noch ein Hauptprinzip der Synodalität der Kirche. Das Fundament eines Konzils ist die unsichtbare Anwesenheit des Hl. Geistes und dessen Zustimmung zu den jeweiligen Beschlüssen: »Ἔδοξε τῷ ἁγίῳ Πνεύματι καὶ ἡμῖν«[9]; eine bekannte Wendung, die am Anfang aller entscheidenden Konzilstexte steht. Der Heilige Geist[10] wirkt bei den Beratungen und Auseinandersetzungen eines Konzils mit, dessen Hauptanliegen die Proklamation und damit die Verteidigung der unabänderlichen und verbindlichen[11] Glaubenswahrheiten ist. Noch ein nennenswertes Prinzip der Synodalität ist also das Festhalten und die Proklamation des christlichen Glaubens[12]. Es geht allerdings nicht darum, daß

---

[7] Vgl. *Th. Nikolaou*, Die Grenzen der Kirche ..., S. 318.

[8] Charakteristisch ist hierbei eine wichtige Aussage Konstantins des Großen, die uns der Historiker *Eusebios*, Vita Constantini 3,20: *PG* 20, 1080, überliefert hat: »Alles, was bei den heiligen Zusammenkünften der Bischöfe geschieht, hat die Bezugnahme auf den göttlichen Willen«.

[9] Vgl. *J. Karmiris*, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae (= DSMn), 2. Aufl., Athen 1960 (ND: Graz 1968), Bd. I., S. 105; *J. Panagopoulos*, Ὁ Θεὸς καὶ ἡ Ἐκκλησία. Ἡ θεολογικὴ μαρτυρία τῶν Πράξεων Ἀποστόλων, Athen 1969, S. 212.

[10] Damit man einen Eindruck über die orthodoxe Pneumatologie und die theologische Lehre von der Wirkung des Heiligen Geistes innerhalb der Kirche gewinnen kann, wird hier ein wirklich poetischer Hymnus von den Stichera der Vesper des Pfingstfestes zitiert:

»Alles gewährt der Geist, der heilige:
Prophezeiungen strömt Er hervor,
Priester erfüllt Er, sie vollendend;
Ungelernte hat Er Weisheit gelehrt,
Fischer zu Gottesgelehrten gemacht
Und die ganze Lehre der Kirche zusammengefügt.
Wesensgleicher, auf dem gleichen Throne sitzend
Mit dem Vater und mit dem Sohne!
Tröster, Lob sei Dir!«

[11] Interessanterweise bezieht sich *J. Karmiris*, DSMn, Bd. I, S. 106, auf die Beschlüsse der Ökumenischen Konzilien, die er als »ἀλάθητοι καὶ ὑποχρεωτικαὶ« bezeichnet. Lesenswert ist ebenfalls in diesem Zusammenhang der Aufsatz von *L. Stan*, Über die Rezeption der Beschlüsse der Ökumenischen Konzile seitens der Kirche, in: Konzile und die Ökumenische Bewegung (Studien des Ökumenischen Rates, Nr. 5), Genf 1968, S. 72–80, in dem der Verfasser die ganze einschlägige Problematik der letzten Jahrzehnte hauptsächlich seitens der Westkirche zum Ausdruck bringt.

[12] Vgl. die daran angeknüpften Ausführungen von *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, (Konziliengeschichte, hrsg. von *W. Brandmüller*, Reihe B: Untersuchungen), München–Wien–Zürich 1979, S. 99: »Das

die Konzilsväter neue Wahrheiten und Glaubenslinien »entdecken« und zur Geltung bringen, sondern ausschließlich darum, daß sie den seit der Zeit Jesu den Menschen angebotenen erlösenden Glauben deutlich und traditionsgetreu formulieren und »offiziell« verkünden. Durch diesen wahren und unverfälschten Glauben, der nicht als trockene und unfruchtbare Theorie, sondern als Lebensweise und Weg zur Heilung und Heiligung[13] der Gläubigen funktionieren soll, wird das ganze »Sein« der Kirche Christi zusammengehalten.

Obwohl man in bezug sowohl auf die lokalen als auch auf die ökumenischen Konzilien von der berühmten »bischöflichen Synodalität oder Gemeinschaft«[14] zu sprechen pflegt, ist doch hier der Begriff der ganzen Kirche darin enthalten und gemeint. Schon in der Alten Kirche kennt man die bischöfliche Zusammensetzung der Konzile, dies aber hängt grundsätzlich mit der Tatsache der eucharistischen Gemeinschaft zusammen. Die Termini »συνέρχεσθαι« oder »συνάγεσθαι«[15], welche das Wesen der Synodalität kennzeichnen, beziehen sich ursprünglich auf das Zusammenkommen der Gläubigen zum eucharistischen Ereignis[16]. Nicht zuletzt kann man sagen, daß die *Σύνοδος*, diese Versammlung nämlich, bei der der lebendige Glaube verbindlich verkündet wird, eng verwandt ist mit der *Ἐκκλησία*, d.h. mit der eucharistischen Gemeinschaft, bei der der wahre Glaube erlebt wird.

3. Neutestamentliche Zeugnisse für die synodale Struktur

Sucht man frühe Zeugnisse für die Synodalität, so stößt man unbedingt zuerst auf die frühapostolische Zeit, wie J. Zizioulas mit Recht betont: »Wenn es überhaupt möglich ist, eine gewisse Entwicklung in Idee und Praxis der Konziliarität herauszufinden, kann diese sicherlich bis zu den ersten apostolischen Gemeinschaften zurückverfolgt werden«[17]. Der Vorgang des Zusammenkommens, welches den Kern oder die Zelle jeder Synodalität bildet, ist schon im Matthäusevangelium zu spüren, verborgen hinter den Worten Jesu: »Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20). Das Versammeln in der Alten Kirche scheint mit dem Ereignis der eucharistischen Gemeinschaft unmittelbar verbunden zu sein. In der Apostelgeschichte

---

Konzil bringt nicht nur eine juridische Bestätigung und eine ›Bekräftigung‹ des Brauches oder der Wahrheit, sondern deren reale Festigung und ›Kräftigung‹: die Wahrheit setzt sich durch aufgrund des Konzils«.

[13] Vgl. *D. Staniloae*, Dogmatische Grundlagen der Synodalität, S. 6, wo er zutreffend betont: »Die Verkündigung der unverfälschten Lehre Christi und die Führung der Gläubigen auf dem Weg des Heils zur Vollkommenheit in Christus sind im fortschreitenden Heiligungsprozeß enthalten«.

[14] Wie z.B. im oben genannten Aufsatz von *D. Staniloae*, S. 9f. Weiter siehe *J. Zizioulas*, Konziliarität und der Weg zur Einheit. Ein orthodoxer Standpunkt, in: Die konziliare Gemeinschaft (Konferenz Europäischer Kirchen, Studienheft 10), Frankfurt 1978, S. 27, wo er vor einem Mißverständnis des altkirchlichen Ausdruckes »bischöfliche Konzile« warnt, besonders wenn eine richtige Theologie des Episkopats nicht zugrunde liegt.

[15] Vgl. die Bemerkungen von *J. Zizioulas*, Konziliarität und der Weg ..., S. 26; *ders.*, Die Entwicklung konziliarer Strukturen bis zur Zeit des ersten Ökumenischen Konzils, in: Konzile und die Ökumenische Bewegung (Studien des Ökumenischen Rates, Nr. 5), Genf 1968, S. 35; *Th. Nikolaou*, Zur »Theologie« des Ökumenischen Konzils ..., S. 298.

[16] Vgl. 1 Kor 11,17.18–20 usw.

[17] *J. Zizioulas*, Konziliarität und der Weg ..., S. 26.

haben wir eindeutige Hinweise auf das Zusammenkommen des verstreuten Volkes Gottes, ὁμοθυμαδὸν oder ἐπὶ τὸ αὐτὸ (Apg 2,1.46); eine Zusammenkunft, die sich im Rahmen der Eucharistie abgespielt hat (Apg 2,42.46). Zweifellos kann man also im frühen Christentum ein wesenhaftes Verhältnis zwischen dem liturgischen Leben und einer Art Konziliarität erkennen. Darüber hinaus könnte noch eine andere parallele Linie zwischen Eucharistie und Konziliarität gezogen werden: Wie beim Vollzug der Liturgie allein der Bischof der Leiter der eucharistischen Gemeinde in der frühen Kirche war[18], so entwickelte sich die synodale Struktur schon in den ersten Jahrhunderten zu einer rein episkopalen Struktur[19].

Bei vielen neutestamentlichen Stellen dürften konziliare Elemente erkennbar sein, d.h. Elemente, »die eine konziliare Gesinnung, Qualität oder auch Struktur enthalten«[20]. Das Zusammentreten der Ortsgemeinde, so wie es im Neuen Testament und besonders in den Briefen des Paulus beschrieben wird, zeigt eine Art Urkonziliarität[21]. Bezeichnender Punkt der paulinischen Theologie ist die bestrebte eucharistische Einheit der Gemeinde; etwas, was auch das Ziel der Konziliarität schlechthin ist. Deshalb ruft der Apostel am Anfang des 1. Korintherbriefes, der in seiner Ganzheit — und zumal das 5. und 11. Kapitel — eine hervorragende urkonziliare Struktur aufweist, die Korinther auf, ihre (eucharistische) Einheit wiederherzustellen[22]. Seine rhetorische Frage »ist Christus etwa zerteilt?« (1 Kor 1,13) deutet seine theologische Ansicht an, daß die Wiederherstellung der zerbrochenen Gemeinschaft nur durch den alles vereinigenden Herrn, d.h. durch die eucharistische Einheit erfolgen kann. Auf diese Weise wird schon im gerade angesprochenen neutestamentlichen Text die konziliare Idee, die ebenfalls als Mittel zur eucharistischen Einheit zu dienen hat, mittelbar berührt.

Das 5. Kapitel des 1. Korintherbriefes hat einen besonderen konziliaren Charakter, nicht zuletzt weil der Versammlung der Ortsgemeinde eine rein gerichtliche Funktion zugeschrieben wird: »Ihr richtet ja die, welche drinnen sind« (1 Kor 5,12). Wie bei einem Konzil die Heilung des jeweiligen Problems und die Wiederherstellung der Wahrheit angestrebt werden, so regt Paulus hier die Gläubigen von Korinth an, die schädlichen Mitglieder der Gemeinde hinwegzuschaffen: »Schafft den Übeltäter weg aus eurer Mitte!«

---

[18] Eine klare Bestätigung dieser Tatsache finden wir bei *H.-G. Thümmel*, Die Kirche des Ostens im 3. und 4. Jahrhundert (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, I/4), Berlin 1988, S. 106: »Wichtigstes Amt war das des Bischofs als des eigentlich nur Gott verantwortlichen Leiters einer Ortsgemeinde. Zunächst ist auch davon auszugehen, daß der Bischof den Gottesdienst leitet«. Zutreffend betont ebenso *J. Meyendorff*, Was ist ein ökumenisches Konzil?, in: Ökumene — Konzil — Unfehlbarkeit (Pro Oriente, 4), Innsbruck–Wien–München 1979, S. 36–47: »Die Eucharistiefeier bedurfte also eines »Vorsitzenden«, einer Person, welche den Platz Christi einnahm ... In allen anderen Kirchen wurden hingegen die »Bischöfe« an Ort und Stelle gewählt und mit der »apostolischen« Aufgabe, den Urglauben zu erhalten, betraut« (S. 38).

[19] *J. Zizioulas*, Die Entwicklung konziliarer Strukturen ..., S. 50. Vgl. auch Anm. 14.

[20] Lesenswert ist der entsprechende Bericht von einer ökumenischen Gruppe der KEK mit Überschrift »Die biblischen Grundlagen einer konziliaren Gemeinschaft«, in: *Die konziliare Gemeinschaft* (Konferenz Europäischer Kirchen, Studienheft 10), Frankfurt a. M. 1978, S. 109–110. Am Ende des Textes wird somit besonders die Notwendigkeit unterstrichen, »den Grundlagen von Konziliarität in der Heiligen Schrift nachzugehen«.

[21] Auf diesen Terminus der »Urkonziliarität« hat *J. Zizoulas*, Die Entwicklung konziliarer Strukturen ..., S. 34, besonders hingewiesen. Vgl. auch *Th. Nikolaou*, Zur »Theologie« des Ökumenischen Konzils ..., S. 298.

[22] *H.-D. Wendland*, Die Briefe an die Korinther, (Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, 7), Göttingen 1965, S. 14f.

(1 Kor 5,13). Für unsere Thematik ist dieses Kapitel ziemlich repräsentativ und eindrucksvoll, denn es ist durch eine doppelte Färbung geprägt: die Struktur ist einerseits genuin eucharistisch mit deutlicher Passahterminologie[23] und andererseits zeigt sie unübersehbar gerichtlich-konziliare Elemente.

Noch ein typisches Beispiel für Konziliarität in ihrer Urform ist das 11. Kapitel desselben Briefes von Paulus, besonders die Verse 17–34. Hier handelt es sich eindeutig um die eucharistische Versammlung der Ortskirche, deren Zusammenhalt bedroht war: »Zunächst höre ich, daß es Spaltungen unter euch gibt, wenn ihr als Gemeinde zusammenkommt« (1 Kor 11,18). Wenn die Rede von einem Schisma ist, wird automatisch auf eine nötige konziliare Struktur der Zusammenkunft der Gläubigen, deren Aufgabe es wäre, die jeweilige Spaltung durch die Wahrheitssuche[24] zu verhindern, bzw. zu heilen, verwiesen. Paulus versucht klarzustellen, daß jedes Schisma nur innerhalb des sakramentalen Lebens der Gemeinde aufgehoben werden kann. Die in diesem Zusammenhang gemeinte Konziliarität dient nur dann der erstrebten Einheit, wenn die Liebe und die Versöhnung[25] einen unersetzbaren Teil der Liturgie bilden. Somit vermittelt die konziliare Struktur der eucharistischen Versammlung die Wiederherstellung der *communio in sacris*[26].

Eine weitere neutestamentliche Anspielung auf die Konziliaritätsidee sind die paulinischen Worte über die Gläubigen als Glieder eines Leibes, so wie es besonders eindrucksvoll im 12. Kapitel des 1. Korintherbriefes ausgedrückt wird. In diesem Teil des Briefes wird vom Apostel der Versuch unternommen, auf die Notwendigkeit der angestrebten Einheit aller Christen — und in diesem Fall der korinthischen Kirche — metaphorisch hinzuweisen. Demzufolge müssen die Versammlungsmitglieder so vereinigt sein, wie ein Leib zusammengefügt ist, »damit im Leib kein Schisma (Zwiespalt) entstehe, sondern alle Glieder einträchtig füreinander sorgen« (1 Kor 12,25). Selbstverständlich erinnert die ganze Ausdrucksweise an rein konziliare Strukturen, die auch in der Alten Kirche von Bedeutung waren. Die christliche Versammlung wird aufgefordert, die volle Gemeinschaft im Leibe Christi[27], d.h. die Einheit, mit der die Wirklichkeit der Synodalität eng

---

[23] Dies betont zutreffend auch *J. Zizioulas*, Die Entwicklung konziliarer Strukturen..., S. 35f., indem er dem paulinischen Wortspiel »Teig-Sauerteig« genau folgt und schließlich bemerkt: »Das ist offensichtlich Passahterminologie, wie der Text selbst unterstreicht, wenn es weiter heißt: ›Denn als unser Passahlamm ist Christus geopfert worden‹ (1 Kor 5,7)«.

[24] Vgl. die Ausführungen von *H.J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, S. 93f.

[25] »Wenn ihr also zum Mahl zusammenkommt, meine Brüder, wartet aufeinander!« (1 Kor 11,33).

[26] Was die Beziehung der Konziliarität zur eucharistischen Gemeinschaft angeht, fügt *J. Zizioulas*, Die Entwicklung ..., S. 51, weiter hinzu: »Sie (sc. die Konziliarität) kann also als der erste Akt eines wiederholten oder vielmehr andauernden liturgischen Dramas verstanden werden, in dem in Liebe und Wahrheit der Frieden gesucht wird, so daß die *communio in sacris* und damit die *communio sanctorum* folgen kann«.

[27] Grundlegend war die Überzeugung der frühen Christen, daß die jeweilige Versammlung den Leib Christi, den Leib der Kirche schlechthin bildete, wie *J. Meyendorff*, Was ist ein ökumenisches Konzil?, S. 37, unterstreicht: »Dergestalt war die Versammlung nicht ›Teil‹ des Leibes, sondern der Leib selbst, *caput et corpus*«. Vgl. dazu auch den Einleitungsbericht der Arbeitsgruppe des ÖRK mit dem Titel »Die Bedeutung des konziliaren Vorgangs der Alten Kirche für die ökumenische Bewegung, in: *Konzile und die ökumenische Bewegung* (Studien des ÖRK, 5), S. 11. Ferner s. *A. Kallis*, Volk Gottes und Lehrautorität, S. 146. Zu diesem durchaus wichtigen theologischen Punkt muß man allerdings mit Nachdruck bemerken, daß wir es hier mit keiner »Weiterentwicklung der eucharistischen Ekklesiologie« zu tun haben, »die in der neueren Orthodoxie und besonders bei den russischen Theologen der Emigration so sehr betont wird«, wie *H.M. Biedermann*, Zur Frage der Syn-

verbunden ist, intensiv zu bewahren. Darüber hinaus wird die Gleichwertigkeit der Glieder, welche die Einheit des einen Leibes bilden und gewährleisten, unterstrichen: »So aber gibt es viele Glieder und doch nur einen Leib« (1 Kor 12,20).

Schließlich wäre noch ein bedeutungsvoller neutestamentlicher Text[28], der deutlich konziliare Elemente aufweist, in Betracht zu nehmen. Es handelt sich nämlich um die paulinische Version des in Jerusalem stattfindenden Apostelkonzils[29], so wie sie in Gal 2, 1–10 zu finden ist. Grundlegend für diese Erzählung sind die Strukturmerkmale der Gemeinschaft, die sicherlich auf eine Art Urkonziliarität hinweisen. In seiner Weise versucht Paulus, in Verbindung mit der Katholizität[30] auch das Vorhandensein der Wahrheit im Rahmen der Ortskirche zu zeigen. Somit sind also wichtige und in der Alten Kirche übliche konziliare Charakteristika ziemlich deutlich zu erkennen. Für das Verständnis sowohl des Apostels Paulus als auch der Gläubigen scheinen Gemeinschaft und Befestigung der christlichen Wahrheit miteinander unauflöslich zusammenzuhängen.

4. Das Apostelkonzil (Apg 15) als Grundlage der Synodalität

Zuerst muß man bemerken, daß die im 15. Kapitel der Apostelgeschichte beschriebene Versammlung der Ortskirche von Jerusalem in der breiten theologischen Literatur unterschiedlich bewertet wird. Bei der Erforschung des Hauptanliegens, ob es sich hier nämlich tatsächlich um ein Konzil oder einfach um eine Versammlung begrenzten Interesses handelt, hat man keine einheitliche Antwort geäußert. Im Grunde genommen verwendet man in den abendländischen Kirchen nicht ohne ernste Bedenken die Bezeichnung »Konzil«, während die orthodoxe Seite das sog. Apostelkonzil hochschätzt und es als Vorbild der konziliaren Entwicklung der darauffolgenden Jahrhunderte ansieht. Um diese Meinungsverschiedenheiten ein bißchen zu beleuchten und letzten Endes die orthodoxe Überzeugung davon aufzuzeigen, stellen wir im folgenden die einschlägigen Forschungsergebnisse über diese Thematik in drei Teilen vor: Zunächst lassen wir einige westliche

---

ode in der orthodoxen Theologie, *Ostkirchliche Studien* 16 (1967) 117, zugespitzt behauptet. Das Prinzip der Ortskirche als Leib Christi geht in die apostolischen Zeiten zurück und durchdringt das orthodoxe Bewußtsein durch die Jahrhunderte hindurch.

[28] Wenn in diesem Aufsatz nur einige ausgewählte Abschnitte des Neuen Testaments behandelt wurden, heißt das nicht, daß damit das Neue Testament ausgeschöpft wäre. Für weiter Interessierte könnten z.B. die ersten zwölf Kapitel der Apostelgeschichte berücksichtigt werden. Hier werden die Anfänge kirchlichen Lebens im Rahmen der frühen Kirche beschrieben und immer wieder klare Spuren von Konziliarismus dargelegt, wie die Wahl des Zwölften im Apostelkreis (Apg 1,15–26), das Pfingstereignis und die Zusammenkunft der Gemeindemitglieder (Apg 2,1–47) oder die Wahl der sieben Diakone (Apg 6,1–6). Einen kurzen aber doch hilfreichen Überblick solcher Berichte aus der Apostelgeschichte gibt *G. Gratseas*, Η Αποστολική Σύνοδος (Πράξ. 15, 1–35) και οι Συνάξεις των Εσσαίων, *Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν* Bd. 10; 20 (1991) 5–31, und bes. 10–11.

[29] In diesem Aufsatz wird jeder exegetische Versuch, die paulinische Erzählung im Galaterbrief mit dem in der Apostelgeschichte 15,6–29 beschriebenen Apostelkonzil zu identifizieren, vermieden. Nicht zuletzt, weil ein solcher Versuch schon mit Erfolg unternommen wurde. Vgl. dazu die überzeugenden Ausführungen von *B. Stogiannos*, Ἡ Ἀποστολικὴ Σύνοδος, in: EEThSTh 18 (1973) 29–218, wo auch weitere Literatur zu diesem Vergleich angegeben wird; ferner siehe *M. Dibelius*, Das Apostelkonzil, in: Aufsätze zur Apostelgeschichte, hg. von *H. Greeven*, Göttingen 1961, S. 89, wo er eine ähnliche, aber doch leicht abweichende Meinung vertritt.

[30] *B. Stogiannos*, Ἡ Ἀποστολικὴ Σύνοδος, S. 61 f.

Stimmen zu Wort kommen; im zweiten Teil dieses Abschnittes legen wir manche repräsentative Stellungen aus der altkirchlichen Tradition dar; schließlich behandeln wir die bis heute geltende orthodoxe Interpretation dieses neutestamentlichen Berichtes.

a. Die Stellung des Konzils in der westlichen Theologie

Obwohl die große Bedeutung der in Apg 15 beschriebenen Apostelversammlung für die Strukturen der christlichen Kirche schlechthin anerkannt wird, stellt man in der westlichen Theologie immer wieder eine Tendenz fest, irgendeinen Zusammenhang der späteren konziliaren Entwicklung mit diesem Ereignis übersehen zu wollen. Weil das westliche Auge das Prinzip der Synodalität als keine für die Kirche verbindliche Realität ansehen mag, zögern viele sowohl römisch-katholische als auch protestantische Theologen, dieses System in bezug auf das Apostelkonzil biblisch zu begründen. So z. B. schreibt und kommentiert *Hermenegild Biedermann* in einem der Orthodoxie gegenüber kritischen Aufsatz Folgendes: »Man (sc. die Orthodoxen) weist gerne auf das hohe Alter der Synodalverfassung hin, indem man als frühestes Beispiel das sogenannte Apostelkonzil anführt, von dem Lukas im 15. Kapitel der Apostelgeschichte berichtet. ... Eine solche Deutung entspricht kaum dem Text und ebensowenig den historischen Tatsachen. Der lukanische Bericht ist ein sehr anschauliches Zeugnis vom Leben der Urgemeinde und der frühen Christenheit. Aber auf ihn das spätere Verständnis der kirchlichen Synoden anzuwenden, wäre eine kaum zu verantwortende Strapazierung des Textes«[31]. Indem man den Eindruck zu vermitteln versucht, die erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts in Kleinasien stattfindenden Bischofssynoden seien eine neu auftauchende Institution und hätten gar nichts mit den biblischen Berichten gemeinsam, schließt man die Apostelzusammenkunft in Jerusalem von jedem etwaigen Zusammenhang aus. »... Die Synoden in der frühen Kirche [verdanken] ihre Entstehung praktischen Bedürfnissen ... Damit aber sind sie als eine kirchliche Einrichtung zunächst ausgewiesen. Es wird kaum gelingen, eine apostolische Herkunft, das heißt eine Ableitung aus der Tradition der Apostel, aufzuzeigen«[32].

Es ist für unser Thema bezeichnend, daß die westliche Seite eine Anknüpfung des Apostelkonzils an die altkirchlichen Bischofsversammlungen unter Hinweis auf diese oben genannten praktischen Bedürfnisse als Einberufungsgrund der bischöflichen Synoden ablehnt. Demzufolge wird die Behauptung gewagt, daß die Entstehung dieser ersten örtlichen Synoden nicht auf das konziliare Gemeinschaftsprinzip, so wie es beim Apostelkonzil herauskommt, sondern auf manche zeitbedingte und praktische Notsituationen zurückgeht. In diesem Zusammenhang behauptet *Hubert Jedin*: »Man darf zweifeln, ob die ältesten uns bekannten Bischofssynoden, die sich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts in Kleinasien gegen die Sekte der Montanisten versammelten, an das ›Apostelkonzil‹ anknüpfen ... Die nächstliegende Erklärung ist doch, daß die Bischöfe benachbarter Gemeinden zusammenkamen, um gemeinsam über Glaubensirrtümer und Spaltungen, die ihren Gemeinden zu schaffen machten, zu beraten und zu beschließen«[33]. Sicher-

---

[31] *H. M. Biedermann*, Zur Frage der Synode in der orthodoxen Theologie, S. 113.
[32] *H. M. Biedermann*, a. a. O., S. 115–116.
[33] *H. Jedin*, Kleine Konziliengeschichte, Freiburg–Basel–Wien 1983, S. 11.

lich kann man die von Zeit zu Zeit zu lösenden Glaubensprobleme nicht einfach außer Betracht lassen. Sie stellen jedoch nur den Anlaß eines Konzils dar, dessen Antriebskraft aber das schon im Neuen Testament vorhandene Prinzip der Gemeinschaft, der Kollegialität, des Zusammenhalts, und schließlich der Einheit ist.

Als eines der Hauptmerkmale der westlichen Argumentation wird öfters die Zeitspanne zwischen dem in Apg 15 geschilderten Apostelkonzil und der viel später offiziell anerkannten Konzilsinstitution[34] vorgetragen. In dieser Weise begründet *K. Stürmer* seine Behauptung: »Die Zusammenkunft des Jahres 48(?) wird gewöhnlich Apostelkonzil genannt. Damit wird jedoch ein späterer Brauch in die frühchristliche Zeit zurückprojiziert«[35]. Parallel zu dieser Äußerung bewegt sich *J. Fischer,* der eben dem Begriff Apostelkonzil kaum traut: »Diese Jerusalemer Vereinbarungen waren jedoch noch keine Synode, kein Konzil im späteren Sinne«[36]. All diese Meinungen sind ohne Zweifel in Verbindung mit dem überwiegend juristischen römisch-katholischen Synodalitätsverständnis zu sehen. Im Rahmen der geschichtlichen Entwicklung der westlichen Kirche und besonders im Laufe der zwei letzten Jahrhunderte hat sich eine günstigere Einstellung der Konziliarität gegenüber entwickelt. Aufgrund dessen melden sich immer wieder solche Stimmen, die eine eventuelle Bedeutung des Apostelkonzils für das Synodalsystem überhaupt nur in den neueren Zeiten entdecken wollen. Dazu schreibt *H.J. Sieben* charakteristisch: »Nach den modernen Handbüchern und Nachschlagewerken hat Apg 15 als der klassische Locus Scripturisticus für die Konzilsinstitution zu gelten. Die lukanische Perikope spielte diese Rolle nicht von Anfang an, es brauchte eine gewisse Zeit, bis sie in den eindeutigen Zusammenhang des kirchlichen Konzilsgeschehens gebracht wurde«[37]. Der westlichen Theologie fehlt eigentlich die ununterbrochene Kontinuität, die sie unvermeidlicherweise mit der altkirchlichen Tradition verbinden könnte. Die später und außerhalb der altkirchlichen Überlieferung entwickelten Kriterien[38] haben dazu geführt, daß man manche schon weit in der Vergangenheit Wurzeln schlagende Prinzipien als neuere Institutionen wiedererkennt.

---

[34] Die ganze Ausdrucksweise, die dieses Argument unterstützt, ist rein westlich. Die orthodoxe Stellung versteht die Synodalität der Kirche als keine festgelegte Institution im profanen Sinne, sondern als einen in der Einheit gegründeten Ausdruck der christlichen Wahrheit. Vgl. dazu *A. Kallis,* Volk Gottes und Lehrautorität, S. 146f.: »Das ökumenische Konzil ist keine ständige, reguläre und unabdingbare Institution der Kirche..., sondern eine Ausdrucksmöglichkeit, und zwar als Ausnahmeerscheinung im Leben der Kirche, die, wenn es nötig ist, ihren Glauben und ihre Einheit im ökumenischen Konzil demonstriert«.

[35] *K. Stürmer,* Konzilien und ökumenische Kirchenversammlungen, Göttingen 1962, S. 17.

[36] *J. Fischer,* Die ersten Synoden, in: Synodale Strukturen der Kirche, hg. von *W. Brandmüller,* Donauwörth 1977, S. 29. Ferner vgl. *Ders.,* Das sogenannte Apostelkonzil, in: Konzil und Papst, Festgabe für H. Tüchle, hrsg. von *G. Schwaiger,* München u. a. 1975, S. 1–17, bes. 7–9. Siehe auch *J. Dauvillier,* Les temps apostoliques, *HDIEO* 2, Paris 1970, S. 246.

[37] *H.-J. Sieben,* Die Konzilsidee der Alten Kirche, S. 384. Vgl. noch die für das orthodoxe Empfinden ebenfalls unannehmbare parallele Äußerung von *H. Jedin,* Kleine Konziliengeschichte, S. 11: »Als Vorbild für die Bischofsversammlungen des christlichen Altertums, Synoden genannt, wird in späterer Zeit die in Apg 15,6–29 beschriebene Zusammenkunft der ›Apostel und Ältesten‹ in Jerusalem betrachtet ...«.

[38] Vgl. dazu *Th. Nikolaou,* Zur »Theologie« des ökumenischen Konzils ..., S. 297–298, Anm. 14.

b. Das Konzil in der patristischen Tradition

Wirft man einen Blick auf die altkirchliche Literatur, so findet man ein deutliches Echo des lukanischen Berichtes vom Apostelkonzil. Auf die eine oder andere Weise beziehen sich die kirchlichen Schriftsteller auf die Perikope Apg 15, um damit eventuelle Gemeinsamkeiten und Parallelitäten mit den später praktizierten Konzilien zu entdecken[39]. Schon *Johannes Chrysostomos* hat sich in seinen Homilien 32 und 33[40], die wahrscheinlich den ausführlichsten Kommentar zu Apg 15 darstellen, mit der Bedeutung und dem Widerhall des Apostelkonzils in den folgenden Jahrhunderten befaßt. Obwohl in diesen Texten der Begriff »Synode« keinesfalls zu finden ist, verbindet Chrysostomos die allgemeine Konzilsidee der alten Kirche mit dem Geist der neutestamentlichen Erzählung. Interessant wäre vielleicht ein Zitat vom zweiten Teil der ersten Homilie, wo eine gewisse Anspielung auf die Bischofssynoden mit Sicherheit vorhanden ist: »Und siehe, (Petrus) läßt in der Kirche zuerst eine Untersuchung/Debatte (ζήτησις) stattfinden, dann (erst) spricht er (selber)!«[41] Die Überzeugung des Chrysostomos, daß die Apostelversammlung unbedingt als ein Vorbild für alle konziliaren Zusammenkünfte funktioniert, geht aus dem folgenden Zitat hervor: »Nun sind die Spaltungen und Kämpfe vorüber. Deswegen zogen sie in Frieden und gekräftigt von dannen ... Keine Aufgeblasenheit (τῦφος) gab es mehr in der Kirche, statt dessen Festhalten an der rechten Ordnung (εὐταξία)«[42].

Unbezweifelbar ist ebenso die Stellung lateinischer Schriftsteller, die im Bericht der Apostelgeschichte auch für die spätere Zeit bedeutsame konziliare Elemente entdeckt zu haben meinen. Ein solches Zeugnis taucht im Kommentar des *Aponius* zum Hohenlied[43] auf, wie auch im Brief des *Caelestin* an das Konzil von Ephesos (431)[44]. Hinzu könnte man die einschlägige Bemerkung des *Augustinus* berücksichtigen. Er spricht nämlich überwiegend von der Apostelversammlung, verwendet er doch den Ausdruck »illud Hierosolymitanum concilium«[45].

Interessanterweise betont weiterhin *Ammonios*[46] in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte mit Gewißheit die Beziehung der Bischofssynoden zum Apostelkonzil. Ihm zufolge sollten die Pharisäer der lukanischen Erzählung die Häretiker darauffolgender Jahrhunderte darstellen[47], und somit wird die Apostelversammlung unzweideutig als Vorläu-

---

[39] Darüber finden wir eine interessante Bemerkung von *H.J. Sieben*, Die Konzilsidee in der Alten Kirche, S. 407: »Zwei Gruppen lassen sich deutlich unterscheiden. In der ersten wird das Apostelkonzil unter irgendeiner Rücksicht in Analogie zu den Bischofssynoden gesehen ... In der zweiten Gruppe ist das dagegen nicht der Fall. Hier ist dann noch einmal zu unterscheiden. In dem einen Teil der Texte wird ausschließlich (oder fast ausschließlich) auf das Apostel*dekret* Bezug genommen, in dem andern ist auch ein gewisses Interesse für diesen oder jenen Aspekt der Apostel*versammlung* vorhanden«.

[40] Die Texte sind in *PG* 60, 233–246 zu finden.

[41] *Johannes Chrysostomos*, Hom. in Acta Apost. 32,2: *PG* 60,236B.

[42] *Johannes Chrysostomos*, a.a.O. 33,2: *PG* 60, 240D.

[43] Siehe den Kommentar in *PLS* I, 800–1031 und das obengenannte Zitat in: *Aponius*, Expl. in Cant. Cant., *PLS* I, 844C–D.

[44] *Caelestin*, Ep. ad conc. Eph.: *ACO* I, 2; 22,23–23,3.

[45] *Augustinus*, Ep. 82,11: *CSEL* 34; 61,12–13.

[46] Es handelt sich wahrscheinlich um den »Ammonius presbyter Alexandrinus et oeconomus«, der im 5. Jh. gelebt hat, wie *H.J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, S. 421, bemerkt.

[47] *Ammonios*, Com. in Act. Apost.: *PG* 85, 1548D.

fer der kirchlichen Synoden, die sich gegen die von Zeit zu Zeit erscheinenden Häretiker richteten, angesehen. Ein für unseren Zusammenhang bedeutungsvolles Zitat aus seinem Werk, welches in seiner Zeit sicherlich von besonderem theologischen Wert war, verdient unser Interesse: »Die Untersuchungen über die Dogmen führten die Gläubigen der alten Zeit mit viel Diskussion und Auseinandersetzung durch; sie legten auf diese Untersuchung solchen Wert, daß die Antiochener nicht zögerten, nach Jerusalem zu schicken und Fragen über den Streitpunkt zu stellen ...«[48]. In diesem Stück werden die Zusammenarbeit und die Gemeinschaft der Christen bei strittigen Situationen hervorgehoben; dabei kommt die hinter den neutestamentlichen Ereignissen stehende Konziliaritätsidee deutlich zum Ausdruck.

Neben Chrysostomos haben noch andere Kirchenväter und altkirchliche Schriftsteller, sei es unmittelbar oder diskret, auf den konziliaren »Modellcharakter«[49] des Apostelkonzils hingewiesen. Dieser Zusammenhang und die Verbindung beider Größen waren schon im vierten, fünften oder sechsten Jahrhundert n. Chr. im Bewußtsein der christlichen Kirche gewesen. Und in den nächsten Jahrhunderten hatte sich diese Überzeugung insofern durchgesetzt, daß sie ihren schriftlichen Niederschlag auch in den offiziellen Konzilsakten[50] gefunden hat. Es kann keinen überzeugenderen Beweis dafür geben als den, daß das Modell des Apostelkonzils später selbst bei den großen Konzilien lebendig und aktuell war.

c. Bezeichnung der Apostelversammlung in Apg 15 als Konzil

Aus dem bisher Gesagten kann man ohne Bedenken zu dem Schluß kommen, daß die Behauptung, bei der Apostelversammlung kämen echt konziliare Elemente vor, keine Erfindung der neueren Zeit ist. Während uns das Wort »Konzil« erst im 37. der sog. »Apostolischen Kanones« und bei Eusebios[51] begegnet, könnte der Begriff — der altkirchlichen Überzeugung nach — ohne weiteres auch unserem neutestamentlichen Ereignis entsprechen. Dieses lukanische »συνήχθησαν« (Apg 15,6) schließt sicher eine Urkonziliarität mit ein und bezeugt, daß schon der apostolischen Zeit die Idee einer Synode nicht fremd war[52]. Demzufolge herrscht bis heute in der orthodoxen Tradition einstimmig bzw. ohne größere Ausnahmen — und selbstverständlich auch bei manchen nicht orthodoxen Theologen — die starke Überzeugung von dem konziliaren Charakter dieser Apostelversammlung. Sie darf würdigerweise und zu Recht den Namen »Konzil«[53] tragen und wird in besonders enger Verbindung mit dem später sich entwickelnden Synodali-

---

[48] *Ammonios*, Com. in Act. Apost.: *PG* 85, 1549 A.

[49] Das Wort wird absichtlich und zutreffend von *H.J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, S. 422, gebraucht.

[50] Mehr siehe bei *H.J. Sieben*, a. a. O., S. 422 f.

[51] *Eusebios*, Hist. Eccl. V, 23, 2: *GCS*, 9/1, 488: »σύνοδοι δὴ καὶ συγκροτήσεις ἐπισκόπων«.

[52] Vgl. *Th. Nikolaou*, Zur »Theologie« des ökumenischen Konzils ..., S. 297: »Als ›eine Synode‹, die ›apostolische Synode‹ genannt wurde, lebte im Bewußtsein der Alten Kirche jene Zusammenkunft weiter, welche in Apg 15 geschildert wird«.

[53] *M. Dibelius*, Das Apostelkonzil, S. 89; *Joh. Panagopoulos*, Ὁ Θεὸς καὶ ἡ Ἐκκλησία, S. 212, 236; *Joh. Zizioulas*, Die Entwicklung konziliarer Strukturen ..., S. 36; *E. Haenchen*, Die Apostelgeschichte, Göttingen 1965, S. 57, 60; *E. Dassmann*, Kirchengeschichte I, Stuttgart u. a. 1991, S. 41 ff.

tätswesen gebracht. Sicherlich kann man in den späteren regulären Synoden keine unveränderte Wiederholung des Apostelkonzils sehen, trotzdem wird das letztere als die Grundlage und der Anfang[54] der Synoden überhaupt bezeichnet.

Auf jeden Fall wäre es absurd, die apostolische Zusammenkunft der frühchristlichen Zeit mit den in den nächsten Jahrhunderten stattfindenden Konzilien zu identifizieren. Die Vorstellung, daß das Apostelkonzil der Anfangsgrund einer institutionalisierten Synodalität[55] ist, die später im kirchlichen Leben Fuß faßte, entsprach wohl nie der orthodoxen Ansicht. Kirchengeschichtlich gesehen bilden alle Konzilien, auch die ökumenischen, keinen institutionellen Mechanismus, der, wenn nötig, in Betrieb gesetzt wird, sondern reine »ad hoc«-Ereignisse. Die Synodalität aber, als Reaktionsfähigkeit des kirchlichen Leibes, ist ein wichtiges Prinzip, das unserer lukanischen Perikope zufolge schon in der frühen Kirche seinen Platz hatte.

***

Zusammenfassend könnte man mit leichtem Herzen eine gewisse Verwandtschaft, aber keine Identifizierung des Apostelkonzils und der Konzilien der Kirche feststellen. Die synodale Färbung des ganzen Berichtes der Apostelgeschichte läßt sich aus seinen wesentlichen Momenten[56], die aber auch für alle Konzilien schlechthin als konstitutiv gelten, herausstellen:

1. Bei der Versammlung ist die Kirche als Ganze anwesend[57]. Im Laufe des Berichtes werden drei Gruppen erwähnt: »die Apostel«, »die Ältesten« und »die Menge« der Gläubigen. In einem Schlüsselvers fällt jedoch auf, daß die Gemeinde nicht dabei ist: »Die Apostel und die Ältesten kamen zusammen, um über diese Sache zu beraten« (Apg 15,6). Sowohl die verschiedenen Handschriften[58] als auch der Kontext und besonders die Verse 15,12 und 15,22 (σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ) deuten aber zweifellos die Anwesenheit der dortigen Gemeinde an.

2. Es wird eine prinzipielle Frage behandelt, die den Glauben und die religiösen Sitten betrifft (Apg 15,1). Dabei hat eine pluralistische Debatte stattgefunden und es wurde eine

---

[54] Betont wird dieser Gedanke insbesondere von *Joh. Karmiris*, DSMn, Bd. I, S. 105, wo er das Apostelkonzil als »ἀρχὴ τῶν Συνόδων« betrachtet.

[55] Dies unterstreicht interessanterweise *Joh. Zizioulas*, Konziliarität und der Weg ..., S. 29: »Die Institutionalisierung der Konziliarität — mit Bezug auf die ökumenischen Konzile — stellt ein späteres westliches Phänomen dar (der »Konziliarismus« des 14. und 15. Jahrhunderts) und ist niemals in das Bewußtsein der orthodoxen Kirche übergegangen«. Nur unter diesem klärenden Aspekt ist allerdings die Bemerkung von *A. Kallis*, Volk Gottes und Lehrautorität, S. 146, welche in einen offenbar gefährlich zugespitzten und mißverstehbaren Ausdruck mündet, zu verstehen: »Es wäre ein Anachronismus, wenn nicht schon historisch falsch, im ökumenischen Konzil das Modell einer ständigen, institutionellen Lehrautorität der Kirche zu erblicken und eine ›dogmatische Begründung der Synodalität und der Gremialität‹ der Kirche zu suchen und dabei das sogenannte Apostelkonzil als Urbild des ökumenischen Konzils herauszustellen«.

[56] Eine ähnliche Aufzählung zeigt auch *H.J. Sieben*, Die Konzilsidee in der Alten Kirche, S. 385.

[57] Vgl. *G. Galitis*, Ἑρμηνεία περικοπῶν ἐκ τῆς Κ. Διαθήκης, Thessaloniki 1982, S. 98 f.; *Joh. Zizioulas*, Die Entwicklung konziliarer Strukturen ..., S. 36.

[58] Es muß hier darauf hingewiesen werden, daß sowohl in dem β=Text, als auch in den Handschriften 614 und sy^{h} die Anwesenheit der Menge rechtzeitig erwähnt wird: »οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι σὺν τῷ πλήθει«. Vgl. dazu *G. Galitis*, a. a. O., S. 99 und *M. Dibelius*, Das Apostelkonzil, S. 84 f.

für den weiteren Lauf des Christentums grundlegende Lösung gefunden. Das Verständnis für die Heiden, wie es sich in unserem Abschnitt herauskristallisierte, hat die Offenheit des neuen Glaubens gezeigt und zur Ausbreitung[59] des christlichen Kerygmas über alle Grenzen beigetragen.

3. Der Beschluß, welcher von der ganzen Versammlung gefaßt wurde, hat verbindlichen Charakter für alle Christen. Er wird schriftlich abgefaßt und anderen Gemeinden außerhalb von Jerusalem zugeschickt (Apg 15,22–23). Die Wichtigkeit und Verbindlichkeit des Beschlusses belegt außerdem das Gemeinschaftsprinzip, das die ganze Versammlung durchdringt.

4. Es fehlt auch nicht das grundlegendste Kriterium, welches den Beschluß letztlich rechtfertigen soll: Die Erwähnung des Heiligen Geistes als Ergänzung der menschlichen Stimme: »Ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν ...« (Apg 15,28). Die »Einmischung« des Göttlichen in diese Gemeinschaftsangelegenheiten gewährleistet das Überwiegen der Wahrheit. Ohne die Überzeugung der göttlichen Anwesenheit bei dem konziliaren Verfahren kann keine Einheit und Einstimmigkeit geschaffen werden. Das ist eines der Hauptprinzipien, wenn nicht schon das wichtigste Prinzip der kirchlichen Synodalität überhaupt.

---

[59] Vgl. die interessanten, aber auch kühnen Ausführungen von *G. Gratseas,* Η Αποστολική Σύνοδος ..., S. 30, wo er das Überleben und die Rettung der Kirche von dem Beschluß des Apostelkonzils abhängig macht.

Die synodale Verfassung und die Ökumenischen Konzile der Kirche

von Theodor Nikolaou, München

Das Abhalten von Konzilen (= Synoden) auf Orts-, Provinz-, Patriarchats- und Ökumene-Ebene entspringt der synodalen Verfassung, der Synodalität bzw. Konziliarität der Kirche. Die Synodalität ist nicht eine fünfte Eigenschaft der Kirche neben ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, sondern **eine ihrem Wesen gemäße Funktion zur Bewahrung bzw. Wiederherstellung der eucharistischen Gemeinschaft; sie dient der kirchlichen Ordnung in Fragen der Lehre, der Liturgie und des Kirchenrechtes.**

Höchster Ausdruck der Synodalität der Kirche sind die Ökumenischen Konzile; sie sind jedoch keine ständige Einrichtung, sondern ein Ereignis im Leben der kirchlichen Gemeinschaft und somit ein mögliches Organ zur Bewahrung bzw. Wiederherstellung der kirchlichen Einheit auf Ökumene-Ebene.

In diesem Aufsatz werden folgende Fragen erörtert: Geht die synodale Verfassung der Kirche auf die Apostel zurück? Welche sind die tatsächlichen Ökumenischen Konzile der Kirche und welche Haltung nehmen die verschiedenen Kirchen diesbezüglich ein?

I. Die synodale Verfassung der Kirche und ihr apostolischer Ursprung

Die Kirche Christi als Lebensraum und Lebensgemeinschaft der Gläubigen — als lebendiger, gottmenschlicher Organismus, in dem Gott handelt und der Mensch sich sein Heil aneignet — ist in ihrem geschichtlichen Wandel nicht ohne Normen und Regeln denkbar. Diese Normen sind allerdings keine freie geschichtliche Entwicklung und Erfindung, sondern von Jesus Christus und den Aposteln festgelegt worden. Das Leben der Kirche **entfaltet** sich in der Geschichte kraft solcher Normen und der ihr von ihrem Stifter verliehenen Vollmacht.

Die synodale Verfassung der Kirche ist einer dieser Grundsätze. Dieser Aussage widerspricht zunächst nicht die Tatsache, daß der griechische Begriff σύνοδος[1], von dem die Ausdrücke »synodal« und »Synodalität« sich ableiten, mit Sicherheit erst bei Eusebios als Bezeichnung der Zusammenkünfte der Bischöfe zur Lösung der Frage des Ostertermins in der zweiten Hälfte des 2. Jhs. belegt ist.[2] Auch die Tatsache, daß in der Forschung u. a. von äußeren Einflüssen auf die Synodalität der Kirche gesprochen wird (beispielsweise durch die Verwaltungssysteme des antiken Griechenland und des östlichen

---

[1] Vgl. Näheres *A. Lumpe*, Zur Geschichte des Wortes σύνοδος in der antiken christlichen Gräzität, *Annuarium historiae conciliorum* 6 (1974) 40–53.

[2] *Eusebios*, Hist. Eccl. 5,23,2: *BEP* 19, 341: »σύνοδοι δὴ καὶ συγκροτήσεις ἐπισκόπων ἐπὶ ταὐτὸν ἐγίνοντο«.

Mittelmeerraumes besonders nach der Verbreitung des Hellenismus, z.B. die ἐκκλησία τοῦ δήμου, durch den jüdischen Rat etc.), steht nicht im Widerspruch zu der apostolischen Herkunft des Synodalitätsprinzips. Denn die synodale Verfassung der Kirche **entspringt dem Wesen der Kirche als eucharistischer Gemeinschaft und geht deshalb auf Christus und seine Jünger zurück.**

Dies ist die feste Überzeugung der orthodoxen Theologie und Kirche[3] und ergibt sich auch aus Texten des Neuen Testamentes, in denen entweder Worte Jesu Christi überliefert werden, die für das Leben der Kirche Normcharakter besitzen, oder Zusammenkünfte beschrieben werden, die das synodale System begründen und deshalb wegweisend sind. Und obwohl wir bekanntlich nur Bruchstücke der Geschichte der Urkirche — dabei vielleicht auch nicht die repräsentativsten — kennen, reicht in diesem Zusammenhang der Hinweis auf Folgendes voll aus:

a. Die Worte Jesu in **Mt 18,15ff,** wo es sich um die Zurechtweisung des Bruders handelt. An diesem Passus ist besonders bemerkenswert, erstens, daß die ἐκκλησία, die versammelte Gemeinde der Gläubigen, die Gegenwart Christi stets voraussetzt; er gehört zu denen, die in seinem Namen **versammelt** sind (V.20); zweitens, daß sie für den Bruder und mit ihm eine gewisse **Verantwortung** trägt (V.17); und drittens, daß sie ihn ausschließen kann (»dann sei er dir wie ein Heide und Zöllner«), d.h. eine **Entscheidung** treffen kann, die auch im Himmel Gültigkeit hat (V.18).[4]

b. Die Apg berichtet über vier Ereignisse, die das synodale Verhalten der Urkirche, speziell der Apostel, beleuchten: 1,15ff.: Die Wahl des Matthias; 6,2ff.: Die Wahl der sieben Diakone; 11,1–18: Die Aufnahme der ersten Heiden; 15,1–35: Die Synode der Apostel. Aus diesen Stellen, besonders aus der letzteren, die als die **klassische** Stelle für den synodalen Charakter der Kirche gilt, lassen sich folgende Merkmale hervorheben: 1. Die **Zusammenkunft** der Apostel und der Ältesten (V.6: Συνήχθησαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι). 2. Ihr Vorhaben und das Geschehen der **Beratung** (V.6–7: ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου. Πολλῆς δέ συζητήσεως γενομένης ...). 3. Das Treffen von Entscheidungen **in kollegialer Verantwortung** (V.22: ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ, 23: γράψαντες διὰ χειρὸς ... Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοί ..., 25: ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις ὁμοθυμαδόν, 28: ἔδοξε ... ἡμῖν). 4. Es handelt sich nicht um rein menschliche Entscheidungen. Die Entscheidungen der Synode der Apostel und der Ältesten wurden **unter der Führung des Heiligen Geistes** getroffen (V.28: »ἔδοξε γὰρ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι καὶ ἡμῖν ...«). 5. Es sind keine theoretischen Entscheidungen. Sie betreffen vielmehr ein **konkret entstandenes Problem,** welches sie regeln.

Aufgrund dieser für die Synodalität der Kirche grundlegenden Elemente, die in Apg 15 ausdrücklich enthalten sind, lebte diese Zusammenkunft der Apostel im Bewußtsein der

---

[3] Vgl. *V.Stavridis,* Ὁ συνοδικὸς θεσμὸς εἰς τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον, Thessaloniki 1986, S.18ff., wo auch verschiedene Meinungen orthodoxer Theologen angeführt werden.

[4] Vgl. auch Joh 20,22f., wo den Aposteln die Vollmacht über das Nachlassen der Sünden — und zwar nach der Auferstehung — gegeben wird.

Alten Kirche als »eine Synode« weiter, welche »apostolische Synode« genannt wurde[5]. Entsprechend wird sie im Bewußtsein der Orthodoxen Katholischen Kirche als **das Vorbild synodalen Lebens der Kirche** schlechthin verstanden[6].

Es ist nicht möglich, hier detailliert über diese Stellen zu sprechen. Ebenfalls kann hier auf die Beurteilung des Apostelkonzils vor allem seitens westlicher Exegeten, Kirchenhistoriker und Kanonisten nicht ausführlich eingegangen werden. Unverkennbar ist allerdings die Tendenz sowohl römisch-katholischer als auch protestantischer Theologen — wenn auch aus unterschiedlichen Beweggründen —, die Bedeutung des Apostelkonzils für die Synodalität der Kirche einzuschränken. Dies zeigt sich z. B. in der Meinung, daß die Jerusalemer Zusammenkunft »keine Synode im späteren bzw. im eigentlichen Sinn« war und ihr deswegen auch andere Namen gegeben werden (Apostelkonvent, Apostelzusammenkunft, Jerusalemer Konferenz, Jerusalemer Treffen etc.). Aufschlußreich über diese Diskussion ist der Aufsatz »Das sogenannte Apostelkonzil« von Joseph A. Fischer[7]. Fischer selber vertritt diese Meinung, was sich bereits im Titel des Artikels (»sogenannte«) äußert. Was hierbei auffällt, ist die Argumentation des Verfassers. Neben Gründen, wie z. B. beschränkte Teilnahme (Jerusalem und Antiochien) und Teilnahme nicht aller Apostel, führt er das »Fehlen einer irgendwie übergeordneten Einberufung und Oberleitung der Versammlung« an.

Aus diesen Gründen, besonders dem letzteren, geht deutlich hervor, daß über die Apostelsynode ein Urteil mit Kriterien aus der späteren römisch-katholischen Ekklesiologie und Kanonistik gefällt wird. Worauf es Fischer mit dem Argument, daß dem Apostelkonzil eine »übergeordnete« Instanz fehlte, ankommt, ist unübersehbar die Begründung eines übergeordneten Amtes, und zwar des Papstamtes in der Römisch-Katholischen Kirche. Da dieses sich nicht daraus ergibt, ja sogar der Synodalität der Kirche entgegensteht, wird kurzerhand die Bedeutung der Apostelsynode herabgesetzt und dadurch der apostolische Ursprung der synodalen Verfassung der Kirche in Zweifel gezogen.[8] Hierbei wird

---

[5] *Joan. Anastasiou,* Was bedeutet das Wort ›ökumenisch‹ im Hinblick auf die Konzile? in: Konzile und die ökumenische Bewegung (Studien des Ökumenischen Rates, 5), Genf 1968, S. 27.

[6] So nach dem Πηδάλιον *(Rudder,* Eine Sammlung der Kanones der Orthodoxen Kirche): »This convention and council proper of the Apostles is one which every critic must call a council or synod, or rather to say, an example, and prototype of later councils ...« [The Rudder (Pedalion) ... or All the Sacred and Divine Canons ... Translated by D. Cummings, Chicago 1957, S. LIX]. Mehr hierzu vgl. *B. Stogiannos,* Ἡ ἀποστολικὴ Σύνοδος, Thessaloniki 1973.

[7] In: *G. Schwaiger (Hg.),* Konzil und Papst, München–Paderborn–Wien 1975, S. 1–17. Vgl. auch *J. Fischer,* Die ersten Synoden, in: *W. Brandmüller (Hg.),* Synodale Strukturen der Kirche, Donauwörth 1977, S. 29: »Diese Jerusalemer Vereinbarungen waren jedoch keine Synode, kein Konzil im späteren Sinne«.

[8] Deutlicher wird Letzteres bei *H. Biedermann* (Zur Frage der Synode in der orthodoxen Theologie, *Ostkirchliche Studien* 16, 1967, 113–31) ausgesprochen. Nach einer knappen Übersicht über die seit der zweiten Hälfte des 2. Jhs. abgehaltenen Synoden der alten Kirche zieht er die Folgerung, daß die synodale Verfassung der Kirche »eine **kirchliche Einrichtung« und ihre »apostolische Herkunft (kaum) ... aufzuweisen« sei** (S. 115). Hierbei verweist Biedermann auf die Tatsache, daß die Kirche als Gründung Gottes die Fähigkeit besitzt, Formen ihres Lebens und ihrer Leitung zu entfalten. Diese Fähigkeit der Kirche kann aber von der apostolischen Überlieferung nicht getrennt werden. Denn der **Konsens mit der apostolischen Überlieferung** und dem Zeugnis der Schrift ist für die Begründung des kirchlichen Glaubens und Lebens unabdingbar. Die synodale Verfassung der Kirche wäre nicht ein wesentliches Element des kirchlichen Lebens, wenn sie nicht im Konsens mit der apostolischen Überlieferung bzw. der Überlieferung des Herrn stünde. Die Überbetonung dieser Fähigkeit der Kirche geschieht wohl, weil Biedermann dadurch leichter »das Prinzip der universalen Leitung durch Petrus

aber verkannt, daß es sich bei den oben angeführten Stellen um Beispiele synodalen Vorgehens handelt, die nicht im Lichte späterer (konfessioneller) Entwicklungen gemessen werden dürfen. Im Gegenteil ist es richtig und erforderlich, daß spätere Entwicklungen nach ihrer Relation zu diesen ursprünglichen Beispielen, d.h. nach ihrer Richtigkeit anhand der apostolischen Überlieferung, befragt werden. Jedenfalls darf die Tatsache, daß ein übergeordnetes Amt in der Kirche sich mit dem Wesen der Synodalität, nämlich der vollen Kollegialität und Mitverantwortung aller, nicht verträgt, keineswegs zum exegetischen Korrektiv erklärt werden.

Im Protestantismus hängt die Abwertung des Apostelkonzils nicht nur mit dem Bruch zusammen, den die Reformatoren aus situations- und zeitbedingten Gründen mit der Tradition der Kirche vollzogen haben, sondern auch mit der langen exegetischen Geschichte, die auf F. Chr. Baur zurückgeht. In bezug auf die Synode der Apostel legte Baur fast ausschließlich die Informationen des Briefes an die Galater zugrunde. Die Apg verfolge nach ihm eine gewisse Tendenz und ihre Berichte stellen eine zweckmäßige Abweichung von der geschichtlichen Wahrheit dar[9].

c. Die Synodalität der Kirche entspringt dem Wesen der Kirche als eucharistischer Gemeinschaft, wie dies im Neuen Testament dargestellt wird. Es ist zunächst nicht zufällig, daß der Begriff σύνοδος inhaltlich äquivalent ist einerseits mit dem Ausdruck συνάγεσθαι, der sowohl für die Synode der Apostel (Apg 15,1) als auch für die Zusammenkünfte der Ortsgemeinde für die Eucharistiefeier im 1. Korintherbrief (5,4) verwendet wird, andererseits mit dem gleichbedeutenden Verb συνέρχεσθαι (manchmal mit dem Zusatz ἐπὶ τὸ αὐτό), das ebenfalls die eucharistische Versammlung der Ortsgemeinde kennzeichnet (1 Kor 11,17.18–20.33.34; 14,23.26). Joannes Zizioulas[10] hat zutreffend darauf hingewiesen, daß man auf dieser Ebene der Ortsgemeinde eine »Urkonziliarität« (Ursynodalität) erblicken kann; diese Ursynodalität, die sich bis »zu den ersten apostolischen Gemeinden« zurückverfolgen läßt, leitet sich aus dem grundlegenden Ereignis der Zusammenkünfte der Kirche besonders in der Eucharistie ab. Kap. 5 des 1.

---

und seinen rechtmäßigen Nachfolger« rechtfertigen kann. Dieses besondere Anliegen tritt auch in seinem Aufsatz hervor: Die Synodalität. Prinzip der Verfassung und Leitung der orthodoxen Kirchen und der Kirche, in: *L. Heinz (Hg.)*, Die Einheit der Kirche. Festgabe P. Meinhold zum 70. Geburtstag, Wiesbaden 1977, 296–314; vgl. bes. S. 301: Was den Schriftbeweis für die synodale Verfassung angeht, ist »jedenfalls … die Orthodoxie damit [sc. dem Schriftbeweis] in keiner schlechteren Lage als die katholische Theologie, wenn sie versuchen sollte, die Nachfolge des römischen Bischofs im Petrusamt aus der Bibel zu erhärten«. Trotzdem ist Biedermann auch bemüht, sich aufgeschlossen zu zeigen; siehe S. 302: »Ausdrücklich sei … vermerkt, daß es sich unbedingt lohnt, die Überlegungen der orthodoxen Theologie zu diesem Thema (sc. der theologischen Darstellung und Begründung des Synodalitätsprinzips) sorgfältig und aufgeschlossen zu überdenken, nicht zuletzt in der Richtung, was sie an fruchtbarer Anregung wie an bedenkenswerter Erfahrung auch für unsere westlichen Kirchen und ihr Leben enthalten könnten.«

[9] *F. Chr. Baur*, Paulus der Apostel Jesu Christi, sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums, 2 Bde., (Stuttgart [1]1845), Leipzig [2]1866/67; vgl. Bd. 1, S. 120.

[10] *Joan. Zizioulas*, Die Entwicklung konziliarer Strukturen bis zur Zeit des ersten Ökumenischen Konzils, in: Konzil und die Ökumenische Bewegung, (Studien des Ökumenischen Rates, Nr. 5), Genf 1968, S. 34ff. Siehe auch *Ders.*, Konziliarität und der Weg zur Einheit. Ein orthodoxer Standpunkt, in: *Gyula Nagy (Hg.)*, Die konziliare Gemeinschaft, *(KEK*, Studienheft 10), Frankfurt/M. 1978, S. 25–37.

Korintherbriefes entwirft eine »rein konziliare« Funktion der Ortsgemeinde, welche die Entwicklung der Konzilspraxis und -theologie in der Kirchengeschichte verständlich und legitim macht. Die Ortsgemeinde besitzt demnach die Befugnis zu »richten« (auch gemäß den Worten des Herrn: Mt 18,15ff). An ihrem Handeln beteiligen sich die Gemeinde (ὑμῶν), die Apostel (τοῦ ἐμοῦ πνεύματος) und die Kraft des Herrn (σὺν τῇ δυνάμει τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ) (1 Kor 5,4). Es handelt sich also um ein »Organ« der Ortskirche, welches eine außergewöhnliche Aufgabe hat und Autorität besitzt (1 Kor 5, 5.7). »Die Einschaltung von Wendungen aus dem Bereich des Passah und der Eucharistie in die Beschreibung der ›konziliaren‹ Funktion der Ortsgemeinde zeigt, daß nicht nur der Rahmen, sondern auch der eigentliche Zweck dieser Funktion in der eucharistischen Gemeinschaft der Kirche zu sehen ist«[11].

Diese Feststellungen und die Tatsache, daß auch der Begriff ἐκκλησία, speziell ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, auf besondere Weise die eucharistische Versammlung bezeichnet (1 Kor 11,18.20) und von seiner allgemeinen etymologischen Bedeutung her mit Synodos inhaltlich verwandt ist[12], verdeutlichen die enge Verbindung der synodalen Verfassung der Kirche mit ihrem tieferen Selbstverständnis als einer eucharistischen Gemeinschaft. Die Ortsgemeinden mit ihrem Eucharistie-Vorsteher verwirklichen »die Kirche Gottes« vor Ort und üben eine synodale Funktion aus. Diese wird im Leben der Kirche schon sehr früh konkret faßbar nicht nur durch die liturgische Zusammenkunft überhaupt und die Versammlung des Bischofs (συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου) bei Ignatios[13] (Synodalität auf Ortsebene), sondern auch durch die gemeinsame Verantwortung mehrerer Ortskirchen (Synodalität auf Provinzebene), z.B. bei der Weihe eines neuen Bischofs durch die Nachbarbischöfe oder, wenn es um übergreifende Probleme geht[14]. Wie es sich ziemlich früh herausgebildet hat, wurde die Ortskirche nach außen — wenn auch nicht ausschließlich — durch ihren Bischof als den Nachfolger der Apostel und ihren Vertreter par excellence repräsentiert. Aus dieser ekklesiologisch begründeten Praxis ging die Bezeichnung der kirchlichen Verfassung als **episkopal-synodal** hervor.

Aber gerade aufgrund dieser Bezeichnung und weil es sich um das Leben der Kirche handelt, das nicht das Leben einer bloß menschlichen Gemeinschaft ist, lassen sich die üblichen menschlichen Gesellschaftsformen nicht ohne weiteres übertragen und anwenden. Die Begriffe der Demokratie oder der Monarchie erweisen sich bei näherer Betrachtung als ungeeignet, um dadurch die Verfassung der Kirche zu beschreiben. Das Synodalitätsprinzip stellt zunächst radikal das monarchische Prinzip in Frage, welches in der Römisch-Katholischen Kirche im Laufe ihrer späteren Entwicklung aufkam und im

---

[11] *Joan. Zizioulas,* Die Entwicklung konziliarer Strukturen ..., S.36.

[12] *Johannes Chrysostomos* nennt die Kirche »συστήματος καὶ συνόδου ... ὄνομα« (In 149. Psalm. 1: *PG* 55,493. Vgl. auch In ep.II ad Cor. 18,3: PG 61,527). Vgl. auch *Joh. Karmiris,* Ὀρθοδοξία καὶ Παλαιοκαθολικισμός, Τεῦχος VI. (Sonderdruck aus *Theologia,* 45), Athen 1974, S.62.

[13] *Ignatios,* Ad Philad. 8, 1: *BEP* 2, 278

[14] Neben der oben genannten Frage des Ostertermins (siehe oben, S.207, Anm.2) führt *Eusebios* (Hist. Eccl. 5, 16,9: *BEP* 19, 333) auch die synodale Verurteilung der Montanisten an: »..., τῶν γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλάκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας εἰς τοῦτο *συνελθόντων* καὶ τοὺς προσφάτους λόγους *ἐξετασάντων* καὶ βεβήλους *ἀποφηνάντων* καὶ ἀποδοκιμασάντων τὴν αἵρεσιν, οὕτω δὴ *τῆς τε ἐκκλησίας ἐξεώσθησαν καὶ τῆς κοινωνίας εἴρχθησαν.*«

ersten Vatikanischen Konzil zum Dogma erhoben wurde[15]. Aber auch die übliche Redewendung, daß die Orthodoxe Kirche dem demokratischen Prinzip treu geblieben ist[16], gibt die synodale Verfassung der Alten und entsprechend der Orthodoxen Kirche nur unvollständig wieder. Das bedeutet, daß die synodale Verfassung der Kirche zwar einige **Ähnlichkeiten mit demokratischen Abläufen** (Vertretung, gemeinsame Verantwortung, Beratung, Beschußfassung[17] etc.) aus dem Bereich der Politik aufweist, aber gleichzeitig sich von dem politischen System der Demokratie in vielen z.T. wesentlichen Gesichtspunkten unterscheidet. Der wohl wichtigste **»demokratische Zug«** in der synodalen Verfassung der Kirche liegt im Moment der **Vertretung** der Ortskirchen durch ihren Bischof. Die Vertretung bewahrt nämlich die Kollegialität und Gleichheit der Bischöfe, aber auch die Selbständigkeit der Ortskirchen. Sie unterscheidet sich aber gleichzeitig von der Vertretung im demokratischen System z.B. in der nicht direkten Wahl der Vertreter, der nicht beschränkten Amtszeit etc.

II. Die Ökumenischen Konzile der Kirche und die Haltung der verschiedenen Kirchen ihnen gegenüber

1. Zur »Theologie« eines Ökumenischen Konzils. Wie sich aus den bisherigen Erörterungen ergibt und in einem anderen Zusammenhang unter Berücksichtigung der Konziliengeschichte der Alten Kirche nachgewiesen wurde[18], entfaltet sich eine Theologie des Konzils schlechthin und des Ökumenischen Konzils im besonderen im Rahmen der **Ekklesiologie und der Pneumatologie.** Dies bedeutet zugleich, daß eine Theologie des

---

[15] *H. Küng* (Die Kirche, München 1977, S. 525) spricht davon, daß sich im Westen eine »monarchisch-absolutistisch-zentralistische Einheitskirche ... langsam ausbildete«. Das monarchische Prinzip gilt auch in der Orthodoxen Kirche, aber nur in bezug auf das alleinige, ewige Haupt der Kirche, Jesus Christus.

[16] Vgl. z.B. *E. Benz,* Geist und Leben der Ostkirchen, München ^{2}1971, S. 62: Die Organisation der Orthodoxen Kirche »beruht auf rein demokratischen Prinzipien«. Mit Recht bemerkt dagegen *Ham. Alivisatos,* Τὸ πολίτευμα τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ μητροπολίτης ἐπίσκοπος καὶ ἰδίᾳ ὁ Ρώμης, *EEThSA* 12 (1956/57) 25: »Die im Kirchenrecht verwendeten Begriffe ›demokratisch‹ und ›monarchisch‹, die aus der politischen Terminologie stammen, entsprechen nicht genau dem Inhalt dieser ausgebildeten Formen der kirchlichen Verfassung.« Deshalb spricht derselbe Autor in einer anderen Arbeit (Οἱ ἱεροὶ κανόνες καὶ οἱ ἐκκλησιαστικοὶ νόμοι, Athen ^{2}1949, S. 217) von »der kirchlichen Organisation, die sich auf die demokratische Grundlage des synodalen Systems **stützt** ...«. An der Grenze des Mißverständlichen liegt der Ausdruck von *Hier. Kotsonis* (Verfassung und Aufbau der orthodoxen Kirche, in: *P. Bratsiotis (Hg.),* Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, 1. Teil, Stuttgart 1959/60 (Darmstadt ^{2}1970), S. 171): »das charakteristische demokratische Moment der Verfassung der orthodoxen Kirche«.

[17] Es ist in orthodoxen Kreisen immer wieder davon die Rede, daß die theologische Wahrheitsfindung nicht durch Abstimmungen erfolgen darf und daß bei Entscheidungen in den Synoden das Gewicht auf die Beratungen und die Einmütigkeit gelegt wird. Dies ist zwar richtig, das Kirchenrecht kennt jedoch in bestimmten Fällen auch die Abstimmung bzw. Mehrheitsentscheidungen; vgl. z.B. Kanon 6 des ersten Ökumenischen Konzils: »Ἐὰν μέντοι τῇ κοινῇ πάντων ψήφῳ, εὐλόγῳ οὔσῃ, καὶ κατὰ κανόνα ἐκκλησιαστικόν, δύο, ἢ τρεῖς δι' οἰκείαν φιλονεικίαν ἀντιλέγωσι, *κρατείτω ἡ τῶν πλειόνων ψῆφος.*«

[18] Vgl. *Th. Nikolaou,* Zur »Theologie« des Ökumenischen Konzils am Beispiel des Konzils von Konstantinopel (381), in: Μνήμη Συνόδου Ἁγίας Β' Οἰκουμενικῆς, Thessaloniki 1983, S. 289–309; bes. 290ff. *Ders.,* Konzile, altkirchliche I (orth. Sicht, Überblick), in: *Ökumene-Lexikon.* Kirchen-Religionen-Bewegungen, *H. Krüger u.a. (Hgg.),* Frankfurt: Lembeck/Knecht 1983, Sp. 715–716 und ^{2}1987, Sp. 722–723. Diesen Artikeln werden einige der folgenden Ausführungen entnommen.

Ökumenischen Konzils zwar aus der **Kirchengeschichte** gewisse Schlußfolgerungen ziehen, nicht aber darauf bauen kann, weil die Kirchengeschichte viele oft gegensätzliche Beispiele kennt. Sie ist auch keine Angelegenheit des **Kirchenrechts**[19], obwohl die Kirche für eine reibungslose, geordnete Verwaltung ihrer Angelegenheiten Sorge trägt und es kanonische Vorschriften z. B. für die örtlichen Synoden gegeben hat und gibt. Die Theologie des Ökumenischen Konzils beruht auf der Ekklesiologie und der Pneumatologie, weil die Ökumenizität eines Konzils schließlich nicht kanonisch vorherbestimmbar und erfaßbar ist, sondern mit der recht komplizierten Problematik der **Authentizität**[20] seiner Entscheidungen und mit dem dadurch bedingten Vorgang der **Rezeption** zusammenhängt.

Die **Authentizität** der Entscheidungen eines Ökumenischen Konzils setzt stets den Konsens und die Kontinuität mit dem apostolischen Glauben voraus, zumal die Apostel selber über »das Wort des Lebens«, das offenbart wurde, ein authentisches Zeugnis abgelegt haben (1 Joh 1, 1). Die Authentizität der Apostel erhebt ihre Überlieferung zu einer unüberholbaren, stets verbindlichen Norm des geoffenbarten »Wortes des Lebens«. Dies zeigt sich am besten in der Entscheidung der Alten Kirche über den neutestamentlichen Kanon und die Bibel; bei dieser Entscheidung ging es um die authentische und echte Überlieferung der Apostel. Die Alte Kirche hat damit das in den Büchern des Kanons befindliche apostolische Zeugnis de facto und ein für alle Mal als authentisch und verbindlich anerkannt. Diese Authentizität läßt sich von der Autorität des »Wortes des Lebens« keinesfalls trennen. Denn Jesus Christus, der selber die Wahrbeit ist (Joh 14, 6), besitzt in ihrer Fülle »alle Autorität im Himmel und auf Erden« (Mt 28, 18) und ist in der Kirche bis zum Ende der Welt (Mt 28, 20). Was Jesus Christus, das einzige Haupt und der einzige Hohepriester der Kirche, gesagt hat, verbleibt in der Kirche dank der Gabe des Heiligen Geistes, der sie alles lehrt und sie an alles erinnert (Joh 14, 26) und sie in die ganze Wahrheit führt (Joh 16, 13). Die Authentizität der apostolischen Überlieferung in den kanonischen Büchern erweist sich somit als ein geistgewirktes Zeugnis. Die Kirche lebt in diesem geistgewirkten Zeugnis, in der Wahrheit und in Christus. Sie lebt darin als **Ganzes,** in ihrer Gesamtheit; **sie partizipiert an der Autorität Christi, indem sie die Authentizität des apostolischen Glaubens bewahrt.**

Für das tiefere theologische Verständnis eines Ökumenischen Konzils, d. h. für das, was ein Konzil ökumenisch macht, ist demnach die Rechtgläubigkeit und **Authentizität**

---

[19] Im Gegensatz dazu steht die römisch-katholische Auffassung, daß das ökumenische Konzil einen **kirchenrechtlich** festgelegten und darum — zumindest theoretisch — jederzeit nachvollziehbaren Vorgang darstellt. Nach dieser Ansicht, die sowohl vom alten (can. 222–229; vgl. hierzu *Hubert Jedin,* Kleine Konziliengeschichte, mit einem Bericht über das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg–Basel–Wien 1978, S. 9) als auch vom neuen Codex Iuris Canonici aus dem Jahr 1983 (can. 336–341) vertreten wird und daher geltendes römisch-katholisches Kirchenrecht wiedergibt, sind Ökumenische Konzile eine kirchenrechtliche Angelegenheit in der Hand des Papstes. Denn Ökumenische Konzile sind Versammlungen von Bischöfen und »einigen anderen, die nicht Bischöfe sind« und »(können) von der höchsten Autorität der Kirche (sc. dem Papst) berufen werden« (can. 339 — § 2); es steht »**allein** dem Papst ... zu, ein Ökumenisches Konzil einzuberufen, ihm persönlich oder durch andere vorzusitzen, ebenso das Konzil zu verlegen, zu unterbrechen oder aufzulösen und dessen Dekrete zu genehmigen« (can. 338 — § 1); »Wenn im Verlauf des Konzils der Apostolische Stuhl vakant wird, ist das Konzil von Rechts wegen unterbrochen, bis der neue Papst dessen Fortführung angeordnet oder es aufgelöst hat« (can. 340).

[20] Authentizität kommt vom griechischen αὐθεντία = Echtheit, Glaubwürdigkeit, Unverfälschtheit.

seiner Entscheidungen von entscheidender Bedeutung. Diese Authentizität konkretisiert sich zunächst in der Überzeugung, daß ein Konzil in seinen Entscheidungen den heiligen Vätern, d.h. der von den Vätern theologisch vertieften und verkündeten apostolischen Überlieferung, treu folgt (»Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ...«[21]). Auch die Bezeichnung der Entscheidungen eines Konzils als ὅροι (erst Grenzen, Abgrenzungen und dann Definitionen), wodurch diese sich in erster Linie als Abgrenzung, Grenzziehung zur Häresie verstehen, unterstreicht die Authentizität. Höchstes Kriterium und ausschlaggebend für die Authentizität der Entscheidungen bleibt jedoch ihre **Annahme (Rezeption) durch die gesamte Kirche, durch den Klerus und die Laien**[22].

Zum rechten Verständnis dieses letzten Satzes muß berücksichtigt werden:

a) Daß die christliche Wahrheit der Gesamtheit der Kirche anvertraut ist. Der gesamte Leib in seiner engen, unauflöslichen Zusammengehörigkeit trägt die Verantwortung bezüglich der Wahrheit. Diese Verantwortung einseitig einem Bischof bzw. den Bischöfen oder dem »Volk Gottes« in einem verschwommenen Sinne[23] zuzuschreiben, kommt dem Versuch gleich, ein Glied vom Leib abzutrennen und gleichzeitig das Weiterleben dieses Gliedes zu behaupten. Es zeichnet sich ebenfalls eine Gefahr ab, wenn man zwischen Besitz der Wahrheit und der Möglichkeit, ja gelegentlichen Notwendigkeit, diese Wahrheit unverfälscht und authentisch zu bewahren und festzulegen, unterscheidet. Die Gefahr besteht darin, daß die Kirche ohne diese Autorität der Häresie gegenüber auch der Wahrheit verlustig ginge. Gehören Wahrheit und Autorität in der Kirche ohne Zweifel eng zusammen, so gilt unbedingt auch die Zusammengehörigkeit von Leben in der Wahrheit und möglichem irrtumslosem Ausdruck der Wahrheit.

b) Daß die Kirche die Autorität besitzt, mit dem Beistand des Heiligen Geistes die christliche Wahrheit verbindlich und authentisch zu formulieren, wenn sie angezweifelt bzw. verfälscht wird. Die Notwendigkeit, ihre Lehre gegenüber eventuellen Häresien abzugrenzen, nimmt die Kirche auf höchster Ebene im Ökumenischen Konzil wahr. Das Ökumenische Konzil ist demnach nicht ein ständiges, formales Organ und eine Institution, sondern ein **mögliches Ereignis im Leben der Kirche.** Als solches entspricht es

---

[21] *Joh. Karmiris,* Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae (=DSMn), Bd. 1, Graz ²1968, S. 175.

[22] Vgl. hierfür das charakteristische Zitat aus dem Antwortschreiben der orthodoxen Patriarchen des Ostens (§ 17) an Papst Pius IX. (1848): »Dann haben bei uns weder Patriarchen noch Synoden jemals Neues einführen können, denn der Verteidiger der Religion ist **der Leib der Kirche, d.h. das Volk selbst, das seinen Glauben ewiglich unverändert und gleichförmig mit dem seiner Väter will** ...« (*Joh. Karmiris,* DSMn, Bd. 2, Graz ²1968, S. 920). Siehe mehr dazu *Th. Nikolaou,* Zur »Theologie« des Ökumenischen Konzils am Beispiel des Konzils von Konstantinopel (381), in: Μνήμη Συνόδου Ἁγίας Β' Οἰκουμενικῆς, Thessaloniki 1983, S. 304ff.

[23] Diese protestantisierende ekklesiologische Richtung geht auf A.G. Chomiakov (1804–1860) zurück, der sich auf das Verständnis der Katholizität der Kirche konzentrierte. Hierbei setzte er bei der slavischen Übersetzung des Merkmales der Kirche als »katholisch« im Symbol mit dem Wort sobornoj an, das aufgrund seiner Bedeutung (kollektiv, synodal) eine Abweichung zum griechischen »καθολική« darstellt, und erweiterte diese Abweichung dahingehend, daß Katholizität der Kirche eine eher verschwommene, mystische »Gemeinschaftlichkeit« bedeutet. Interessanterweise berief sich Chomiakov auf das oben angeführte Zitat aus dem Antwortschreiben der orthodoxen Patriarchen des Ostens (§ 17) an Papst Pius IX. (vgl. Anm. 22). Dieses Schreiben ist jedoch bei näherer Betrachtung ein Plädoyer für die Synodalität und speziell das Ökumenische Konzil, welches ausdrücklich für viel wichtiger (ἀνώτερον) als z.B. der Papst nebst seiner Synode erklärt wird (§ 15: *Joh. Karmiris,* DSMn, Bd. 2, S. 997).

der Verwirklichung der Kirche in der sakramentalen eucharistischen Gemeinschaft um den Bischof. Der Bischof gilt als Abbild Christi und die Einheit um ihn ist eine Einheit um Christus. Er steht in der apostolischen Sukzession und trägt — im Vergleich zu den anderen Gliedern der Ortskirche bzw. mit ihnen — eine besondere Verantwortung für die rechte Verwaltung der Sakramente und die rechte Auslegung und Weitergabe der apostolischen Überlieferung, für die Einheit des Glaubens. In dieser besonderen Verantwortung und indem er an der Fülle des katholischen Glaubens und der katholischen Liebe partizipiert, setzt er die Priester ein, wacht über den Glauben seiner Ortskirche und vertritt sie nach außen. Die Bischöfe als Vertreter ihrer Lokalkirchen — wodurch eine andersgeartete Vertretung nicht prinzipiell ausgeschlossen ist — treten in der Ökumenischen Synode kollegial auf. Sie sind **Zeugen** der Lehre und des Glaubens ihrer Ortskirchen. Alle Bischöfe unterliegen ohne Ausnahme den Ökumenischen Konzilen.

c) Daß das Konzil nicht an sich unfehlbar (non ex sese) ist[24], sondern dann, wenn es authentisch ex consensu ecclesiae spricht. Wann und wie das Konzil aus der Fülle des katholischen Glaubens spricht, ist nicht formal feststellbar und vorherbestimmbar. Hierzu gehört ein Lebensprozeß, der zwar beschreibbar ist, aber nicht von vorneherein formal die Authentizität und Irrtumslosigkeit gewährleistet. Den wohl wichtigsten Vorgang in diesem Lebensprozeß (im Vergleich zu anderen prozessualen Fragen bei den Ökumenischen Konzilen: Art der Einberufung, Vertretung, Vorsitz, Proklamation etc.) stellt, wie bereits angeführt, die **Rezeption** dar. Und obwohl auch die Rezeption in mancher Hinsicht nicht unproblematisch erscheint[25], so ist sie dennoch als ökumenische Bestätigung und Annahme der konziliaren Entscheidungen eine conditio sine qua non der Ökumenizität eines Konzils. Die Rezeption erbringt den Beweis, daß das Konzil in dem Sinne ökumenisch war, daß es unter dem Beistand des Heiligen Geistes ex consensu ecclesiae, aus der Fülle des Glaubens der katholischen Kirche in der Ökumene (τῆς καθολικῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησίας) in Übereinstimmung mit der apostolischen Überlieferung, gesprochen hat. Die angenommenen Entscheidungen Ökumenischer Konzile besitzen deshalb Verbindlichkeitscharakter für die Kirche und unterliegen auch nicht der »Emendation«[26], d. h. der Möglichkeit einer inhaltlichen Verbesserung durch ein späteres Konzil.

2. Die sieben Ökumenischen Konzile. Aufgrund des bisher Gesagten wird deutlich, daß die Frage nach den tatsächlichen Ökumenischen Konzilen der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche sich nicht anhand der unterschiedlichen konfessionellen Positionen von heute beantworten läßt. Die Antwort ist vielmehr in der Lehre der verschiedenen Konzile zu suchen, d. h. konkret darin, ob ihre Lehre mit dem von Anfang an

---

[24] Vgl. auch *J. Meyendorff*, Was ist ein ökumenisches Konzil?, in: *Pro Oriente (Hg.)*, Ökumene, Konzile, Unfehlbarkeit, Innsbruck–Wien–München 1979, S. 44: »Im Lichte des zuvor Gesagten muß sich die Orthodoxie der Gegenwart von der Vorstellung befreien, daß ein Konzil — sei es nun ökumenisch oder nicht — rechtlich gesehen Unfehlbarkeit per se besitzt«.

[25] Wenn man z. B. bedenkt, daß das dritte und das vierte Ökumenische Konzil von großen Teilen der Christenheit im Osten abgelehnt wurden; darauf werde ich gleich unten zurückkommen.

[26] Die gegenteilige Ansicht wird manchmal unter Berufung auf *Augustin* (De baptismo contra donatistas, 2, 14: *CSEL* 51, 178 f.) vertreten.

überlieferten apostolischen Glauben der Kirche vereinbar ist und sie deshalb bereits von der Alten Kirche in der gesamten Ökumene rezipiert wurden oder auch rezipierbar sind.

Es darf zunächst als ein kirchengeschichtliches Faktum vorweggeschickt werden, daß die eine ungeteilte Kirche aus der Fülle größerer synodaler Versammlungen bis ins 9. Jh. insgesamt **sieben** als ökumenisch anerkannt hat. Dogmengeschichtlich und inhaltlich betrachtet bilden diese sieben Ökumenischen Konzile **eine in sich geschlossene theologische Einheit**[27]: Während das erste Ökumenische Konzil (Nikaia/Bithynien, 325) gegen Areios die Gottheit Christi verteidigte und die Homoousie (Wesenseinheit) des Sohnes mit dem Vater festlegte, hat das zweite Ökumenische Konzil (Konstantinopel, 381) das Werk des ersten durch die Entscheidung über die Gottheit des Heiligen Geistes und die Vervollständigung des Symbols der Kirche (Nicaeno – Constantinopolitanum) fortgesetzt. Die in der Zeit vor dem zweiten Ökumenischen Konzil durch Apollinarios aufgeworfene Frage, was der Logos Gottes bei der Menschwerdung von der menschlichen Natur konkret angenommen hat (eine zutiefst soteriologische Frage), führte einerseits zum Beschluß des dritten Ökumenischen Konzils (Ephesos, 431) gegen Nestorios, daß Jesus Christus nicht nur vollkommener Mensch, sondern auch vollkommener Gott ist und daß Maria deshalb das Prädikat Theotokos (Gottesgebärerin) uneingeschränkt zukommt; andererseits führte sie zum Dogma des vierten Ökumenischen Konzils (Chalkedon, 451) gegen Eutyches, daß die menschliche und die göttliche Natur in der einen Person bzw. Hypostase Jesu Christi unvermischt und unzertrennt vereint sind. Die Verurteilung der Anhänger des Nestorios durch das fünfte Ökumenische Konzil (Konstantinopel, 553) fand ihre Fortsetzung in der Verurteilung des Monotheletismus und des Monoenergetismus im sechsten Ökumenischen Konzil (Konstantinopel, 680–81). Das siebte Ökumenische Konzil (Nikaia, 787) schrieb den Epilog der christologischen Streitigkeiten, indem es insbesondere die Darstellbarkeit Christi festlegte und damit die volle und unverkürzte Menschheit Jesu Christi verteidigte.

Durch diese Konzile hat die Kirche Häresien abgewehrt und dadurch Häretiker [Sabelianer, Arianer, Makedonianer, Nestorianer, Eutychianer (Monophysiten), Ikonoklasten u. dergl.], aber auch Schismatiker aus ihren Reihen ausgeschlossen[28]. In positiver Hinsicht hat sie aus dem jeweils gegebenen Anlaß heraus dem christlichen Glauben authentischen Ausdruck verliehen. Neben den Glaubensentscheidungen wurden in diesen Konzilen auch kirchenrechtliche Entscheidungen (κανόνες) getroffen; für das fünfte und sechste Konzil, wo keine Kanones beschlossen wurden, hat das Trullanum, auch Quinisextum genannt (Konstantinopel, 691–692), solche Beschlüsse nachgeholt. Diese kirchenrechtlichen Entscheidungen besitzen auch für die Kirche von heute wegweisende Bedeutung.

---

[27] Gegen die Tendenz vorwiegend westlicher Theologen, das siebte Ökumenische Konzil von den christologischen Streitigkeiten, d. h. von der vorangegangenen dogmen- und theologiegeschichtlichen Entwicklung, abzutrennen, spricht das einschlägige Material. Vgl. hierzu *Th. Nikolaou*, Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der Orthodoxen Kirche zu den Bildern, *OFo* 1 (1987) 210ff. *Ders.*, Συνέχεια τῶν χριστολογικῶν ἐρίδων καὶ μετὰ τὴν ΣΤ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο, *Ἐπιστημονικὴ Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης* 2 (1991) 291–307.

[28] Vgl. *Th. Nikolaou*, Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche, *Ökumenische Rundschau* 21 (1972) 316–332; bes. S. 320ff.

Unter diesen vielen Kanones ist besonders Kanon 2 des Quinisextums erwähnenswert, durch den einige **Lokalsynoden**[29] ökumenische Bedeutung erlangten.

Nach damaliger gesamtkirchlicher Auffassung — und dies ist entscheidend — wurden in diesen Konzilen Fragen des Glaubens und der kirchlichen Verfassung **gemäß der apostolischen Überlieferung** beantwortet. Denn sie haben aus der Fülle des gemeinsamen Glaubens und Lebens der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche im Heiligen Geist gesprochen. Ihre Glaubensentscheidungen, die letzten Endes den bereits vorhandenen, jedoch angezweifelten kirchlichen Glauben klärten und bestätigten, berühren die fundamentalen christlichen Dogmen der Trinität und der Christologie und der damit zusammenhängenden Soteriologie. Gerade ihre Authentizität, verstärkt durch das schwerwiegende Moment der damals ausgesprochenen und erlebten Rezeption, macht sie für immer verbindlich. Aufgrund ihrer Authentizität wurden sie schon zu jener Zeit gelegentlich mit der Heiligen Schrift verglichen und gleichgesetzt[30]. Für die eine ungeteilte Kirche bilden die sieben Ökumenischen Konzile **eine unzertrennliche theologische Kette, die Quintessenz des christlichen Glaubens.**

In der Zeit nach dem 8. Jh. wurden zwar viele — darunter auch wichtige — Konzile abgehalten. Aber die Frage ihrer Ökumenizität läßt sich in gesamtkirchlicher Hinsicht nicht ohne weiteres beantworten. Dies hat sicherlich auch mit dem großen Schisma zwischen der Ost- und der Westkirche zu tun, welches bekanntlich bereits in der zweiten Hälfte des neunten Jhs. ansetzte und sich während des vierten Kreuzzuges im Jahr 1204 vervollständigte. Aus dieser Zeit ist besonders das gemeinsame Konzil von 879–880 erwähnenswert, das auch im Westen bis etwa Ende des 11. Jhs. als ökumenisch galt und seitdem mit Recht von vielen nicht nur orthodoxen, sondern auch westlichen Theologen[31] als ökumenisch angesehen wird. In der Tat hat diese Synode neben ihrem Selbstverständnis als ökumenisch auch einige Entscheidungen aufzuweisen, die von ökumenischer Relevanz sind: *Erstens* die Bestätigung der Ökumenizität des siebten Ökumenischen Konzils. *Zweitens* die Entscheidung darüber, daß das Symbol der Kirche unverändert zu bleiben hat, was sich gegen den westlichen Zusatz des »Filioque« richtet. *Drittens* wurde die Lehre der früheren Ökumenischen Konzile erneuert, daß dem Bischof von Rom ein Ehren- (primatus honoris) und kein Jurisdiktionsprimat (primatus jurisdictionis) unter den fünf Patriarchen zukommt. *Viertens*, daß die Ost-und die Westkirche die jeweils eigene Tradition beibehält. Die Bedeutung dieser Entscheidungen, besonders der letzteren,

---

[29] Näheres darüber vgl. *Joh. Karmiris*, DSMn, Bd. 1, S. 254 ff. *Ders.*, Ὀρθοδοξία καὶ Παλαιοκαθολικισμός, Τεῦχος VI. (Sonderdruck aus *Theologia*, 45), Athen 1974, S. 70 f.

[30] Unter den vielen Zeugnissen vgl. Kaiser *Justinian* (Novella 132, 1; vom Jahr 545), der von den vorangegangenen »vier heiligen Synoden« sprach und den gleichen Respekt vor ihren Entscheidungen wie vor der Heiligen Schrift anordnete. Auch Papst *Gregor der Große* sprach im Westen im gleichen Sinne, indem er die Verehrung dieser vier Ökumenischen Synoden mit den vier Evangelien gleichsetzte (Ep. I, 24: CChr.SL 140, 32, 357–359: »Praeterea quia corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem, sicut sancti evangelii quattuor libros, sic quattuor concilia suscipere et venerari me fateor.«). Im 1. Kanon der Synode von 879–880 werden die Entscheidungen der sieben Ökumenischen Konzile mit der Lehre Jesu Christi und der Apostel verglichen und gleichgesetzt: *Joh. Karmiris*, DSMn, Bd. 1, S. 268 f. Vgl. ebenfalls *Johan Meijer*, A Successful Council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 879–880, (Analecta Vlatadon, 23), Thessaloniki 1975, S. 267.

[31] Vgl. *Joh. Karmiris*, DSMn, Bd. 1, S. 262 ff.

die auch von der Gemischten Orthodox-Katholischen Kommission in ihrer Bari-Erklärung unterstrichen wird[32], liegt in der Perspektive, die sich hierdurch für die Wiedervereinigung nicht nur der beiden Kirchen, sondern der gesamten Christenheit eröffnet. In diesem Sinne ist dieses Konzil das einzige wahre Unionskonzil; in einer wiedervereinigten Kirche könnte es als das **achte** Ökumenische Konzil rezipiert werden.

3. Die Haltung der verschiedenen Kirchen den Ökumenischen Konzilen gegenüber. Was die heutige Haltung der verschiedenen Kirchen den Ökumenischen Konzilen gegenüber angeht, so ist sie das Ergebnis vielfältiger Faktoren. Weitgehend wurde sie einerseits durch die kirchengeschichtlichen Umstände, unter denen die betreffende Kirche entstanden ist, und andererseits durch ihre kirchlich-theologische Entwicklung, ihr Selbstverständnis, bestimmt.

a. Die **Orthodoxe Kirche** — um als orthodoxer Theologe damit anzufangen — versteht sich bekanntlich als treue Hüterin der altkirchlichen Tradition. Aus diesem Selbstverständnis heraus erkennt sie offiziell nur die oben genannten **sieben** Ökumenischen Konzile an.

b. **Altorientalische oder Orientalisch-Orthodoxe Kirchen.** Es ist bekannt, daß das dritte und das vierte Ökumenische Konzil zur Abspaltung der in der Kirchengeschichte als »Nestorianer« und »Monophysiten« bekannten Christen führten. Es ist ebenfalls bekannt, daß die sogenannten **»Nestorianer«,** die heute wohl höchstens eine halbe Million zählen, nur die zwei ersten Ökumenischen Konzile anerkennen. Dagegen betrachten die sogenannten **»Monophysiten«,** welche heute hauptsächlich Altorientalische oder Orientalisch-Orthodoxe Kirchen genannt werden und etwa 30 Millionen ausmachen, die drei ersten Konzile als ökumenisch.

Wenn nun oben die Ökumenizität eines Konzils von der Authentizität seiner Entscheidungen abhängig gemacht wurde und gleichzeitig von der Rezeption als dem wohl wichtigsten Moment im Vorgang eines Ökumenischen Konzils die Rede war, wie erklärt sich dann die Ökumenizität jener Konzile, auf die die Abspaltung dieser Christen zurückgeht, oder der späteren Konzile, an denen sie wegen der Spaltung nicht teilgenommen und die sie auch nicht rezipiert haben?

Zunächst muß hier unterstrichen werden, daß die Abspaltung dieser Christen sich nicht allein aus Glaubensgründen vollzog. Theologische Mißverständnisse und vor allem die damaligen kirchenpolitischen Umstände waren wohl eine ebenso wichtige, wenn nicht sogar wichtigere Ursache. Bereits Johannes von Damaskos[33] hob den »Vorwandscharakter« (προφάσει) hervor, den die Entscheidungen des Konzils von Chalkedon für die Spaltung der »Monophysiten« von der Orthodoxen Kirche besessen hat, die aber seiner Ansicht nach »in allem Übrigen orthodox waren« (τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὀρθόδοξοι ὑπάρχοντες). Es ist nicht zufällig, daß diese Ansicht im Bewußtsein der Kirche weitergelebt hat und in den offiziellen Orthodox-Altorientalischen Dialog eingegangen ist. In

---

[32] Vgl. *OFo* 3 (1989) 239.

[33] *Johannes von Damaskos,* De haer. 83: *PG* 94, 741 A.

den gemeinsamen Erklärungen[34] wird festgehalten, daß diese Kirchen die »doppelte Wesenseinheit des Logos« akzeptieren und die Lehre von Eutyches, d.h. den Monophysitismus, ablehnen[35]. In dieser Erklärung und in der »positiven« Haltung, die sie im selben gemeinsamen Text den Entscheidungen nicht nur des Konzils von Chalkedon, sondern auch der drei weiteren Ökumenischen Synoden gegenüber zum Ausdruck bringen, darf man wohl ein Plädoyer für die Authentizität der Entscheidungen dieser Konzile erblicken. Konkret bedeutet dies ebenfalls eine weitgehende Anerkennung ihrer Ökumenizität, was vielleicht auch auf ihre formale Rezeption hoffen läßt.

c. Was die Haltung der **Römisch-Katholischen Kirche** den sieben Ökumenischen Konzilen gegenüber betrifft, so muß festgehalten werden, daß sie uneingeschränkt positiv ist. Sie werden — trotz mancher divergierender theologischer Reflexion und Praxis besonders im Zusammenhang mit dem siebten Ökumenischen Konzil — voll und ganz bejaht.

Eine andersartige Haltung nimmt die Römisch-Katholische Kirche allerdings nicht nur bezüglich des Verständnisses des Ökumenischen Konzils[36], sondern auch im Hinblick auf die Zahl der Ökumenischen Synoden ein. Offiziell zählt sie nämlich zu den sieben, die sie mit der Orthodoxen Kirche gemeinsam hat, weitere Ökumenische Konzile hinzu: Insgesamt einundzwanzig (einschließlich des Vatikanum II). Diese offizielle Zählung wird gelegentlich relativiert. Nicht nur Kirchenhistoriker und Theologen[37] sprechen immer wieder z.B. von den »päpstlichen Generalkonzilien des Hochmittelalters«, sondern auch Papst Paul VI. bezeichnete die II. Synode von Lyon 1274 als »die sechste der im Westen abgehaltenen allgemeinen Synoden«[38]. Römisch-katholische Theologen kommen aufgrund dieser Äußerung zu der Schlußfolgerung, daß der Ausdruck »21 Ökumenische Konzile« für die Römisch-Katholische Kirche nicht endgültig zu sein scheint[39].

d. Im Gegensatz zu den bereits angeführten Kirchen bieten uns **die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften** eine breite Palette von theologischen Aussagen und Haltungen an. Sie reichen von einer allgemeinen Skepsis den Ökumenischen Synoden gegenüber und sogar einer gelegentlich vollen Ablehnung derselben bis zu verschiedenen, im großen und ganzen wohl unverbindlichen, Angaben über 3, 4 oder 7 Ökumenische Konzile. Ich halte es für wenig hilfreich, diese größeren Schwankungen hier näher zu dokumentieren. Wie bereits erwähnt, hängt die Abwertung der Synodalität der Kirche und die Bedeutung der Ökumenischen Konzile im Protestantismus mit dem Bruch zusammen, den die Reformatoren aus situations- und zeitbedingten Gründen mit der Tradition der Kirche vollzogen haben. Zu diesen Gründen gehören mit Sicherheit auch die Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern der

---

[34] Vgl. *OFo* 4 (1990) 99–104 und 5 (1991) 133–139.
[35] *OFo* 5 (1991) 136–137.
[36] Vgl. oben S. 213, Anm. 19.
[37] Vgl. *H. Jedin*, Kleine Konzilien-Geschichte, Herder 1979, S. 178.
[38] So in einem Brief an Kardinal Willebrands anläßlich des 700jährigen Jubiläums dieses Konzils: *Pro Oriente (Hg.)*, 20 Jahre Ökumenismus, Innsbruck–Wien 1984, S. 132.
[39] Vgl. *Gr. Larentzakis*, Konziliarität und Kirchengemeinschaft. Zukunftsüberlegungen, *Ökumenisches Forum* 10 (1987) 173–192; bes. S. 180, wo er einige solche Meinungen anführt.

»konziliaren Theorie« (Konziliarismus)[40] und dem Papsttum, insbesondere der Sieg, den Letzteres davontrug.

e. Die **anglikanische Kirche** — um ein konkretes und positives Beispiel aus dem Kreis der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen anzuführen — teilt allgemein gesprochen die Auffassung über die sieben Ökumenischen Konzile und begründet das Fehlen weiterer Konzile mit dem Schisma zwischen Ost- und Westkirche. Doch ist diese Lehre nicht eindeutig festgelegt. So lehren z.B. die 39 Artikel, daß »General Councils« (= Ökumenische Konzile ?) »sich **irren** können und manchmal geirrt haben und zwar in Dingen, die Gott betreffen« (Art. 21). Noch ein Beispiel: Die Reformatio Legum Ecclesiasticarum (1553) erkennt nur die ersten vier Ökumenischen Konzile als »accepted and received with great reverence« (§ 14) an[41].

f. Zum Schluß sei die **Altkatholische Kirche** erwähnt, welche die sieben Ökumenischen Konzile anerkennt[42]. Auch für sie gilt allerdings die Einschränkung, daß die theologische Reflexion und Praxis einiger ihrer Theologen besonders in bezug auf die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils von der altkirchlichen abweicht.

***

Wie aus dem Studium der Kirchengeschichte hervorgeht und oben kurz dargelegt wurde, erwuchs die Siebenzahl der Ökumenischen Konzile aus der kirchen- und dogmengeschichtlichen Entwicklung der einen ungespaltenen Kirche im ersten Jahrtausend. Sie ist deshalb keine magische oder sogar heilige Zahl. Für die Anerkennung dieser Konzile war die Authentizität ihrer Entscheidungen ausschlaggebend. Gerade diese theologisch begründete Ansicht hat den Vorteil, daß in den ökumenischen Bemühungen und speziell in den offiziellen bilateralen Dialogen heute inhaltliche Argumente den Vorzug

---

[40] Die Ansicht von *H. Jedin* (Konziliarismus: *LThK* 6, Sp. 532), daß der Konziliarismus, nach dem das Konzil über dem Papst steht, »seine Wurzeln in den Erörterungen über die Kirche bei Kanonisten des 12. und 13. Jhs. (hat)«, übersieht die Praxis der alten Kirche. In der Zeit der sieben Ökumenischen Konzile ist die Oberhoheit des Ökumenischen Konzils über den Papst eine schlichte Realität. Es genügt hierbei, nur an die Verurteilung von Papst Honorius beim sechsten Ökumenischen Konzil zu erinnern.

[41] Vgl. *F.L. Cross (ed.)*, The Oxford Dictionary of the Christian Church, London-Oxford 1957, s.v. Oecumenical Councils. Vgl. auch die orthodox-anglikanische Erklärung von Moskau (1976) »(14.) Wir stellen fest, daß die anglikanischen Mitglieder zwar die Lehraussagen des fünften, sechsten und siebten Konzils anerkennen, aber seit langem der Gewohnheit folgen, mehr Gewicht auf die ersten vier Konzile zu legen und zu glauben, daß die Auffassung von ›einer Ordnung‹ oder ›Hierarchie der Wahrheiten‹ auf die Beschlüsse der Konzilien sinnvoll angewandt werden kann. Die orthodoxen Mitglieder sind der Meinung, daß diese Auffassung der Einheit des Glaubens als eines Ganzen widerspricht, obwohl sie in Fragen der Praxis graduelle Unterschiede in der Bedeutung anerkennen.
(15.) ... Die Anglikaner ... begrüßen die Beschlüsse des siebten Konzils insofern, als diese eine Verteidigung der Inkarnationslehre darstellen. Sie stimmen zu, daß die Verehrung von Ikonen, wie sie im Osten geübt wird, nicht verworfen werden soll, aber sie glauben nicht, daß man dies von allen Christen verlangen kann. Es hat sich gezeigt, daß im Rahmen des Dialogs zwischen Orthodoxen und Anglikanern noch weiter diskutiert werden muß über das siebte Konzil und über Ikonen sowie auch über westliche dreidimensionale religiöse Darstellungen und Gemälde, die noch nicht ausreichend erörtert wurden.« [*OFo* 5 (1991) 119].

[42] Vgl. den orthodox-altkatholischen Text III/6 »Die Synoden der Kirche« der Gemischten Kommission: *OFo* 4 (1990) 258.

haben können und müssen. Dies könnte z.B. zu der Anerkennung auch des Konzils von 879/880 als der achten Ökumenischen Synode führen. Aus derselben theologischen Ansicht könnte sich aber auch eine stärkere Auseinandersetzung aller Gläubigen und vor allem aller Theologen mit dem theologiegeschichtlichen Prozeß ergeben, der in diese Entscheidungen mündete. Nur eine solche Auseinandersetzung könnte die Bedeutung dieser Entscheidungen nicht nur für die damaligen Christen, sondern auch für uns heute offenlegen. Denn unser christlicher Glaube kann nicht ein anderer sein als der Glaube der Jünger Christi und der lebendigen Fülle der einen ungeteilten Kirche. Besonders der Glaube an Gott den Vater, Gott den Sohn und Gott den Heiligen Geist, der durch die sieben Ökumenischen Konzile verbindlich festgelegt wurde, kann für den Christen von heute keine bloße Spekulation sein. Wenn mancher dem bekannten Wort von Immanuel Kant: »Aus der Dreieinigkeitslehre nach den Buchstaben genommen läßt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen ...«[43] zustimmen mag, wird doch für den Theologen und den engagierten gläubigen Christen nicht daraus zu schließen sein, daß man diese Lehre besser beiseite schiebe. In diesem Dogma geht es auch nicht um eine leere Glaubensformel, die wir für unseren christlichen »Ausweis« benötigen, sondern vielmehr um eine höchst wichtige Glaubenswahrheit, die auch und vor allem für unser tägliches Leben wesentliche Bedeutung hat und uns mit Sicherheit zum kommenden Leben führt.

[43] *Immanuel Kant*, Der Streit der Fakultäten, in: Werke, hrsg. v. *E. Cassirer*, Bd. VII, S. 349.

Die Autorität der Ökumenischen Konzile

von Emilianos Timiadis, Genf

Konziliarität hat im Bewußtsein der universalen Kirche durch die ganze Geschichte hindurch eine eindeutige Rolle gespielt: Durch die in bestimmten Zeitabständen stattfindende Versammlung von Vertretern der Schwesterkirchen diente sie als Werkzeug für die unterschiedlichen Bedürfnisse des Leibes Christi und, geleitet vom Heiligen Geist, fand sie in Einstimmigkeit und Konsens Lösungen für schwierige Probleme.

Diese konnten nicht einfach von Einzelnen und durch besondere Bemühungen einer Ortskirche gelöst werden. Oft übertrafen solche wirklich komplizierten Probleme die Kraft eines Einzelnen. Man fühlte die Notwendigkeit brüderlicher Hilfe von seiten anderer Bischöfe. Wer im Tumult häretischer Angriffe oder Kontroversen gefangen war, pflegte die Intervention eines autoritativen Gremiums zu suchen, dessen Entscheidung von allen angenommen werden konnte.

Dies war immer ein großes Anliegen der Kirche, um den drängenden Erfordernissen eines lebendigen Leibes zu genügen, wie es auch bei jenem ersten Konzil von Jerusalem der Fall war (vgl. Apg 15). Seitdem ist Konziliarität ein normales Merkmal der Kirche geworden. So trug sie auch zu der wesentlichen Aufgabe der Kirche bei; diese ist und bleibt nach Klemens von Alexandrien die Erlösung der Menschen, denn die Kirche ist Gottes Wille, »τὸ βούλημα τοῦ Θεοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία, καὶ τοῦτο Ἐκκλησία κέκληται«[1].

Die prinzipielle Aufgabe eines Konzils war es nicht, durch endlose akademische Debatten, theologische Diskussionen und gelehrte Dialoge die Wahrheit festzulegen, sondern den bestehenden Konsens und den Geist der versammelten Konzilsväter widerzuspiegeln. Ein Konzil konnte nicht der Ort für Debatten mit Häretikern sein, die nicht einmal anwesend waren[2]. Die Kirche begrenzte unfruchtbare Kontroversen und offene Debatten auf ein Minimum. Beschlüsse mußten einstimmig sein. Wenn sich Zweifel am Horizont zeigten oder provokative Forderungen drohten, fühlte man, daß die Einberufung eines Konzils die einzige Lösung war[3].

Eine dichte Wolke von Mißverständnissen umgibt jedoch die beiden Hauptbegriffe unseres Themas: Autorität und Konzil. Beide sind in rein juristischer Weise aufgefaßt worden als Widerspiegelung hoher kirchlicher Gerichtshöfe und oberster Institutionen, die detaillierte, strenge Regeln und Bußgesetze erlassen haben. Zugegebenermaßen behandeln viele solche Gesetze die kirchliche Disziplin. So sind beide Begriffe, obwohl sie so reich an Bedeutung sind, in Gefahr, schließlich gar keine Bedeutung mehr zu haben. Daß sie solch ein Schicksal erlitten, lag nahe, weil sie selbst in der theologischen Fachsprache

---

[1] Paidagogos 1,6: *PG* 8,281.

[2] Vgl. *G. Florovsky*, The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers, in: Bible, Church and Tradition, Belmont 1972, S. 93.

[3] Vgl. *Mansi*, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 4,1112.

etwas vage blieben. Autorität, Konzil und Synode sind eng verbunden mit mittelalterlichen Begriffen wie »magisterium extraordinarium« oder »suprema polle et auctoritate«, sie sind eingetaucht in legalistische Terminologie wie »de iure« und »de facto«, woraus sich all das entwickelte, was als kanonisches Recht bekannt ist.

Zu den bestehenden Schwierigkeiten kommt als weiterer Faktor hinzu, daß alle ökumenischen Konzile vom ersten in Nikaia 325 bis zum siebten (Nikaia II 787) im östlichen Teil des römischen Reiches stattfanden; an ihnen nahmen vornehmlich orthodoxe Delegierte teil, denen es darum ging, Lehrstreitigkeiten in ihren eigenen Provinzen zu lösen. Das führte zu dem Eindruck, daß es sich bei der Konziliarität um eine östliche »Besonderheit« und um ein östliches Problem handelt, wie es Vinzenz von Lerinum, ein Mönch aus Südgallien, bestätigt: »Ephesinam quoque synodum, ibi est, totius paene orientis sanctorum episcoporum iudicata«[4]. Bei Tertullian wurden Konzilsbeschlüsse in rein legalistischer Sprache formuliert, z. B. sagt er anstelle von »horoi« »canones«, was eine gerade Stange oder Schranke bedeutet, statt »exomologesis« »paenitentia«, was einen gesetzlichen Sinn hat (poena = Bestrafung; sacerdotium = ministerium, was aus der Sprache des Staatsdienstes stammt) usw. Hinzu mag noch kommen, daß Konzile meistens auf Initiative des byzantinischen Kaisers einberufen wurden. Wie sehr dieser Sachverhalt sich sogar im westlichen Denken so viel später anläßlich der Verwirrung um das nachkarolingische Papsttum festgesetzt hatte, zeigt der Vorschlag eines Anhängers von Papst Formosus: »Es ist notwendig, daß ein allgemeines Konzil versammelt werde, bei dem man sich der Gegenwart des Königs versichern sollte, wie es bei Konstantin dem Großen der Fall war«.[5]

Schon der Terminus Concilium bzw. Synodus veranlaßt die Frage, ob er als verstandesmäßiger Begriff vorgestellt werden kann oder ob er wie alles, was mit »Leben« zusammenhängt, nicht vielmehr den Bereich des Verstandesmäßigen übersteigt und eher beschrieben als definiert werden müßte. Denn tatsächlich spiegelt ein Konzil das fortschreitende religiöse Leben lebendiger christlicher Gemeinschaften wider mit all seinen Kämpfen und Problemen ethischer, liturgischer, familiärer, dogmatischer, häretischer, irdischer Art und mit der Frage nach dem, was nach dem Tode geschieht, mit Problemen des Verhaltens zueinander, Problemen der Askese, der Ungerechtigkeit usw.

Genau aus diesem Grunde durchdringen Tradition, Ekklesiologie und Konziliarität einander und alle drei bitten gemeinsam Gottes Geist um Führung und Hilfe. Wenn die Kirche nach Festlegung des Kanons der Schrift sich an ein Konzil wendet, sollte man das nicht so sehen wie einen Anspruch, einen arroganten Plan oder ein strenges Gesetz, eine kirchliche Notwendigkeit. Es handelt sich vielmehr um einen legitimen und dynamischen Prozeß, bei dem man sich des Heiligen Geistes bewußt ist, der von neuem die Worte des Herrn reinigt, Worte »lauter wie Silber, im Tiegel geschmolzen, geläutert siebenmal« (Ps 12,7). Würde diese Bitte an den Heiligen Geist um Erneuerung fehlen, dann würde es sich nur um eine tote Sammlung von Kanones handeln, Zeugnisse einer vergangenen Epoche wären aufbewahrt worden, und nicht das lebendige, lebenschaffende Wort Gottes. Die Bezugnahme auf den Heiligen Geist als den Träger der Konzile, angefangen

---

[4] Commonitorium 33,43: *PL* 50,684.

[5] Auxilius, Infensor et defensor, in: Jean Mabillon, Analecta Vetera.

beim ersten Konzil in Jerusalem (vgl. Apg 15), wurde sogar von den Montanisten kopiert, die versuchten, ihre synodalen Entscheidungen mit Erklärungen des Parakleten zu legitimieren[6]. Die Dynamik der Konziliarität läßt keine Trägheit zu, etwa indem magische Rezepte für die Wahrheit, garantiert durch den Segen der Kirche, einfach mechanisch wiederholt werden. Den Wert der Konzile abzuschätzen und ihr Erbe zu bewahren, bedeutet die lebendige Wahrheit festzuhalten, die im Lichte des Heiligen Geistes von der lebenschaffenden Macht der Tradition bewahrt ist. Aber diese Macht wird durch ein ständig erneuerndes Handeln bewahrt, wie alles, was vom Geist kommt.

Die Väter des siebten Ökumenischen Konzils unterscheiden deutlich zwischen der Tradition und der Lehre der Kirche »... indem wir sozusagen auf dem königlichen Wege wandern und der göttlich inspirierten Lehre unserer heiligen Väter ebenso folgen wie der Tradition der katholischen Kirche; denn wir wissen, daß es zum Heiligen Geiste gehört, der in der Kirche wohnt, und wir definieren in aller Strenge und Gerechtigkeit«[7].

1. Bewahrer des »Anvertrauten« (1 Tim 6,20)

Wenn wir aus der Gegenwart auf das Wachsen der frühen Christenheit zurückschauen, müssen wir im Gedächtnis behalten, daß die ganze Situation nach Pfingsten nicht rosig war. Diese Gemeinschaft erlöster Menschen, das neue Israel, war kein unbeweglicher, monolithischer Block. Man stand vor enormen Hindernissen. Beschränkungen und Verfolgungen behinderten die Ausbreitung ernstlich. Die neu entstandene, sich entwickelnde Kirche stand nicht nur Prüfungen gegenüber, die von außen kamen, von dem der neuen Religion feindlich gesonnenen Heidentum, sondern auch im Inneren dem Streit mit Sekten wie der Gnosis, dem Montanismus und den Marcioniten, wodurch umgekehrt die bischöfliche Autorität gestärkt wurde. Solange die junge Kirche keinen Lehrproblemen gegenüberstand, versuchte jede Ortsgemeinde, ein Leben im wahren Glauben zu führen. Herausforderungen verschiedener Gruppen sowie die offene Feindschaft der Häretiker machten deutlich, daß Zusammenkünfte lokaler Synoden dringlich waren, um Gruppen im Inneren zu bekämpfen, die Irrtümern anhingen, und um liturgische Fragen zu behandeln wie z. B. die Frage der Feier des Osterfestes.

Während des dritten Jahrhunderts oder, wie Eusebius behauptet, sogar noch früher wurden Konzile üblich. Sie formulierten Lehren als Ausdruck der Einheit der einen Kirche, die zwar noch nicht definiert waren, die aber zum größten Teil doch die allgemeine Entwicklung einer lebensfähigen kirchlichen Gemeinschaft widerspiegeln. Solche Konzile wurden in Karthago, Ikonium und überall in Kleinasien gehalten. Bald entwickelte sich auch eine synodale Praxis, daß nämlich der Bischof für eine Gemeinde von Bischöfen aus der Nachbarschaft dieser Gemeinde geweiht wurde; ein erstes Zeichen dafür, daß die Gemeinschaft einer Ortsgemeinde mit anderen Gemeinden festlegte, wie die ganze

---

[6] *Tertullian*, De Pudicitia 21: *PL* 2, 1029.

[7] »Τὴν βασιλικὴν ὥσπερ ἐρχόμενοι τρίβον, ἑπακολουθοῦντες τῇ θεηγόρῳ διδασκαλίᾳ τῶν ἁγίων Πατέρων ἡμῶν, καὶ τῇ παραδόσει τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας· τοῦ γάρ ἐν αὐτῇ οἰκήσαντος ἁγίου Πνεύματος εἶναι ταύτην γινώσκομεν ὁρίζομεν σὺν ἀκριβείᾳ πάσῃ καὶ ἐμμελείᾳ«.

Kirche arbeitete und daß ein Metropolitanbischof der Hauptstadt des jeweiligen Gebietes einen gewissen Vorrang vor den übrigen Bischöfen der Provinz besaß. So wurde die Ausübung des bischöflichen Primates und der Konziliarität wesentlich für Leben und Wohlergehen der Kirche. Der vollkommenste konziliare Ausdruck der universalen Wirklichkeit der Kirche ist die Versammlung aller Ortsbischöfe. Diese Konzile wurden einberufen, um dringliche Fragen von weltweiter Bedeutung zu behandeln und Glauben und Praxis der apostolischen Tradition weltweit zu klären und zu definieren.

Die Annahme von Entscheidungen dieser Konzile stellt für den ganzen Leib Christi ein Ereignis geistgewirkter Einheit auf höchster Ebene dar. In der Rezeption eines gemeinsamen Glaubens, besonders wenn dieser Glaube von den ökumenischen Konzilen formuliert wird, erfahren die Gemeinden am authentischsten die Einheit im Herrn, welche die Grundlage eucharistischer Gemeinschaft ist. So in bezug auf Montanos: »... αἰφνιδίως ἐν παρεκτάσει γενόμενον, ἐνθουσιᾶν, ἄρξασθαί τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν, παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς Ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύοντα ...«[8].

Solche Autorität erhält ein Konzil aufgrund des weltweiten oder katholischen Konsenses, der den gemeinsamen Glauben ausdrückt. Folglich wurde jemand, der bewußt diesen »katholischen« Glauben ablehnte, als Sektierer betrachtet, der auf seiner eigenen Interpretation im Gegensatz zu derjenigen der Gesamtheit beharrte; er stellte seine subjektive, selbstsüchtige und willkürliche Ansicht über den Glauben aller anderen. Von daher stammt der Begriff »häretisch« = hairo, trennen, teilen, sich vom Ganzen distanzieren.

Solch ein Thema hängt zusammen mit anderen gleichermaßen wichtigen Themen wie dem des Episkopats, der Ortsgemeinde und der weltweiten Kirche als einem feststehenden Werkzeug, das den wahren Glauben gegen immer wieder im Laufe der Geschichte auftauchende abweichende Meinungen zum Ausdruck bringt, die die Einheit bedrohen und jeweils auf der eigenen Meinung beharren. Diese Kollegialität ist nicht nur wegen der Zahl und der geographischen Bedeutung wichtig, sondern hauptsächlich wegen der tiefen Überzeugung aller Teilnehmer an einem Konzil, daß der Heilige Geist sie versammelt hat, sie in ihren Verhandlungen geleitet und sie vor Abweichung und Irrtum bewahrt hat.

Die Kirchenväter waren sich ihres Auftrags bewußt und wachten über den Glauben in seiner Ganzheit. Sie widerstanden der Anlehnung an fixierte, rationale Kategorien und eindeutige dogmatische Definitionen. Sie fanden es vielmehr nötig, den Glauben unter dem Zwang der göttlichen Offenbarung, wie sie ihnen durch die Bibel vermittelt war, in einem doxologischen Bekenntnis zu bestätigen, das in offener Sprache formuliert war. Gleichzeitig hielten sie es für erforderlich, die Verkehrtheit der Häresie zu entlarven und so »die Bedeutung der Wahrheit zur Versicherung der Gläubigen aufzuweisen«. So sah Athanasios von Alexandrien angesichts des Arianismus die Aufgabe des Konzils von Nikaia[9]. So beschrieb er die vom Konzil formulierten Glaubenserklärungen als *τὰ ὁρισθέντα* (was in der lateinischen Übersetzung seines Werkes über das Konzil von Nikaia: *De decretis* falsch mit *decreta* übersetzt wurde). Später folgte Gregor der Theologe

---

[8] *Eusebios*, Hist. eccl. V, 16: *PG* 20,465–6.

[9] Contra Arianos 3,1: *BEP* 30,250.

ihm nach und räumte ein, daß »er im Rahmen der Gottesfurcht blieb« (ἐν ὅροις μείνας τῆς εὐσεβείας)[10].

Die ersten Apostel waren sich als »Väter« völlig ihrer Pflicht bewußt, den von Christus anvertrauten Glauben zu pflegen und zu verteidigen. So predigten sie den ersten Bekehrten, korrigierten sie, widerlegten sie und wiesen sie zurecht und begründeten so starke christliche Gemeinschaften. Ihnen gegenüber waren sie wachsame Beschützer und voll verantwortlich. Ihre Schriften nennen wir heute die Bücher des Neuen Testaments. Da die Apostel die unmittelbaren Jünger unseres Herrn waren, erlangten ihre Schriften aus den ersten Tagen als vom Heiligen Geist inspiriert eine einzigartige Autorität. Folglich übten die Apostel schon zu ihren Lebzeiten diese Autorität aus. Sie erklärten eindeutig, was falsch und was richtig war, sie griffen ein, wenn es erforderlich wurde, öffentlich zu verkünden, wenn jemand von der wahren Lehre abwich oder durch schlechtes Verhalten abirrte.

Es ist deutlich, daß das Kriterium für wahre Lehre nach der neutestamentlichen Zeit die Lehre der Apostelväter und nach ihnen der nach-apostolischen Väter der Kirche geworden war. Dies war in der Tat Tertullians Argument gegen die Häretiker. Er erklärte ihnen, daß ihre Lehre völlig falsch war, weil sie nicht mit derjenigen der frühen Apostel übereinstimmte und daß es »keine Kontinuität« (diadoche) der Aufeinanderfolge in der Reihe ihrer Bischöfe gab[11]. Er verwarf ihre Autorität, denn es gab kein Verbindungsglied zwischen ihren Amtsträgern und den apostolischen Vätern, die auf die Apostel gefolgt waren. Seit Tertullian wurde ein solcher Hinweis eine solide Grundlage, um die Gültigkeit kirchlicher Gemeinschaften außerhalb der Kirche zu bewerten. Natürlich war die Autorität dieser nachapostolischen Bischöfe nicht die gleiche wie diejenige der Apostel. Letztere waren von Christus selbst während seines irdischen Lebens mit einem weltweiten-katholischen Auftrag berufen worden. Sie wurden in alle damals bekannten Länder gesandt, um das Evangelium zu predigen. Sie waren weltweite Bischöfe der Kirche Christi, errichteten Kirchen und ordinierten für sie selbstverständlich Bischöfe und Presbyter. Davon gänzlich verschieden war die Tätigkeit der nachapostolischen Väter. Diese waren von den Aposteln als Bischöfe bestimmter Kirchen mit festgelegtem, zugewiesenem Territorium ordiniert worden.

Wenn wir von der Autorität der nachapostolischen Schriften und Dekrete sprechen, darf dies nicht als persönliche Begabung ihrer Verfasser aufgrund eines willkürlichen Urteils verstanden werden. Ihre Ansichten befanden sich vielmehr in voller Übereinstimmung mit der apostolischen Lehre. Was sie erklärten, wurde hoch respektiert, weil sie u. a. als Wächter der überlieferten Lehre (παραδιδόμενον) angesehen wurden. In der ersten Phase der Kirchengeschichte hatten diese nachapostolischen Bischöfe eher symbolischen Wert als Garanten einer »Kontinuität«, als unmittelbare Nachfolger (διάδοχοι) der Apostel. Aber sehr bald wurden sie auch für die Lehre wichtig, so daß Irenäus bei Antritt seines Bischofsamtes bestätigen konnte, daß einem Bischof ein »charisma veritatis« verliehen sei. So wurden sowohl Autorität als auch Unfehlbarkeit (menschlich verstanden) als jedem Bischof persönlich verliehen angesehen. Mit der Zeit begann die Kon-

---

[10] Oratio 21,13: *PG* 35,1096.

[11] De Praescriptione Haereticorum: *PL* 2,259.

ziliarität, die individuellen Ansichten von Bischöfen zu bestimmen. Seitdem wurde eine solide Praxis üblich: Bischöfe und das Volk Gottes akzeptierten das bei der Taufe abgelegte Glaubensbekenntnis und die Schriften des Neuen Testaments als vertrauenswürdige Kriterien für rechten Glauben und rechte Lehre.

Die Festlegung unseres gemeinsamen Glaubens war von Anfang an unvermeidbar, weil es Häresien gab. Schon um 170 wurden in den Provinzen Kleinasiens mehrere Synoden gegen die Montanisten einberufen, wie Eusebios feststellt[12]. Am Ende des zweiten Jahrhunderts fand eine Reihe von Synoden statt, die zum Ziele hatten, die Einheit der Kirche weltweit zu bewahren.

Gleichzeitig aber hatte sich ein anderes Problem ergeben, das Klärung und entsprechendes Handeln erforderte: Parallel zu den von der katholischen Kirche gehaltenen Synoden fanden viele andere, ungesetzliche Synoden als Rivalen und Konkurrenten statt. Die Menschen wurden verunsichert, welche Synode nun wirklich die rechtgläubige Meinung repräsentierte. In einigen Perioden der Kirchengeschichte hielt sogar eine häretische Partei die Stellung und besaß die absolute Majorität, während die Orthodoxie eine an den Rand gedrängte unbedeutende Minderheit wurde. Wie konnte man solche Probleme lösen? Während des Episkopats des Athanasios von Alexandrien verurteilte eine überwältigende Zahl von Synoden der Arianer den großen Patriarchen und schickte ihn sogar ins Exil, wobei auch noch der Staat schützend mitwirkte. Dasselbe geschah zur Zeit des Johannes Chrysostomos. Ein von seinen Gegnern einberufenes Pseudokonzil entließ ihn und schickte ihn ins Exil nach Armenien, wo der heilige Patriarch schließlich starb. Wir wissen auch, daß Gregor der Theologe, als er den Patriarchenthron in Konstantinopel bestieg, mit der Tatsache konfrontiert war, daß 90 Prozent der Gemeinden zu den Arianern gehörten und nur zwei in den Händen der Orthodoxen waren. Wenn es um Häresien geht, zeigen Umfang und Zahl der gegeneinander stehenden Seiten nicht notwendigerweise an, wo die Wahrheit liegt. Wir erinnern uns an eine kleine, aber wichtige lokale Synode in Mesopotamien, bei der die Teilnehmerschaft extrem begrenzt war, nämlich ein Bischof Archelaos und ein Presbyter Diodoros, die dem Häretiker Manens widerstanden[13].

Bei einigen Reformatoren finden wir eine zu stark vereinfachte Auffassung über die Verfassung der Kirche, nämlich daß Kirche dort sei, »wo Christen um Wort und Sakrament versammelt sind«. Reichen diese beiden Elemente tatsächlich aus? Wieviele andere Gemeinschaften haben in Vergangenheit und Gegenwart existiert und können doch nicht als gültig angesehen werden? Was hier not tut, ist ein wahrhaftigeres Amt. Und nicht nur ein rechtes Amt allgemein. Mangelhafte Darstellungen und Aspekte sind in jeden Aspekt kirchlichen Lebens eingedrungen. Und selbst wenn nur ein Element falsch wäre, kann dies dennoch Auswirkungen auf alle anderen haben. Zu Recht hat man in den Diskussionen um »Glauben und Kirchenverfassung« im Ökumenischen Rat der Kirchen den *notae ecclesiae* beträchtliche Aufmerksamkeit gewidmet.

Natürlich hat eine Ortsgemeinde das volle Recht, ihren Pastor zu wählen. Aber man sollte ihn nicht nur als einen Angestellten betrachten, der »berufen« wird, ihr kollektiv durch ein bischöfliches Amt zu dienen. Hinter dieser Ansicht liegt eine gewisse Span-

---

[12] Vgl. Hist. eccl. V 16,10: *PG* 20, 468.

[13] *Mansi* 1,1128.

nung, der es darum geht, zwei Dinge miteinander zu versöhnen: die Möglichkeit zu exzessiver Autorität in der Gemeinde einerseits und das nicht so deutliche Wesen des pastoralen Dienstes andererseits. Noch merkwürdiger ist die Schlußfolgerung, daß aufgrund des geschilderten Tatbestandes »Lutheraner dieses Amt der episkope fortgesetzt und geschätzt haben«.

Wahre Einheit wird es nicht auf Kosten der Wahrheit geben, die Christus als Erlöser in seiner Kirche darstellte. Wir müssen uns an den zweifachen Aspekt in der an Saulus gerichteten Frage erinnern: »Warum verfolgst du mich?« In dem Augenblick, da Saulus sich Jesus übergab, hätte er eine vollkommene Erleuchtung aus jener Quelle erwarten können. Aber nein, ihm wurde vielmehr gesagt, er solle die Anweisungen der Gemeinde abwarten: »Da wird man dir sagen, was du tun sollst.« Als Ananias ihm die Hand auflegte, erhielt er sein Augenlicht wieder, und als er die Taufe empfing, trat er in die Gemeinschaft der Kirche ein. Immer wenn er von Christus als seinem Erlöser sprach, geschah dies im Blick auf den ganzen Christus, in dem er selbst existierte, Christus, Haupt und Leib. Er zumindest war sich überdeutlich dessen bewußt, was seitdem sowohl der östlichen wie der westlichen Christologie und Ekklesiologie zugrunde liegt. Wir sagen dies alles, weil im Verlauf unseres ökumenischen Dialogs das Übergewicht oft auf das »Wort« — die Schrift — gelegt wird und weniger auf die Kirche, beinahe als ob es einen Widerspruch zwischen den beiden gäbe.

Der Weg zur Einheit wird sicherlich nicht mit beiseite gelegten Dogmen gepflastert sein. Wirklicher Fortschritt wird kaum kommen, wenn einige Kirchen ihr apostolisches Erbe weniger bewerten würden als sie es tatsächlich tun und tun sollten, oder wenn andere Platz finden für »Werke« ebenso wie für »Glauben«, um sie zu rechtfertigen. Dogmen als solche sind gewöhnlich glänzende Dinge und es besteht kein Grund, sich ihrer zu schämen. Die Schwierigkeit taucht auf, wenn man sie als Grund dafür ansieht, nicht auch noch etwas anderes zu glauben. An Gott glauben ist eine Sache, aber es ist eine andere Sache, wenn dieser Glaube als ein Knüppel benutzt wird, um die menschliche Freiheit damit zu prügeln. In seinen Argumenten schlittert Paulus gelegentlich gefährlich nahe daran vorbei, die Freiheit des Menschen zu leugnen, um die göttliche Prädestination hervorzuheben; aber zu anderer Zeit bestätigt er beide ohne irgendein Gefühl des Widerspruchs. »Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern, denn Gott ist's, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen« (Phil 2, 12–13).

2. Autorität des Konzils — Autorität der Kirche

Zur Sendung der Kirche gehört ein fortdauernder Prozeß der Beteiligung aller ihrer Glieder, Laien und Geistlichen. Ohne Ansehen von Alter und sozialer Situation sind alle eingeladen, für die Ausbreitung des Evangeliums und das Wachstum des Reiches Gottes zusammenzuarbeiten. Die Kirche ist *in via,* ein fortdauernder Prozeß des Werdens, sie bedarf menschlich gesehen weiterer Entwicklung, und alle suchen gleiche Aktivitäten, wie es Paulus andeutet: Jenen Gliedern widersprechend, die bequem und wie unmündige Kinder bleiben, empfiehlt er dringend »zu wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das

Haupt ist, Christus, von dem aus der ganze Leib zusammengefügt ist und ein Glied am anderen hängt durch alle Gelenke, wodurch jedes Glied das andere unterstützt nach dem Maß seiner Kraft und Macht, daß der Leib wächst und sich selbst aufbaut in der Liebe« (vgl. Eph 4,15–16). An anderer Stelle tadelt er bestimmte bequeme Glieder und spricht von dem, »der sich dessen rühmt, was er geschaut hat, und ist ohne Grund aufgeblasen in seinem fleischlichen Sinn und hält sich nicht an das Haupt, von dem her der ganze Leib durch Gelenke und Bänder gestützt und zusammengehalten wird und wächst durch Gottes Wirken« (Kol 2,19).

Solche aktive »synergeia« ist das Ergebnis der Konsekrationsgebete für das Amt und die Heilige Taufe, in welchen der Heilige Geist angerufen wird, damit jeder geweihte und getaufte Mensch sich seiner Verantwortung vor dem Herrn bewußt sei und sich den Brüdern widme. Autorität wird dem Ordinierten verliehen, »um die Herde zu weiden«, »zu binden und zu lösen«, aber solche Begriffe dürfen nicht als weltliche Macht verstanden werden, sondern als Begriffe des Dienstes für die Wiederherstellung, für die Heilung, für kirchliche Führerschaft und für Seelsorge, die unvermeidbar auch strenge »Sanktionen« (ἐπιτίμια) benötigen mag. Das können wir sehen im Falle von Häresien, von sittlicher Unordnung oder des korinthischen Blutschänders, der von Paulus exkommuniziert wird (1 Kor 5,1–6).

Deswegen gibt es eine doppelte Autorität: diejenige des Wortes Gottes und diejenige der Kirche. Ihre unter Anrufung des Geistes und unter Handauflegung geweihten Diener (Apg 14,23) werden dann als »vom Heiligen Geist eingesetzt« (Apg 20,28) bezeichnet. Wird diese Autorität des Amtes und folglich auch die Einberufung von Konzilen benutzt, um den Heiligen Geist zu manipulieren, wie manchmal behauptet wird, oder benutzt sie die Vollmacht der Kirche, die Autorität, um Gottes Wort zu manipulieren? Bestimmt gibt es keinen Pastor, der dies so verstehen würde. Wir wollen jetzt nicht von Mißbräuchen in irgendeinem Sektor der irdischen Kirche in Vergangenheit oder Gegenwart sprechen. Es geht uns um die prinzipielle Frage, in diesem Falle vor allem um die Frage nach der Konziliarität oder der Einberufung von Synoden, wenn es erforderlich ist.

Die Autorität der Konzile beruht auch auf ihrem ekklesiologischen Grund. Ein Konzil ist keine unabhängige, autonome, zusätzliche Versammlung, die von außen kommt und einseitig handelt. Es ist kein Produkt zufälliger historischer Umstände und nachträglich aufgedrängt. Es steht viel mehr in enger oder besser in organischer Beziehung zum eigentlichen Wesen der Kirche. Dieser Leib Christi ist ein lebendiger Organismus, der wachsen soll, dem während dieses Vorgangs Schwierigkeiten begegnen, der in andere Weltgegenden verpflanzt werden soll und dann Inkulturation und eine gewisse Anpassung benötigt. Solche Gestaltwerdung und solch vielgestaltiger Dienst schafft Probleme, Spannungen, sogar Trennungen und trotz allen guten Willens des Ortsbischofs und der Pastoren wird die Einberufung einer umfassenderen Versammlung als ganz natürliches, heilsames und unverzichtbares Werkzeug betrachtet. Die offizielle Stimme der Gesamtheit (Katholizität) und die Gemeinschaft (Koinonia) mit allen anderen Schwesterkirchen in Harmonie und unter der Führung des Geistes ergeben dann neue Einschätzungen, mögliche Abhilfen und Lösungen. Solch ein Konzil funktioniert so, daß die zur Debatte stehenden Meinungen und Anfragen wirklich aus dem Herzen der Kirche heraus behandelt wurden. Wenn die Entscheidung einmal gefallen war, hatten die Menschen an ihr

Anteil, indem sie sie entgegennahmen und veröffentlichten (Apg 15,22), wie bei der ersten Versammlung in Jerusalem zu sehen ist.

Im Westen geht die mittelalterliche Vorstellung von ökumenischen Konzilen in eine andere Richtung: Das Petrusamt steht über bischöflichen Konzilen. Die Bischöfe sind Nachfolger der Apostel und haben die gleiche Weihevollmacht wie der Papst. Aber sie sind dem Papst nicht gleichgestellt im Hirtenamt, in der *potestas regiminis*[14]. Tatsächlich handelte Leo aufgrund einer klaren Vorstellung vom Primat, die ausschließlich von theologischen Erwägungen bestimmt war. Solch eine Entwicklung kann eigentlich kaum überraschen. Entspricht sie doch den langen und wechselvollen christologischen Streitigkeiten in der Zeit vom Konzil von Nikaia bis zum dritten Konzil von Konstantinopel.

Solchermaßen verstand man im Bewußtsein der Kirche die Autorität des Amtes, sei sie nun verbunden in konziliarer Funktion oder lediglich pastoral.

Das Leben in der Kirche und die Sendung der Kirche in die Welt haben gewaltige und von Menschen nicht vorhersehbare Dimensionen, die aber von Christus vorhergesehen wurden. Als er seine Kirche gründete, verlieh er ihr gleichzeitig alle notwendigen Elemente. Die merkwürdige Einstellung, absolute Autorität in der Schrift anzuerkennen und gleichzeitig solche Autorität der Sendung der Kirche abzusprechen, ist so, als wollte man die Gegenwart des Geistes ausschließlich in der Schrift anerkennen und gleichzeitig behaupten, daß er in der Kirche nicht gegenwärtig sei. Noch merkwürdiger ist es, daß es dieselbe Kirche ist, die vom Heiligen Geist inspiriert die echten Texte für die Zusammensetzung des Kanons der Schrift erkannte und alle nicht-authentischen, falschen Schriften der Gnostiker oder Häretiker, die in jenen Tagen umliefen, zurückwies und lediglich die echten anerkannte. Solch eine inkonsequente Einstellung kann doch nur als Widerspruch bezeichnet werden.

Zu gewissen Zeiten in der Kirchengeschichte entstanden Auslegungen der Schrift, die dem widersprachen, was die Kirche als ihren traditionellen Glauben anerkannte. So entstand die Frage, ob die jeweils zeitgenössische Auslegung der Bibel, die ja im Leben ständig stattfindet, in solchen entscheidenden Augenblicken die Fähigkeit der Kirche einschließt, die rettende Wahrheit vom Irrtum zu unterscheiden. Nachdem Christus seine Jünger in das Geheimnis des Reiches Gottes eingeführt und ihnen Autorität verliehen hatte, versprach er ihnen, daß, wann immer es zu einer Krise kommen werde, der Heilige Geist sie alles lehren und »an alles erinnern« würde (διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει πάντα), was er ihnen gesagt hatte (Joh 14,26; 16,13). Für Paulus legt die Kirche großes Gewicht, ihre ganze Glaubwürdigkeit und Bedeutung darauf, den Glauben zu formulieren und sich auf feierliche Zusammenkünfte und konziliare Versammlungen zu stützen. Wie anders könnte man die wichtige Schilderung der Kirche als »Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit« verstehen (1 Tim 3,15).

Solche vielgestaltige Sendung der Kirche einschließlich der Konziliarität und aller ähnlichen Aktivitäten ergibt sich aus der Verheißung des Herrn, die mit seinem hohepriesterlichen Gebet vor seinem Leiden verbunden ist. Er betete für die Jünger und besonders für Petrus und versprach ihnen für alle Zeit seinen Beistand. Die Spannung zwischen dem Gebet und der Verheißung ist die Spannung zwischen dem göttlichen Unbedingten und

---

[14] *Leo I.*, Sermo 4,2: *PL* 54,149.

dem menschlichen Bedingten. Die göttliche Verheißung ist uneingeschränkt gültig, aber die menschliche Verwirklichung der Verheißung hängt davon ab, daß der Mensch sich angesichts menschlicher Unzulänglichkeit Christus und der Macht seines Geistes im Glauben übergibt. So betet die Kirche, daß sie den Heiligen Geist empfange und trifft ihre Entscheidungen im vollen Vertrauen auf den verheißenen Geist.

Das Selbstverständnis und das gläubige Vertrauen eines Konzils beruht nicht auf der Gelehrsamkeit, der Heiligkeit oder der moralischen Qualität der versammelten konziliaren Abgesandten: Die Kirche als Leib Christi empfängt ihr Leben vom Geist als dem Grund ihres Lebens, von der Verheißung und davon, daß er die versammelten Menschen in den entscheidenden kritischen Momenten ihrer Geschichte leitet. Ein Konzil ist keine aus sich selbst existierende Versammlung, sondern eine natürliche Verlängerung des strömenden Lebens und der Sendung der Kirche. Es ist Werkzeug und hängt vollständig von Gottes Verheißung ab. In zuversichtlichem Glauben an die Leitung des Geistes handelt es in Situationen, in denen es zum Handeln gezwungen wird, um die Gläubigen vor Irrtümern zu schützen. Diese Gewißheit der immerwährenden Leitung durch den Geist befähigt die Kirche, den einmal gegebenen Glauben zum Wohle der Menschen darzulegen, zu formulieren und immer wieder neu zu formulieren. Christologische und trinitarische Auslegungen und weitere Erklärungen waren nötig. Andernfalls wäre die Bedeutung Christi als Mittler zwischen dem Mysterium der Gottheit und unserem Menschsein völlig verfälscht worden. Ohne Formulierungen der Lehre und tiefere theologische Forschung zwischen dem, was Gott ist, und dem, was er nicht ist, führen logischerweise zu Agnostizismus. Diese Spannung ist wohltuend für die Menschen, denn im Angesichte des Mysteriums unseres Glaubens fördert sie den Geist der Anbetung: Schließlich ist die Liturgie eine Doxologie, ein gebetetes und gesungenes Dogma.

Und endlich bestätigt auch die Kirchengeschichte das Ausmaß dieses fortdauernden Zusammenwirkens des Göttlichen und des Menschlichen. Was auch immer die ersten Apostel getan haben, geschah auf Initiative des Heiligen Geistes und dem folgte die Willigkeit und Zustimmung der Jünger. Die Märtyrer wurden nicht gezwungen, ihr Leben zu opfern. Im Gegenteil, alle menschlichen Kräfte wurden mobilisiert, um ihr Martyrium zu verhindern, indem man sie mit den Privilegien eines bequemen und ungestörten Lebens in Versuchung führte. Aber sie waren entschlossen, eher Gott zu gehorchen als sich den Götzen des Heidentums zu beugen. Gottes Geist wirkt folglich in beidem: in der Schrift, aber auch im täglichen Leben der Gläubigen. Er ist der *auctor primarius* für die Zusammensetzung des biblischen Kanons und für die Zusammensetzung der Konzile als Versammlungen der Kirche. Ihre Beratungen geschehen unter dem verheißenen Beistand des Heiligen Geistes, der vom Konzil angerufen wurde, und aus diesem Grunde sind sie frei von Irrtum.

Die einige Theologen verwirrende Streitfrage, ob Konzile Ergebnisse der Schrift oder der nachapostolischen Zeit seien, kann aus einer anderen Perspektive gelöst werden. Alle Getauften nämlich und besonders die Führer der christlichen Gemeinschaften sind aufgerufen, die ihnen verliehenen Gnadengaben und Hilfsmittel zur Auferbauung der Kirche Christi zu entwickeln. Für diese Aufgabe werden sie von Gottes Geist entsprechend ausgerüstet, ständig gestärkt, bereichert und aufrechterhalten durch ihre teilnehmende Gliedschaft in der Kirche. Außerdem ist es nicht Aufgabe eines Christen, relevante Bi-

belverse mechanisch und in monotoner Art zu wiederholen, um dieses oder jenes Handeln zu rechtfertigen. Ein Christ wird schöpferisch tätig, entwickelt Gottes Wort weiter, verwendet es natürlich als grundlegende Quelle und wendet es auf spezifisch neue und herausfordernde Umstände an. Auf diesem Felde werden wir alle zu Mit-Arbeitern, synergoi, engen Partnern Gottes für die Ausbreitung seines Reiches. Die Bezugnahme auf die Bibel darf nicht in statischer und monolithischer Weise ohne jede Auslegung und Neuformulierung gesehen werden.

Der zweite Punkt ist, daß es bei solchen Bemühungen immer die Gefahr der Fehlinterpretation oder der falschen Anwendung gibt. Die Bedürfnisse der Kirche dürfen nicht an einem begrenzten, kleinen Ort gesehen werden. Im Zuge ihrer Ausbreitung kommen weltweite Probleme mit einer Vielzahl von Konsequenzen auf. Sorgfältige, weise und loyale Anknüpfung an Gottes Wort werden eine unverzichtbare Voraussetzung. Wie weise jene aber auch sein mögen, die diese Aufgabe anpacken, sie können scheitern oder in die Irre gehen, wenn nicht ein sicherer Führer sie leitet und bei ihnen bleibt. Genau solch ein Führer wurde von Christus seinen Jüngern für alle Zeit verheißen. In Voraussicht der künftigen Entwicklung seiner Kirche gab er die feierliche Versicherung der Gewißheit und versprach, daß der Tröster immer bei ihnen bleiben und ihnen Hilfe und göttliche Eingebung verschaffen würde. Weit entfernt davon, eine auf Menschen konzentrierte Versammlung zu sein, ist ein Konzil also ganz solide auf einer pneumatologischen Basis begründet. Es gibt kein Konzil, das nicht von der ersten bis zur letzten Sitzung flehentlich um den Heiligen Geist bittet. Es gibt keinen verkündigten und bestätigten Konzilsbeschluß, der nicht die Mitarbeit und Hilfe von oben während der konziliaren Debatten über formulierte Entscheidungen anerkennt.

Und dies ist der Fall, weil die Kirche kein amorphes Etwas ist; sie ist keine abstrakte Idee in platonischen Sphären, sondern hat ihr Wesen in Zeit und Raum, setzt sich aus lebendigen Wesen zusammen, die darum kämpfen, heilig zu werden. Sie sind nicht heilig, aber sie streben nach Heiligkeit. Auf solch einem mühsamen Weg müssen sie geleitet, beschützt, ermutigt, aber auch korrigiert und nötigenfalls ernsthaft getadelt werden, weil solche korrigierenden Maßnahmen ein pädagogisches und reformierendes Ziel haben. Was tut denn ein Konzil anderes, als daß es durch seine Kanones den Rahmen für solche seelsorgerliche Korrektur und für den weiteren Fortschritt des geistlichen Kampfes schafft?

Die Entschlossenheit eines Konzils, der Schrift zu gehorchen und von Gottes Wort in allen Verhandlungen geleitet zu werden, wird auch in einem bedeutsamen Tun deutlich: Die Bibel wird immer in den Mittelpunkt der Versammlung gelegt und die Delegierten müssen sie bei ihrer Ankunft als erstes küssen und so zum Ausdruck bringen, daß sie evangeliumsgemäß gesinnt bleiben wollen. Jedes Konzil beginnt mit der Liturgie des Wortes Gottes und die meisten Erklärungen gründen auf Schriftverweisen und zeigen so, wie sehr sie sich auf deren Bedeutung verlassen, sie auslegen und versprechen, sie weiterzugeben.

3. Konzile im Gegensatz zur Schrift?

Trotz all der positiven Elemente in den konziliaren Systemen und trotz des ungeheuren Dienstes, den sie im Leben der universalen Kirche geleistet haben, hat es immer Widerspruch gegeben. Reformatoren halten streng an gewissen Voraussetzungen fest wie etwa der Unvereinbarkeit der Autorität der Konzile und der Autorität der Schrift. Damit hängt auch der Platz der Tradition zusammen, ob sie in Einklang mit der Schrift gesehen wird oder als ein Schiedsgericht, in dem ein Urteil gefällt werden kann. Immer wieder wird von den Reformatoren daran festgehalten, daß allein die Schrift das Schiedsgericht sein kann und vor ihr unterliegt sogar die Tradition dem Urteil, im Gegensatz zum Konzil von Trient, das 1552 die gleiche Verehrung beider bestätigte.

Aber wir sind der Sache immer noch nicht ganz auf den Grund gekommen. Welches ist denn die Autorität, durch die alle Dinge beurteilt werden? Alle reformatorischen Kirchen kennen nur eine solche Autorität — Gottes Wort, wie es enthalten ist in den kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments. Das ist das Prinzip, durch welches sie ins Leben traten und auf dem sie auch heute stehen. Natürlich beantwortet selbst eine solch strenge Festlegung wie diese nicht alle Fragen. Das Problem der richtigen Auslegung der Schrift und die Frage, durch welche Stimme die Schriftauslegung in der Kirche wirkungsvoll und autoritativ geschieht, bleibt bestehen.

Wir erleben ständig Widerstand dagegen, daß auf irgend etwas anderes als auf die Schrift Bezug genommen wird. Solche Überbetonung des Wortes Gottes vermindert jegliche Glaubwürdigkeit der ekklesialen gottgegebenen Struktur, so als ob diese beiden Elemente unvereinbar wären und sich gegenseitig nicht anerkennen könnten. Das Insistieren auf dem Vorrang des Wortes Gottes führt zu einem unstatthaften Verständnis der Kirche, als sei diese nur eine nicht vertrauenswürdige menschliche Versammlung, die ohne die sichere Leitung des Heiligen Geistes leben und handeln würde. Aber seit der Zeit der Apostel offenbart diese Kirche ihr Leben als ein konkreter Leib, eine liturgische Versammlung, eine Versammlung in Synoden und entscheidungsfähigen Gremien. Die beharrliche Vorstellung von Kirche als *creatura verbi* führt völlig in die Irre und paßt nicht zum Dienstcharakter und zum liturgischen Wesen der Kirche.

Die Existenz der Kirche in Raum und Zeit manifestiert sich im Grad ihrer Treue zu Gottes Wort. Die apostolische Sukzession wird geprüft, indem man sie am Neuen Testament mißt. Ein Wachstum der Gläubigen kann jederzeit, selbst heute, festgestellt werden, vorausgesetzt es lebt durch Gottes Wort und feiert die beiden biblischen Sakramente.

Wir meinen folglich jedesmal, wenn wir die Einheit der Kirche im Nizänum bekennen, keine unsichtbare Gemeinschaft, keine unsichtbare und nur vage apostolische Kontinuität. Wir meinen vielmehr eine konkrete Universalität, die sich in solchen bemerkbaren Diensten wie dieser Konziliarität ausdrückt, die nicht nur Gottes Wort nicht widerspricht, sondern ihm vielmehr ganz wesentlich dient und es beschützt.

Ein weiteres, die Autorität des Konzils stärkendes Element besteht darin, daß die Delegierten zur Unterstützung ihrer Meinungen ausschließlich auf die sowohl von Ost wie von West anerkannten Kirchenväter Bezug nehmen. Grundlegendes Kriterium für die Richtigkeit von Meinungen war ursprünglich die Schrift, wie sie von der Tradition und von früheren Konzilen oder den großen, weltweit anerkannten Vätern ausgelegt worden

war. Es überrascht deshalb nicht, daß es während der Plenarsitzungen eine große Zahl von Bezugnahmen auf die Väter gibt, wie z. B. des lateinischen Erzbischofs von Rhodos, Andreas Chrysoverghis, während der Debatte über das Filioque auf dem Konzil von Florenz: »Aus diesen Gründen halten wir es zwischen unseren Delegationen für unerläßlich, das Zeugnis der Schrift und der Heiligen Väter zu benutzen, die von der Heiligen Kirche hoch verehrt werden. Erst danach sollten Redner gebeten werden, das Wort zu ergreifen und ihre Meinungen vorzutragen«[15]. So wurde die patristische Interpretation sehr stark durch die Art der Verhandlungsführung unterstützt. Ein anderer lateinischer Delegierter, Johannes, erklärte: »Es freut mich sehr, daß wir zuerst von den Zeugnissen der heiligen Väter ausgehen, denn ihre Meinungen stellen feste Grenzen dar (αἱ μαρτυρίαι ὅροι εἰσίν), innerhalb derer auch wir alle stehen sollten«[16].

Als einmal derselbe Andreas von Rhodos begann, den Historiker Ermeios Sozomenos (5. Jh.) zu zitieren, griff der anwesende Kaiser von Byzanz ein und sagte: »Auf welche Schrift bezieht ihr euch, zu welchem Vater gehört sie? Ist es angemessen, sich bei solchen synodalen Debatten auf einfache Historiker zu beziehen? Wir sollten uns auf die beschränken, die von den Vätern benutzt wurden, und auf niemanden sonst«[17]. Solch gewissenhaftes Festhalten an der Lehre der Kirchenväter unter Ausschluß aller anderen bestätigt die Sorgfalt und Entschlossenheit der Konzilsdelegierten, der früher geübten Treue der Konzile im gleichen Geiste zu folgen und jegliche Abweichung und Abirrung zu vermeiden.

Den Gott, den wir aus der Bibel kennen, kennen wir auch als den, der nicht auf ihre Seiten eingeengt ist. Der im Fleisch offenbarte Gott offenbart sich »etiam extra scripturas« und ist in der viva vox evangelii gegenwärtig; aber er offenbart sich auch außerhalb der Eingrenzungen der Schrift und der Menschen. Daß Gott in der Welt am Werk sei, ist ein Bekenntnis des Glaubens und als solches Funktion des Gottesdienstes und der erlösten Gemeinschaft, welche die Kirche ist. Eine der wesentlichsten Aufgaben, die die Kirche als Priorität setzt, ist die Verkündigung der Wahrheit, nicht in der Form einer detaillierten »regula fidei«, sondern als lebendige Realität, als persönliche Gemeinschaft, als authentische Anleitung für die Alltagsprobleme der Menschen hier und im Jenseits. Jedes an dieser Sendung beteiligte Glied wird sich nicht ausschließlich auf die Bibel beziehen, sondern wird die Botschaft im Kontext der »viva vox evangelii« wiedergeben. Es ist die Tradition, die das Evangelium auslegt. Diese gegenseitige Durchdringung von Schrift und Tradition ist ein konzentrisches Muster der Art und Weise, in der Gott Christus kundtut und sich selbst offenbart als Erlöser und Heiland »ad nos«. So ist die Bibel die Geschichte der Auslegung von Gottes Treue in wechselnden weltlichen Situationen. Die Tradition ist die Verlängerung dieser Auslegung für den Laos, für die Gesamtheit der Getauften über die Weltvorstellungen hinaus, in welche die biblischen Botschaften gestellt sind.

Dieser als Werkzeug zur Erwägung der Quellen der Offenbarung dienende trinitarische Rahmen dient auch dazu, jeglichen Monismus abzuschneiden, zu dem moderne Theolo-

---

[15] *Mansi* 31,720.
[16] *Mansi* 31,769.
[17] *Mansi* 31,592.

gie im Westen ständig neigt, d.h. daß die Bibel reine »Religion« sei oder ein ein für allemal geschriebenes Gesetz. Wir dürfen »Dogmen« oder Konzilsbeschlüsse nicht als an und für sich existierende schriftliche Definitionen ansehen. In menschlicher Form drücken sie viel tiefergehende und höhere Wahrheiten aus, die den Menschen offenbart sind, so wie Christus der Logos sich selbst den Menschen offenbarte. Das eigentliche Wesen der Theologie ist eine erlöste Gnosis (= Wissen), das, indem es bekannt gemacht wird, uns befreit und mit Christus verbindet. Die Wahrheit darf nicht als begriffliche Belehrung über akademische Erklärungen aufgefaßt werden, als gesprochene oder geschriebene »doctrines«, wie es in der Scholastik der Fall war. Es handelt sich vielmehr um einen geheimnisvollen Ruf auf einen unsichtbaren Weg und die Entfaltung des Weges der Erlösung (= soteria). Ohne die Dimension der verbalen Überzeugung und die dialektisch-logische Dimension zu unterschätzen, ist doch das vorherrschende Element der gottgewirkte Glaube, dem das menschliche Element untergeordnet ist.

Im orthodoxen Bewußtsein ist Rolle und Zweck jedes Konzils die Förderung des Lebens in Christus dadurch, daß die Wurzeln der Ungerechtigkeit angegriffen und angemessene Gegenmittel vorgeschlagen werden. So verkörpert es das Leben der Kirche, ihrer lebendigen Glieder, und zeigt auch die Mittel auf, um die Entfremdeten wieder zur Herde zurückzubringen. Es ist interessant festzustellen, daß Kanones oft patristische Texte zitieren, um deren Bedeutsamkeit aufzuweisen und die Absicht zu zeigen, sich auf der von den Heiligen Vätern beschriebenen Linie zu bewegen. Konzilsverhandlungen berühren alle Aspekte des Lebens, selbst die abscheulichsten und beschämendsten. Um der Sendung der Kirche zu dienen, verhüllen die Mitglieder des Konzils ihr Antlitz nicht vor unglaublichen Verbrechen, sexuellen Verirrungen und jeder Art von entwürdigenden Symptomen einer kranken Gesellschaft. Im Gegenteil, sie sehen die Wirklichkeit, wie sie ist. Über die häufige Bezugnahme auf die Schriften hinaus werden hervorragende Mönche und andere zur Beratung eingeladen und um ihren Rat gebeten.

Entscheidungen werden deshalb nicht plötzlich gefällt, sondern sorgfältig erarbeitet. Jeder wird gebeten, seine Meinung zu äußern. Frühere Konzile werden ebenfalls herangezogen, um zu sehen, welche Lösungen sie fanden. Mit besonderer Sorgfalt versicherte man sich der Kontinuität bei der Behandlung grundlegender Lebensfragen. Und vor allem wurde um die Leitung des Heiligen Geistes gebetet, so daß Entscheidungen gefällt werden konnten, die hilfreich waren, die aufbauten und nicht die in Frage stehenden Probleme komplizierten. Wenn schon die Kirche die Welt, wie sie ist, nicht ignorieren kann, so kann das ein Konzil noch viel weniger. Hier ist doch dieselbe Kirche in einer anderen universalen Gemeinschaftsform, der Konziliarität, weil oft die meisten teilnehmenden Bischöfe aus der Ökumene kommen und die Meinung des lateinischen Dichters Terentius teilen: »Homo sum; nihil a me alienum puto«[18]. Deshalb erarbeitet ein Konzil Direktiven für Menschen in allen Lebenslagen, wobei Familienprobleme oft Priorität haben. Der heilige Gregor von Nyssa bemerkte, daß das Familienleben keine statische Lebensgemeinschaft ist: »Es steht vor der gemeinsamen Aufgabe, in der Tugend zu wachsen, sich

[18] Heut. 1, i, 25.

zum Besseren zu wandeln und das, was verbessert ist, auf einen noch gottähnlicheren Zustand hin zu bewegen«[19].

4. Die Schrift mehr als Gottes Wort

Ein ausschließlich einseitiges Argument herrscht bezüglich der wahren Bedeutung des Begriffes »Wort Gottes« vor, nämlich daß es sich um die mündliche und wörtliche Lehre Jesu während seines irdischen Dienstes handle und um alles, was von den Aposteln gesprochen oder in ihren Briefen geschrieben wurde.

Eine sorgfältige Untersuchung wird zeigen, daß das Neue Testament mehr enthält als nur dieses. Neben den eigentlichen verkündigenden Worten gibt es parallel dazu die Eucharistie, Bezugnahmen auf die Kirche, auf Konziliarität als Teil des kirchlichen Lebens, Bußdisziplin auf der Grundlage der apostolischen Autorität und alle Verheißungen Christi für die weitere Entfaltung der Kirche unter der gewissen Leitung des Parakleten. Es ist deshalb unfair, unser Thema der Konziliarität in einer so engen Perspektive zu sehen, ohne Bezugnahme auf die Ekklesiologie, auf die Pneumatologie und auf die verschiedenen direkten oder indirekten Hinweise des liturgischen Lebens mit autorisiertem Amt. Keines der obengenannten Themen steht im Neuen Testament alleine, sondern es gibt immer eine Interaktion, eine enge Beziehung, wobei eins das andere voraussetzt. Eine einmal gegründete christliche Gemeinschaft brauchte sofort Seelsorge, liturgisches Leben, ein Amt mit allen notwendigen Vollmachten für den Hirtendienst.

Daß Christus sich so häufig auf die Hilfe des Heiligen Geistes bezieht, eröffnet ein weites Feld für das Handeln, bei dem die Einberufung konziliarer Zusammenkünfte in jedweder Form einen wichtigen Platz einnimmt. Wenn Christus voraussetzt, daß es eine solche Zusammenkunft einiger weniger Jünger gibt, bei der Ansichten über ernsthafte Fragen in verantwortungsvollster Weise ausgetauscht werden und schließlich eine Übereinstimmung — symphonia — erzielt wird, dann müssen wir hinter seinen Worten einen Urtyp der Konziliarität sehen: »Wahrlich, ich sage euch auch: Wenn zwei unter euch eins werden auf Erden, worum sie bitten wollen, so soll es ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel. Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.« (Mt 18,19–20).

Und warum vergißt man die letzten Verse des Johannes-Evangeliums, die sicherlich darauf hinweisen, daß Christus sehr viel mehr getan und gelehrt hat, als in dem geschriebenen Evangelium steht? »Es sind noch viele andere Dinge, die Jesus getan hat. Wenn aber eins nach dem andern aufgeschrieben werden sollte, so würde, meine ich, die Welt die Bücher nicht fassen, die zu schreiben wären« (Joh 21,25). Wenn alle parallelen Texte nicht auch mit einbezogen werden, wird eine solche Bewertung des Neuen Testamentes zu purer Buch-Götzenverehrung oder sogar zu Monismus, denn sie werden aus ihrem Kontext und ihrem ganzen Umfeld isoliert.

Wir wissen doch, daß das Evangelium anfangs nicht einem Buch anvertraut war, sondern vielmehr durch das gesprochene Wort von einem zum andern, zur Gemeinschaft der

---

[19] De Perfectione Christiana 371: *PG* 46,28.

Erlösten, dem neuen Israel, weitergegeben wurde. Diese hörten Christi Lehre durch das lebendige Wort, durch mündliche Predigt und durch die eucharistische Versammlung (synaxis). Die kirchliche Gemeinschaft war lange vor der Bildung des Schriftkanons eine Realität. Die versammelten, vom Heiligen Geist inspirierten Jünger, die die Kirche in ihrem Anfangsstadium darstellten, wurden der Mutterboden der Schrift, wie Augustinus so pointiert darstellt: »Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn ich dazu nicht durch die Autorität der katholischen Kirche veranlaßt wäre«[20]. Dieses Leben der Kirche kann man niemals nur durch objektive Untersuchung entdecken. Man erlangt es, wenn man sich selbst in die Gemeinschaft der Gläubigen hinein verliert, wenn Zeit und Ewigkeit einander begegnen, indem der Glaube mit Christus eins wird und Gottes Geist innewohnt. Solche »communio sanctorum«, nämlich solches Einssein, führt dann in eine innige Einheit mit allen Heiligen und schenkt die Bestätigung des historischen Glaubens. Ein Christ findet die Bestätigung des historischen Glaubens im »communis sensus fidelium«. Gottes Geist ist die Quelle der Wahrheit in der Kirche, dem Volke Gottes, das hier und jetzt in der Freude des neuen Äons lebt. Man erinnert sich der Heiligen der Vergangenheit, um von neuem die Identität des Glaubens zwischen der jetzigen und früheren Generation des Glaubens zu erklären. In diesem zeitlosen Akt, in dem der neue Äon der Erfüllung gegenwärtige Wirklichkeit ist, werden alle Generationen eins, und die Schranken von Zeit und Raum werden überschritten; in dieser Sphäre des Mysteriums kann man begreifen, was es bedeutet, daß die Kirche der mystische Leib Christi ist.

Gewiß muß diese Verknüpfung mit der Vergangenheit dynamisch verstanden werden. Gottes Reich wird so eine erfahrbare Wirklichkeit im Rahmen der Eucharistie. Der Erweis der Autorität der Kirche und ihrer Konziliarität ist deshalb von ziemlich existentieller Bedeutung. Die äußere Stimme der Kirche kommt hinzu, um die geistliche Vision ihrer Glieder zu bestätigen.

Was in der frühen Kirche einfach und ohne geordnete Prozeduren geschah, nämlich die Konziliarität, wurde im Laufe der Zeit zu einer dauernden und unverzichtbaren Funktion. Bestimmte Konzile schreiben vor, wie oft jährlich solche Versammlungen abgehalten werden sollten. Diese Häufigkeit darf uns heute nicht überraschen, wenn wir uns der dringend notwendigen Lösung unerwarteter Probleme erinnern; Probleme, die durch Verfolgungen, Massenzulauf von Neubekehrten aus Juden- oder Heidentum oder aus verschiedenen häretischen Gemeinschaften entstanden. Wir müssen auch an die mit dem Reisen damals verbundenen Schwierigkeiten denken, an die von Piraten drohenden Gefahren, an die hohen Kosten, die viele Delegierte abschreckten. Hinzu kommt, daß die Häufigkeit solcher Versammlungen die Einheit der Ortsgemeinden aufrechterhalten sollte, die ja in Zahl und Ausbreitung in der ganzen damals bekannten bewohnten Welt (Oikumene) zunahmen. Johannes Chrysostomos drückt beredt den großen Nutzen solcher synodaler Zusammenkünfte aus, bei denen die Gemeinschaft aufgefrischt und anregende Kraft für einen schweren Dienst wiedergewonnen wurde[21].

Für die unterschiedliche Entwicklung der Konziliarität im Osten und im Westen gibt es theologische Gründe. Von Anfang an sah Rom nicht sehr gerne solche Versammlungen

---

[20] Contra Epistolam Manichaeum 5.

[21] In Epistolam ad Hebreos, Hom. 19,23: *PG* 63,141.

mit ihrer unbeschränkten Redefreiheit und sogar Kritik an der päpstlichen Autorität. Jedesmal, wenn eine Synode angezeigt wurde, schickte man nur eine kleine Delegation in den Osten. Während die Orthodoxen die Einberufung eines Konzils als einzige Lösung anstehender Probleme betrachteten, wurde dies von Rom nicht so günstig gesehen. Ein überzeugendes Beispiel dafür bietet das Konzil von Florenz 1439. Ein zur Behandlung anstehender Punkt war damals das Filioque.

Die orthodoxen Delegierten lehnten diesen Einschub in das Nicaenische Glaubensbekenntnis ab und baten wiederholt, daß die Protokolle aller bisherigen ökumenischen Konzile verlesen würden, um so den unerlaubten Eingriff durch die Lateiner zu beweisen. So könnte die antikanonische Einstellung und Erfindung des Papstes erwiesen werden. Die Lateiner verweigerten das und verschoben die Verlesung, um auf diese Weise den Byzantinern zu zeigen, daß eine päpstliche Entscheidung keiner konziliaren Erklärung unterworfen sei. Seine Rechte stehen außer Frage und über konziliaren Erklärungen. Auf diese Weise wurde hinter solchen Fragen das gesamte Problem behandelt, ob die päpstliche Autorität einem Konzil unterworfen sei oder über ihm stehe. Die ins Plenum eingebrachte Frage war nicht unbedeutend. Die Orthodoxen drohten dann, das Konzil zu verlassen, wenn die Verlesung der Horoi nicht stattfände[22].

Die orthodoxen Delegierten waren bereit, an den zwei wichtigen Konzilen in Konstanz 1414–1418 und in Basel 1431–1439 teilzunehmen. Sie wurden begeistert erwartet. Beide Konzile entstanden ja durch eine tiefgehende Erweckung des konziliaren Bewußtseins in vielen Teilen Europas, wo radikale Reformen und mutige Veränderungen in einer schläfrigen und gefährlich inaktiven lateinischen Kirche gefordert wurden. Rom andererseits setzte alles daran, solche Teilnahme der Orthodoxen zu verhindern; denn es fürchtete, daß mit ihrer Gegenwart die vorgeschlagenen Reformen die Autorität des Papstes erschüttern und seine universale Jurisdiktion schwächen könnten. Der Metropolit von Nikaia, Bessarion, plädierte während des Konzils für solche regelmäßigen Versammlungen, damit den Kirchen geholfen werde, die richtige Richtung zu finden[23].

5. *»Die Gläubigen in Asien hatten sich zu wiederholten Malen an vielen Orten versammelt ...«*[24]

Der Kirchenhistoriker Eusebios bezieht sich auf die erwähnte Erklärung und bezeugt in kategorischer Weise eine alte Praxis, die für die Gemeinden in Kleinasien eine feste Einrichtung darstellte. Wenn wichtige Probleme auftauchten und häretische Gemeinschaften gelegentlich auftraten und die Stabilität und den rechten Glauben bedrohten, sahen die Abgesandten der Gemeinden die Notwendigkeit für eine vom Heiligen Geist geleitete Zusammenkunft, um kontroverse Probleme zu lösen und entsprechende Beschlüsse zu fassen. Ein solches Problem, das Eusebios besonders erwähnt, war der Montanismus mit seinem prophetischen Anspruch, der oft zu einem dämonischen Prophetentum führte. Die

---

[22] *Mansi* 31,528.
[23] *Mansi* 31,898–900.
[24] *Eusebios*, Hist. eccl. V, 16,9–10: *PG* 20,468.

Gefahr war groß, denn Montanos propagierte fanatisch »die neue Prophetie« und zwang die Gemeinden in Asien zu gemeinsamem Handeln: »Als der arrogante Geist (die Montanisten) lehrte, die ganze katholische Kirche zu verlästern, die doch überall unter dem Himmel verbreitet ist ... versammelten sich die Gläubigen selbst zu wiederholten Malen an vielen Orten Asiens, prüften die neuen Lehren, erkannten, daß sie schändlich waren, und verurteilten die Häresie, schließlich wurden die Montanisten aus der Kirche vertrieben und ausgeschlossen«[25]. Einige Historiker haben versucht, den unbekannten antimontanistischen Verfasser als Polykrates von Ephesos zu identifizieren.

Hier ist von großem Interesse, daß Synoden regelmäßig gehalten wurden, um anstehende Probleme zu behandeln. Die Kirche ist ein lebendiger Leib und kann deswegen unvermeidlich Konflikten, Streitigkeiten, ja sogar Irrtümern nicht ausweichen, die zu Bewegungen anwachsen mögen, die für einen Teil der Herde attraktiv sind. Die Kirche konnte angesichts solcher Bedrohungen nicht passiv bleiben. Sie versammelte also die hervorragendsten Glieder, Geistliche und Laien, um die erforderlichen Gegenmittel zu finden. Für einen weltlich gesinnten Geist war es nicht leicht, die Bedeutung einer solchen Versammlung zu begreifen. So sah Celsus im Jahre 178 die Christen in miteinander konkurrierende und streitende Gruppen zerfallen: »Sie haben sozusagen nur Eines gemeinsam, wenn sie es denn tatsächlich haben, nämlich den bloßen Namen. Das ist das einzige, das aufzugeben sie sich bisher geschämt haben. Im übrigen hält eine Gruppe an einer Sache fest und eine andere Gruppe an einer anderen«[26].

Weil sie am apostolischen Glauben festhielten und dem in der Kirche wirkenden Geist vertrauten, überwanden diese Synoden in Kleinasien schließlich die »neue Prophetie«, die von Anfang an durch eine viel größere Zentralisierung und strengere Organisation charakterisiert war. Die Autorität der Synode war so groß, daß jedesmal unverzüglich ein Konzil zusammengerufen wurde, um die erforderlichen Maßnahmen zu ergreifen, wenn eine neue Häresie drohte oder eine Unordnung die Disziplin erschütterte. Wenn Tertullian sagt, daß Synoden eine ausschließlich griechische Sitte gewesen seien, so schreibt er das entweder weil er Montanist war oder weil der Bischof von Rom den Gebrauch der Konziliarität vermied und persönliche Anweisungen und Lösungen aus seiner eigenen ausschließlichen Autorität heraus bevorzugte[27]. Möglicherweise hat Tertullian hier schon montanistische Synoden im Sinn; es ist durchaus denkbar, daß die Sitte von Anhängern der »neuen Prophetie« übernommen wurde. Aber ihre Kennzeichnung trifft auch auf die Kirche als Ganze durchaus zu, besonders wenn er von einer »repraesentatio totius nominis Christiani« (Darstellung der ganzen Christenheit) spricht.

Die Ausbreitung der Konziliarität ging Hand in Hand mit der bischöflichen Autorität. Als der Grundsatz einmal bestand, daß jeder Bischof Glied in einer ungebrochenen Kette der Kontinuität mit den Aposteln war, wurde es bei einer Vakanz Sitte, daß die benachbarten Bischöfe sich in der betreffenden Ortskirche versammelten, um bei der Wahl des Nachfolgers zu assistieren und vor allem, um den neugewählten Bischof zu ordinieren[28].

---

[25] *PG* 20,468.

[26] Zitiert nach *Origenes*, Contra Celsum III, 10–11: *PG* 11,641.

[27] De ieiuniis 13: *PL* 2,1003–1030.

[28] *Cyprian*, Epist. 67: *PL* 4,399.

Natürlich wurden bei solchen Gelegenheiten auch andere unerledigte Fragen behandelt. Diese Sitte wurde gegen Ende des 2. Jahrhunderts üblich und ist in der Kirchenordnung des Hippolyt von Rom zum ersten Mal erwähnt.

Wir müssen die Identifikation einer Synode mit einer vergrößerten, allgemeinen Versammlung der Gemeinde ablehnen. Die Synode ist die Kirche nur in der Weise, in der die einzelne Gemeinde Kirche ist; durch Festhalten am apostolischen Glauben wird sie durch Gottes Geist und Christi Gegenwart konstituiert. Grundsätzlich rührt ihre Autorität vom Geist und nicht von der Zahl der Delegierten oder Bischöfe her. In vielen Fällen versuchte die Synode eine Klärung herbeizuführen nicht nur für die Probleme einer Provinz, sondern für eine ganze Region oder gar für die ganze Christenheit. Das erklärt auch, warum es eine der Sache innewohnende Tendenz gab, einen repräsentativen Charakter anzunehmen, wirklich ökumenisch zu sein, dadurch daß die Delegierten aus allen Teilen der bewohnten Welt (Oikumene) kamen.

Direkte Bezugnahmen auf die Einberufung von Synoden finden sich in der Zeit des schwierigen Bischofsamtes des Cyprian (248–258). Cyprian denkt über die ekklesiologische Struktur des in Karthago, aber auch in Nordafrika verbreiteten Glaubens nach und erwähnt, daß während der Amtszeit seines Vorgängers Agrippinus eine Synode afrikanischer und numidischer Bischöfe stattgefunden hatte, die entschied, eine von Häretikern vollzogene Taufe nicht anzuerkennen[29]. Eine spätere Synode von neunzig Bischöfen fand ebenfalls zur Zeit dieses Vorgängers statt[30]. Die Häretiker, mit denen man es damals besonders zu tun hatte, mögen die Montanisten gewesen sein[31].

Die konziliare Autorität wird am deutlichsten während der Verfolgung unter Kaiser Decius 249–250. Die schwierige Frage war, ob und unter welchen Bedingungen die große Zahl abgefallener Abtrünniger versöhnt werden konnte. Cyprian wollte diese Frage auf der Grundlage einer Synode behandeln, an der mehrere auswärtige Bischöfe teilnehmen sollten, außerdem in Anwesenheit der »Bekenner« und jenes Teils der Gläubigen, die widerstanden und dem Kaiser kein Räucherwerk geopfert hatten[32]. Dieses Konzil kam in Karthago nach Ostern 251 zusammen. Eine andere Synode wurde während des Streites zwischen dem römischen Bischof Stephan und Cyprian abgehalten, der über die obenerwähnte afrikanische Entscheidung ausbrach, eine von Häretikern vollzogene Taufe nicht anzuerkennen.

Die konziliare Autorität, wie sie von Cyprian entwickelt wurde, ist bemerkenswert. Für ihn beruhen Kirche und Synode auf dem Bischofsamt; jeder Leiter einer Ortskirche ist allein Christus verantwortlich. Das genau ist der Grund, weshalb die Einheit der Kirche nur im Konzil zum Ausdruck kommen kann. Diese Einheit wird nur begrenzt durch offene Häresie oder, im Falle eines einzelnen Bischofs, durch Abfall oder eine andere Todsünde, die auch im Falle eines christlichen Laien den Ausschluß aus der Kirche zur Folge gehabt hätte. Cyprians Verständnis von Konziliarität entspricht einem ähnlichen Verständnis von Synode, das nicht auf Afrika beschränkt war, sondern im ganzen Osten vor-

---

[29] Epist. 71,4: *PL* 4,411; Epist. 73,3: *PL* 4,412.
[30] Epist. 59,10: *PL* 4,359.
[31] Vgl. Brief Firmilians von Caesarea an Cyprian, Epist. 75: *PL* 4,413.
[32] Epist. 17,3: *PL* 4,270; Epist. 34,4: *PL* 4,323.

herrschte. So wurden Synoden mit größtmöglicher Teilnehmerzahl zu einem häufigen Ereignis im Leben der Kirche.

6. Berufung auf die konziliare Autorität

Das große Schisma zwischen Ost und West fand 1054 statt. Mit wachsendem Mißtrauen und unter schmerzlichen Voraussetzungen wurde es unmöglich, die Frage nach der Einberufung eines neuen Konzils zu stellen. Die päpstlichen Ansprüche auf universale Jurisdiktion wurden jeden Tag fester, und lateinische Theologen entwickelten geradezu krampfhaft ungebräuchliche Auslegungen und erweiterten so die Kluft. Die Orthodoxen betrachten das 7. Konzil als letztes in einer ökumenischen Reihe. Die gefährlichen Umstände, die das byzantinische Reich beeinflußten, brachten seine Führer dazu, in Verhandlungen und vorläufige Untersuchungen darüber einzutreten, ob ein Konzil zur Wiedervereinigung der gespaltenen Christenheit einberufen werden könne.

Es gab auch Augenblicke, da beide Seiten ehrlich wünschten, die wahre Gemeinschaft zu erneuern und die Ursachen für die Trennung aus dem Wege zu räumen. Inoffizielle Gespräche fanden hier und dort statt, aber die als Kreuzzüge (1085–1204) bekannte plötzliche Expedition machte jeder Hoffnung ein Ende. Schlimmer noch, nach dem Abenteuer in Jerusalem und dem Mittleren Osten wurde der vierte Kreuzzug von seinem ursprünglichen Ziel Ägypten nach Konstantinopel umgeleitet, wo ein lateinisches Kaiserreich 1204 errichtet wurde. Obwohl dies einen zeitweisen Erfolg für die anspruchsvollen Pläne Innozenz' III. brachte, bestand die Langzeitwirkung doch nur darin, die Bitterkeit der Spaltung zu verstärken und die Byzantiner als Bollwerk gegen die moslemische Expansion weiter zu schwächen.

Unter dem Zwang militärischer Unterstützung aus dem Westen wurden verschiedene Versuche unternommen, konziliare Versammlungen abzuhalten. Das Konzil von Florenz fand nacheinander in drei Städten statt: Ferrara (1438–1439), Florenz (1439–1443) und Rom (1443–1445). Allen diesen Treffen ging das Konzil von Basel (1431) während des Papsttums Eugens IV. voraus. Man kann sagen, daß abgesehen von den Diskussionen ein wirkliches Verlangen nach einem echten ökumenischen Konzil ohne opportunistische Erwägungen existierte. Aber die Vorherrschaft des Papstes über die Konzile wurde bestätigt und zeigte so die verborgenen Motive. Kurz, die Beziehungen froren ein.

Während des Streites über den Hesychasmus angesichts des Nominalismus im Westen erklärt Gregor Palamas (1337) in einem Brief an Markos Barlaam von Kalabrien eindeutig, daß vor einer konziliaren Entscheidung es unkanonisch sei, jemanden öffentlich einen Häretiker zu nennen und ihn zu bannen[33].

Die Autorität der Konzile wird wiederum von Nikolaos Kabasilas betont, der 1363 schreibt: »Die einzige Ursache für die Trennung, die zwischen der Kirche der Lateiner und uns existiert, ist der mangelnde Wille des Papstes, den Streitpunkt dem Schieds-

---

[33] Brief an Barlaam, hg. von *Ang. Hero*, Washington Dumbarton Oaks Press, 1983. Siehe auch Kanon 13 des Konzils von Trullo. Dort wurde festgelegt, »daß kein Geistlicher seinen Bischof der Häresie beschuldigen darf, bevor nicht jener Bischof durch eine bischöfliche Synode schuldig befunden worden ist«.

spruch eines ökumenischen Konzils zu unterwerfen, und sein Verlangen, sich selbst als alleinigen Richer und Meister seiner Worte einzusetzen«[34].

Am Vorabend des Konzils von Florenz erklärte der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Joseph II. klar und deutlich, daß es notwendig sei, ein Konzil einzuberufen und nicht einfach auf hoher kirchendiplomatischer Ebene zweiseitige Verhandlungen zu führen. »Von Anfang an bis jetzt fordern wir, daß ein allgemeines Konzil entsprechend den Vorschriften der göttlichen und heiligen Kanones abgehalten werde und daß es die Angelegenheit prüfe und daß eine von Gott verordnete Lösung von den beiden Parteien angenommen und von jeder zu eigen gemacht wird und daß auf diese Weise die Einheit erreicht wird«.

In den Ansichten des Ostens und des Westens über Konzile gab es nur wenig Übereinstimmung. Weil den Konzilen die eindeutige Einbeziehung der orthodoxen Ekklesiologie fehlte, ist es nicht übertrieben zu sagen, daß Konzile niemals als kanonische Institution, sondern eher als gelegentliche charismatische Ereignisse betrachtet wurden. In diesem Mangel an formaler Reflexion über das Wesen eines Konzils und daran, daß es im Osten nur in bestimmtem Kontext behandelt wurde, können wir eine deutliche Differenz zum westlichen Konziliarismus entdecken, wie er in den Konzilen von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1439) und durch sie ausgedrückt wurde, wo ihre Dauer, ihre Zusammensetzung und ihr Aufbau formalisiert wurden.

Jedesmal, wenn die Vereinigung von Ost und West als einzige Lösung gegenüber den endlosen, leidenschaftlichen und polemischen schriftlichen Äußerungen versucht wurde, erhoben sich Stimmen zugunsten der Einberufung eines ökumenischen Konzils. Während die orthodoxe Haltung einer konziliaren Lösung zustimmte, bevorzugten die westlichen Vertreter zweiseitige Verhandlungen mit der Begründung, Konzile würden die Frage eher verkomplizieren als erleichtern. Ein erregender Austauch fand im Oktober 1347 in Konstantinopel zwischen Johannes VI. Kantakuzenos und den Römern statt. Der Historiker darf nicht vergessen, daß wir uns im tragischsten Augenblick von Byzanz befinden, in einer Periode gleichermaßen großen Mißtrauens und großer Unkenntnis. Voller Mißtrauen verschmähten die Römer ein solches Gespräch mit der Begründung, daß die Orthodoxen es nicht verdienten, als ebenbürtige Partner in einem solchen Dialog angesehen zu werden. Die Päpste in Avignon neigten dazu, die byzantinische Kirche überhaupt nicht als Kirche, sondern als Sekte zu betrachten. Für das Papsttum jener Zeit war der rechtmäßige Patriarch eindeutig der lateinische Patriarch, obgleich er sich im Exil befand.

Autorität qualifiziert sich als Konsens des ganzen vom Geist geleiteten Volkes Gottes. Für Klemens von Alexandrien sind »die Bischöfe in Wirklichkeit Abbild der ›Diakone‹, der Glorie der Engel, die an Gottes Heilsplan teilhaben«[35]. Origenes erwähnt ebenfalls bestimmte Christen, die zu seiner Zeit stolz darauf waren, zu hervorgehobenen alten Bischofssitzen zu gehören. Auf diese Weise unterstrich er die Bedeutung des jeweiligen Bischofssitzes[36]. Gut bekannt war die Ansicht, die schon lange vorher Ignatios von Antio-

---

[34] De Primatu Papae: *PG* 149,728.
[35] Stromateis VI,131: *PG* 9.
[36] Comment. in Matt. 15,16.

chien über die kollegiale Leitung der Kirche formuliert hatte. Für ihn war der Bischof kein in sich selbst eingeschlossener und vom übrigen Volk isolierter Monarch, sondern »er handelt in Gemeinschaft mit der Priestergruppe, die zu ihm gehört wie die Saiten zu einer Harfe. Der eine eucharistische Altar ist zusammengesetzt aus dem einen Bischof und den Priestern und Diakonen. Deshalb sollte ohne den Bischof, die Priester und Diakone nichts getan werden, und wenn etwas getan wird, sind die betreffenden Personen zu tadeln«[37]. Cyprian von Karthago gibt die allgemein vorherrschende Meinung über die Kirche wieder, wenn er bestätigt: »Der Bischof findet sich in der Kirche und die Kirche im Bischof, und folglich sollen jene, die nicht beim Bischof sind, auch nicht als Teil der Kirche betrachtet werden«[38]. Für Cyprian stellt sich die Kirche also als das mit dem Priester vereinigte Volk und als die ihrem Hirten gehorsame Herde dar. Mit anderen Worten: So wenig die Getauften etwas nur aus sich selbst, getrennt vom Bischof und also von der Kirche schaffen können, so wenig kann er getrennt von ihnen als die Kirche angesehen werden.

Während der sogenannten konziliaren Periode ist die Glaubwürdigkeit der Bischöfe offensichtlich und tief verwurzelt im Bewußtsein der universalen Kirche. Insofern sie sich versammeln, können sie aufgrund der klaren Verheißung Christi nicht irren. Die Notwendigkeit der Einberufung von Konzilen, die sich meistens aus Bischöfen zusammensetzten, beruhte darauf, daß Bischöfe den Glauben der Kirche zum Ausdruck brachten und die Wahrheit gegen Häretiker verteidigten. So hatte die Verfolgung unter Decius von 249 die brennende Frage der Wiederaufnahme der Abgefallenen oder Abtrünnigen entstehen lassen. Cyprian wollte das Problem nicht von Fall zu Fall regeln, sondern durch einen einstimmigen Beschluß einer Synode. Darunter verstand er u.a. die Anwesenheit mehrerer auswärtiger Bischöfe und die Teilnahme der »Bekenner«, die während dieser kritischen Zeit des Aufruhrs Zeugnis gaben oder sogar Absolution erteilten, als die Loyalität gegenüber dem Glauben auf dem Spiel stand. Dieses Konzil kam in Karthago nach Ostern 251 zusammen[39] und anscheinend war die ganze afrikanische Kirche vertreten: »Und hier soll niemand jemand anderen verurteilen oder aus der Gemeinschaft der Kirche deshalb ausschließen, weil er von seiner eigenen Meinung abweicht. Denn niemand von uns hat sich selbst zum 'Bischof der Bischöfe' gemacht. Auch hat niemand von uns auf seine Brüder im Amt Druck ausgeübt, um von ihnen einen Gehorsam zu verlangen, der keinen Widerspruch duldet. Denn jeder Bischof besitzt die Freiheit und die Autorität, eine eigene Meinung zu haben, und sowenig er von einem anderen verurteilt werden kann, sowenig kann er selbst einen anderen verurteilen. Wir alle aber warten gemeinsam auf das Urteil unseres Herrn Jesus Christus. Er allein hat die Autorität, uns zu Führern seiner Kirche zu erheben und unser Handeln zu beurteilen«[40]. Hier haben wir das klarste Selbstverständnis konziliarer Autorität.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß diese Äußerungen von Bischöfen ein Echo der überwiegenden konziliaren Theologie der Kirche waren. Es ist bemerkenswert, wie

---

[37] Trall. 3,1; Magn. 6,1; Eph. 4,11; Philad. 4.
[38] Epist. 69,8: *PL* 4,419.
[39] Vgl. oben bei Anm. 32.
[40] Sententiae 87 episcoporum; Epist. 71,3: *PL* 4,410; Epist. 72,4: *PL* 4,411.

sehr ihr Prestige nicht nur örtlich, sondern insgesamt akzeptiert wurde. Das war keine neue Erfindung, sondern die Fortsetzung der in den Tagen der Apostel und später von deren Nachfolgern innegehabten Autorität und ein Zeugnis dafür, daß die Kirche auf dem Episkopat beruht. Jeder Führer oder Bischof ist unmittelbar Christus und der Gemeinschaft seiner Mitbischöfe, nämlich dem Konzil, verantwortlich. Genau darum kann die Einheit der Kirche nur in einem Konzil zum Ausdruck gebracht werden. Diese Einheit wird nur durch offenbare Häresie oder, falls es sich um einen einzelnen Bischof handelt, durch Abfall oder eine andere Todsünde gebrochen, die ebenso wie im Falle eines Laien den Ausschluß aus der Kirche nach sich ziehen würde. Cyprian identifiziert aufs Kürzeste die bischöfliche Autorität mit derjenigen der Kirche in dem Axiom: »Episcopum in ecclesia esse ...«[41].

In ihrem täglichen Leben hat die Kirche von frühesten Zeiten an den Bischof aufgefaßt als Verkörperung und Ausdruck der Fülle des heiligenden Dienstes und als Zentrum ihrer liturgischen Funktionen.

Es ist wichtig zu bemerken, daß alle schismatischen und sogar häretischen Gruppen, die über andere Lehrpunkte völlig unterschiedlicher Meinung waren, nicht einen Augenblick lang das Bischofsamt bestritten haben. Darum kann eine einseitige Bezugnahme auf die apostolische Sukzession, so wichtig diese auch sein mag, nicht alleinige Garantie für apostolische Treue sein.

Wenn wir uns an jene konziliaren Versammlungen zurückerinnern, die inmitten politischen Aufruhrs und Lehrstreites Fragen der Lehre mit dem einzigen Ziel begegneten, den ererbten apostolischen Glauben zu bewahren, fragen wir uns oft, was wohl die Kirche ohne solche Konzile gewesen wäre. Das einzige mögliche Ergebnis wäre gewesen, daß das, was wir Kirche nennen, eben eine Versammlung von grundverschiedenen Gläubigen wäre, von denen jeder Christus und das Evangelium für sich beansprucht und jeder beide verletzt: Christus und das Evangelium! Kein Kriterium oder keine sichere Grundlage gibt es für eine Vergewisserung, denn alle, aber auch ausnahmslos alle beziehen sich auf dieselbe Bibel und sind doch dieser Bibel entfremdet. Ist das nicht ein Widerspruch, ein unerlaubtes Argument? Stattdessen konnten Häresien die ganze Christenheit überschwemmen, die eher eine Sekte als die wahre Kirche gewesen wäre.

Wir schulden den Konzilen und vor allem ihren autoritativen Erklärungen große Dankbarkeit. Denn nur auf diese Weise konnte die korrekte Auslegung gesichert, konnten Irrtum und Häresie bekämpft werden. Wir beenden diesen Vortrag mit Worten der Dankbarkeit für die Konzilsväter, ihren herausragenden Mut bei der Verteidigung der Wahrheit, ihre Bereitschaft eher zu leiden als auszuweichen oder andere die apostolische Wahrheit verletzen zu lassen. Der Dank stammt von dem großen Johannes Chrysostomos; er weist die häufig geäußerte und mit Ironie und Sarkasmus gepaarte Verachtung gegen die Konzilsväter zurück, als stürzten sie sich während der Konzile in Obskurantismus und endlose dogmatische Dispute, was natürlich von der Wahrheit weit entfernt ist. In einer seiner Homilien beschreibt Johannes Chrysostomos die Würde und den unschätzbaren Dienst solcher Konzilsväter, die am Konzil von Nikaia teilgenommen haben. Diese Homilie ist nicht an Juden gerichtet, sondern eher an Protopaschiten, die das

[41] Epist. 66.8,3: *PL* 4,399.

Osterdatum nach jüdischer Weise berechneten, was viele Probleme aufwarf. Die Homilie wurde am 18. Januar 387 gehalten und beeindruckt durch die bewegende Sprache. Die folgende Bemerkung scheint darauf hinzudeuten, daß Chrysostomos gegen diese Abweichler, eine kleine fanatische Gruppe, noch einmal im folgenden Jahr predigte[42]:

»Dreihundertundachtzehn Väter, in Bithynien versammelt, haben diese Dinge beschlossen, und da wollt ihr (die Schismatiker) sie alle entehren? Ihre Weisheit erweist sich durch das Glaubensbekenntnis, das sie damals festlegten, das den Häretikern das Maul stopfte ... Wie Fürsten, die zahllose Siegeszeichen aufgerichtet und viele Wunden empfangen hatten, kamen die Väter der Gemeinden von überallher. Sie trugen die Merkmale Christi und konnten viele Qualen aufzählen, die sie um ihres Bekenntnisses willen erduldet hatten. Einige konnten von Bergwerken und dem Elend dort erzählen, einige von der Beschlagnahme ihres gesamten Eigentums, einige von Hunger, einige von fortwährenden Schlägen und einige von verletzten Seiten, einige von gebrochenen Rücken, einige von ausgestochenen Augen und einige konnten selbst zeigen, daß sie um Christi willen anderer Körperteile beraubt waren. Das gesamte Konzil setzte sich aus solchen Kämpfern zusammen, die außer dem Glaubensbekenntnis auch festlegten, daß dieses Fest in Gemeinschaft gefeiert werden sollte«[43].

[42] Hom. In Gen. 20: *PG* 53,98.

[43] »κοινῆ καὶ σύμφωνος«: Sermon contra Judaeos 8: *PG* 48,870.

Kirchensynoden*

von John S. Romanides, Thessaloniki

a) Einleitung

Das kanonische Recht enthält besondere Bestimmungen über die ordentliche Einberufung von Bischofssynoden, die von einem Metropoliten, Erzbischof oder Patriarchen präsidiert werden, in regelmäßigen Abständen zusammenkommen und sich mit dem kirchlichen Dienst zum Wohl der Gesellschaft befassen. Für ökumenische Konzile gibt es keine solche Anordnungen.

Der Grund hierfür liegt in der Tatsache, daß die Ortssynoden zur ursprünglichen Struktur der Kirche gehören, während die ökumenischen Synoden einen außerordentlichen Charakter haben und als eine Reichsangelegenheit angesehen wurden. Die ökumenischen Konzile könnten mit der Versammlung der Apostel in Jerusalem (Apg 15,6–29) verglichen werden. Sie wurden jedoch vom römischen Kaiser einberufen, um ins römische Recht aufzunehmen, was in den Synoden von autokephalen und autonomen Kirchen allgemein geglaubt und praktiziert wurde.

Areios, Nestorios und Eutyches wurden zunächst von Ortssynoden und erst nachher von ökumenischen Konzilen verurteilt. Paulus von Samosata wurde von einer lokalen Kirchenversammlung verurteilt. Diese Entscheidung wurde dann von allen anderen Synoden übernommen. Genau gleich war es im Fall von Sabellios. Auch an den ökumenischen Konzilen nahmen die Bischöfe aufgrund ihrer Mitgliedschaft in ihren eigenen Synoden teil; die Wortführer waren ihre Metropoliten, Erzbischöfe und Patriarchen oder ihre Legaten. Natürlich kann ein ökumenisches Konzil die Ortssynoden nicht ersetzen noch können sich die Ortssynoden über ein ökumenisches Konzil hinwegsetzen, es sei denn, die eine oder andere Seite verlasse den Boden des wahren Glaubens. Der Grund hierfür ist die Tatsache, daß die Autorität weder beim ökumenischen Konzil noch bei einer Orts-

---

* Hier wird eine Auswahl von Studien gegeben, die mit den in diesem Papier behandelten Themen zusammenhängen:

Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν Ἁγίων καὶ Θεοφόρων Πατέρων, 5 Bände, hrsg. von Metropolit *Panteleimon Karanikolas* von Korinth, Athen 1957–1963.

John S. Romanides, Dogmatics, Thessaloniki 1973.

Ders., Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch, Atlanta 1958.

Ders., Jesus Christ — The Life of the World, in: Xenia Oecumenica, Nr. 39, Helsinki 1983, S. 232–275.

Ders., Franks, Romans, Feudalism and Doctrine, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 1982.

Ders., Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα, 1. Aufl. Athen 1957; 2. Aufl. Athen: Domos 1989. Das neue Vorwort enthält politische und theologische Analysen moderner Abweichungen in bezug auf das Verständnis der paulinischen Ekklesiologie, wie sie in diesem Papier dargestellt ist.

Ders., Critical Examination of the Applications of theology, in: Procès Verbaux du Deuxième Congrès de Thèologie Orthodoxe, Athen 1976, hrsg. von *S. C. Agourides,* Athen 1978.

Ders., Charlemagne, Napoleon, Roman Revolutions, and European Unity (soll in Kürze erscheinen).

synode liegt, sondern bei den glorifizierten Propheten, Aposteln und Kirchenvätern, die an Konzilen teilnehmen oder deren Lehren dort befolgt werden.

Der Schlüssel für den Übergang der orthodox-katholischen Tradition von einer verbotenen zu einer erlaubten Religion und dann zur Staatsreligion liegt in der Einsicht des Römischen Reiches, daß es nicht einfach mit einer neuen Form von Religion oder Philosophie konfrontiert wurde, sondern mit einer wohl organisierten Gesellschaft von psychiatrischen Kliniken, welche die Krankheit der nach dem Glück strebenden Menschheit heilten und normale Bürger mit selbstloser Liebe hervorbrachten, die sich der Nöte des einzelnen und der Gemeinschaft annahmen. Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche glichen also den Beziehungen zwischen dem Staat und der Medizin.

In der Eingliederung des Bischofsamts des karolingischen Frankenreichs in die fränkische Armee und in der Inbesitznahme des Bischofsamts durch Offiziere, deren Aufgabe es war, die revoltierende gallo-römische Bevölkerung zu befrieden, finden wir den Schlüssel für das Verständnis der sogenannten großen Glaubensspaltung zwischen der (ost)römischen und der lateinischen Christenheit.

Diese fränkischen Bischöfe und ihre Nachfolger haben die Bedeutung der apostolischen Tradition und Sukzession nie verstanden. Sie haben diese Sukzession reduziert auf die bischöfliche Vollmacht über ein System von sakramentaler Magie, das die Menschen entweder in den Himmel oder in die Hölle schickte. Diese Vollmacht haben sie auch auf das Papsttum übertragen, als sie sich seiner bemächtigt hatten in den Auseinandersetzungen, die ihre Schlußphase zwischen 973 und 1046 erreichte.

Dieser Bruch in der apostolischen Tradition und Sukzession wurde jahrhundertelang durch die militärischen und politischen Mächte hervorgerufen und aufrechterhalten als eine normale Erscheinung des lateinischen Christentums. Als normal wurde die Entstellung der Realität des Oströmischen Reiches sowie seiner Kirche und seiner Zivilisation angesehen; das gilt in veränderter Gestalt auch noch heute. Daß man diese Gestalt mit »byzantinischem« Honig übergossen hat, vermag diese Verfälschung nicht in Wahrheit zu verwandeln.

b) Die Methode

Die Methode, welche diesen Ausführungen zugrunde liegt, ist recht einfach. Die neutestamentlichen Schriftsteller und die Kirchenväter verfolgen die Spuren ihrer eigenen Erfahrung von Reinigung, Erleuchtung des Herzens und Verherrlichung zurück in die Vergangenheit bis hin zu den Propheten aller Zeiten und lassen sie spätestens bei Abraham beginnen. Dies ist ähnlich wie bei den Erfahrungen der medizinischen Wissenschaft, die von Arzt zu Arzt weitergegeben wurden, außer daß in diesem Fall Christus der Arzt ist, der selbst im Alten und Neuen Testament Heilung und Vervollkommnung seinen Ärzten gebracht hat. Dieser geschichtliche Ablauf von Heilung und Vervollkommnung in dem Herrn der Herrlichkeit, sowohl vor als auch nach seiner Menschwerdung, ist das Herz- und Kernstück nicht nur der biblischen und altkirchlichen Überlieferung sondern auch des Synodalsystems.

Die weitere Entfaltung des Themas soll aufgeteilt werden in die folgenden vier Abschnitte: (1) der geschichtliche Zusammenhang; (2) Synoden als psychiatrische Heilanstalten; (3) Synoden und Zivilisationen; (4) Schlußfolgerungen.

1) Der geschichtliche Hintergrund

Beim biblischen Glauben geht es um die Zusammenarbeit des Menschen mit dem Heiligen Geist. Durch den Geist wird die Heilung der Krankheit der besitzgierigen Liebe im Herzen in die Wege geleitet und in Liebe verwandelt, welche nicht das Ihre sucht. Diese Heilung gipfelt in der Theosis, der Verherrlichung. Sie bildet das Herzstück der orthodox-katholischen Kirche, welche an die Stelle des Heidentums als Kern der hellenistischen Zivilisation des Römischen Reiches getreten ist.

Die politischen Planer — deren Geschichtsschreiber über die Vergangenheit im Zusammenhang ihrer Zukunftspläne berichten — behaupten, die Welt sei durch Technologie und Ökonomie den Idealen der westlichen Hemisphäre angeglichen worden. Die orthodoxe Zivilisation wird von ihnen als Hemmschuh empfunden.

Ihre Behauptung, die hellenistische Zivilisation des Römischen Reiches sei verschwunden und im Osten durch eine »byzantinische« Zivilisation und ein »byzantinisches« Reich ersetzt worden, während im Westen eine europäische Zivilisation entstanden sei, ist eine napoleonische Variante der Geschichtstheologie Karls des Großen.

Karl der Große (768–814) hat diese Auflösung des Römischen Reiches und seiner Zivilisation herbeigeführt, um sein Familienproblem zu lösen. Dem Großvater, Karl Martell (715–741), war es in der Schlacht von Poitiers und Provence 732 und 739 gelungen, die gallo-römischen Aufstände zu überwinden, die von Arabern und numidischen Römern unterstützt wurden und die kurz vorher zusammen mit den spanischen Römern die Goten in Spanien überwunden hatten (711–719). Die numidischen Römer standen unter dem Oberbefehl des konstantinopolitanischen Statthalters von Mauretanien, der in Ceuta residierte. Eine weitere gallo-römische Erhebung war vom Vater und vom Onkel Karls des Großen in dessen Geburtsjahr 742 niedergeschlagen worden.

Karl der Große mußte nach Mitteln und Wegen suchen, die religiöse und kulturelle Einheit der unter seine Herrschaft geratenen Römer mit dem übrigen Römischen Reich — das sich von Italien bis an die Grenzen von Persien erstreckte — zu zerschlagen. Er ersann einen Plan, um die von ihm unterworfenen Römer davon zu überzeugen, daß die beiden Teile des im Entstehen begriffenen Kirchenstaates »Romania« und »Res Publica Romana«, über die er seit 756 eine Kontrollfunktion ausübte, die letzten vom ehemaligen Römischen Reich übriggebliebenen Reste waren. Alles übrige war »häretisch« und daher verhaßtes »Griechenland« geworden, bewohnt von »Griechen« und nicht von Römern, beherrscht von einem »griechischen« und nicht von einem römischen Kaiser. Die Franken erwähnten das Römische Reich letztmals in ihren *Libri Carolini* und qualifizierten es dabei ab als heidnisch und häretisch. Diese Meinung erlangte in der Folgezeit innerhalb der lateinischen Welt allgemeine Geltung.

Die modernen Vertreter dieser Anschauung (1) ersetzten »griechisch« durch »byzantinisch« und »Häresie« durch »Umstellung der Zivilisation«. (2) In Anlehnung an die Pläne Napoleons, der mit dem Osmanischen Reich zugleich auch die kirchlichen Überreste des ehemaligen (Ost)römischen Reiches auflösen wollte, zerstörten die gleichen Leute die legale Identität der Bürger Griechenlands mit den Römern von Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem. (3) Diese Fiktion haben sie dann dazu gebraucht,

die Bestimmungen des islamischen Rechts für Juden und Christen (Milet genannt) zu balkanisieren und in diesem Prozeß das Ökumenische Patriarchat zu zerstören.

Wenn wir die Verhältnisse im Westeuropa des 8. Jahrhunderts ins Auge fassen, so werden wir konfrontiert mit weitreichenden Veränderungen. Das Zentrum von Europa wird dominiert vom Karolingerreich. Das gotische Spanien ist von Arabern und numidischen Römern überrannt worden. Diese waren in den Kampf gezogen für die Befreiung der spanischen Römer, hatten sich dann aber zu deren Herren aufgeschwungen. Nach Ibn Khaldoun sind diese Numidier zum Islam übergetreten.

Die Entstehung der fränkischen Zivilisation wird beschrieben in einem Brief des heiligen Bonifazius an Papst Zacharias aus dem Jahr 741. Die Franken haben sich damals aller römischen Bischöfe im ganzen Frankenreich entledigt, um ihre eigenen Leute als Bischöfe und kirchliche Administratoren einzusetzen. Sie verteilten die kirchlichen Besitztümer unter die Machthaber je nach der Stellung, die sie als militärische Vasallen innehatten. Diese fränkischen Bischöfe hatten über sich keinen Erzbischof, und sie waren während 80 Jahren zu keiner Synode zusammengekommen. Sie hatten sich nur als Militäroffiziere mit ihren Militärkameraden getroffen. Nach den Worten des heiligen Bonifazius waren sie »gefräßige Laien, ehebrecherische Kleriker und Trunkenbolde, die in voller Waffenrüstung Kriegsdienst tun und mit ihren eigenen Händen sowohl Christen als auch Heiden ermorden«.

53 Jahre später fügten die Nachfolger dieser ungebildeten Barbaren das Filioque ins Glaubensbekenntnis ein und verdammten das Oströmische Reich als »häretisch« und »griechisch«. Noch während 215 Jahren weigerten sich die römischen Päpste, den fränkischen Herrschern hinsichtlich des Filioque und der Ikonen Gefolgschaft zu leisten.

Diese fränkischen Bischöfe waren weder sensibilisiert noch motiviert für die Lehren von der Erleuchtung und Verherrlichung. Die apostolische Sukzession haben sie als eine magische Kraft verstanden, die ihnen erlaubte, diese Sukzession zum Merkmal ihrer Rasse zu machen und als Mittel zu gebrauchen, um die unterworfenen Völkerschaften aus Angst vor der religiösen und militärischen Macht ihrer Bischöfe unterjocht zu halten.

Darin bestand das Schisma zwischen den Franken und den Römern, das sich weiter zu einem Schisma zwischen der lateinischen und der römischen Christenheit mit ihrer diametral entgegengesetzten Auffassung von der Aufgabe der Bischöfe und der Bischofssynoden in Kirche und Gesellschaft entwickelte. Die Franken bemächtigten sich buchstäblich einer Ärztegemeinschaft und machten daraus eine Quacksalbergemeinschaft. Die Ostfranken brachten diese Entwicklung zu ihrem Abschluß, als sie zwischen 1012 und 1046 endgültig zum Papsttum übertraten.

Der orthodoxen Zivilisation können allerlei berechtigte Vorwürfe gemacht werden. Sie betreffen allerdings weniger eine Verwestlichung als vielmehr den starken fränkisch-lateinischen Einfluß, den Peter der Große (1682–1725) ausübte. Seinen religiösen Grundsätzen ist in der neuhellenistischen Nation im Jahre 1827 Gesetzeskraft erwachsen.

In Westeuropa spielte sich durch die Einführung starker griechisch-römischer Elemente ein langer Prozeß der Überwindung fränkisch-lateinischer Einflüsse ab, die sich freilich nicht in apostolischer Form abwickelten. Dieser Prozeß begann im 12. Jahrhundert im verborgenen mit dem Aufstieg des Mittelstandes und entfaltete sich in der Renaissance und in der protestantischen Reformation. Er trat in Erscheinung in der Aufklärung und

reifte heran in der amerikanischen und in der französischen Revolution. Die amerikanische und die französische Demokratie, die gegründet ist auf den Menschenrechten und auf der Gleichheit aller Menschen, nahm damit ihren Anfang, daß alle von den Franken und ihren Verbündeten eingeführten Klassenunterschiede abgeschafft wurden, als auf den Trümmern dessen, was sie vom römischen Christentum samt dem Papsttum an sich gerissen hatten, das lateinische Christentum entstand.

Fränkisch-lateinische Metaphysik, Kosmologie und Psychologie wurden überwunden durch ähnliche Entwicklungen in der modernen Wissenschaft. Dieser Vorgang ereignete sich nicht überall und auch nicht zur gleichen Zeit. Königreiche, Fürstentümer, das Papsttum und auch diejenigen reformatorischen Kirchen, die den Überresten teutonischer Königreiche und Fürstentümer noch immer als Stütze dienten, suchten sich mit dieser fränkisch-lateinischen und westlichen Zivilisation zu identifizieren, um überleben zu können.

Das ist genau die Identität, die nicht nur von wichtigen Teilen der Reformation, sondern auch von der amerikanischen und der französischen Revolution verworfen wurde.

2) Synoden als psychiatrische Heilanstalten

Wir müssen eine klare Vorstellung vom Zusammenhang gewinnen, in dem Kirche und Staat den Beitrag der Propheten zur Heilung der Menschheit und zu ihrer Vervollkommnung sahen, um die Aufgabe der Synoden und deren Eingliederung durch das Römische Reich in seine Gesetze verstehen zu können. Weder die Kirche noch der Staat reduzierten den Dienst der Kirche in bezug auf die Erlösung durch die Vergebung der Sünden, um nach dem Tod in den Himmel zu gelangen. Das wäre etwa so, wie wenn ein Arzt seinen Patienten vergibt, daß sie krank geworden sind, um sie dann nach ihrem Tod zu heilen. Sowohl die Kirche als auch der Staat wußten nur zu gut, daß die Sündenvergebung nur ein Anfang war auf dem Weg zur Heilung der nach Glückseligkeit strebenden Menschheit. Diese Heilung führte durch die Reinigung und Erleuchtung des Herzens und fand ihren Höhepunkt in der vollkommenen Erleuchtung. Daraus resultierte nicht nur die geeignete Vorbereitung für ein Leben nach dem Tod, sondern auch die Umgestaltung der irdischen Gesellschaft mit ihren selbstsüchtigen und egozentrischen Individuen zu einer Gemeinschaft von Personen mit einer selbstlosen Liebe, die nicht das Ihre sucht.

a) Himmel und Hölle

Alle sollen die Herrlichkeit Gottes in Christus sehen und jenen Zustand von Vollkommenheit erreichen, für den sie sich entschieden und um den sie sich bemüht haben. Gestützt auf die Aussagen des Apostels Paulus und des Johannesevangeliums vertreten die Kirchenväter die Meinung, daß diejenigen, die die Herrlichkeit des auferstandenen Christus — entweder als dunkles Bild in einem Spiegel durch unablässiges Beten und Psalmensingen im Herzen oder aber von Angesicht zu Angesicht in der Verherrlichung — in diesem Leben nicht zu sehen vermögen, seine Herrlichkeit als ewiges und verzehrendes Feuer in der tiefsten Finsternis des zukünftigen Lebens zu sehen bekommen. Die uner-

schaffene Herrlichkeit, die Christus von Natur vom Vater hat, birgt in sich den Himmel für diejenigen, deren selbstsüchtige Liebe geheilt und in selbstlose Liebe verwandelt worden ist. Sie ist aber eine Hölle für diejenigen, die daran festhalten, ungeheilt in ihrer Selbstsucht zu verharren.

Nicht nur die Botschaft der Bibel und der Kirchenväter ist an diesem Punkt eindeutig und klar, sondern auch die orthodoxen Ikonen, auf denen das Jüngste Gericht dargestellt ist. Das gleiche goldene Licht der Herrlichkeit, das Christus und die Seinen umgibt, färbt sich rot beim Hinunterfließen zu den Verdammten. Es stellt die Herrlichkeit und die Liebe Christi dar, die zwar alle Menschen von der Sünde reinigt, aber nicht alle verherrlicht. Alle Menschen werden durch den Heiligen Geist in alle Wahrheit geleitet und sehen Christus in seiner Herrlichkeit, aber nicht alle erlangen die Verherrlichung. »Die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht« (Röm 8,30), sagt der Apostel Paulus. Das Gleichnis vom Lazaros in Abrahams Schoß und vom Reichen in der Qual ist klar. Der Reiche vermag die Herrlichkeit zu sehen, aber er hat daran nicht Anteil (Lk 16, 19–31).

Die Kirche schickt niemand in den Himmel oder in die Hölle; sie bereitet nur die Gläubigen darauf vor, die Herrlichkeit Christi zu sehen, was jedem möglich ist. Gott liebt die Verdammten nicht weniger als die Heiligen. Er will, daß allen geholfen wird, aber es nehmen nicht alle diese Hilfe an. Daraus ergibt sich, daß die Sündenvergebung als Vorbereitung für das Sehen Christi in seiner Herrlichkeit nicht ausreichend ist. In diesem Zusammenhang hat der Staat den Auftrag der Kirche, heilend in der Gesellschaft zu wirken, gesehen. Sonst gibt es im Blick auf die Verheißungen der Religionen über das Erreichen einer Glückseligkeit nach dem Tode keine relevanten Unterschiede.

b) Die Schau des Apostels Paulus von der Kirche

Im 1. Korintherbrief, Kapitel 12 bis 15 finden wir die einzigartige Schau von der Kirche als dem Leib Christi. Die Mitgliedschaft in der Kirche umfaßt die Stufen der Heilung und der Vollkommenheit innerhalb zweier Gruppierungen: der Erleuchteten und der Verherrlichten. Die Glieder am Leib Christi werden im 1. Korintherbrief, Kapitel 12,28 klar aufgezählt.

Es beginnt damit, daß der einzelne zum Glauben kommt *(idiotes)* und im gemeinsamen Wortgottesdienst »Amen« sagt. Diese Stufe umfaßt die Reinigung des Herzens unter der Leitung derjenigen, die schon zu einem Tempel des Heiligen Geistes und zu Gliedern am Leibe Christi geworden sind.

Stufenweise geht es dann von der Gnadengabe der »Zungenrede«, die an achter Stelle steht, weiter zu den »Lehrern«, die an dritter Stelle stehen.

Die Ortsgemeinden stehen unter der Leitung der Propheten. Diese nehmen in der Stufenreihe der Gnadengaben den zweitobersten Rang ein und haben die gleiche Offenbarung erlangt wie die »Apostel« (Eph 3,5), welche an oberster Stelle stehen. Apostel und Propheten bilden gemeinsam das Fundament der Kirche (Eph 2,20). Ihre Funktion kann verglichen werden mit der Tätigkeit der Ärzte in einem Krankenhaus.

Die »Zungenrede« ist das Fundament aller Gnadengaben. Sie ist vorübergehend während der Verherrlichung unterbrochen (1 Kor 13,8). Als ein Apostel stellt sich der heilige

Paulus an die Spitze der Glieder, die Gott seiner Kirche zugeordnet hat. Aber auch sein Fundament ist die Gnadengabe der »Zungenrede«; Paulus schreibt: »Ich danke Gott, daß ich mehr in Zungen rede als ihr alle« (1 Kor 14,18). Das heißt, daß die »Zungenrede« auf allen Stufen der Gnadengaben innerhalb des Leibes Christi anzutreffen ist.

Erleuchtung und Verherrlichung der Glieder am Leib Christi sind keine Stufen der Autorität, die durch menschliche Ernennung oder Wahl erlangt werden. Es sind Glieder, die Gott vorbereitet und in seine Kirche stellt, damit sie höhere Stufen von Heiligung und Vollkommenheit erreichen können. Wenn der Apostel Paulus all diejenigen, die sich auf den niedrigeren Stufen der Verbindung mit dem Leib Christi befinden, dazu aufruft, nach den höheren geistlichen Gaben zu streben, so ist damit gemeint, daß alle zu Propheten werden und auf diese Weise die Verherrlichung erlangen können. »Ich wollte, daß ihr alle in Zungen reden könntet; aber noch viel mehr, daß ihr prophetisch reden könntet« (1 Kor 14,5).

c) Die psychiatrische Heilanstalt

Die paulinische Kirche gleicht einer psychiatrischen Heilanstalt. Ihr Verständnis von Krankheit des Menschen ist viel anspruchsvoller als alles, was die moderne medizinische Wissenschaft kennt. Um dies zu erkennen, müssen wir in den Schriften des Apostels Paulus nach dem biblischen Verständnis forschen, um zu erfahren was in einem Menschen normal und nicht normal ist.

Normal sind diejenigen, die durch den Geist der Wahrheit (Joh 17) in alle Wahrheit geführt wurden, d.h. hin zur Schau Christi in der Herrlichkeit des Vaters. Menschen kommen zum Glauben, daß Gott seinen Sohn in diese Welt gesandt hat und daß sie von ihrer selbstsüchtigen Liebe geheilt werden können (Joh 17), weil die Apostel und die Propheten in Christus verherrlicht sind. Menschen, welche diese ungeschaffene Herrlichkeit Gottes nicht zu sehen vermögen, sind nicht normal; denn es heißt: »alle haben gesündigt und die Herrlichkeit verloren, die Gott ihnen zugedacht hatte« (Röm 3,23). Mit anderen Worten: Der einzige von Geburt aus normale Mensch ist der Herr der Herrlichkeit, der durch eigene Wahl schuldlos Leiden wie Hunger, Durst, Müdigkeit, Schlaf, Todesfurcht usw. angenommen und durch seine Herkunft aus der Herrlichkeit überwunden hat.

Andererseits aber offenbart Gott seine Herrlichkeit nicht jedem, denn er möchte jenen, die nicht vorbereitet sind für eine solche Schau, keinen Schaden zufügen. Das ergibt sich deutlich sowohl aus der Überraschung der alttestamentlichen Propheten, die Gott gesehen haben und dabei am Leben geblieben sind, als auch aus der Bitte des Volkes Israel, Mose möge Gott ersuchen, die unerträglich gewordene Offenbarung seiner Herrlichkeit einzustellen.

Es war nie das Anliegen der Urgemeinde, zu spekulieren und nachzudenken über Gott an sich; denn Gott bleibt für den menschlichen Verstand immer ein Geheimnis, auch wenn der Schöpfer seine Herrlichkeit in Christus denjenigen offenbart, die durch ihre eigene Verherrlichung am Geheimnis des Kreuzes des Sohnes Gottes Anteil haben. Das einzige Anliegen der Urgemeinde war es, jeden einzelnen Menschen zu heilen für den Dienst an der Gemeinschaft durch die Reinigung und die Erleuchtung seines Herzens und

durch die Verherrlichung schon im irdischen Leben (1 Kor 12,26). »Die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht« (Röm 8,30) bedeutet, daß Erleuchtung und Verherrlichung zwar voneinander abhängen, aber nicht identisch sind.

Die Krankheit des Menschen besteht darin, daß die Verbindung des Herzens mit der göttlichen Herrlichkeit geschwächt ist (Röm 3,23), weil das Herz beeinflußt wird von Gedanken aus der Umwelt (Röm 1,21.24; 2,5). In diesem Zustand wird Gott mit dem Bild des kranken Menschen oder gar mit dem Bild von Tieren vertauscht (Röm 1,23). Der inwendige Mensch *(eso anthropos)* erleidet den geistlichen Tod; »weil (ἐφ' ᾧ) sie alle gesündigt haben« (Röm 5,12). Sie sind zu Sklaven der Selbsterhaltung geworden, die die Liebe wegen ihrer Bindung an die selbstsüchtige Suche nach Sicherheit und Glück entartet.

Die Heilung dieser Krankheit beginnt mit der Reinigung des Herzens von allen Gedanken (Röm 2,29), den guten und den bösen, und von der Einschränkung dieser Gedanken durch den Verstand. Damit das menschliche Herz von allen Gedanken frei werden kann, um auf diese Weise dem Geist Raum zu schaffen, muß es auch frei werden von aller Sklaverei, die aus der Umwelt kommt, frei von Selbstmitleid, Reichtum, Besitz und von der Bindung an Eltern oder Angehörige (Mt 10,37; Lk 14,26). Der Zweck dieser Übung ist nicht, stoischen Gleichmut oder die Aufhebung jeglicher Liebe zu erlangen, sondern dem Herzen die Möglichkeit zu verschaffen, die Gebete und Psalmen aufzunehmen, welche der Heilige Geist vom Verstand überträgt und unaufhörlich mit Kraft versieht, während dieser Verstand entweder mit Alltagsangelegenheiten beschäftigt oder am Schlafen ist. So beginnt für die erkrankte Liebe der Heilungsprozeß.

Wenn der Apostel Paulus immer wieder erwähnt, daß der Heilige Geist im Herzen betet, so ist das in diesen Zusammenhang hineinzustellen. Der Heilige Geist vertritt alle Menschen »mit unaussprechlichem Seufzen« (Röm 8,26). Er überträgt die Gebete und Psalmen des Verstandes auf den menschlichen Geist im Herzen, wenn dieses Herz von allen seinen Gedanken, den guten und den bösen, gereinigt ist. An diesem Punkt tut der Geist des Menschen nichts anderes als — bevollmächtigt durch den Heiligen Geist — unaufhörlich zu beten und Psalmen zu singen, während der Verstand seinen alltäglichen Verpflichtungen nachgeht, nachdem er befreit wurde von der nur immer nach dem Glück suchenden Beschäftigung mit sich selbst. Dadurch wird es dem Menschen möglich, durch den Geist im Herzen unaufhörlich zu beten und zu gewissen Zeiten auch mit dem Verstand zu beten. Das meint der Apostel Paulus, wenn er schreibt: »Ich will beten mit dem Geist und will auch beten mit dem Verstand; ich will Psalmen singen mit dem Geist und will auch Psalmen singen mit dem Verstand« (1 Kor 14,15).

Paulus erwähnt hier, daß das Beten in anderen Zungen statt in der eigenen auch alttestamentliche Psalmen einschließt. Es handelt sich hier also nicht um Gebete, die zwar hörbar aber den Umstehenden unverständlich sind; denn die Psalmen kannten ja alle. Paulus redet hier vielmehr vom Gebet des Geistes im Herzen, das nur von denen vernommen werden kann, welche dieselbe Gnadengabe des »Zungenredens« haben. Diejenigen, welche diese Gnadengabe nicht besitzen, können die Gebete und Psalmen der Leute, welche diese Gnadengabe besitzen, überhaupt nicht vernehmen.

Die Glieder der Gemeinde von Korinth, welche die Erleuchtung empfangen hatten, haben als etwas Neues bei ihren Zusammenkünften den gemeinsamen Herzensgottesdienst

eingeführt. Dabei waren immer auch Leute anwesend, die nicht im Besitz der Gnadengabe des »Zungenredens« waren. Für diese »Unkundigen« (1 Kor 14,16) war es unmöglich, erbaut zu werden und zur rechten Zeit Amen zu sagen, weil sie ganz einfach nichts hören konnten.

Paulus schreibt deutlich: »niemand versteht ihn« (1 Kor 14,2) und fährt dann fort: »wenn ich zu euch käme und redete in Zungen, was würde ich euch nützen, wenn ich nicht mit euch redete in Worten der Offenbarung« (ebd. Vers 6). Wer die Gnadengabe der Zungenrede nicht hat, muß die »Stärke der Töne« von Gebeten und Psalmen hören, um »Amen« sagen zu können (ebd, Verse 11 und 16). Man darf also nicht in Zungen beten und in Zungen Psalmen singen vor Leuten, welche die Gabe der Zungenrede nicht besitzen (ebd. Verse 10 und 11). »Dein Dankgebet mag schön sein, aber der andere wird dadurch nicht erbaut« (1 Kor 14,17).

Wenn der Apostel Paulus schreibt: »Wer prophetisch redet, ist größer als der, der in Zungen redet; es sei denn, er lege es auch aus, damit die Gemeinde dadurch erbaut werde« (1 Kor 14,5), so meint er damit, daß derjenige, der nur in Zungen redet, lernen muß, die Psalmen und Gebete aus seinem Herzen zu übersetzen in Psalmen und Gebete seines Verstandes, damit sie hörbar werden. »Wer also in Zungen redet, der bete, daß er's auch auslegen könne. Denn wenn ich in Zungen bete, so betet mein Geist; aber was ich im Sinn habe, bleibt ohne Frucht. Wie soll es denn nun sein? Ich will beten mit dem Geist und will auch beten mit dem Verstand; ich will Psalmen singen mit dem Geist und will auch Psalmen singen mit dem Verstand. Wenn du Gott lobst im Geist, wie soll der, der als Unkundiger dabeisteht, das Amen sagen auf dein Dankgebet, da er doch nicht weiß, was du sagst? Dein Dankgebet mag schön sein; aber der andere wird dadurch nicht erbaut. Ich danke Gott, daß ich mehr in Zungen rede als ihr alle. Aber ich will in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit meinem Verstand, damit ich auch andere unterweise, als zehntausend Worte in Zungen« (1 Kor 14,13–19).

Paulus verlangt nie, daß das, was ein anderer in Zungen redet, übersetzt werden müsse. Es wird immer nur das übersetzt, was man selber in Zungen redet. In diesem Zusammenhang hinein gehört auch die Anweisung: »Wenn jemand in Zungen redet, so seien es zwei oder höchstens drei, und einer nach dem andern; und einer lege es aus. Ist aber kein Ausleger da, so schweige er in der Gemeinde und rede für sich selber und für Gott« (1 Kor 14,27f.). Mit dem Ausleger ist eindeutig derjenige gemeint, der die Fähigkeit hat, die Gebete des Geistes in seinem Herzen für seinen Verstand zu übersetzen, so daß sie zur Erbauung der andern hörbar werden. Ist das nicht der Fall, so muß er schweigen und sich darauf beschränken, dort in Zungen zu beten, wo es auch von andern getan und daher verstanden wird. Paulus nimmt also denen, die weiter nichts haben als die Gnadengabe der Zungenrede, die Möglichkeit, ihre Neuerung wegen ihrer zahlenmäßigen Überlegenheit den andern aufzunötigen.

Paulus redet hier von Psalmen und Gebeten, die nicht über die menschliche Sprache, sondern direkt von Herz zu Herz weitervermittelt werden. Diese Erleuchtung des Herzens hebt die Versklavung des Selbsterhaltungstriebes auf und ermöglicht die Umwandlung der selbstsüchtigen Liebe in selbstlose Liebe. Das ist die Gabe des Glaubens an den inwendigen Menschen, die die Rechtfertigung, die Versöhnung, die Annahme an Kindesstatt, den Frieden, die Hoffnung und die Erneuerung vermittelt.

Diese unaufhörlichen Gebete und Psalmen im Herzen (Eph 5,18–20), die auch »mancherlei Zungenrede« (1 Kor 12,28) genannt werden, machen den Menschen zu einem Tempel des Heiligen Geistes und zu einem Glied am Leibe Christi. Damit beginnt die Befreiung von den Bindungen an die Umwelt, nicht durch ein sich Zurückziehen von ihr, sondern durch die Herrschaft über sie, nicht durch Ausbeutung, sondern durch selbstlose Liebe. Deshalb hat »das Gesetz des Geistes, der lebendig macht in Christus Jesus, dich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes ... Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein. Wenn aber Christus in euch ist, so ist der Leib zwar tot um der Sünde willen, der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen« (Röm 8,2.9.10).

Da die Liebe durch Vervollkommnung geheilt wird, empfängt der Gläubige die höheren Gnadengaben, die vom Apostel Paulus im 1. Korintherbrief, Kapitel 12,28 erwähnt und in der Verherrlichung vollendet werden. Paulus schreibt: »Wenn ein Glied geehrt wird, so freuen sich alle Glieder mit« (1 Kor 12,26). Er will damit erklären, wieso die Propheten unmittelbar auf die Apostel folgen und wieso sie wichtiger sind als alle andern Glieder am Leib Christi. Wer durch die Gebete und Psalmen des Heiligen Geistes im Herzen gerecht gesprochen ist, sieht Christus durch »einen Spiegel in einem dunklen Bild« (1 Kor 13,12). Die Herrlichkeit kommt erst dann zum »Vollkommenen« (1 Kor 13,10), wenn man Christus »von Angesicht zu Angesicht« (1 Kor 13,12) sieht. Wenn Paulus sagt: »Jetzt erkenne ich stückweise« (ebd.) , so meint er damit den Zustand der Erleuchtung oder Rechtfertigung, und mit dem nächsten Satz: »dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin« (ebd.) bringt er zum Ausdruck, daß er verherrlicht werden wird, wie er schon verherrlicht war. Im Zustand der Erleuchtung ist man ein Kind. Hat man aber die Verherrlichung erlangt, so kehrt man als Mann in die Erleuchtung zurück (1 Kor 13,11).

Im Zustand der Verherrlichung, die eine Offenbarung ist, werden das Gebet im Herzen (die Zungenrede), das Wissen und die Weissagung zusammen mit dem Glauben und der Hoffnung aufgehoben, da sie durch Christus selbst ersetzt werden. Nur die Liebe hört niemals auf (1 Kor 13,8–11). Während der Offenbarung werden die Worte und die Vorstellungen über Gott abgeschafft. Nach der Verherrlichung aber kehrt man in den Zustand der Erleuchtung zurück. Wissen, Weissagung, Zungenrede, Glaube und Hoffnung treten wieder zu der Liebe hinzu, die während dieses ganzen Prozesses nie aufgehört hat. All die Worte und Vorstellungen, die von einem, der die Verherrlichung an sich erfahren hat, in seinen Gebeten und in seiner Unterweisung gebraucht werden, um auch andere Menschen zur Verherrlichung zu führen, gelten als inspiriert und werden in der Verherrlichung wieder abgeschafft.

Es ist diese Vision des auferstandenen Christus in seiner Herrlichkeit, die der Apostel Paulus hat und durch die die Apostel und Propheten an die Spitze der Gemeinde gelangen (1 Kor 12,28) und zum Fundament der Kirche werden (Eph 2,20). Ein Stück dieses Fundaments sind auch die Prophetinnen (Apg 2,17; 21,9; 1 Kor 11,5) und auf diesem Hintergrund kann der Apostel Paulus sagen: »Hier ist nicht Mann noch Frau« (Gal 3,28).

Verherrlichung ist nicht etwas Mirakulöses, sondern sie ist die letzte Phase der Umwandlung selbstsüchtiger Liebe in selbstlose Liebe. Sowohl Paulus als auch Johannes erachten die Schau Christi in seiner Herrlichkeit in diesem Leben als eine Notwendigkeit für die Vervollkommnung der Liebe und des Dienstes an der Gemeinschaft (Joh 14,

21–24; 16,22; 17,24; 1 Kor 13,10–13; Eph 3,3–6). Die Erscheinungen des auferstandenen Christus in Herrlichkeit waren und sind keine Wunder, um die Beobachter zu verblüffen, damit sie die Göttlichkeit Jesu für wahr hielten. Das Wunder ist allein in der Kreuzigung des Herrn der Herrlichkeit geschehen und nicht in seiner Auferstehung. Der auferstandene Christus erscheint nur, um die Liebe vollkommen zu machen, auch bei Paulus, der die Schwelle der Verherrlichung erreicht hatte (Gal 1,14ff.), ohne zu wissen, daß der Herr der Herrlichkeit, dem er begegnet ist, geboren, gekreuzigt und auferweckt wurde. Im 1. Korintherbrief 15,1–11 finden wir die Darstellung der Verherrlichung Christi, welche die Aussagen des Paulus über die Geistesgaben, die mit 1 Kor 12,1 beginnen, zum Abschluß bringt.

All diejenigen, die nachträglich in der Geschichte verherrlicht wurden, sind den Aposteln gleichzusetzen in bezug auf ihre Teilnahme an Pfingsten; denn auch sie sind in alle Wahrheit geleitet worden (Apg 10,47–11,18). Die ganze Wahrheit ist der auferstandene und gen Himmel gefahrene Christus, der in den ungeschaffenen Zungen des Feuers des Pfingstfestes zurückgekehrt ist, um zusammen mit dem Vater in den Gläubigen zu wohnen, die zu Tempeln des Heiligen Geistes wurden, der in ihren Herzen Zeugnis gibt. Dadurch machte er die Kirche zu seinem Leib, über den auch die Pforten des Todes nicht länger die Oberhand haben.

Die Verherrlichung ist die Teilhabe der Seele und des Leibes an der Unsterblichkeit und an der Unvergänglichkeit zur Vervollkommnung der Liebe. Das kann mehr oder weniger lange dauern. Nach einem anfänglichen Verlust der Orientierung wendet sich der Mensch wieder der Alltagsarbeit zu und erkennt dabei, daß alles erfüllt ist von der Herrlichkeit Gottes, die weder Licht noch Finsternis ist und mit gar nichts Geschaffenem verglichen werden kann. Das Verlangen, das durch die Erleuchtung neutralisiert und untadelig gemacht wurde, wird aufgehoben. Man ißt, trinkt, schläft und ermüdet nicht mehr. Hitze und Kälte machen einem nichts mehr aus. Solche Erscheinungen im Leben von Heiligen sowohl vor als auch nach der Menschwerdung des Herrn der Herrlichkeit sind keine Wunder, sondern die Herstellung des menschlichen Normalzustandes.

Gerontologen sind zu dem Schluß gekommen, daß die Alterung ein Krankheitsprozeß sei, und sie fragen sich, ob auch der Tod als ein solcher Krankheitsprozeß angesehen werden müsse. In diesem Zusammenhang könnten die Verherrlichten und ihre Körperhüllen von Interesse sein; denn Hunderte von ihnen sind über Jahrhunderte hinweg in einem Zustand zwischen Verweslichkeit und Unverweslichkeit erhalten geblieben. Dazu gehört als wohl ältestes Beispiel der heilige Spyridon auf der Insel Korfu, der als Kirchenvater am ersten ökumenischen Konzil 325 teilgenommen hat. In Kiew gibt es weitere 120 derart Verherrlichte.

In diesem Zusammenhang hinein gehört auch die Aussage des Apostels Paulus, daß »auch die Schöpfung frei werden wird von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes« (Röm 8,21). Aus dem Kontext ergibt sich deutlich, daß hier mit der »herrlichen Freiheit« die Freiheit von Sterblichkeit und Vergänglichkeit gemeint ist. Aber auch diejenigen, deren innerer Mensch durch Erleuchtung angenommen worden ist, und die die körperliche Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit während der begrenzten Dauer ihrer Verherrlichung erfahren haben, sehnen sich »nach der Kindschaft, der Erlösung unseres Leibes« (Röm 8,23). »Die Toten werden auferste-

hen unverweslich, und wir werden verwandelt werden. Denn dies Verwesliche muß anziehen die Unverweslichkeit und dies Sterbliche muß anziehen die Unsterblichkeit« (1 Kor 15,52f.). Hier handelt es sich nicht um Spekulationen auf dem Hintergrund von biblischen Texten, sondern um die Erfahrung der Verherrlichung, d.h. um »die herrliche Freiheit der Kinder Gottes«. Die Erfahrungen der Verherrlichung und nicht bloß die Aussagen der biblischen Texte bilden die Basis für den Glauben der Kirche an die körperliche Auferstehung der Toten.

d) Nicht von dieser Welt aber in dieser Welt

Bei denen, die zum Leib Christi gehören, wird nicht unterschieden zwischen einer *vita activa* und einer *vita contemplativa*. Das ununterbrochene Gebet und das Singen von Psalmen im Herzen, welches eine Gabe des Heiligen Geistes ist, macht eine solche Unterscheidung unmöglich. Sie kann es nur außerhalb des Leibes Christi geben.

Niemand kann in seinem Herzen sagen: »Herr Jesus« außer durch den Heiligen Geist, und niemand kann Jesus verfluchen, wenn der Geist in ihm wirkt (1 Kor 12,3). Das ist die Spiritualität der Heiligen Schrift und der Kirchenväter und die Kraft, durch die es unmöglich wurde, einen Tempel des Heiligen Geistes zu zwingen, Christus abzulehnen. Diese Verleugnung beweist nur, daß eine solche Person kein Glied der Kirche war. Die Hauptaufgabe der Tempel des Heiligen Geistes bestand darin, ihre alltäglichen Berufe weiter auszuüben und danach zu streben, die Heilung, die sie an sich selber erfahren haben, an andere weiterzugeben. Dieser Dienst läßt sich vergleichen mit demjenigen eines Psychiaters. Im Gegensatz zu den Psychiatern suchten diese »Tempel des Heiligen Geistes« nicht das seelische Gleichgewicht durch eine Angleichung an eine soziale vereinheitlichte Norm. Ihre Norm war die Verherrlichung. Ihre heilende Kraft kam und kommt nicht aus dieser Welt. Sie leben aber in dieser Welt und tragen bei zu deren Veränderung.

e) Theologie und Dogma

Alle, die eine Verherrlichung erfahren haben, bezeugen, daß »es unmöglich ist, Gott zu bekunden und zu begreifen«; denn sie wissen aus ihrer Erfahrung, daß es keinerlei Ähnlichkeit gibt zwischen dem Geschaffenen und dem Ungeschaffenen.

Daraus ergibt sich, daß alle Worte und Auffassungen, die der Erfahrung der Verherrlichung nicht widersprechen und zur Reinigung und Erleuchtung des Herzens sowie zur Verherrlichung führen, als rechtgläubig gelten. Worte und Lehren aber, die der Verherrlichung widersprechen und wegführen von der Heilung und von der Vollkommenheit in Christus, die sind ketzerisch.

Das ist der Schlüssel zu den Entscheidungen aller sieben ökumenischen Konzile sowie vom achten im Jahr 879 und ganz besonders vom neunten im Jahr 1341.

Die meisten Dogmengeschichtler können das nicht sehen; denn sie meinen, die Kirchenväter hätten wie Augustin durch Meditation und Nachdenken versucht, das Geheimnis Gottes zu ergründen, das hinter den Worten und hinter den Theorien steckt. Sie haben sogar versucht, einen Kirchenvater wie Gregor den Theologen in den Kreis der lateinischen Theologie einzuführen und ihn behaupten zu lassen, über Gott zu philosophieren, sei nur den »früheren Meistern der Meditation« gestattet gewesen, statt anzuerkennen,

daß es diejenigen sind, »welche die Schau Gottes erlangt haben«, die darin besteht, daß man Christus zunächst sieht »als dunkles Bild durch einen Spiegel«, was durch das »Zungenreden« geschieht, dann aber »von Angesicht zu Angesicht« in der »Verherrlichung«.

Die Kirchenväter haben die Formulierung des Dogmas nie als Teil eines Versuchs verstanden, das Geheimnis der Gottheit und das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes verstandesmäßig zu erfassen. Der heilige Gregor der Theologe macht sich lustig über solch ketzerische Versuche: »Sag mir, was das Ungezeugtsein des Vaters ist, und ich werde dir erklären, wie der Sohn geboren ist und wie der Geist aus ihm hervorgegangen ist und dann verfallen wir beide dem Wahnsinn, weil wir neugierig das Mysterium Gottes zu ergründen suchten«.

Die Kirchenväter haben sich nie der augustinischen Meinung angeschlossen, daß die Kirche den Glauben mit der Zeit immer besser verstehe; denn jede Verherrlichung gibt Anteil an der ganzen Wahrheit von Pfingsten, wo man nichts hinzufügen und nichts besser verstehen kann.

Daraus ergibt sich, daß die orthodoxe Lehre gänzlich seelsorgerlich ausgerichtet ist; denn sie bleibt immer auf dem Boden der Heilung, die sowohl den einzelnen als auch die Gemeinschaft betrifft, und auf dem Boden der Vervollkommnung.

Theologen müssen in erster Linie Spezialisten für den Teufel sein; denn die Erleuchtung und ganz besonders die Verherrlichung verleihen ihnen die Gnadengabe, die Geister zu unterscheiden, um den Teufel zu überlisten. Das ist ganz besonders dann wichtig, wenn sie sich daran machen, diejenigen in Theologie und Spiritualität zu unterrichten, die daran sind, sich seines Zugriffs zu entziehen.

f) Die Geheimnisse

Das wichtigste Resultat in der fränkisch-lateinischen Beeinflussung der orthodoxen theologischen Ausbildung im 18. und 19. Jahrhundert war das Verschwinden des Zusammenhanges in bezug auf das Bestehen der Kirche in Reinigung, Erleuchtung und Verherrlichung aus den dogmatischen Lehrbüchern und dort ganz besonders aus den Kapiteln über die Geheimnisse.

g) Propheten und Intellektuelle

Die Schöpfung ist ganz von Gott abhängig, obwohl es zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung keinerlei Analogien gibt. Das heißt, daß es keinen Unterschied gibt zwischen Gebildeten und Ungebildeten, wenn sie über die Therapie der Erleuchtung verherrlicht und zu Propheten werden. Höheres Wissen im Bereich der Schöpfung verschafft keinerlei Ansprüche hinsichtlich des Wissens im Bereich des Ungeschaffenen, und umgekehrt ist Mangel im Bereich des Geschaffenen kein Nachteil für diejenigen, die unterwegs sind, sich höchstes Wissen über die ungeschaffene Realität anzueignen.

h) Propheten und Päpste

Von den fünf Patriarchensitzen des Römischen Reiches bemächtigten sich die Franken desjenigen in der Stadt Rom und ersetzten mit Militärgewalt in den Wirren von 973 bis 1046 die römischen durch teutonische Päpste. Sie dehnten damit ihre Kontrolle über die

apostolische Sukzession auch auf das Papsttum aus als Teil ihres Vorhabens um die Weltherrschaft. Für den Islam ist das Papsttum auch heute noch lateinisch und fränkisch, und unsere Patriarchen in Neu-Rom, Alexandria, Antiochia und Jerusalem gelten als römisch.

Mangelndes Wissen darüber, wer die Verherrlichten sind und warum sie die unmittelbaren Nachfolger der Apostel wurden, haben zu der Lücke geführt, die mit dem Dogma von der Unfehlbarkeit des lateinischen Papstes gefüllt wurde.

i) Propheten und Kirchenväter

Gregor von Nyssa teilt seinen Lesern mit, daß in den Kirchen, die keine Propheten haben, Irrlehren auftauchen. Der Grund dafür ist darin zu suchen, daß die Führer dieser Kirchen versuchen, mit Gott zu sprechen durch Meditation und Kontemplation statt durch Erleuchtung und Verherrlichung. Wer Gott verwechselt mit dem Bild von Gott, der macht sich des Götzendienstes schuldig, ganz zu schweigen davon, daß dies auch eine schlechte wissenschaftliche Methode ist.

Über die Apostel und Propheten sagt der Apostel Paulus, »Der geistliche Mensch aber beurteilt alles und wird doch selber von niemandem beurteilt« (1 Kor 2,15). »Was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben. Uns aber hat es Gott offenbart durch seinen Geist« (1 Kor 2,9f.). Diejenigen, die auf diese Weise verherrlicht sind, bilden die einzigen Autoritäten in der orthodoxen Kirche. Sie formulieren die Lehrsätze, die als Leitlinien für die Heilung der Menschen dienen und die zugleich auch eine Warnung sind vor den Quacksalbern, die viel versprechen und doch nichts zu bieten haben im Blick auf die Erfahrung der Herrlichkeit Gottes in Christus, die jedermann erlangen wird.

k) »Den Geist dämpft nicht« (1 Thess 5,19)

Wenn der Heilige Geist uns »in unserem Herzen mit unaussprechlichem Seufzen vertritt« (Röm 8,26), so bedeutet dies noch nicht die Gliedschaft am Leibe Christi. Es gilt daher, auf dieses Wirken des Geistes zu antworten mit dem unaufhörlichen Gebet im eigenen Geiste, damit »der Geist selbst unserem Geist Zeugnis gibt, daß wir Gottes Kinder sind. Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Gottes Erben und Miterben Christi, wenn wir denn mit ihm leiden, damit wir auch mit ihm zur Herrlichkeit erhoben werden« (Röm 8,16f.). Obwohl diese Antwort unsere eigene ist, ist sie dennoch eine Gabe Gottes. Genau das ist es, was der Apostel Paulus meint mit seiner Mahnung: »Betet ohne Unterlaß ... Den Geist dämpft nicht. Prophetische Rede verachtet nicht« (1 Thess 5,17.19.20). Paulus ermahnt uns mit diesen Worten, dafür zu sorgen, daß wir Tempel des Heiligen Geistes bleiben, indem wir festhalten am ununterbrochenen Herzensgebet unseres Geistes, um durch die Verherrlichung zu Propheten zu werden. Kirchenväter wie Chrysostomos sagen deshalb: »Laßt uns nicht glauben, wir seien ein für allemal Glieder am Leibe Christi geworden«[1].

---

[1] Migne, PG 60,23: J.S. Romanides, Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα, 1. Ausgabe Athen 1957; 2. Ausgabe Athen 1989, S. 173.

Die Taufe mit Wasser zur Vergebung der Sünden ist ein unvergängliches Geheimnis; denn die Vergebung Gottes in bezug auf unsere Krankheit ist eine gegebene Tatsache und bildet den Anfang der Heilung. Die Taufe mit dem Geist aber ist nicht ein unvergängliches Geheimnis; denn das unaufhörliche Herzensgebet kann der eine besitzen, während der andere es nicht besitzt oder vielleicht auch verloren hat. Ob man nun aber darauf eingeht oder nicht, der Heilige Geist wirkt trotzdem im Herzen aller Menschen, ob sie nun an Christus glauben oder nicht. Mit anderen Worten gesagt: Die Liebe Gottes ruft alle ohne Unterschied, aber nicht alle antworten.

Wer auf diesen Ruf nicht antwortet, darf sich nicht der Illusion hingeben, ein Tempel des Heiligen Geistes und ein Glied am Leibe Christi zu sein, und darf andere daran nicht hindern zu antworten. Diejenigen, die die Erleuchtung erlangt haben, beten zusammen während ihrer Gottesdienste als Tempel des Heiligen Geistes und als Glieder am Leibe Christi, daß auch diejenigen, die noch keine Glieder sind, zu solchen werden und daß ehemalige Glieder wieder Glieder werden; denn durch die Taufe mit Wasser zur Vergebung der Sünden allein wird dies nicht gewährleistet.

3) Synoden

a) Ihr Ursprung

Der Ursprung des Synodalsystems liegt (1) in der Gruppe von Propheten, die es in jeder Gemeinde gibt, und (2) bei den Aposteln, welche die von ihnen gegründeten Gemeinden beaufsichtigen.

Aus dem Kreis der Propheten gingen in den Gemeinden der Bischof und die Ältesten hervor. Die Aufsicht über geographische Gruppierungen der Gemeinden durch die Apostel wurde weitergeführt durch die gemeinsame Beaufsichtigung der Gemeinden durch Bischofssynoden, die ihren eigenen Klerus der Erleuchteten und Verherrlichten vertraten. Bischöfe wurden daher zu Nachfolgern der Apostel.

Es gab eine Zeit, wo die Gemeinden, wie zum Beispiel diejenige von Laodizea (Offb 3, 14–22) so rasch wuchsen, daß sie als halbwegs normal angenommen wurden, solange sie unter der Aufsicht standen. Es war offensichtlich zu diesem Zeitpunkt, daß Gemeinden von Ältesten anstelle von Bischöfen geleitet wurden, da es nicht genügend Verherrlichte für alle Gemeinden gab.

Daß die Bischöfe aus der Schar der Verherrlichten gewählt werden mußten, ist in der orthodoxen Tradition eine Forderung bis ins 19. Jahrhundert geblieben, die besonders vom heiligen Dionysios Areopagites unterstützt wurde. Die Propheten aber lösten sich allmählich vom Gemeindeklerus, um zentrale Persönlichkeiten zu werden, was dann als Mönchtum bekannt wurde. Aus dem Mönchtum kam der Nachwuchs für das Bischofsamt und für die Synodenpräsidenten, d. h. die Patriarchen, Metropoliten und Erzbischöfe.

Die Hauptaufgabe der Bischofssynoden bestand in der Förderung der Heilung der Erleuchtung und der Vervollkommnung der Verherrlichung durch die volle Unterstützung aller dieser Aufgabe dienenden Programme. Das setzte die Wahl und Ordination ge-

eigneter Kirchenväter voraus und den Schutz der Gläubigen vor den Quacksalbern, deren Theorien von der Heilung und Vervollkommnung wegführten oder sie verhinderten.

Gerade wegen der Identität von Heilung und Vervollkommnung in allen, die erleuchtet und verherrlicht sind, hat die Orthodoxie niemals eine Lehrautorität als etwas von oben Eingesetztes angesehen. Weil diese allgemeine Erfahrung auf der Tatsache basiert, »daß es unmöglich ist, das Wesen Gottes in Worte zu fassen, und noch unmöglicher, Gott zu begreifen«, konnte es unter den Verherrlichten niemals Spaltungen geben wegen des Gebrauchs verschiedener Begriffe, solange diese zur Erleuchtung und Verherrlichung führten. Die Spaltung zwischen den Befürwortern und den Gegnern des Bekenntnisses von Chalkedon ist ein Beispiel dafür, daß die eine Seite die gleiche Sache auf verschiedene Art auszudrücken vermochte, während die andere Seite nur eine einzige Ausdrucksweise gelten ließ.

b) Synoden und Zivilisationen

1. Die hellenistische Zivilisation der Römer

Die Macht der Erleuchtung und Verherrlichung hat nicht nur den Verfolgungen standgehalten, sondern auch das Römische Reich besiegt. Sie wurde das Herzstück der hellenistischen Zivilisation. Historiker, die mit dieser Tatsache nicht vertraut sind, können den Einfluß dieser Realität auf die Gesellschaft nicht verstehen. Das Kriterium, das ausschlaggebend war, daß das Römische Reich den orthodoxen Glauben und seine Praxis in das römische Recht einfügte und daß das Synodalsystem in die Administration des Reiches integriert wurde, unterschied sich kaum von der heutigen staatlichen Unterstützung der Ärzteschaft und dem Schutz der Bevölkerung vor Quacksalbern. Religionen und Dogmen, die von der Erleuchtung und Verherrlichung wegführen, wurden nicht nur als eine Gefährdung des Seelenheils angesehen, sondern auch als nicht förderlich für jene Bürger, die zur Veränderung der Gesellschaft beitragen konnten.

Der Beitrag, den die Erleuchteten und Verherrlichten für die hellenistische Zivilisation im östlichen und im westlichen Teil des Römischen Reiches geleistet haben, war viel größer als die Historiker annehmen konnten, auch wenn vieles von den Erwartungen des Reiches sich als utopisch erwiesen hat.

Die Behauptung, daß das Römische Reich und seine hellenistische Zivilisation ersetzt worden seien durch das »byzantinische« Reich und eine »byzantinische« Zivilisation, ist weiter nichts als eine Karikatur. Die Verherrlichung bildete das Herz- und Kernstück sowohl in den östlichen als auch in den westlichen Teilen des Römischen Reiches. Diese Überlieferung von Heilung und Vervollkommnung stieß bei den germanischen Eroberern von West-Rom nicht auf das geringste Interesse. In Ost-Rom aber wurde diese Tradition, die nicht »byzantisch«, sondern apostolisch war, weiter gepflegt.

2. Die fränkisch-lateinische Zivilisation

Die fränkischen Könige der Merowinger errangen zunächst das Vetorecht bei der Wahl der römischen Bischöfe. Bald darauf erlangten sie auch das Recht, diese Bischöfe zu ernennen. Dabei entdeckten sie, daß sie einen Gewinn machen konnten, wenn sie das Bischofsamt an denjenigen verkauften, der am meisten Geld dafür bot. In dieser Zeit verloren die römischen Bischöfe im Frankenreich die Verbindung mit der Erleuchtung und mit

der Verherrlichung. Beide geistlichen Realitäten lebten aber weiter im Klerus, unter den Mönchen und im Volk. Die karolingischen Franken haben sich der Kirche als Bischöfe aufgezwungen mit der besonderen Verantwortung, die römische Bevölkerung, die jetzt auf die Stufe von Leibeigenen herabgesunken war, zu kontrollieren. Lateinische Könige und Herzöge machten aus der apostolischen Sukzession ein Vorrecht ihres Standes. Wenn Sklaven und Bürgerliche dagegen rebellierten, so wurden sie mit Hilfe der bischöflichen Armeen zurechtgewiesen.

Kein einziger Vorstoß der Franken in Lehrfragen während des 8. und 9. Jahrhunderts suchte Information und Auskunft bei den Römern, deren Bekenntnis sie im übrigen in den Hintergrund zu drängen suchten. Die Franken waren damals gar nicht dialogfähig, denn sie waren unwissende Barbaren mit dem unglaublichen Selbstbewußtsein, Gottes auserwähltes Volk zu sein, und der Überzeugung, Augustinus sei der beste Lehrmeister in allen wichtigen Glaubensfragen. Leider aber hat der Bischof von Hippo die biblische Erleuchtung und Verherrlichung nicht verstanden.

Einige Jahrhunderte später begannen die Franken die Bedeutung der Kirchenväter der ökumenischen Konzile zu erkennen. Sie unterwarfen sie ihrer eigenen Tradition und interpretierten sie von Augustinus her. Daher sahen sie nicht — und die Lateiner können das bis auf den heutigen Tag immer noch nicht — die Erleuchtung des Herzens und die Verherrlichung der Gläubigen, wovon sowohl das Alte als auch das Neue Testament und die Kirchenväter reden. Sie erkannten nicht und erkennen es immer noch nicht, daß es gilt, die selbstsüchtige Liebe in eine selbstlose Liebe umzuwandeln. Sie meinen auch weiterhin, die Schau Gottes vermöge die Sehnsucht des Menschen nach Glück zu befriedigen, und das Fehlen der Schau Gottes mache den Menschen unglücklich.

3. Die westliche Zivilisation

Einige Zweige der Reformation brachen deutlicher als andere mit dem fränkisch-lateinischen Christentum und kehrten zurück zur Rechtfertigung durch den Glauben, die eine Gabe des Heiligen Geistes im Herzen des Menschen ist. Die letzte Erklärung zwischen Lutheranern und Orthodoxen über Kanon und Inspiration der Heiligen Schrift anerkennt, daß die Rechtfertigung eine Gabe des Heiligen Geistes im Herzen der Gläubigen ist, die im irdischen Leben durch die Verherrlichung vollendet wird. Das sollte sich als größter Schritt in die richtige Richtung erweisen nicht nur im Blick auf eine Wiedervereinigung der Kirchen, sondern auch im Blick auf die weitere Entwicklung der westlichen Zivilisation.

4) Schlußfolgerungen

Sowohl die fränkisch-lateinische als auch die westliche Zivilisation und der Islam sind ständig beherrscht gewesen von der Suche nach dem Glück. Aber gerade diese Krankheit ist die Wurzel aller individuellen und gesellschaftlichen Übel. Wenn nichts dagegen unternommen wird, so führt sie zu Interessenkonflikten auf allen Ebenen der Gesellschaft, zur Ausbeutung des Menschen und der Natur durch den Menschen. Moderne Wissenschaft und Technologie sind in den Dienst dieser Krankheit gestellt worden und drücken

sich in einer Konsumgesellschaft aus, die durch die sozialen Strukturen dringt und natürliche Reichtümer der Natur bis zum letzten ausbeutet.

Es gelang der Menschheit, die durch die Krankheit in der Vergangenheit verursachten Zerstörungen zu überleben. Unsere Generation hat die Möglichkeit zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit, durch ein nukleares Ereignis oder durch eine ökologische Katastrophe sich selber vollständig zu zerstören.

Die Sorge ums Überleben der Welt und das Wohlergehen der Gesellschaft könnte eine Lösung erzwingen in bezug auf die nukleare und ökologische Selbstzerstörung. Asketische Zurückhaltung ist die naheliegende Lösung.

Die biblische Botschaft, daß (1) die Jagd nach dem Glück die Krankheit der Menschheit ist und (2) die Therapie Reinigung, Erleuchtung und Verherrlichung ist, sind zwei Offenbarungswahrheiten, welche die Gesellschaft nicht ignorieren darf.

Gerade das ist aber auch der Schlüssel zur Einheit in der Verherrlichung, worum Christus in Johannes 17 bittet, damit die Welt glaube.

Die sieben ökumenischen und die späteren abendländischen Konzilien

Der unterschiedliche Grad ihrer Verankerung in der altkirchlichen Überlieferung

von Hans-Joachim Schulz, Würzburg

Der einzigartige Stellenwert der 7 Ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends als verbindliche Artikulation des Glaubens der universalen Kirche gehört zu den Voraussetzungen des gegenwärtigen Internationalen Katholisch-Orthodoxen Dialogs. So wurde von der 3. Panorthodoxen Konferenz in Rhodos (November 1964) eindeutig klargestellt, daß ein solcher Dialog unter Beteiligung der autokephalen orthodoxen Kirchen nur stattfinden könne auf der Grundlage des Glaubens der alten ungeteilten Kirche der 7 Ökumenischen Konzilien[1]. Mit Recht wird orthodoxerseits vorausgesetzt, daß die katholische Kirche diese Konzilien als verbindliche für sich selbst anerkennt, wie sie dies tatsächlich stets getan hat. Darüber hinaus ist die Voraussetzung impliziert, daß die katholische Kirche diese Konzilien nicht nur als die *numerisch ersten* aus einer größeren (ohne Beteiligung der Orthodoxie gleichwertig vermehrbaren) Zahl betrachtet. Die Umschreibung der Grundlage des Dialogs läßt vielmehr deutlich werden, daß man auch auf katholischer Seite diese Konzilien als das tragende Fundament aller späteren verbindlichen Lehrentwicklung erkannt sehen möchte und daß es nicht ausreichen würde, wollte man die Lehre dieser Konzilien nur als *partikuläre* Konsense mit der Orthodoxie betrachten, jenseits welcher die Perspektive des kirchlichen Glaubens sich wesentlich verändern könnte, wodurch die ersten 7 Konzilien zu einer zwar bejahten, aber kaum zukunftswirksamen Vergangenheit gestempelt wären.

1. Wie ökumenisch sind die abendländischen Konzilien?

Die in Rhodos artikulierte Voraussetzung des Dialogs darf man zugleich wohl auch im Sinne der Zuversicht verstehen, daß der theologische Begriff des »Ökumenischen Konzils«, der sich in den 7 Konzilien des 1. Jahrtausends verwirklicht hat, weder durch die unterschiedliche Anwendung des gleichen Begriffs in der späteren katholischen Theologie auf die westlichen Konzilien des Mittelalters und der Neuzeit[2], noch durch die

---

[1] Dokumentation: *OstkSt* 14 (1965) 68–92; 77.

[2] Die Zählung der »concilia generalia« des Mittelalters und aller weiteren abendländischen Konzilien in fortlaufender Reihe mit den 7 Ökumenischen Konzilien und die nivellierende Bezeichnung aller ohne Unterschied als »concilia oecumenica« beruht auf *keiner kirchenamtlichen* Entscheidung, sondern verschlechtert noch ein-

abendländische Definition im katholischen Kirchenrecht[3] konterkariert wird; daß vielmehr eine *theologisch differenzierte* Verwirklichung der »Ökumenizität« im Rahmen einer solchen sekundären Begriffsverwendung von der katholischen Theologie gesehen und beachtet wird.

Große Bedeutung kommt diesbezüglich der Tatsache zu, daß Papst Paul VI. selbst einen wichtigen Schritt in Richtung auf eine *vorrangige* Qualifikation der 7 gemeinsamen Ökumenischen Konzilien des Ostens und Westens gegenüber den späteren Konzilien des Abendlandes getan hat, indem er das II. Konzil von Lyon (1274) aus Anlaß des 700-Jahr-Gedenkens als »6. Generalsynode« der abendländischen Kirche des Mittelalters bezeichnete[4] und auf das Defizit an Berücksichtigung der Tradition und der theologischen Anliegen des Ostens wie auch auf den Ausschluß byzantinisch kirchlicher Vertretung vom Prozeß der Lehrartikulation auf dieser Synode deutlich hinwies[5]. Die terminologische Qualifikation der Synode von 1274 durch Paul VI. betrifft logischerweise die ganze Gruppe der 4 Lateransynoden (1123; 1139; 1179; 1215), wie auch der 2 von Lyon (1245; 1274), die einen einheitlichen Phänotyp darstellen. Und zu diesen wird man auch die Konzilien von Vienne (1311–1312), das von Konstanz (1414–1418) wie auch das V. Laterankonzil (1511–1512) rechnen können und müssen. Darüber hinaus bringt der Papst inhaltliche Kriterien der Berücksichtigung östlichen Denkens und östlicher Überlieferung in den Blick, die in freilich differenzierter Weise auch auf das Konzil von Florenz (1438–1445) anzuwenden sind, das nach Zustandekommen und Zusammensetzung wie auch nach dem Gewicht der Thematik freilich die Bedingungen der Ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends erfüllte, sich auch östlichen Überlieferungen in einem für die damalige Zeit überraschenden Maße öffnete und dies dennoch nicht konsequent genug tat und es unter politischem Zeitdruck auch nicht tun konnte und jedenfalls hinsichtlich der Rezeption im Osten scheiterte.

---

mal die Terminologie des Kardinals Bellarmin (in seinen »Disputationes« von 1586), die unter dem Aspekt ihres verpflichtenden Charakters infolge päpstlicher Rechtsausübung »18 concilia generalia«(!) von Nikaia bis Trient rechnet. Die *nach* Bellarmin üblich werdende Zählung von »18 concilia oecumenica« (schließlich 21 bis Vaticanum II) widerspricht der offiziellen Selbsteinstufung des Florentinum als »generalis octava Synodus« (Konzilsakten Clemens VII. von 1526) und der Professio Fidei der Päpste bis zum Tridentinum, laut der anzuerkennen waren: »Sancta octo universalia concilia«. Vgl. *V. Peri*, Il numero dei concilii ecumenici nella tradizione cattolica moderna, *Aevum* 37 (1963) 430–501; 439; sowie: *A. Ganoczy*, Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien ..., in: Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft, Hrsg. v. *K. Lehmann u. W. Pannenberg*, Freiburg–Göttingen 1982, S. 49–79.

[3] *CIC* 1983, can. 338, 1: »Allein dem Papst steht es zu, ein Ökumenisches Konzil einzuberufen, ihm persönlich oder durch andere vorzusitzen, ebenso das Konzil zu verlegen, zu unterbrechen oder aufzulösen und dessen Dekrete zu genehmigen«. — Diese Definition ist freilich nur unter dem Aspekt von Rechtsverbindlichkeiten formuliert, in einer nur für die *lateinische* Kirche (can. 1) erlassenen Rechtsordnung. — Der can. will also keine theologische Wesensbestimmung sein und kann nicht an deren Stelle treten, wie auch der *reichsrechtliche* Begriff der »synodus oecumenica« im Altertum, der terminologisch für die Bezeichnung der Konzilien mitbestimmend war, *nicht* den *theologischen* Begriff des »Ökumenischen Konzils« darstellt und diesen nicht verfremden darf.

[4] *AAS* 1974, 620–625; 620.

[5] Der Papst spricht sogar von einer »Unkenntnis der Angelegenheiten des Ostens« bei einigen Verfechtern der kirchlichen Einheit, die deshalb »Denkart und Traditionen der griechischen Kirche unbeachtet ließen« (622).

Die Frage nach dem »ökumenischen Charakter« dieses Konzils von Florenz[6] ist eine eigene, die sich nicht unter die Bedingungen der Generalsynoden und Konzilien des Abendlandes subsumieren läßt; sie muß hier ausgeklammert werden.

Die Notwendigkeit einer neuen Verhältnisbestimmung zwischen den 7 gemeinsam gefeierten Konzilien des 1. Jahrtausends und denen des Abendlandes kann vor dem Tridentinum (1543–1563) und dem Vaticanum I. (1869–1870) nicht haltmachen, obwohl die konziliare Repräsentanz des Episkopates in einer ganz anderen Weise verwirklicht war als auf den mittelalterlichen Generalsynoden, und die Entscheidungen, insbesondere beim Konzil von Trient, für die abendländische Kirche von höchster Dringlichkeit waren, überdies auch in sachlichem Bezug zu den Traditionen des Ostens stehen und für deren eigene Interpretation nicht ohne positive Anhaltspunkte sind. Bevor wir analoge Kriterien zu denen, die von Papst Paul VI. für das II. Konzil von Lyon genannt wurden, auf die abendländischen Konzilien von *Trient* und *Vaticanum I.* anwenden, muß jedoch kurz bedacht werden, in welcher Weise ein Konzil Ausdruck der kirchlichen Überlieferung ist und darüber hinaus eine die Überlieferung der *Gesamtkirche* aussagende und *normierende* Glaubensartikulation darstellen kann.

2. Die 7 Ökumenischen Konzilien und die kirchliche Überlieferung

Die Kriterien der Ökumenizität eines Konzils wurden bekanntlich erst auf dem II. Nicaenum (787) ausdrücklich umschrieben[7], aber auch hier nicht im Sinne einer umfassenden Kriteriologie, sondern unter dem damals vordringlichen Aspekt der Überwindung der fälschlich als Ökumenisches Konzil ausgegebenen Synode von Hiereia (754). Was ein Ökumenisches Konzil der Sache nach ist und zu sein hat, läßt sich wohl am besten vom *ersten* und *grundlegendsten* aller Ökumenischen Konzilien, dem von Nikaia, ablesen, das sich selbst jedoch nicht den Titel »Ökumenisches Konzil« gab, der zunächst die *reichsrechtliche* Geltung zum Ausdruck brachte, sondern sich als »Heiliges und Großes Konzil« bezeichnete[8]. Das 1. Konzil von Konstantinopel (381) erhält dagegen auch von den Konzilsvätern selbst im Synodalbrief des folgenden Jahres an Damasus, Ambrosius und die übrigen »Brüder und Mitdiener im Bischofsamt« den Namen »Ökumenisches Konzil«[9], wobei kirchlich-theologische und reichsrechtliche Aspekte sich miteinander verbinden. Der reichsrechtliche Begriff »Ökumenisches Konzil« kommt de facto allen vom Kaiser zur Repräsentation der Kirchen des Ostens und Westens einberufenen Konzilien vom 4. bis 8. Jahrhundert zu, während nur 7 von ihnen (von Nikaia I bis Nikaia II) diese Bezeichnung auch im theologischen Sinne wegen ihrer authentischen Darstellung der

---

[6] Vgl. die Erwägungen des Verf.: »Florenz- ein Ökumenisches Konzil?« im Rahmen des Beitrags »Die Ausformung der Orthodoxie im byzantinischen Reich«, in: Handbuch der Ostkirchenkunde, hrsg. v. *W. Nyssen, H.-J. Schulz, P. Wiertz*, I. Bd., Düsseldorf 1984, S. 49–131 (= Schulz), 129–131.

[7] Vgl. *H.J. Sieben*, Die Konzilsidee der alten Kirche, Paderborn 1979 (= Sieben), S. 306–324; 319 f.

[8] Vgl. (in Ermangelung eigentlicher Konzilsakten) den Synodalbrief der Konzilsväter »an die Kirche von Alexandrien und die Kirchen Ägyptens« (*COD* 16 ff.). Dagegen verwendet Eusebios (der Konzilsvater war) in seiner Vita Constantini (3,6: GCS 7,79) für Nikaia im entsprechenden reichsrechtlichen und biographischen Zusammenhang den Begriff »Ökumenisches Konzil«.

[9] *COD* 25–30; 29.

kirchlichen Koinonia[10] und ihrer Artikulation der genuinen Glaubensüberlieferung tragen, weshalb sie schon vom Konzil des Jahres 879/80 als eine zusammengehörige unteilbare Größe, in der die weitere verbindliche Glaubensartikulation ihre Grundlage und Norm hat, betrachtet werden.

a) Das erste und grundlegendste Konzil: Nikaia I

Das Konzil von Nikaia zeigt vorgängig zu dieser Begrifflichkeit, was im theologischen Sinne ein ökumenisches Konzil bedeutet, und zwar über jede formale Definitionsabsicht hinaus dadurch, daß es den Glauben der Kirche, der von Anfang an in Geltung stand, gemäß der *Heiligen Schrift* und der *Liturgie* der Kirche in einer für die universale Kirche entscheidend wichtigen Angelegenheit »feststellte«. Die Konzilslehre der Ökumenischen Konzilien wird jeweils in einem dem Wortlaut nach beschlossenen »Horos« artikuliert, dessen Übersetzung mit »Definition« (oder gar »Dekret«) nicht zutreffend ist, weil die Väter in ihrer Glaubenslehre *nicht* »über etwas entscheiden«, sondern den Glauben der Kirche *bezeugen* und »feststellen« wollten. Kein geringerer als Athanasios sagt dies mit aller Deutlichkeit[11] und hebt Art und Formulierung eines »Horos« in Glaubensfragen scharf ab vom »Dekret« eines Konzils in Disziplinarfragen, wie etwa dem der Entscheidung von Nikaia über den in der Kirche einzuhaltenden Termin der Osterfeier.

Nikaia will also zur Person und Würde Christi die der Schrift gemäße Lehre der Kirche von Anfang an bezeugen und orientiert sich hierfür zunächst am *Neuen Testament* und hinsichtlich der Formulierung weitgehend an den verbindlichen *Glaubensbekenntnissen* der Ortskirchen im Zusammenhang der Taufliturgie.

Der Brief des Bischofs Alexander von Alexandrien »An die Amtsbrüder der katholischen Kirche« argumentiert gegenüber Areios, der seine Lehre vorwiegend im Gewand zeitgenössischer Philosophie (freilich unter gelegentlichem Mißbrauch auch von Stellen der Hl. Schrift) vorträgt, zunächst ganz vom Neuen Testament her: »Wer, der den Evangelisten Johannes sagen hört: ›Im Anfang war das Wort‹ (Joh 1,1) wird nicht diejenigen verwerfen, die sagen: ›Es hat eine Zeit gegeben, da er nicht war‹?« Bischof Alexander führt weiterhin Joh 1,18 und 1,3; 2 Kor 4,4; Joh 14,9; 10,38; 10,30; Hebr 13,8; 2,10; Joh 10,15 an[12].

Angesichts des arianischen Schriftmißbrauchs erwies es sich auf dem Konzil selbst jedoch als schlagkräftiger, auf die im *Zusammenhang der Taufe* in den einzelnen Ortskirchen benutzten *Glaubensbekenntnisse,* in denen das Zeugnis der Schrift begrifflich schär-

[10] Die de facto reichsrechtliche Struktur auch der 7 Ökumenischen Konzilien und die geographische Begrenzung der auf ihnen repräsentierten Kirchen wirft Probleme hinsichtlich der formellen Anerkennung der Konzilsautorität bzw. der Konzilszuständigkeit für solche Kirchen auf, die ihr Leben *außerhalb der Reichsgrenzen* gestalten mußten und meist auch an jenen Entwicklungen (z.B. neuen christologischen Fragestellungen aufgrund neuer Terminologien und philosophischer Problemstellungen) nicht teilhatten, über die besonders durch Chalkedon, wie auch durch Konstantinopel II und III und Nikaia II, entschieden wurde. Dies ist besonders für die Kirchen des Perserreiches, einschließlich der armenischen Kirche, zu berücksichtigen, wie auch für die äthiopische Kirche.

[11] *Athanasios,* De syn. 5; vgl. *Sieben* 46.

[12] Deutsche Übersetzung der im folgenden genannten Quellen (Brief des Alexander von Alexandrien, Glaubensbekenntnis von Kaisareia, Glaubensbekenntnis des Areios): *I. Ortiz de Urbina,* Nizäa und Konstantinopel, Mainz 1964, S. 277ff.; 285; 281f.

fer artikuliert war, zurückzugreifen. So legte Eusebios das Taufbekenntnis seiner Kirche von Kaisareia vor, aus dem bereits folgende Formulierungen Areios widerlegen konnten: »Gott von Gott, Licht vom Licht, Leben vom Leben, Einziger Sohn, Erstgeborener vor aller Schöpfung, gezeugt aus dem Vater vor aller Zeit«.

Doch hatte Areios seine Irrlehre nicht nur offengelegt in Worten wie dem vom Sohne als dem »vollendeten Geschöpf Gottes« und seiner »Erschaffung vor der Zeit und vor den Äonen«, sondern auch den Sohn als »gezeugt vom Vater außerhalb der Zeit« bezeichnet und ihm die Kraft des Demiurgen sowie eine gewisse Göttlichkeit zugeschrieben. So werden denn einzelne Wendungen des Taufbekenntnisses von Kaisareia übernommen, aber durch begriffliche Hinzufügungen ergänzt. Und das Konzil formuliert schließlich als eigene Lehraussagen: »Vom Vater gezeugt, d. h. aus der Ousia des Vaters, ... wahrer Gott vom wahren Gott ..., gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich (ὁμοούσιος) mit dem Vater ...«[13]. — Für letztere Formulierung war offenbar Ossius von Cordoba die treibende Kraft gewesen[14]. Dieser Begriff war der Irrlehre des Areios am direktesten entgegengesetzt, wehrte aber nicht genügend deutlich auch eine dem Areios entgegengesetzte andere Irrlehre, den Sabellianismus, die den östlichen Vätern nicht fremd war und der sie erneut ausgesetzt werden sollten, ab[15].

b) Abschluß und Bilanz der Ökumenischen Konzilien: Nikaia II

Alle Ökumenischen Konzilien der späteren Zeit bauen auf Nikaia auf, ja, werden als Auslegung von Nikaia und als mit Nikaia identisch hinsichtlich ihres Glaubensbekenntnisses betrachtet. So führt das Konzil von Chalkedon das Symbolum von Konstantinopel mit dem von Nikaia zusammen an und bezeichnet es als »dasselbe«[16]. — Auch ist in Konstantinopel und Ephesos, aber auch auf den übrigen Konzilien, die Orientierung an der Hl. Schrift wie auch am übereinstimmenden Zeugnis der kirchlichen Liturgie wiederum offenkundig.

Am stärksten greift das VII. Ökumenische Konzil auf die liturgische Überlieferung selbst zurück[17]. Die Bedeutsamkeit liturgiegemäßen bildhaften Ausdrucks der inkarnato-

---

[13] Ebd. 79; *COD* 5.

[14] Vgl. *K. Baus*, Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon (Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. *H. Jedin*, Bd. 2, 1), Freiburg 1983, S. 27, der zudem das »ὁμοούσιος« in Verbindung mit dem »unius substantiae« des Tertullian sieht.

[15] So beklagt später der hl. Basileios in einem Brief an Athanasios, daß Rom immerfort die Verurteilung des Areios wiederholt habe, gegenüber der entgegengesetzten Irrlehre des Modalismus bei Marcell von Ankyra aber blind gewesen sei (vgl. *Schulz* 59 f.).

[16] Zuvor hatte das Konzil von Ephesos das Verbot »eines anderen Glaubens« ausgesprochen: »Niemand darf einen anderen Glauben vortragen oder niederschreiben oder verfassen, als den, den die in Nikaia versammelten heiligen Väter unter der Wirkung des Heiligen Geistes definiert haben« (*COD* 65). — Damit waren freilich die ortskirchlichen Taufsymbole nicht abgeschafft (der Horos von Nikaia kam wegen seiner begrifflichen Einschaltungen und wegen des Fehlens einer ausgeführten pneumatologischen Aussage nicht in dieser Funktion und überhaupt nicht für den liturgischen Vollzug in Frage) und das Constantinopolitanum, das die christologischen Aussagen von Nikaia übernahm, aber für den liturgischen Gebrauch redigierte, galt zunächst nur als ein ortskirchlich liturgisches Symbol, bis es in Chalkedon dem Horos von Nikaia als das inhaltlich »Gleiche« (τὸ αὐτό: *COD* 84) an die Seite gestellt wurde.

[17] Vgl. *H.-J. Schulz*, Ökumenisch verpflichtendes Überlieferungszeugnis? — Die Liturgie als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis von Bild und ikonographischer Tradition auf dem VII. Konzil, in: *H.-J. Schulz–J.*

rischen Heilsstruktur für Glaube und Frömmigkeit in der Kirche war zugunsten der Ikonen und ihrer förmlichen Verehrung aus den *Väterschriften* nur bruchstückhaft (bei direkter Gegnerschaft gar des Eusebios und des Epiphanios) zu erheben. Kontinuierliche Bezeugung boten dagegen der *liturgische Gebrauch* von Kreuzen und bildgeschmückten Geräten sowie das Vorkommen von Mosaiken und Fresken im Kirchenraum in der Funktion liturgiegemäßer Glaubensverkündigung[18].

Am tiefsten verankert aber ist der bildhafte und verehrungswürdige Ausdruck der Mysterien des Heils in den liturgischen Vollzügen selbst und erweist sich die Verwirklichung der realen Gegenwart des Leibes Christi in der eucharistischen Liturgie als eingebunden in symbolische Vollzüge wie etwa die Bereitung, Darbringung und Übertragung der Gaben oder die Brechung des Heiligen Brotes und die Mischung der Heiligen Gestalten vor der Kommunion[19]. Das II. Konzil von Nikaia erweist sich als Ökumenisches besonders deutlich hinsichtlich der Repräsentanz der Kirchen wie auch seiner Glaubensartikulation. Denn es stellt die Repräsentanz und Zustimmung des Römischen Stuhles wie auch der vier östlichen Patriarchate als Qualifikationsmerkmal des ökumenischen Charakters eines Konzils klar heraus, das in diesem Konzil hervorragend verwirklicht ist. Vor allem aber ist es auf den deutlichen Nachweis der *Kontinuität seiner Lehre* mit den früheren Ökumenischen Konzilien bedacht[20], ja, auf die Verankerung in einer breiten Überlieferung des sakramentalen Lebens der Kirche und der Frömmigkeit.

Wie das Engagement der Päpste Gregor III. und Hadrian I. an der Bereinigung des Ikonoklasmus und am Zustandekommen und an der Durchführung des Konzils zeigt, wurde die traditionelle Bedeutung der Bilder, besonders der im Kirchenraum, auch als Anliegen der abendländischen Kirche empfunden[21]. Die verständnislose Reaktion im Frankenreich auf den mißverstandenen Horos hin repräsentiert nicht die eigentliche Überlieferung der abendländischen Kirche. Und das Tridentinum schärft die Lehre des VII. Konzils neuerlich ein (wenngleich die spezifische *philosophische* Komponente des östlichen Ikonenverständnisses nicht in den Blick kommen konnte) und formuliert seine Aussagen im terminologischen Einklang mit dem Nicaenum, was nicht nur die Überwindung der einstigen karolingischen Tendenzen, sondern auch die Zurückstellung der thomistischen Sicht der heiligen Bilder[22] bedeutet.

Speigl (Hrsg.), Bild und Symbol — glaubenstiftende Impulse, Würzburg 1988, S. 119–147. –Zur »Harmonie« zwischen bildlicher Darstellung und Evangelienverkündigung vgl. *Th. Nikolaou,* Die Entscheidungen des VII. Ökumenischen Konzils in ihrer Bedeutung für den didaktischen Wert der Bilder: ebd. 64–73.

[18] Hierauf bezieht sich ausdrücklich der Horos des Konzils: *COD* 133–138; 136.

[19] So stellen die Väter gegenüber: einerseits »die ἀντίτυπα des Leibes und Blutes Christi«, als Gabenbezeichnung von Basileios in der Anamnese gebraucht (von den Ikonoklasten aber als Bildwirklichkeit der Eucharistie selbst mißverstanden), die z. B. beim Großen Einzug und bei der Niederstellung auf dem Altar Verehrung (προσκύνησις) genießen; andererseits die anbetungswürdige Wirklichkeit des Leibes und Blutes Christi, die in der Epiklese bekundet wird. Vgl. *Mansi* 13, 265 BC.

[20] Zu den Merkmalen der Repräsentanz aller Patriarchate und der Kontinuität der konziliaren Überlieferung vgl. *Mansi* 13, 208.

[21] Vgl. den Brief des Papstes Hadrian an das Konzil: *Mansi* 12, 1055–1071; deutsch: *G. Dumeige,* Nizäa II, Mainz 1985, S. 109–118.

[22] Vgl. die ausdrückliche Bezugnahme des Konzils von Trient auf Nikaia II: *COD* 775, Z. 24 f. — Anders war die Konzeption der Bilder bei Thomas von Aquin. Laut *Thomas* (S. theol. 3, qu 25, a 3: Utrum imago Christi sit adoranda adoratione latriae) kommt dem Bild Christi Verehrung nicht zu »in quantum est res quaedam puta

3. Die Rolle des Konzils von 879/80

Das I. und das VII. Ökumenische Konzil repräsentieren also besonders deutlich einen in sich geschlossenen Strang verbindlicher Glaubensartikulation unter Beteiligung der Kirchen des Ostens und des Westens und zwar in Glaubensfragen, die für beide Teile der Kirche von entscheidender Bedeutung waren und angesichts aufgetretener Bestreitungen der kirchlichen Überlieferung eine gemeinsame Antwort erforderten. Die Ökumenischen Konzilien sahen sich selbst freilich stets im Kontext zahlreicher und vielschichtiger weiterer synodaler Vorgänge in den Ortskirchen und vor allem im Kontext einer Überlieferungskontinuität, die außer dem »Kerygma«, um mit Basileios zu sprechen, auch die »Dogmata« (die Ausprägungen des Glaubens im festgefügten liturgischen Brauchtum und in den kirchlichen Lebensformen) umfaßte[23]. In diesem Sinne kommt auch dem Konzil des Jahres 879/80 besondere Bedeutung an der Seite der Ökumenischen Konzilien zu[24], insofern als es die althergebrachten Überlieferungen der Ortskirchen vor gegenseitigen Eingriffen schützt und den Patriarchen Photios in Respektierung der gewachsenen Rechtsordnungen des Ostens gegenüber rechtlichen Anfechtungen, die von neugeschaffenen abendländischen Rechtsformen (Reduktion der Metropolitanrechte) her durch Nikolaos I. und Hadrian II. sachwidrig auf den Osten angewandt waren, definitiv salviert.

Die Internationale Katholisch-Orthodoxe Dialogkommission tat gut daran, das Konzil des Jahres 779/80 als Stimme der gemeinsamen Überlieferung im Dialogdokument von Bari anzuführen[25] und das zitierte Votum dieses Konzils nicht restriktiv von der Frage der rechtlich unbedenklichen Nichtbeachtung der in Rom üblichen Interstitien bei den Weihen des Patriarchen her zu sehen, mit welcher Reklamation Rom dessen Einsetzung angefochten hatte. Die von der Dialogkommission vorgenommene Interpretation auf eine umfassende Respektierung des auf gemeinsamen Grundlagen gewachsenen jeweiligen kirchlichen Brauchtums hin entspricht der Dynamik der damaligen Versöhnung und wird mit Recht auch auf die im Dialogdokument behandelten Unterschiede in der Spendung der Initiationssakramente (z. B. die von der Tauffeier abgetrennte gesonderte Firmspendung in der katholischen Kirche an Kandidaten im »Unterscheidungsalter«[26]) angewandt.

---

lignum sculptum vel pictum«. — »In quantum est imago« aber gilt, daß dem Bilde Christi dieselbe Verehrung zukommt wie Christus selbst, d. h. die Anbetung.

[23] Vgl. *G. Galitis,* Schrift und Tradition beim hl. Basilius, in: Basilius. Heiliger der Einen Kirche, hrsg. v. *A. Rauch und P. Imhof.* Regensburger Ökumenisches Symposion 1979, München 1981, S. 143–156.

[24] Die Herausstellung des ökumenischen Charakters des Konzils von 879/80 (gegenüber der zunächst nur sporadischen, dann aber seit Bellarmin allgemein üblichen Zählung der Anti-Photios-Synode von 869/70 als VIII. Ökumenisches Konzil) wurde von orthodoxen Theologen, wie V. Pheidas, J. Meyendorff, verschiedentlich gefordert, so auch von *G. Larentzakis,* Konziliarität und Kirchengemeinschaft: *Ökumenisches Forum.* Grazer Hefte für konkrete Ökumene 10 (1987) 173–192, 173 u. ö. — M. E. (vgl. *Schulz* 91–93) ist dies gerechtfertigt.

[25] Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche (Bari 1987), n. 53: *OFo* 3 (1989) 229–239; 239.

[26] Der von orthodoxer Seite mit Recht als befremdlich erachtete, katholischerseits vielerorts übliche Empfang der Erstkommunion *vor* der Firmung (Myronsalbung) wird vom geltenden Kirchenrecht ebenfalls als unstimmig betrachtet. Dieses fordert *(CIC* 1983, can 892), die Firmung »den Gläubigen um das Unterscheidungsalter zu spenden« (sofern von der Bischofskonferenz nicht aufgrund anderen Brauches ein unterschiedliches Alter festgesetzt ist). Dagegen soll laut can. 914 der Pfarrer hinsichtlich der Erstkommunion dafür sorgen, »daß Kinder, die zum Vernunftgebrauch gelangt sind, gehörig vorbereitet werden und möglichst bald, nach vorheriger sakra-

4. Der überlieferungsgeschichtliche Ort des Tridentinums und des I. Vaticanums

Von den 7 Ökumenischen Konzilien, deren inhaltliche und formale Ökumenizität wir am Beispiel des I. und des VII. kurz erläuterten, läßt sich eine Kriteriologie gewinnen, nach deren Maß nicht nur die überlieferungsgeschichtliche Einbindung der abendländischen Generalsynoden, sondern auch die des Florentinums, des Tridentinums und des I. Vaticanums zu umschreiben und zu werten ist.

Die weitere Verbindlichkeit vor allem dieser beiden letzteren Konzilien ist oft als eine Frage der Identität der katholischen Kirche des 2. Jahrtausends bezeichnet worden. Und tatsächlich kann es nicht darum gehen, die Verbindlichkeit der Lehraussagen dieser Konzilien in dem Kontinuum der Kirche, in welchem sie gewachsen sind, formuliert wurden und weiterhin Bedeutung haben, zu suspendieren[27]. Die Auffassung, daß die Lehre z. B. des Konzils von Trient für die katholische Kirche bleibend verbindlich ist, besagt damit aber nicht eo ipso, daß sie als verpflichtend auch für die östlichen Kirchen und also der Verbindlichkeit Ökumenischer Konzilien gleich erachtet würde und so zu rezipieren wäre. Die Notwendigkeit ökumenischer Rezeption richtet sich nach dem Maß der bereits *vorgegebenen* Ökumenizität der Überlieferung selbst, aus der die Konzilslehre geschöpft ist (wobei das I. Vaticanum bei seinem Votum für die Möglichkeit von ökumenisch verbindlichen Ex-Cathedra-Entscheidungen des Papstes mit der Präsumptio arbeitet, daß eben diese ökumenische Verbindlichkeit aus einer Rückkoppelung an eine solchermaßen verbindliche Überlieferung resultiert).

Nur wenige katholische Theologen werden heute die Auffassung vertreten, daß eine künftige Koinonia auf dem Wege der formellen *nachträglichen Anerkennung* abendländischer Konzilien durch die Kirchen des Ostens zu erstreben sei. Ein katholischerseits weiterhin betontes Festhalten an der Lehre eines abendländischen Konzils, wie etwa der des Tridentinums, bedeutet mithin keine direkte Gleichrangigkeit mit einem Ökumenischen Konzil der ungeteilten Kirche[28].

Diese Beschränkung der Qualifikation abendländischer Konzilien besagt natürlich hinsichtlich deren Wahrheitsbezeugung keine geographische Umgrenzung für theologische Wahrheiten als solche, was absurd wäre. Aber Wahrheit kann ohnehin nicht durch ein

---

mentaler Beichte« die Eucharistie empfangen (also nachdem das Unterscheidungs- und damit das Firmalter eindeutig überschritten ist).

[27] G. Larentzakis (siehe Anm. 24) geht behutsam der Frage nach, inwieweit die katholische Kirche von der *Gleichrangigkeit* der abendländischen Konzilien insgesamt mit den 7 Ökumenischen Konzilien abrücken kann, die durchaus positiv zu beantworten ist. Er bindet aber die Frage m. E. zu sehr an die weitere, ob deren Lehren dann revidierbar sind. So wurde die Formulierung von *L. Bouyer [Pro Oriente* (Hg.), Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, Innsbruck 1976, S. 128], »daß nur die sieben großen Konzile der ungeteilten Kirche Glaubensdefinitionen ausgesprochen haben, die in keiner Weise in Frage gestellt werden können«, im Sinne einer *Revidierbarkeit* der Glaubensaussagen abendländischer Konzilien aufgefaßt (so z. B. von *Galitis,* ebd. 136, zitiert von *Larentzakis* a. a. O., S. 185), doch betont Bouyer im zweiten Teil seiner These »die formale Gültigkeit (lokaler Konzile) für die abendländische oder die morgenländische Kirche« (sowie die Notwendigkeit einer ausgleichenden wohlwollenden Interpretation derselben).

[28] So konzediert J. Ratzinger auf dem gleichen Symposion (im Anschluß an Bouyer, diesem gegenüber jedoch Klarstellungen vornehmend) auch hinsichtlich der Glaubensbedeutsamkeit: »Die westlichen Konzile des 2. Jahrtausends sind also nicht im selben Sinn ökumenisch« (S. 136).

Konzil *konstituiert,* sondern stets nur *bezeugt* werden. Jede Wahrheit stellt einerseits für den, der sie erkennt, einen absoluten Anspruch dar, aber das Geltendmachen rechtlicher Konsequenzen daraus ist an sehr differenzierte Zuständigkeiten gebunden.

Insgesamt muß für alle Konzilien bedacht werden, daß diese nicht gleichgesetzt werden können mit göttlicher Offenbarung und auch nicht mit deren voller Erkenntnis (schon gar nicht natürlich einer solchen im Sinne menschlichen Begreifens). Auch hat es niemals in der Intention Ökumenischer Konzilien gelegen, durch eine Summe solcher Konzilien den Kosmos der Glaubenswahrheiten mehr oder weniger vollständig zur Darstellung zu bringen, wie dies sehr wohl durch die Hl. Schrift geschieht, sofern man sie unter besonderer Wertschätzung der *Evangelien* nach der *Analogie des Glaubens* interpretiert[29]. Die Überlieferung, die sich in der Hl. Schrift, der Liturgie und den Schriften der Väter niederschlägt, ist durch die *Konzilien* nur *bruchstückhaft* abgedeckt. Denn diese traten nur zusammen, wenn bestimmte angefochtene Glaubenslehren gegen häretische Entstellungen zu sichern waren. Und die Horoi auch der 7 Ökumenischen Konzilien sind verbindlicher Ausdruck des rechten Glaubens stets nur unter der Voraussetzung, daß die Antwort des Konzils im *Kontext* der gegen die Irrlehre akuten *Fragestellung* verstanden wird. So sicherte das »ὁμοούσιος« den rechten Glauben zwar gegen Areios, nicht aber, wenn man es als Antwort an Sabellius verstand. Der stramme Verfechter des »ὁμοούσιος« Marcell von Ankyra war leider kein Rechtgläubiger, was Athanasios sehr viel deutlicher erkannte als die damaligen Päpste. Chalkedon wäre sachlich als Irrlehre zu verstehen, würde man seine Terminologie an der »μία–φύσις« = »eine Natur-Lehre« des Kyrill von Alexandrien messen; Kyrill seinerseits könnte nicht rechtgläubig verstanden werden, wollte man ihm bereits die Terminologie von Chalkedon abverlangen und seine Auseinandersetzungen mit Nestorios danach beurteilen. Auch die Ökumenischen Konzilien konnten theologische Wahrheiten also nie als absolute sichern und deren Erkenntnis garantieren, sondern stets nur unter der Voraussetzung und nach dem Maße der Überlieferung, in der sie standen, einschließlich der vorausgesetzten Terminologie. Ihre ökumenische Bedeutung ist dennoch eine *einzigartige,* weil sie genau ein solches Kontinuum der Überlieferung in Ost und West teils voraussetzen, teils selbst mitgestalten konnten.

Viel leichter mißdeutbar sind die späteren Konzilien des Abendlandes, sofern sie aus einer nicht mehr einheitlichen Tradition schöpfen, besonders, wenn man ihre Aussagen aus dem Kontinuum der eigenen Tradition in die Sichtweisen und Fragestellungen des Ostens hineinstellt. So wird das »non-ex-consensu-Ecclesiae« des I. Vaticanums als Merkmal päpstlicher »Ex-Cathedra-Entscheidungen«, das gegen eine Wahrheitssicherung durch Verabsolutierung statistischer Abstimmungsverhältnisse im gallikanischen Konziliarismus gerichtet war, zur ekklesiologischen Häresie, falls man es als Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis päpstlicher Lehrentscheidungen zur Glaubensüberliefe-

---

[29] Die »historisch-kritische Methode« kann mit ihrer historisch unrichtigen Wertung nur weniger paulinischer Briefe als authentisch apostolisch und ihrer *selektiven Auswahl* «kerygmatisch« belangvoller Elemente (und historisch auf Jesus und die Apostel zutreffend zurückgeführter Aussagen) aus den übrigen neutestamentlichen Schriften freilich *nur Bruchstücke apostolischer Lehre* (und apostolischen Kirchentums) zutage fördern. — Vgl. zum ideologischen Charakter der fälschlich so genannten »historisch-kritischen Methode«: *H.-J. Schulz,* »Historisch-kritische« Evangelieninterpretation und »formgeschichtliche« Überlieferungskritik. Ökumenische Chance oder Rückfall in die Zeit der Aufklärung?: *MThZ* 42 (1991) 15–43, 323–349.

rung der Kirche versteht. Die Fragestellungen der abendländischen Konzilien waren meist keine der Gesamtkirche mehr; sie wurden beantwortet im Kontext eines Traditionsstranges, der ebenfalls nicht mehr die gesamte Überlieferung in ihrer Vielschichtigkeit repräsentierte.

Unter diesen Bedingungen ist also die abgestufte »Ökumenizität« des Konzils von Trient und des Vaticanum I. zu bewerten.

a) Das Konzil von Trient

Aus der Sicht der damaligen abendländischen Überlieferung mußte Trient auf die Herausforderungen der Reformation seine Antworten in etwa so geben, wie dies (nach einer übrigens sehr gründlichen theologischen Arbeitsleistung) tatsächlich geschah, um der Stabilisierung der abendländischen Kirche zu dienen. Diese Antworten hatten sich z. B. gegen überspitzt formulierte protestantische Alternativen (Rechtfertigung aus dem Glauben *oder* den Werken) bzw. Verabsolutierungen (sola fides!; sola scriptura!) zu wenden, auf welche hin das vielberufene »katholische sowohl-als auch« zunächst nötig war, aber auch als nivellierendes bzw. konkurrierendes Nebeneinander-Setzen disparater Momente allzu leicht mißverstanden werden konnte. In der Frage z. B. des Verhältnisses von Schrift und Überlieferung zueinander sah der Osten die Verbindung sehr viel organischer, nämlich die Schrift als Gestalt der durch die apostolische Verkündigung ergangenen Offenbarung, die nicht inhaltlich defizient ist, aber auch nicht isoliert steht, weil sie schon vorgängig zur apostolischen Verkündigung von der *göttlichen TRADITIO* getragen wird, und weil sie in einem umfassenden Zusammenhang *kirchlicher Traditio,* vor allem im *liturgischen* Vollzug der Tradition, den Gläubigen zukommt[30].

Es würde wenig Sinn machen, den Osten auf die verkürzte tridentinisch katholische-protestantische Alternative festzulegen, die im Osten nie die Fragestellung bestimmte und auch in Zukunft nicht bestimmen sollte. Ja, auch die katholische Theologie ist glücklicherweise aus ihr bereits herausgekommen, wie die Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung zeigt. Dennoch kann man das Konzil von Trient katholischerseits weder in dieser noch einer der anderen theologischen Fragestellungen der Vergessenheit anheimgeben. Denn auch die heutige theologische Situation in Deutschland und in anderen konfessionell gemischten Ländern des Westens steht durchaus noch in einem geistesgeschichtlichen und kirchlichen Kontinuum mit den Kontroversen der Reformationszeit. Hinsichtlich der Dringlichkeit des weiteren Festhaltens an den Konzilslehren von Trient ist z. B. die Übernahme einst nur im Kontext protestantischer Theologie vorkommender Thesen zu vielen Fragen der Überlieferung auch bei katholischen Theologen der Gegenwart bezeichnend, einschließlich solcher zur Verbindlichkeit von Aussagen der Hl. Schrift für den Glauben der Kirche[31]. Und gleiches gilt für die Hinneigung zu einem Glaubensverständnis, dessen Angefochtenheit über die Luthers zwar

---

[30] Vgl. den überaus erhellenden Beitrag von *N. Nissiotis,* Die Einheit von Schrift und Tradition von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus: *Ökum. Rundschau* 14 (1965) 271–292.

[31] Diese resultieren aus der in Anm. 29 gekennzeichneten Schriftinterpretation einer Exegese, die sich gegenüber den systematisch-theologischen Disziplinen immer mehr verabsolutiert. Vgl. zur grundsätzlichen Kritik: *J. Ratzinger,* Schriftauslegung im Widerstreit, Freiburg 1989, S. 21 u. ö.

weit hinausgeht, das bei Luther aber schon vorgezeichnet war und später in Konfrontation mit dem Weltbild der modernen Physik diesem die Deutung der Welt und der Geschichte überließ, um sich rein dialektisch jenseits einer göttlich durchwirkten Welt und Geschichte anzusiedeln[32]. Andererseits werden seit etwa 40 Jahren viele kurzatmige katholisch-protestantische Kontroverspositionen aufgearbeitet bzw. es stellt sich bei ihrer näheren Betrachtung heraus, daß die Kontrastbilder, die man einst aufbaute, in vielen Punkten schon seit langem nicht mehr der konkreten Wirklichkeit entsprechen, so daß es fraglich ist, ob ein einstiges »Si quis dixerit ...« auf reale Vertreter der im betreffenden Anathem umschriebenen Positionen zutrifft[33].

Weil also der Wechsel der theologischen Positionen im Abendland meist rasanter vonstatten zu gehen pflegte, als innerhalb der Alten Kirche und der Kirchen des Ostens, wäre es unangemessen, von der Orthodoxie z. B. eine Fixierung auf die Lehren des Konzils von Trient zu erwarten und mehr als 400 Jahre nach Trient der heutigen orthodoxen Kirche eine vorgestanzte Konfrontation mit den Phänomenen der Reformation anzudienen, die durch eine rein abendländische Geschichte von 500 Jahren seit dem Aufhören der communio zwischen Ost und West und in besonderer Weise durch Entwicklungen im germanischen Volkstum bedingt sind.

Dies bedeutet freilich nicht, daß die Orthodoxie das Phänomen des historischen Protestantismus und die Antwort von Trient darauf ignorieren kann. Aber sie wird im Rahmen der heutigen multilateralen ökumenischen Beziehungen ihre ureigene Antwort auf je besondere Herausforderungen zu finden haben, für die Trient nicht bedeutungslos, aber auch nicht normierend, sondern orientierend in dem Maße ist, als katholisches und orthodoxes Überlieferungs- und Traditionsverständnis ihre gemeinsamen Wurzeln haben und auch heute notwendigerweise konvergieren.

b) Das I. Vaticanum

Wiederum ist das I. Vaticanum in der konkreten Form seiner Primats- und Unfehlbarkeitsaussagen für die Orthodoxie nicht rezipierbar. Der Fragezusammenhang seiner Aussagen mit dem gallikanischen Konziliarismus wurde bereits angedeutet, ebenso auch die Mißdeutbarkeit des »non-ex-consensu-Ecclesiae« außerhalb der auf parlamentarische Abstimmung bezogenen Fragestellung. Die zeitgebundene Veranlassung verschiedener Formulierungen des I. Vaticanums bedingt, wie schon beim Tridentinum, auch die Notwendigkeit der ständig aktualisierenden Interpretation, soll die gegebene Antwort nicht aufgrund eines Wandels der Fragestellung zu einer unsachgemäßen werden.

Aktualisierende Interpretation kann freilich auch besagen, daß geschärftes historisches Wissen die Formulierungssituation konziliarer Aussagen genauer erfaßt und gegen generalisierende Deutungen umgrenzt, ja, daß Konsequenzen restriktiver Deutung primatialen

---

[32] Typisch hierfür ist das existentiale Glaubensverständnis Bultmanns, dessen religionsgeschichtliche Einordnung der neutestamentlichen Schriften ganz vom rationalistischen Welt- und Geschichtsverständnis des (überholten) Weltbildes der mechanischen Physik bestimmt ist. Vgl. zur Kritik die in Anm. 29–31 genannten Beiträge. — Vater der dialektischen Theologie war in der Interpretation der Glaubenswirklichkeit tatsächlich Luther selbst (z. B. mit seinem »simul iustus et peccator«).

[33] Unter diesem Gesichtspunkt wurde ein Teil der Kontroversen aufgearbeitet in dem Projekt: Lehrverurteilungen — kirchentrennend?, hrsg. von *K. Lehmann und W. Pannenberg*, Freiburg–Göttingen, 1. Bd. 1986.

Rechtsverständnisses schon aus zwischenzeitlich erkannten logischen Grenzüberschreitungen in der mittelalterlichen Rechtstradition zu ziehen sind, so z. B. aus der Tatsache, daß der ursprüngliche Begriff der päpstlichen »iurisdictio« im Sinne der Zuweisung geographischer oder persönlicher Zuständigkeiten an einen zu weihenden Bischof zu einem Begriff der im Papstamt angesiedelten Quelle für das bischöfliche Leitungsamt als solches wurde, unter Verkennung des Wesens der Bischofsweihe: ein Traditionsstrang, der in dieser Form zwar nicht in die Formulierungen des I. Vaticanums eingegangen ist, aber durch Einfluß auf die *Interpretation* des I. Vaticanums dieses von der genuinen Tradition zu entfernen drohte, wogegen das II. Vaticanum Abhilfe schuf[34].

Andererseits darf die Notwendigkeit restriktiver Interpretation der auf dem I. Vaticanum gewissermaßen auf Grenzsituationen drohender Schismata hin erfolgten Umschreibung päpstlicher Primatsausübung heute im Zuge wechselseitiger Annäherung der Kirchen und der Aufarbeitung der theologischen Differenzen aber auch nicht von der Einsicht dispensieren, daß der solchermaßen einseitigen Umschreibung primatialer Rechte umgekehrt auf orthodoxer Seite oft eine *Unterbelichtung* derjenigen Momente entspricht, die in der eigenen Tradition dem Dienst des Bischofs von Rom an der Koinonia der Kirchen Ausdruck gaben. So war ja schon in frühchristlicher Zeit Rom das Zentrum der kirchlichen Koinonia: eine Rolle, die sich im Rahmen der Pentarchie in der Stellung des Bischofs von Rom als des ersten unter den Patriarchen manifestierte.

Auch hat die besondere Transparenz einer Koinonia der Kirche mit Rom als dem orientierenden »Ort des Petrus« schon in frühpatristischer Zeit, z. B. bei Cyprian von Carthago, Ausdrucksformen gefunden, die transparent sind für die Rolle des Petrus und der Zwölf[35]. Zwar ist der Gedanke eines petrinischen Leitungsprimats unter den Aposteln und einer Rechtsnachfolge des Petrus von Mt 16, 18 f. und Joh 21, 15 ff. fernzuhalten, wie auch Apg und 1 Petr nichts von einer universalen Kirchenleitung durch Petrus wissen. Doch erscheint Petrus im Neuen Testament gewissermaßen als Symbolfigur der Einheit unter den Aposteln[36], insofern Jesus z. B. laut Mt 16, 19 in Petrus *alle* Apostel anspricht und er in Mt 18, 18 wiederum der Gesamtheit der Apostel kundtut, was er ihnen *in Petrus* bereits zugesprochen hat. Und der Kephas-Dienst der »Stärkung« der Zwölf (Lk 22, 32) ist seinerseits transparent für den letzten Grund der Einheit, der in Christus, dem eigentlichen »Fundament« (1 Kor 3, 11) und »Eckstein« (Eph 2, 20), selbst gelegt ist. Es gibt also eine Abbildhaftigkeit für Christus, den »Eckstein«, in Petrus wie es eine Abbildhaftigkeit für Christus, den Guten Hirten, wiederum in Petrus (Joh 21, 15 ff.), aber auch in allen Aposteln wie auch in den von den Aposteln eingesetzten »πρεσβύτεροι« und

---

[34] Dies geschah durch die Lehre von der Sakramentalität des Bischofsamtes und die Klarstellung, daß die Bischofsweihe den Bischof auch im Lehr- und Leitungsamt konstituiert (Lumen Gentium 21), sowie durch die Aussage der »Nota praevia«, daß »zur völlig freien Ausübung des bischöflichen Amtes« es außer der Weihe einer »determinatio canonica« (wie z. B. der rechtlich einwandfrei vollzogenen Auswahl, Ernennung und Zuständigkeitsumschreibung für das auszuübende Amt) bedarf, *nicht aber* eines außersakramentalen Konstitutivs des Amtes selbst. — Zum historischen Mißverständnis des Prinzips der »iurisdictio« vgl. *J. Ratzinger*, in: *G. Barauna*, De Ecclesia, Bd. II, Freiburg 1966, S. 48.

[35] Während Cyprian die einheitstiftende Funktion der »Cathedra Petri« *einem jeden* Ortsbischof zuschreibt (Ep. 33, 1; 43, 5), sieht er am »Ort des Petrus« die »ecclesia principalis« (die Kirche des Ursprungs und Vorrangs), in der die »unitas sacerdotalis« in besonderer Weise gewahrt ist (Ep. 59, 14; De unit. 5).

[36] Vgl. *O. Cullmann*, Petrus. Jünger — Apostel — Martyrer, München–Hamburg 1967, 22 ff.; 229.

»ἐπίσκοποι« (Apg 20,28) gibt. Diese besondere Rolle des Petrus unter den Zwölf, die in den Evangelien und in 1 Kor 15,5[37] bezeugt ist, kann für die spätere Kirche nicht bedeutungslos sein, sondern muß sich in ihr widerspiegeln, welche Rolle am ehesten am »Ort des Petrus«, d.h. in der durch Petrus und Paulus geheiligten Ortskirche, zum Ausdruck kommen kann. Auf dieses abbildhafte Fortleben der Rolle Petri unter den Aposteln wird man beziehen dürfen, was das I. Vaticanum als Angelegenheit des *Glaubens* auf *Offenbarung* hin am Petrusamt des Bischofs von Rom betont[38], wobei es dieses jedoch in Form konkreter Primatsrechte umschreibt, die überaus zeitgebunden entstanden sind und in abendländischer Tradition ihre Wurzeln haben.

Die überlieferungsgeschichtliche Durchleuchtung der Situation des Tridentinums und des Vaticanums I hat deutlich deren Charakter als Antwort auf typisch abendländische Fragestellungen gezeigt, wobei freilich einzelne Wurzelspitzen der Tradition, aus der heraus die Antworten erfolgen, bis in Schichten der gemeinsamen Überlieferung der frühchristlichen und patristischen Zeit zurückreichen, ohne daß die Konkretgestalt der Antwort *perspektivisch* voll der gemeinsamen Überlieferung des Ostens und Westens entspricht. Die Verbindlichkeit der Antworten für die katholische Kirche wird dadurch nicht in Frage gestellt, denn die katholische Kirche mußte in der Situation ihrer Bedrohung aus der ihr zugänglichen Traditionsform diese Konsequenzen ziehen; und diese Antworten stehen weiterhin in einer Traditionskontinuität der heutigen katholischen Kirche, auch wenn gewisse Wandlungen der Fragestellungen eine stets zu aktualisierende Interpretation erfordern.

Diese Antworten sind aber nicht mechanisch in die Kontinuität einer anderen Überlieferung hinein zu übertragen, in der die Fragen, durch die sie provoziert wurden, nie virulent waren und die Antworten in ihrer historischen Formulierung als auch in einer aktualisierten Interpretation nicht ohne weiteres nachvollziehbar werden. Auch wenn ihre Verbindlichkeit innerhalb der katholischen Tradition bestehen bleibt, reicht ihre Bedeutsamkeit und Dignität nicht an die fundamentalen christologischen und trinitätstheologischen Glaubensinhalte in der Lehre der 7 Ökumenischen Konzilien heran und ebenso nicht an die tiefgründige inkarnationstheologische Sicht der Funktion liturgischer Symbole, bildhafter Riten und Ikonen (Mosaiken, Fresken, Tafelbilder und Schmuckbilder an liturgischen Geräten) im sakramentalen Leben der Kirche, die das VII. Ökumenische Konzil reflektiert und in seiner Lehre zum Ausdruck bringt.

---

[37] In der Protophanie des Auferstandenen vor Petrus sieht Paulus den Ausgangspunkt eines jeden nachösterlichen Apostolats. Vgl. ebd. 63, 67f.

[38] Wenn die Lehre des I. Vaticanums über den Primat sich auf die »göttliche Offenbarung« beruft, so ist dies der Sache nach zunächst nur vom Schriftzeugnis über Petrus selbst zu verstehen, dem in bezug auf die Kirche *nach* Petrus die *besondere Gnadenfügung* für das Wirken und Sterben Petri *in Rom* zugunsten der späteren Kirche entspricht (vgl. das vom I. Vaticanum zitierte Wort Leos I. von der »dispositio veritatis«: *COD* 813, Z. 14), während die konkreten Rechtstitel, durch welche die Bischöfe von Rom »am Ort des Petrus« die Wirkungen der dortigen »Cathedra Petri« zur Geltung bringen, historisch gewachsen sind und differenzierter Wertung bedürfen. Vgl. *H.-J. Schulz*, Das fortlebende Petrusamt in der Kirche. Historische Feststellungen: *KNA-ÖKI* 35, 23.8. 1989, 5–10.

5. Interpretation vor Rezeption: die notwendige Verdeutlichung der Transparenz abendländischer Konzilien für die gemeinsame Überlieferung

Die Absage an eine Gleichrangigkeit der abendländischen Konzilien, speziell auch des Tridentinums und des Vaticanums I, mit den 7 Ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends und an eine Rezeption ersterer durch den Osten besagt freilich nicht deren Abkoppelung von der gemeinsamen Glaubensartikulation der universalen Kirche oder einen Verzicht auf die wechselseitige Berücksichtigung der jeweils besonderen Traditionsformen des Ostens und Westens. Der Verzicht auf eine formelle Übertragung von Verbindlichkeiten bringt vielmehr gerade eine neue große Chance des wechselseitigen Aufarbeitens von Mißverständnissen und der Wiederentdeckung der über die gemeinsame Lehre der Ökumenischen Konzilien weit hinausgehenden *Gemeinsamkeiten der Überlieferung*, besonders in der sakramentalen Struktur und in den Formen des liturgischen Lebens der Kirche.

Auf diesem Hintergrund und speziell dem der im Kontext angeführten Erhebung ältester Momente östlichen »Wissens« um eine einheitsfördernde Aufgabe und Rolle des Bischofs von Rom ist das Votum von J. Ratzinger für den Weg zur Koinonia zu verstehen:

»Die Einigung könnte hier auf der Basis geschehen, daß einerseits der Osten darauf verzichtet, die westliche Entwicklung des 2. Jahrtausends als häretisch zu bekämpfen und die katholische Kirche in der Gestalt als rechtmäßig und rechtgläubig akzeptiert, die sie in dieser Entwicklung gefunden hat, während umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt, die sie bewahrt hat, als rechtgläubig und rechtmäßig anerkennt.«[39]

Der Kontext handelt von einer besonders glückhaft gelungenen Verwirklichung der Offenheit und Aktivierung solcher Überlieferungsmomente auf eine deutliche Konvergenz mit der abendländischen Traditionsentwicklung hin, nämlich vom Beitrag des Patriarchen Athenagoras zu jener von urkirchlicher Spiritualität getragenen Begegnung mit Papst Paul VI. 1967 in Konstantinopel. Auf diese bezieht sich J. Ratzinger und sagt im Hinblick auf die beiderseitige Überwindung der Schwierigkeiten des I. Vaticanums:

»Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im 1. Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Wenn Patriarch Athenagoras am 25. 7. 1967 beim Besuch des Papstes im Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den Vorsitzenden der Liebe, benannte, findet sich im Munde dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des 1. Jahrtausends, und mehr muß Rom nicht verlangen.«

Zugleich erweist die orthodoxe Kirche, wenn sie ihre eigene Überlieferung auf die ökumenisch bedeutsame Rolle des Bischofs von Rom hin in dieser Weise zum Leuchten bringt, auch der abendländischen Tradition einen großen Dienst der Liebe. Denn diese selbst bedarf trotz der Kontinuität, in der die abendländische Primatsentwicklung, ihre Formulierung auf dem I. Vaticanum und die auch in Zukunft zu erwartende Verwirkli-

---

[39] *J. Ratzinger*, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, *Ökumenisches Forum*. Grazer Hefte für konkrete Ökumene 1 (1977) 31–41; = Pro Oriente, Ökumene — Konzil — Unfehlbarkeit, Innsbruck 1979, S. 208–215; = Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, S. 203–214; 209.

chung des päpstlichen Primates stehen und ökumenisch gefordert werden, einer neuen perspektivischen Öffnung. Diese kann nicht aus der politisch-gesellschaftlichen Entwicklung kommen, die eine Verfälschung des geistlichen Amtes zur Folge haben müßte, sondern hat von einer Dynamisierung der sakramentalen ortskirchlichen Strukturen auszugehen. Das II. Vaticanum hat bereits Impulse dieser Art eingebracht, die auch entscheidende Momente zu einer künftigen Neuinterpretation des I. Vaticanums enthalten, und zwar in der Lehre vom Bischofskollegium, der Sakramentalität des Bischofsamtes und der Verankerung des bischöflichen Lehr- und Hirtenamtes in der Bischofsweihe, vor allem aber in der Hervorhebung der Ortskirche selbst im Sinne der eucharistischen Ekklesiologie, deren Impulse von orthodoxen Theologen ausgingen und in die Kirchenkonstitution des II. Vaticanums Eingang fanden[40].

Eine zusätzliche Umschreibung der bischöflichen Eigenrechte auch gegenüber Rom *(vorgängig* zu Konzessionen von seiten des allgemeinen Kirchenrechtes z.B. um einer verbesserten Praktikabilität der Primatsausübung willen) kann auch im Abendland auf Dauer nicht entbehrt werden[41]. Und als Quelle der diesbezüglichen Erkenntnis und einer tatsächlichen Reaktivierung alter ortskirchlich-bischöflicher Rechte hätte sich, wie einst, die Grundfunktion des sakramental fundierten Hirtenamtes im Hinblick auf ein in neuer Weise verantwortliches pastorales Handeln der Bischöfe zu erweisen. Die Gefahr eines Zugewinns bischöflicher Rechte läge gegenwärtig allerdings darin, daß diese den derzeit von Fragen gesellschaftspolitischer Art dominierten Bischofs*konferenzen* (mit ihren in den Ländern wirtschaftspolitisch-westlicher Provinienz unübersichtlich und anonym gewordenen Verwaltungsapparaten[42]) und gerade nicht der Bereitschaft zur pastoralen Eigenverantwortung des jeweiligen Ortsbischofs zugute kämen. Gegenüber der sehr ähnlichen Art einer Praktizierung von Synodalismus durch nationalkirchlich orientierte Episkopate hat das I. Vaticanum sich gerade verwahren wollen; und die Begünstigung solcher Strukturen kann nicht der Sinn einer anstehenden großzügigen Neuinterpretation dieses Konzils aus der Perspektive der Alten Kirche sein (in der es freilich ein eigenes Zerrbild von Episkopaten aus Hofbischöfen, besonders zur Zeit der arianischen Nachfolger Konstantins, gab).

Die Orientierungsfiguren bei einer stärkeren Reaktivierung ortskirchlich-bischöflicher Eigenrechte können nur die großen heiligen Bischofsgestalten wie Athanasios, Basileios, Ambrosius und Augustinus sein. Solchen Männern stellen sich in einer neuen Zeit ebenbürtige Nachfolger freilich nicht schon aufgrund eines an der Überlieferung orientierten Abbaus primatialer Zentralismen an die Seite. Doch gehört das Leitbild einer neuen pastoralen Verantwortung des bischöflichen Hirtenamtes im Zusammenhang der Betonung sakramental-ortskirchlicher Struktur durchaus zu den Erfordernissen einer Neuinterpretation des I. und des II. Vaticanums aus Überlieferungsmomenten der Alten Kirche und

---

[40] Vgl. *P. Plank,* Die Eucharistieversammlung als Kirche, Würzburg 1980, S. 11 (mit Belegen aus dem 1. Schema »De Ecclesia«, Kap. 11).

[41] Eine solche konkrete Konsequenz aus der Lehre vom Bischofskollegium forderte *J. Meyendorff* (Papauté et Collégialité, *Le Messager Orthodoxe* 24/25 (1963/64) 3–7) als Kriterium einer wirklich innovatorischen Bedeutung derselben.

[42] Zur Problematik der derzeitigen Entwicklung der Bischofskonferenzen vgl. *J. Ratzinger,* Zur Lage des Glaubens, München 1985, S. 59 ff.

der Kirche des Ostens, von deren Aktivierung auch eine neue Transparenz für die Überlieferungskontinuität zu erhoffen ist, im Rahmen welcher sich eine Wirkungsgeschichte der abendländischen Konzilien mit größerer Deutlichkeit jener der 7 Ökumenischen Konzilien der alten ungeteilten Kirche integriert.

Konzile und Konziliarität in lutherischer Tradition

von Georg Kretschmar, München

1. Als vor einem Menschenalter eine Studiengruppe im Auftrag des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung über das Konzept der Konziliarität der Kirche arbeitete, hat sie sorgfältig darauf geachtet, daß diese damals, nicht zuletzt durch ihre eigene Tätigkeit, stark aufgewertete Bestimmung nicht als ein eigenes, weiteres Prädikat der Kirche neben Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität erscheint[1]. Die Kirche hat in ihrer Geschichte Synoden als ein ihr gemäßes, unverzichtbares Instrument gemeinsamer Willensbildung erfahren, das Gott benutzt hat, um seine Wahrheit, das apostolische Evangelium als heilige Tradition in der Kirche zu erhalten. Aber eine Partikularkirche hört nicht auf, der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zuzugehören, wenn in ihr keine echten Synoden stattfinden können. Universale oder gar »ökumenische« Synoden sind nie ein regelmäßig wiederkehrendes ordentliches Verfassungselement gewesen. Versuche, in festen Zeitabständen zusammentretende Reformkonzile so zu etablieren, sind im späten Mittelalter wie im frühen Calvinismus gescheitert. Früh haben sich verschiedene Typen von Synoden herausgebildet und auch die synodale Praxis lutherischer Kirchen heute ist vielfältig. Diese Feststellung soll nicht aufheben, daß es beim Thema »Synoden/Konzile« am Ende nicht um eine Auflistung beliebiger administrativer Praktiken gehen kann, sondern daß dabei zentrale Fragen des Kirchenverständnisses, der verbindlichen Lehre und des Lehramtes der Kirche mit zur Sprache kommen.

2. Zum ersten Mal hören wir von Synoden am Ende des 2. Jahrhunderts in Kleinasien im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem Montanismus und dann auch im sogenannten Osterstreit. Die Kirche hatte sich im 2. Jahrhundert gegen die Berufung gnostischer Lehrer auf obskure Traditionsketten als Offenbarungsgarantie um die apostolische Überlieferung in den Schriften des Neuen Testamentes als gültige Norm gesammelt und gegen den Anspruch derartiger Lehrer um ihre Bischöfe geschart. Jetzt ging es um die Frage, wie gesamtkirchliches Handeln über die Einzelgemeinden hinaus möglich wäre. Gegen den universalkirchlichen Anspruch der Prophetie des Montanismus und seiner Anhänger steht die Gewißheit der Synode, daß Gottes Geist nicht nur gleichsam von außen an die Gemeinden herantritt, sondern in der Kirche selbst am Werk ist zur Abwehr falscher Prophetie und — im Osterstreit — auch zur Regelung disziplinärer Fragen.

Die *Alte Kirche* wird im Prinzip zwei Typen von Konzilen entwickeln: die regelmäßig zusammentretende Synode eines Gebietes als gemeinsames Beratungs- und Beschlußorgan der bischöflichen Gemeinden und das außerordentliche Konzil, in der Regel zur Ab-

[1] Konzile und die ökumenische Bewegung. Studien des Ökumenischen Rates, Nr. 5, Genf 1968.

wehr von Irrlehre zusammengerufen. In beiden Fällen handelt es sich grundsätzlich um Bischofsversammlungen; die Bischöfe können sich aber vertreten lassen. Als Urmodell gilt nun das Apostelkonzil, insofern mit Recht, als damals zwar nicht eine Institution ins Leben gerufen wurde, aber die Jerusalemer wie der Apostel Paulus sich wechselseitig zugestehen mußten, daß der gleiche auferstandene Herr sie beauftragt hat und deshalb nur eine gemeinsam verantwortete Lösung des Konfliktes möglich war. Das Konzil als regelmäßige Bischofsversammlung entspricht dabei besonders der Konzeption Cyprians von Karthago, der die Einheit der Kirche im Liebesband der Bischöfe wirksam sah.

Eine Theologie des Konzils hat sich vor allem im Anschluß an die außerordentlichen Synoden entwickelt, vor allem die, welche man dann als ökumenische Konzile bezeichnete, und hier auch nur allmählich. Hermann Joseph Sieben faßte das Ergebnis seiner Studien zur »Konzilsidee der Alten Kirche« (Paderborn 1979) so zusammen: »Die Quellen bezeugen eine Vielzahl von Konzilsideen, die bedingt sind durch persönliche Erfahrung, den gesamttheologischen Entwurf, die polemisch-theologische Zielsetzung und andere Faktoren. Aber Vielzahl und Verschiedenheit sind nur der erste Eindruck, den die Quellen vermitteln. Genauerem Zusehen eröffnet sich eine gemeinsame, einheitliche Grundüberzeugung der Alten Kirche, nämlich, daß Konzilien das Geheimnis des Christusglaubens unverkürzt und unverfälscht *überliefert* haben« (S. 512). Sieben gebraucht hierfür die Wendung »doppelter Konsens«, nämlich *antiquitatis et universitatis,* d. h. mit der heiligen Tradition[2] und mit der universalen Christenheit. Im Sinne der Konzile selbst wird man von der Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift sprechen müssen, mit dem apostolischen Evangelium, wie es in der Kirche bewahrt, weitergegeben und auf früheren anerkannten Synoden gegen Irrtümer der Zeit festgeschrieben worden ist. Es ist Werk des Heiligen Geistes, daß vertikaler und horizontaler Konsens sich decken, dabei ist aber die Übereinstimmung in der ganzen Kirche qualitativ, nicht quantitativ zu verstehen. Denn die Abwehr von Irrlehre schließt ja die Möglichkeit ein, daß bisher am Streit um die Wahrheit beteiligte Gruppen, vielleicht ganze Provinzen, nicht zustimmen. Deshalb gehört in zunehmend heraustretender Klarheit zum Konsensus des Konzils die Rezeption in der Kirche, wobei diese Rezeption nicht den Konzilsentscheid wahr macht, aber ohne Anerkennung der Wahrheit des Konzils in der Kirche ginge die Konzilsaussage doch »ins Leere« (vgl. Gal 2,2). Mit diesem heute dafür gebräuchlich gewordenen Terminus »Rezeption« wird ein Geschehen beschrieben, das sich in der Geschichte über Generationen hinziehen kann; die tatsächliche umfassende Rezeption kann dann in den Zusammenhang eines weiteren Konzils gestellt werden; so wird man doch das Verhältnis zwischen Nikaia 325 und Konstantinopel 381 und zwischen Chalkedon 451 und Konstantinopel 553 beschreiben können.

Man muß wohl noch einen Schritt weiter gehen: Daß der christologische Streit zur Aufspaltung der östlichen Christenheit geführt hat, läßt sich auch als bis heute nicht geglückte allgemeine Rezeption der Lehraussagen des 4. Ökumenischen Konzils beschreiben. Daß heute nach eineinhalb Jahrtausenden das Lehrgespräch zwischen den orthodoxen und den orientalischen Kirchen über das rechte Christusbekenntnis wiederaufge-

---

[2] Vgl. die orthodox-lutherische Erklärung »Schrift und Tradition«, die auf Kreta verabschiedet wurde, *OFo* 4 (1990) 90–92.

nommen worden ist, setzt doch voraus, daß die Nicht-Rezeption des Chalkedonense nicht identisch ist mit einer Verleugnung der Wahrheit dieser Lehre. In alledem ist eingeschlossen, daß im Zuge der Rezeption auch die ursprüngliche Aussage weiter geklärt werden kann. Dieses Geschehen wird man gleichfalls nicht nur im Sinne rechtlicher Anerkennung, sondern letztlich nur pneumatologisch verstehen müssen: Gottes Geist, der die Konzilsväter ermächtigt hat, den Glauben der Kirche, das apostolische Evangelium, festzuhalten und festzustellen, wirkt in gleicher Weise in der Gesamtkirche, die in der Konzilsformulierung die Übereinstimmung mit der heiligen Tradition erkennt und anerkennt. Sieben spricht in diesem Zusammenhang sehr schön vom Wagnischarakter eines solchen Konzils und seiner Verantwortung, Rechenschaft darüber abzulegen, daß die neugefundene Formulierung im Konsens der Wahrheit von Anfang an steht.

Schwierigkeiten bereitet mir dann allerdings, wie Herr Sieben das mittelalterliche Konzept der Unfehlbarkeit einbringt. Historisch gesehen hat dieses Prädikat kirchlicher Entscheidungen zwar offenbar seinen Ursprung in einer rückblickenden Wertung: Die Franziskanerspiritualen des 13. Jahrhunderts wollten damit verhindern, daß eine für ihre Überzeugung korrekte päpstliche Entscheidung von einem Nachfolger wieder umgestoßen wird. So haben bereits die afrikanischen Theologen des 6. Jahrhunderts gegen das Bemühen Kaiser Justinians polemisiert, die Lehraussage von Chalkedon zu modifizieren: einen in der ganzen rechtgläubigen Christenheit anerkannten Konzilsbeschluß kann man nicht umstoßen. Tatsächlich verbinden wir aber heute mit dem Wort »unfehlbar« die Vorstellung einer kirchlichen Instanz, von der man bereits vorauswissen kann, daß sie irrtumsfrei entscheiden wird. Das ist aber ein der Alten Kirche fremdes kanonistisches Konzept. Gewiß hatte man staunend und dankbar erfahren, daß ökumenische Konzile Gottes Instrument dafür gewesen sind, die Wahrheit festzuhalten. Deshalb mußten die Erwartungen hoch sein, wenn zur Klärung einer die Christenheit zerreißenden Streitfrage wieder ein derartiges Konzil einberufen wurde. Aber ob diese Erwartungen dann erfüllt werden, konkret, ob die korrekt einberufene, sich als ökumenisch verstehende Kirchenversammlung dann wirklich die von Schrift und Bekenntnis her gültige Antwort gegeben hat, wird sich eben erst in der gelingenden oder verweigerten Rezeption herausstellen. Die kaiserlichen Synoden 449 und 754 sind eben keine ökumenischen Synoden geworden. Aber auch das dem Westen naheliegende Argument, daß die Zustimmung des Bischofs von Rom gefehlt habe, reicht offenbar nicht aus: Die Synode 381 ist erst 451 nachträglich vom Westen anerkannt worden und der Versuch eines päpstlichen ökumenischen Konzils in Rom 649 ist auch nicht geglückt. Die ökumenische Synode ist in der Alten Kirche letztlich pneumatisches Ereignis geblieben.

Zur Konzilsidee der Alten Kirche gehört aber auch die Praxis der Synoden als Verfassungselement und daß ökumenische Konzile in ihren Canones ja auch eine Fülle kirchenrechtlicher Entscheidungen getroffen haben, die oft von hoher Bedeutung bis in die Gegenwart sind. Man denke nur an die Festlegung des Ostertermins oder die altkirchliche Patriarchatsverfassung. Aber ebenso unverkennbar ist, daß Entscheidungen in diesem Bereich, trotz hoher Autorität, eben nicht unveränderlich waren und faktisch auch nicht nur auf ökumenischen Synoden modifiziert worden sind. Konziliarität der Kirche heißt in diesem Zusammenhang, daß es der Kirche angemessen ist, Entscheidungen auch in Ordnungsfragen von universaler Zeichenhaftigkeit gemeinsam zu treffen und sich dann auch

— soweit es geht — an diese Vereinbarungen zu halten; ein Studium der Geschichte des Ostertermins würde die hier vorliegenden Probleme verdeutlichen.

3. Daß die orthodoxe Kirche nur sieben altkirchliche Konzile ökumenisch nennt, die abendländische lateinische Kirche aber ihre verbindlichen Kirchenversammlungen *(concilia generalia)* seit dem I. Laterankonzil 1123 als ökumenische Konzile weiterzählt, ist Ausdruck der Kirchenspaltung. Es ist der Papst, der das Konzil katholisch und ökumenisch macht; die Beteiligung der östlichen Patriarchate ist nicht mehr erforderlich. Nur noch einmal, in Ferrara-Florenz 1438/39 ist der Versuch unternommen worden, eine gemeinsame Synode zur Wiedervereinigung der Kirchen abzuhalten. Das Dekret vom 6. Juli 1439 ist erlassen durch Papst Eugen IV. mit Zustimmung »unseres Sohnes Johannes Paläologos, des Kaisers der Rhomäer« und der östlichen Patriarchen. Da die Union in den orthodoxen Kirchen nicht angenommen, d.h. das Konzilsergebnis nicht rezipiert wurde, ist auch dies kein gemeinsames ökumenisches Konzil geworden. Weil die antiphotianische Synode 869/70, Konstantinopel IV, vom Westen nachträglich als achtes Ökumenisches Konzil gezählt wurde, ist das II. Vatikanische Konzil das 21. Ökumenische Konzil römisch-katholischer Rechnung.

Der besondere Charakter der *mittelalterlichen Konzile* hat sich auf den vier Lateransynoden 1123 — 1250 und den drei späteren bis Vienne 1311 ausgebildet: Es sind päpstliche Synoden in Fortsetzung der römischen Synoden des frühen Mittelalters und, entsprechend dem Anspruch des römischen Stuhles, in der Nachfolge Petri von Christus das irdische und himmlische Imperium, also die Letztgewalt auf dem Erdkreis übertragen bekommen zu haben, dienen diese Synoden nicht mehr nur der Durchsetzung des päpstlichen Willens zur Kirchenreform — wie unter Gregor VII. —, sondern prinzipiell der Klärung aller gesellschaftlich relevanten Fragen. Hatten in der Spätantike die Mönche schon eine wichtige Funktion auf den Konzilen zu spielen begonnen, so werden jetzt zunehmend auch Fürsten und andere Verantwortungsträger der Christenheit geladen. Auf dem IV. Laterankonzil 1215 sind Äbte, Vertreter der Domkapitel, die lateinischen Hierarchen des Morgenlandes, die Oberen der Ritterorden und Fürsten als Vertreter des Laienstandes präsent, nach den Listen insgesamt allein 412 Bischöfe und Erzbischöfe sowie 800 Äbte. Abstimmungsberechtigt waren die Bischöfe oder ihre Vertreter, aber an den Beratungen und vor allem beim Entscheid in oft weltlich-politischen Streitfällen waren natürlich auch die anderen Konzilsteilnehmer in unterschiedlichem Maße engagiert[3].

Diese Linie ist auf den Reformkonzilen in Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449) weiter ausgezogen worden: Nach dem Zerfall der päpstlichen Autorität im Großen Schisma 1378 galt es nicht nur, der Kirche ein neues irdisches Haupt zu geben, sondern eine oberste Instanz in der Kirche für alle Fragen des Glaubens und der Lehre zu setzen. Ziel war eine grundlegende Reform der Kirche an Haupt und Gliedern, von Kaiser und Papst bis zu den einzelnen Ständen und Ortskirchen. Beschlüsse des Universalkonzils sollten durch Provinzialsynoden in allen Diözesen der Christenheit verbindlich gemacht werden. Der Streit, ob dem Universalkonzil oder dem Papst die höchste Autorität zukä-

[3] Vgl. dazu die Studie von *Georgine Tangl*, Die Teilnehmer an den allgemeinen Konzilien des Mittelalters (1932), Nachdruck Darmstadt 1969.

me, ist damals dogmatisch noch nicht entschieden worden, aber die Überzeugung des Konzils, über dem Papst zu stehen, hat sich nicht durchgesetzt. Erst das I. Vatikanische Konzil hat 1870 für die römisch-katholische Kirche durch die Beschlüsse zur Unfehlbarkeit und zum Jurisdiktionsprimat hier Klarheit geschaffen.

In jedem Fall brachten die Reformkonzile eine starke Ausweitung von Macht und Verantwortung der Fürsten, wurden sie doch wieder vom römischen, nun also faktisch dem deutschen Kaiser einberufen, und die Abstimmungen erfolgten zwar durch die Bischöfe, aber nach Nationen. Das Reformkonzil schien trotz der Grenzen, die in Konstanz und Basel hervorgetreten waren, das einzige Mittel für eine Erneuerung der Christenheit zu sein.

4. Die spätmittelalterlichen Reformkonzile sind der Hintergrund für die Stellung der *Wittenberger Reformation* zum Konzil. Luther hat bekanntlich gegen die päpstliche Verurteilung an ein allgemeines Konzil appelliert, insofern also die konziliaristische Sicht zumindest pragmatisch aufgenommen, daß das Konzil über dem Bischof von Rom stehe. Er hat andererseits jeden pauschalen Unfehlbarkeitsanspruch eines Universalkonzils bestritten, schon 1519 auf der Leipziger Disputation, wo der Wittenberger durch seinen Gegner gezwungen wurde anzuerkennen, daß bestimmte Sätze des Johannes Hus in Konstanz zu Unrecht verurteilt worden seien. Er hat diese Position später vertieft, als es darum ging, ob sich die Protestanten einem künftigen Universalkonzil und dessen Entscheidungen im voraus unterwerfen könnten: Über die apostolische Wahrheit kann nicht mit Mehrheitsentscheidungen abgestimmt werden; keine Synode kann sich anmaßen, neue Lehre zu setzen, ebensowenig wie dies dem Papst zusteht. Schließlich war für die Wittenberger aus der späten mittelalterlichen Erfahrung heraus das Konzil eine weltlich-geistliche Einheit, darin kaum vom deutschen Reichstag unterschieden. Es war eben eine Besonderheit der deutschen Reichskirche des späten Mittelalters, daß sie sich institutionell nur im Rahmen des Reichstages durch die geistlichen Fürsten und Reichsprälaten darstellte; es gab keinen echten Primas von Deutschland und keine eigenen kirchlichen Synoden.

Mit den altkirchlichen Synoden hat Luther sich erst relativ spät beschäftigt; eine Frucht des Studiums der 1538 edierten Konzilstexte war seine Schrift »Von den Konziliis und Kirchen« 1539. Hier überprüft er die päpstliche, aber eben generell mittelalterliche Konzilsidee an den vier ökumenischen Konzilen der Alten Kirche einschließlich des Apostelkonzils in Jerusalem und stellt fest, daß diese Konzile keine neuen Dogmen gesetzt, sondern die alte apostolische Wahrheit der Heiligen Schrift gegen Neuerungen ihrer Zeit verteidigt haben. Weiter unterscheidet er klar zwischen der bleibenden Gültigkeit der Lehraussagen der Konzile und den oft zeitbedingten, jedenfalls veränderbaren praktischen Entscheidungen der Canones. Gerade am Apostelkonzil ist ihm wichtig, daß Synoden nicht Gewissen beschweren sollen, sondern die Freiheit des Evangeliums aufrichten. Daraus ergeben sich zehn — paarweise zusammengehörende — Thesen:

1. Das Konzil kann keine neuen Artikel des Glaubens aufstellen.
2. Es muß vielmehr neue Glaubensartikel abwehren.
3. Es kann keine neuen guten Werke gebieten.

4. Es muß vielmehr böse Werke abwehren.
5. Es kann keine neuen Zeremonien als heilsnotwendige Werke auferlegen.
6. Es muß solche Zeremonien verdammen.
7. Es darf nicht in das weltliche Regiment eingreifen.
8. Es muß solche Übergriffe abwehren.
9. Es darf keine Dekrete beschließen, durch die nur die Macht der Hierarchie gemehrt würde.
10. Es kann aber die um der Ordnung willen nötigen Zeremonien, etwa Ort und Zeit der Gottesdienste, festsetzen[4].

Um dies zu klären, bedarf es aber nicht der großen Konzile; das hat täglich in den kleinen »Konzilen«, d. h. in Ortsgemeinden durch das geistliche Amt und christliche Lehrer zu geschehen.

Diese Bemerkungen, insbesondere die zehnte These, könnten an sich als Hinweis auf »Konziliarität« als der Kirche angemessene Struktur überhaupt verstanden werden. Tatsächlich kann sich auch Luther bei aller Skepsis gegenüber den päpstlichen, aber überhaupt altgläubigen Konzilsplänen eine gemeinsame Willensbildung der Kirche nur so denken, daß »wir alle unter einem Haupt, Christus, leben und die Bischöfe alle gleich nach dem Amt — ob sie wohl ungleich nach den Gaben sind — fleißig zusammenhalten in einträchtiger Lehre, Glauben und Sakramenten, Gebeten und Werken der Liebe usw«[5]. Das läuft doch auf ein allgemeines Konzil hinaus, könnte aber auch regionale Konzile legitimieren. Doch das ist nicht ausgeführt worden und wurde in Deutschland auch nicht praktiziert.

Dagegen ist die Idee eines universalen Konzils nie untergegangen, zumal der Augsburger Religionsfrieden von 1555 das Zusammenleben der beiden Religionsparteien in der einen Christenheit eben durch die Berufung auf ein künftiges Konzil ermöglichte, auf dem die Streitfragen geschlichtet und die vollständige Kircheneinheit wiederhergestellt werden sollte. So haben auch die großen Dogmatiker der lutherischen Kirche noch im 17. Jahrhundert in ihren Kompendien einen Abschnitt *de synodis,* in dem die Bedingungen der Teilnahme an einem solchen wahrhaft katholischen Universalkonzil erörtert werden.

Man kann versuchen, die Stellung Luthers zum Konzil aus seiner Ekklesiologie zu verdeutlichen. Frau Christa Tecklenburg-Johns schrieb 1966 in ihrer Arbeit »Luthers Konzilsidee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuansatz«: »Der Unterschied zwischen dem römisch-katholischen und dem lutherischen Konzilsbegriff geht also, wie sich zusammenfassend feststellen läßt, tatsächlich auf die divergierenden Kirchenlehren zurück. Nach römischer Ekklesiologie wird die Kirche als die Gemeinschaft aller Getauften aufgefaßt, die äußerlich erkennbar durch den Sakramentsvollzug gebildet wird. Eine Differenzierung zwischen äußerem und innerem Kirchenwesen ist diesem Kirchenverständnis strenggenommen fremd ... An dieser Kirchenkonzeption orientiert sich auch der römische Begriff der Synode. Danach gehört das Konzil zu jenen Verfassungselementen der Kirche, die in ihrer Autorität und Wirkung dem *ius divinum*

---

[4] WA 50, 606–614.
[5] Schmalkaldische Artikel, BS 430, 6–10.

zugerechnet werden, obwohl über die Zusammensetzung, Berufung und Leitung der Synode organisatorische Rechtsgrundsätze entscheiden, die im *ius humanum* begründet sind. Werden sie erfüllt, so konstituieren sie die Ökumenizität und den Absolutheitsanspruch des Konzils. Für Luther dagegen, der zwischen äußerem Kirchentum und innerem Kirchenwesen theologisch scharf unterscheidet, ist eine derartige Verquickung der beiden Gestalten der Kirche und ihrer verschiedenen Rechtsbereiche undenkbar. Für ihn stellt das Konzil, so wie es die römische Kirchenlehre versteht, eine Instanz der auf dem *ius humanum* beruhenden äußeren Kirchenorganisation dar. Es ist deshalb auch in seiner Autorität unverbindlich. Wenn allerdings die geistliche Kirche in ihm zu Wort kommt und nach göttlichem Recht entscheidet, was sich weder durch menschliche Rechtssätze erreichen noch garantieren läßt, sondern allein vom freien Wirken des Heiligen Geistes abhängt, besitzt die Synode auch nach der Ansicht Luthers absolute, göttliche Autorität« (S. 191).

Diese stark spiritualisierende Begrifflichkeit — sie lehnt sich an Johannes Heckel an — läßt aber doch die Differenz noch nicht konkret genug heraustreten. Nicht der Satz an sich kann gegenüber der römischen Kirche strittig sein, daß Konzile irren können. Der Römische Stuhl hat die wichtigsten Entscheidungen gerade der Reformkonzile von Konstanz und Basel nicht anerkannt und sie dennoch als ökumenische Konzile gezählt. Ich wüßte nicht, wie man dies anders beschreiben könnte als so, daß die Konzilsväter in einigen Beschlüssen recht gelehrt hätten, in anderen — wie der Unterordnung des Papstes unter das Konzil — aber geirrt. Die Unfehlbarkeit des Konzils bleibt also an die Zustimmung des Papstes zu jedem einzelnen Satz gebunden. Das ist grundsätzlich so auch noch auf dem II. Vatikanum praktiziert worden[6]. Für die Wittenberger Reformation hängt die Wahrheit des Konzils aber an der Übereinstimmung mit dem apostolischen Evangelium. Um noch einmal Frau Tecklenburg-Johns zu zitieren: »Die Überordnung der Schrift über das Konzil, in der man vom römisch-katholischen Konzilsverständnis her eine empfindliche Schwächung der synodalen Autorität durch Luther erkennt, ist vom Standpunkt des Reformators aus nur eine relative, da bei einem wahren, von der *ecclesia abscondita* her bestimmten Konzil dessen Beschlüsse und Feststellungen nichts anderes als die Schriftwahrheit selbst ausdrücken können. Synoden jedoch, die neue, nicht in der Schrift enthaltene Glaubenssätze sanktionieren und in denen zwischen Konzils- und Schriftautorität eine Diskrepanz auftritt, erkennt Luther als Konzile im echten Sinn nicht an. Er lehnt sie vielmehr als unchristlich ab ...« (S. 190).

Diese »verborgene« Kirche wird aber in der Zustimmung der wahrhaft Gläubigen zum Konzilsbeschluß geschichtsmächtig — das entspricht sachlich weitgehend dem Kriterium der Rezeption.

5. Synoden als Instrument regionaler Kirchenleitung sind in der Reformationszeit in den Territorien weitergeführt worden, wo sie früher Brauch waren, als Bischofssynoden bisweilen in Skandinavien, als Synode der Dechanten in Siebenbürgen. Versammlungen der Pfarrer waren etwa in den Hansestädten als »geistliches Ministerium« ein wichtiges Element der Kirchenverfassung. In Gebieten, in denen die Reformation sich nur auf lo-

---

[6] Vgl. dazu die *nota praevia* zur Kirchenkonstitution *Lumen gentium*.

kale Magnaten und keine landesweite Autorität stützen konnte wie in Polen, traten Synoden als Instrumente gesamtkirchlicher Repräsentanz zusammen. Aber Synoden als feste Grundlagen kirchlicher Entscheidungen wurden dann doch vor allem im Einflußbereich der Genfer Reformation ausgebildet, insbesondere im Zuge der Entfaltung der presbyterianischen Verfassung. Die große Synode von Dordrecht 1618/19 war dann als Zusammentreten vieler ihrerseits meist synodal geordneter Nationalkirchen fast ein reformiertes Gegenstück zum römisch-katholischen Konzil von Trient.

In Deutschland gehört die Wiederentdeckung der Synode als Grundlage der Kirchenverfassung erst ins 19. Jahrhundert. Sie ist das wichtigste Verfassungsinstrument zur Ablösung vom Staatskirchentum geworden. Da die bischöflichen Leitungsämter (gleich unter welchem Namen) — wie fast in allen Ländern Europas — als Ausdruck der Einbindung in das politische Herrschaftssystem galten, waren aus den Gemeinden gewählte, aus Geistlichen und Laien zusammengesetzte Synoden glaubwürdig, um die Eigenständigkeit der Kirche gegenüber der Obrigkeit, letztlich dem Staat herauszustellen. Die Entsprechung zum parlamentarischen System ist unverkennbar. Insofern kann man diese Synoden als ein Element der »Demokratisierung« in der Kirche beschreiben. Im Laufe des Jahrhunderts sind alle älteren »synodalen« Strukturelemente — wie etwa geistliche Ministerien oder andere nur aus ordinierten Pfarrern gebildete Organe — in diese Synoden neuen Stils umgewandelt worden. Das gilt übrigens auch für die altreformierten Synoden. Ansätze zu einer wirklichen theologischen Klärung des Wesens derartiger Kirchenversammlungen gehören allerdings erst in eine spätere Zeit.

Dieser Entwicklung korrespondiert, daß lutherische Kirchen, die gegen das Staatskirchentum opponierten und Freikirchen wurden, ebenso wie lutherische Gemeinden außerhalb des europäischen Staatskirchentums vor allem in Nord- und Südamerika sich zu Synoden zusammenschlossen. Dabei haben sich im einzelnen verschiedene Verfassungsmodelle herausgebildet. Der Synodalpräsident ist in der Regel ein Pfarrer des Synodalverbandes, auf Zeit in sein Amt gewählt.

Innerhalb Deutschlands und in Übersee sowie in den Kirchen altbischöflicher Verfassung haben sich dabei im Laufe des 20. Jahrhunderts die Strukturen immer stärker einander angenähert, d. h. man wird heute fast überall in dem Zusammenwirken und Gegenüber von Bischof (oder Kirchenpräsident) und Synode ein wesentliches Element der Kirchenverfassung finden; bisweilen gibt es daneben noch als dritte Größe die kirchliche Verwaltungsbehörde einer Region (Konsistorium).

6. Doch ehe diese Linie weitergezogen werden kann, sei noch auf eine spezifische Erfahrung der evangelischen Kirche, nicht nur der lutherischen Kirchen in Deutschland hingewiesen, die *Bekenntnissynode von Barmen 1934,* weil an ihr wohl alle Fragen wieder aufgebrochen sind, die seit dem 2. Jahrhundert die Geschichte der Konzile in der Kirche begleiten. Vorangegangen war ein Umbruch in vielen evangelischen Landeskirchen in Deutschland, in dem die faktische Kirchenleitung, Synoden, Bischöfe, Konsistorien in einigen Kirchen, formalrechtlich in der Regel korrekt, in die Hand von Männern geraten war, die häretische Überzeugungen über das Verhältnis von Volk, Rasse und Kirche vertraten und davon ihre kirchlichen Entscheidungen bestimmt sein ließen. Dies war jedenfalls die Überzeugung derer, die sich dagegen zur »Bekennenden Kirche« sammelten

und auf einer außerordentlichen Synode, eben der Bekenntnissynode von Barmen 1934, eine gemeinsame Lehrerklärung verabschiedeten und Entscheidungen zu kirchenrechtlichen Grundsätzen trafen[7]. Zur Synode hatten Kirchen ihre Vertreter entsandt, an deren rechtgläubiger Leitung kein Zweifel bestand, und Kirchen, deren offizielle Leitung als abgefallen galt, in denen also ein Not-Regiment im Aufbau war; entsandt hatte dann das Not-Regiment der Bruderräte. Beteiligt waren lutherische, reformierte und (aus dem Zusammenschluß lutherischer und reformierter Gemeinden im 19. Jahrhundert entstandene) unierte Kirchen, zwischen denen an sich keine klare Kirchengemeinschaft bestand.

Die Synode sah sich nicht in der Tradition der parlamentarischen Synoden des 19. Jahrhunderts, sondern — wo vorhanden — des 16. Jahrhunderts oder eher der frühen Kirche. Sie hat die Lehrerklärung aus diesem Grunde einstimmig verabschiedet — was unter anderem dadurch möglich wurde, daß einer der Mitverfasser, der Lutheraner Hermann Sasse, vorzeitig abreiste, weil er eine gemeinsame Beschlußfassung in Lehrfragen durch Vertreter aus getrennten Kirchen nicht für erträglich hielt. Die Gültigkeit der »Barmer Theologischen Erklärung«, die in manchen lutherischen Kirchen heute Verfassungsrang hat, hängt letztendlich nicht von der Zusammensetzung und dem Beschlußverfahren der Synode ab, sondern ihrer Verankerung in der Wahrheit, also — in der Sprache der Epoche — in Schrift und Bekenntnis, und konkret der Rezeption.

Die theologischen Überlegungen zu Auftrag und Vollmacht einer Synode in lutherischen Kirchen in unserem Jahrhundert hängen vor allem mit diesem Ereignis zusammen, nicht mit Reflexionen über das normale Geschäft von regelmäßig tagenden, der Verfassung entsprechenden Synoden. Derartige Überlegungen sind in den letzten Jahren im Zusammenhang mit dem sogenannten »konziliaren Prozeß« wieder aufgenommen worden.

Es ging dabei einmal um das Verhältnis von Synode und Kircheneinheit, dann über das Verhältnis der neuen Lehrformulierungen zur alten Tradition. Was ist die verbale Übereinstimmung in der überlieferten Lehre unter Berufung auf Schrift und Bekenntnis wert, wenn die Anwendung dieser gemeinsamen Basis auf neu aufgebrochene Fragen zu diametral entgegengesetzten Ergebnissen führt? Schließlich ging es um den Zusammenhang von Lehre und Kirchenordnung, später dann um die Autorität kirchlichen Lehrens im ethischen Bereich. Kann eine unterschiedliche Bewertung der Nuklearenergie kirchentrennend werden? Wenn dies bezweifelt wird, welche Vollmacht kann dann eine weltweite Kirchenversammlung haben, in diesem Bereich verbindlich zu reden? Dies sind gerade für lutherische Kirchen heute sehr schwierige Themen, wohl stets im Zusammenhang mit der Frage nach der Autorität von Synoden gestellt.

7. Es gibt wohl keine lutherische Kirche ohne synodale Erfahrung und ohne *synodale Praxis*. Aber die konkreten Kirchenordnungen sind verschieden und es gibt Situationen, in denen der politische Druck eine verfassungsgemäße synodale Praxis erschwert oder fast unmöglich macht. Insofern trifft der Einleitungsabschnitt der am Anfang genannten

---

[7] Vgl. dazu *Carsten Nicolaisen*, Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934, Neukirchen 1985; den Versuch einer Einreihung von Barmen in die Geschichte der Konzile habe ich vorgelegt: Barmen 1934. Bekenntnis als Widerstand, in: *W.-D. Hauschild – G. Kretschmar – C. Nicolaisen* (Hgg.), Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, Göttingen 1984, S. 135–168.

Studie von Glauben und Kirchenverfassung gerade auch für die lutherischen Kirchen zu: »Wenn wir die Bedeutung von Synoden und Konzilen für das Leben der Kirche richtig erfassen wollen, ist es angezeigt, von dem allgemeineren Begriff der Konziliarität auszugehen. Wir meinen mit diesem Begriff die Tatsache, daß die Kirche zu allen Zeiten repräsentierender Versammlungen bedarf und auch tatsächlich bedurft hat. Diese Versammlungen mögen sich vielfältig voneinander unterscheiden; die Konziliarität, die Notwendigkeit, *daß* sie stattfinden, ist aber eine konstante Struktur der Kirche, eine Dimension, die zu ihrem Wesen gehört... Synoden und Konzile sind der geschichtliche Ausdruck dieser grundlegenden Notwendigkeit«[8]. Während es heute immer wieder gesamtlutherische Konsultationen über das kirchenleitende Amt der Bischöfe gibt — wie immer die konkrete Amtsbezeichnung lauten mag —, hat ein derartiger Erfahrungsaustausch über Synoden meines Wissens noch nicht stattgefunden.

Dennoch wird man das Folgende sagen können, wobei manche Konkretionen doch von meinen besonderen deutschen Erfahrungen geprägt sind:

1) Synoden können ein Instrument sein, das Zusammenwirken relativ selbständiger Gemeinden oder regionaler Kirchen in einem größeren Bereich zu ermöglichen. Je stärker die Selbständigkeit der die Synode bildenden Gemeinschaften ist, desto schwächer wird die Rechtsstellung des Synodalpräsidenten sein und desto mehr kommt es auf Einstimmigkeit der Beschlüsse an, unabhängig davon, ob Lehr- oder Ordnungsfragen anstehen. Diesem Typ wird man auch die Organe des Lutherischen Weltbundes zuordnen müssen. Er ist Ausdruck und Instrument gemeinsamer Willensbildung für die Gemeinschaft der in ihm verbundenen Kirchen, die sich selbst ausdrücklich als konziliare Gemeinschaft — als Form von Kirchengemeinschaft — versteht.

2) Synoden innerhalb einer rechtlich selbständigen Kirche sind gerade in lutherischer Tradition in der Regel ein kirchenleitendes Organ im Zusammenwirken mit anderen. Die Zuordnung von Bischof und Synode entspricht dann in der Region der Zuordnung von Pastor und Gemeinde(-Vertretung) am Ort. Viele Verfassungen legen genau fest, in welchen Fällen ein Synodalbeschluß der Zustimmung des Bischofs bedarf und wo eine Synode den Bischof überstimmen kann. In der Regel hat der Bischof oder der Bischofsrat ein Widerspruchsrecht in Lehrfragen.

3) Die Wahl eines Bischofs in sein Amt ist sehr unterschiedlich geregelt. Meist ist die Synode dafür zuständig, sonst ist ein synodales Organ zumindest beteiligt.

4) Unter Synoden versteht man in der Regel ein aus Geistlichen und Laien, Frauen und Männern gemischt zusammengesetztes Organ, das aus Wahlen hervorgegangen ist, zumindest mehrheitlich. Aber es gibt auch Bischofskonferenzen und Versammlungen von Pfarrern eines Bereichs. Doch nehmen diese Gremien in der Regel ihre Aufgaben nur im Zusammenwirken mit gemischten Synoden wahr.

---

[8] Konzile und die ökumenische Bewegung, S. 9.

5) Viele Verfassungen legen fest, daß Synoden nicht über Fragen der Lehre und des Bekenntnisses entscheiden dürfen. Damit ist gemeint, daß eine Synode — wie gewiß auch der Bischof — unter der Heiligen Schrift und unter dem Bekenntnis der Kirche steht, nicht darüber. Aber faktisch haben Synoden natürlich am Lehramt der Kirche teil, etwa wenn sie über Gesangbücher oder Gottesdienstordnungen entscheiden. Ganz neue Aufgaben sind ihnen zugewachsen, wenn es um ihre Beteiligung an der Rezeption ökumenischer Lehrdokumente geht[9].

6) Wir werden für die Zukunft nicht ausschließen dürfen, daß es neben den Synoden als regelmäßig zusammentretenden, den Verfassungen entsprechenden Versammlungen in besonderen Situationen auch außerordentliche Synoden oder Konzile geben kann, wenn große Entscheidungen gegen Irrlehre oder für die Einheit der Kirche anstehen, auch wenn es darum geht, eine gemeinsame Bedrohung der Menschheit abzuwehren. Die Autorität solcher Synoden wird sich nach der Kraft ihrer Argumentation im Heiligen Geist durchsetzen, in der Rezeption durch das ganze Gottesvolk.

7) So viele Fragen hier noch klärungsbedürftig sein mögen: Für lutherische Kirchen sind die Synoden, unabhängig von der Entstehung ihrer gegenwärtigen Gestalt im Zusammenhang des neuzeitlichen Parlamentarismus, zu einem Ausdruck der Überzeugung geworden, daß die Entscheidungen der Kirche vom ganzen Gottesvolk zu tragen sind. Synoden haben daran in dreifacher Weise teil: Sie sind, aus gewählten Mitgliedern der Gemeinden zusammengesetzt, repräsentative Vertretung des Kirchenvolkes. Sie nehmen einen kirchenleitenden Dienst wahr, deshalb werden die Synodalen gottesdienstlich in ihr Amt eingeführt und auf Schrift und Bekenntnis verpflichtet. Sie sind selbst Gemeinde, die auch im Gottesdienst und zum Gebet beisammen sind, eine Gestalt von Kirche, wenn Kirche dort ist, wo Christus in seinem Wort und sakramental gegenwärtig ist und Menschen um sich sammelt, um sie in die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott zu ziehen.

---

[9] Eine Studie hierzu hat der Ökumenische Studienausschuß der VELKD und des Deutschen Nationalkomitees des LWB vorgelegt: *Hermann Brandt* (Hg.), Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung, Stuttgart 1986.

Welche Autorität besitzen ökumenische Konzile für Lutheraner?

von Toomas Paul, Tallinn

Ökumenische Konzile sind wörtlich Versammlungen oder Synoden von Kirchenführern und Vertretern der ganzen christlichen Welt, deren Beschlüsse als für alle Christen verbindlich gelten. Nach östlich-orthodoxem und protestantischem Verständnis hat es bisher nur sieben solcher Konzile gegeben, das letzte war das zweite Konzil von Nikaia im Jahre 787. Die römisch-katholische Kirche erkennt vierzehn weitere Konzile als ökumenisch bedeutsam an. Nach Auffassung der meisten christlichen Gemeinschaften außerhalb der römisch-katholischen Kirche hat es seit dem Schisma zwischen Ost und West keine ökumenischen Konzile mehr gegeben. Der Begriff »ökumenisch« ist deshalb etwas zweideutig. Sogar einige der ersten sieben »ökumenischen Konzile« waren in dem Sinne nicht ökumenisch, daß nicht alle Teile der Kirche vertreten waren; andere bedeutende Konzile wurden aus politischen Gründen nicht als »ökumenisch« bezeichnet.

Protestanten betrachten ökumenische Konzile mit Ehrfurcht und Respekt, insbesondere die ersten vier. So bestätigt die Kirche von England in ihren 39 Artikeln, daß allgemeine Konzile »irren können und manchmal geirrt haben, selbst in Dingen, die Gottes sind«, und daß alles, was sie beschließen, an der Heiligen Schrift zu messen ist (Art. 21). In »Reformatio Legum Ecclesiasticarum« (1553) heißt es, daß allgemeine Konzile in Ehren gehalten werden und daß die Beschlüsse insbesondere der ersten vier »mit großer Ehrfurcht akzeptiert und rezipiert werden« (De Summa Trinitate et Fide Catholica, Kap. 14). Es hat jedoch den Anschein, daß diese Konzile in der Kirche von England letztlich deshalb so geachtet werden, weil ihre Beschlüsse akzeptabel sind, und nicht umgekehrt.

Als Lutheraner haben wir zu prüfen, was Martin Luther über die Autorität von Konzilen der Kirche gesagt hat[1]. Die Regel des Apostels »Prüft aber alles, und das Gute behaltet« (1 Thess 5,21) gilt für die Beschlüsse der Konzile, auch wenn sie von Menschen gemacht sind und deshalb nicht als so autoritativ wie die Heilige Schrift gelten können.

WA 2, 289, 1–3: Romanus pontifex et concilia sunt homines: ergo probandi sunt et sic tenendi, nec eximerdi ab hac regula apostolica (1 Thess 5,21: »Omnia probate, quod bonum est tenete«).

Das stützt das Argument, daß die Art, wie jeder Mensch Gottes Heilsplan in Worte faßt, anhand der Heiligen Schrift überprüft werden sollte. Martin Luther nahm dabei für sich und andere die Freiheit in Anspruch, nicht an päpstliche und Konziliare Beschlüsse gebunden zu sein.

---

[1] Siehe: Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche. Eine genetisch-systematische Untersuchung seiner Schriften von 1522 bis 1525, von *Jan Aarts*. Helsinki 1972, insbesondere S. 166–174 (Das Konzil); und: Luthers Stellung zu den Kirchenkonzilien, von *Jaroslav Pelikan*, in: Konzil und Evangelium. Lutherische Stimmen zum kommenden römisch-katholischen Konzil, hrsg. von *K.E. Skydsgaard*, Göttingen 1961, S. 40–62.

WA 2, 404, 14–17: Proinde volo liber esse et nullius seu Concilii seu potestatis seu universitatum seu pontificis autoritate captivus fieri: quin confidenter confitear quicquid verum videro, sive hoc sit a Catholico sive haeretico assertum, sive probatum sive reprobatum fuerit a quocumque Concilio (vgl. WA 6, 229; 412).

»Ich erhebe mich nit ubir die doktores und Concilia, ich erhebe Christum ubir alle lerer und Concilia«, sagt Luther später (WA 6, 581, 14–16, 1520). Er akzeptiert nicht die Argumente, die sich auf die Autorität von Menschen stützen und nicht in der Heiligen Schrift verwurzelt sind. Er sagt jedoch nicht, daß Konzile keine Autorität besitzen. Die Beschlüsse von Konzilen müssen unter der Voraussetzung akzeptiert werden, daß Raum für Korrekturen gelassen wird. Ein Konzil kann insbesondere dann irren, wenn es Aussagen trifft, die nicht zum Glauben gehören (presertim in iis que non sunt fidei). Auch sollte ein Konzil kein neues Dogma beschließen. Was dem Wesen nach nicht Gottes Gesetz ist, darf kein Konzil als ein solches verkünden.

WA 2, 308, 31–33: ... cum concillum facere ius divinum non possit ex eo, quod natura sua non est ius divinum. Ideo neque hereticum est nisi quod contra ius divinum est.

Es ist klar, daß ein Konzil keine endgültigen Beschlüsse in bezug auf Glaubenslehren fassen sollte, wenn sie nur auf menschliche Eingebungen und Erwägungen ohne eindeutige Motivierung durch die Heilige Schrift gegründet sind. Es ist unmöglich, daß die Lehre vom Ablaß und vom Primat des Papstes sowie andere Hinzufügungen und Ergänzungen dieser Art für die unwiderrufliche Erlösung der Gläubigen unbedingt notwendig sind. Dogmen dieser Art stammen nicht von Gott. Insbesondere moderne Konzile haben nichts auf der Grundlage der Heiligen Schrift definiert (WA 7, 131, 30ff.). Luther trifft einen Unterschied zwischen sogenannten Glaubensartikeln und zum Beispiel der Annahme des Wortes »homoousios«. Zwar ist das Wort »homoousios« eine philosophisch präzise Formulierung, doch mit Hilfe der Naturwissenschaften wird es der wahren Bedeutung, die es in der Heiligen Schrift hat, beraubt. Luther will nicht am genauen Wortlaut der Heiligen Schrift festhalten, doch seiner Meinung nach sollten Aussagen eines Konzils sich im Rahmen der Heiligen Schrift bewegen. Seine Vorstellung von Konzilsbeschlüssen läßt sich am besten mit dem Hinweis auf den Unterschied verdeutlichen, der im katholischen Dogma zwischen »doctrina formaliter revelata« und »doctrina virtualiter revelata« getroffen wird. In diesem Sinne können wir sagen, daß Luther die Autorität der Konzile und ihr Recht, Glaubenslehren zu verkünden, bejaht.

Luthers späte wissenschaftliche Arbeit »Von den Conciliis und Kirchen« aus dem Jahre 1539 entstand aus Theologie- und Geschichtsstudien von Theologen in Wittenberg. Sie enthält eine ausführliche und tiefgründende Untersuchung von Konzilen der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart und faßt Gedanken und Vorstellungen zusammen, die Luther zwanzig Jahre zuvor in Leipzig und in Briefen an den deutschen christlichen Adel geäußert hatte. Ferner enthält sie Angaben über Veränderungen, die im Zusammenhang mit in der Vergangenheit abgehaltenen Konzilen standen. Aufgrund der genannten Eigenschaften ist diese Schrift (WA 50, 509–653) ein Grundsatzdokument für das Thema »Reformation und Konzile«.

Als Luther diese Schrift vollendete, hatte er einen Schlüssel zur Interpretation früherer und gegenwärtiger Konzile und ihrer Beschlüsse ausgearbeitet. So bezeichnete er die vier ökumenischen Konzile als Apostelversammlungen (in Apostelgeschichte 15). Gleichzei-

tig konnte er seine Erwartungen an ein künftiges Konzil abstecken. Wenn ein solches je stattfinden sollte, dann lautete seine Devise: Wenn ein Konzil einberufen werden soll, dann muß es ein wichtiges Problem, ein wesentliches Dogma oder Thema behandeln. Die zu den Hauptthemen auf Apostelversammlungen und ökumenischen Konzilen gefaßten Beschlüsse sollten auf Dauer Gültigkeit besitzen. Andere Beschlüsse, die mit aktuellen Problemen zu tun hatten, waren jedoch nur für eine kurze Zeit von Interesse. Kurzum, es läßt sich sagen, daß Luther die Rechtmäßigkeit von Konzilen in der Geschichte anerkannte.

Das gleiche Prinzip gilt auch für uns. Wir können die Beschlüsse von ökumenischen Konzilen als ökumenisch betrachten, weil ihre christologischen Beschlüsse für alle Christen als verbindlich gelten. Sie enthalten die wahren und tiefgründigen Vorstellungen von der Erlösung in Jesus Christus. Es ist jedoch zu prüfen, auf was sich ein Konzilsbeschluß stützt. Natürlich nicht auf die Tatsache, daß ein ökumenisches Konzil stattgefunden hat. Der Inhalt der Beschlüsse stützt sich auf die kanonischen Zeugnisse, d.h. die Heilige Schrift, durch die die Christenheit sich äußern sollte, und darf nicht einfach »qua Institution« sanktioniert werden. Vielmehr sind die Konzile den Aussagen und der höchsten Autorität der Heiligen Schrift und den ursprünglichen kanonischen Zeugnissen über die Erlösung durch Jesus Christus unterworfen. Das ist natürlich die Position aller reformierten und protestantischen Kirchen. Es ist aber denkbar, daß die orthodoxe Kirche weitgehend damit übereinstimmt. Es unterstreicht zumindest, daß Beschlüsse eines ökumenischen Konzils nur dann akzeptiert werden können, wenn die Kirche — der Leib Jesu Christi — als Ganze sie billigt[2].

Die Alte Kirche besaß keine Theorie in bezug auf die theologische Grundlage der Autorität eines Konzils. Synoden oder Konzile waren einfach Teil des kirchlichen Lebens. Im Mittelpunkt der Beratungen eines Konzils stand die Heilige Schrift als göttliche Quelle der Offenbarung. Zunächst mußte jedoch eine Norm gefunden werden, anhand derer die Schriften beurteilt werden konnten, die neben der mündlichen Tradition aus apostolischen Zeiten überliefert worden waren: Das war die »Wahrheitsnorm« (canon tes aletheias); die Schriften, die sie als »Heilige Schrift« anerkannte, sollten als normatives Glaubenserbe gelten. Auf diese Weise waren die Konzile der frühen Christenheit daran gewohnt, nicht nur eine Liste der kanonischen Heiligen Schriften aufzustellen, sondern auch Glaubensbekenntnisse zu formulieren (symbola). Ferner entstand der sogenannte »Kirchenkanon« (canon ecclesiasticos) in seiner Vielfalt und seinen Verordnungen (Canones Apostolorum usw.), im Blick auf die Rezeption früherer synodaler Beschlüsse.

Obwohl das ökumenische Konzil die höchste Autorität in der Kirche zu sein behauptete, mußten ihre Beschlüsse über Dogma und Kirchenzucht letztlich von den Gläubigen rezipiert und akzeptiert werden, denn das Konzil konnte seinen Auftrag nur innerhalb der Kirche wahrnehmen. Wenn diese Rezeption durch die Kirchenglieder nicht zustande kam, hatten die Beschlüsse des Konzils keine Folgen, wie die Geschichte deutlich zeigt[3].

---

[2] Siehe »Was ist ein ökumenisches Konzil?«, von *Ernst Kinder*, in: a.a.O., S. 18–39, insbesondere S. 29 f.

[3] Siehe: Die ökumenischen Konzile der Christenheit, hrsg. von *H.J. Margull*, Stuttgart 1961. *Hubert Jedin*, Kleine Konziliengeschichte, Freiburg–Basel–Wien 1959.

Dennoch war das ökumenische Konzil im ersten Jahrtausend die höchste Autorität der ganzen Kirche. Diese Autorität war gegründet im Wirken des Heiligen Geistes, im ökumenischen Charakter und in der Zustimmung der Teilnehmenden, in der Apostolizität der Glaubensdefinitionen (vertikale Autorität) und in der Rezeption der Beschlüsse durch die ganze Kirche (horizontale Autorität)[4].

Um es zusammenzufassen: Konzile sind ein Bestandteil der Kirche, sie behaupten aber ihre eigene autonome Autorität auf der Grundlage des Kerygmas des Wortes Gottes und vergleichbar mit diesem. Sie verkünden die Wahrheit, und als solche gelten sie als Werkzeug des Heiligen Geistes. Ihre Autorität ist letztlich die Autorität der Wahrheit, und diese ist gewährleistet, solange sie auf der Schrift beruht und mit dem Glauben der weltweiten Kirche — das heißt geographisch und auch historisch im Hinblick auf die Tradition — im Einklang steht. Ein Konzil bringt — in Formeln, Sätzen und Dogmen — Wahrheit zum Ausdruck, die zuvor weltweit anerkannt, jedoch noch nicht in Worte gefaßt war[5].

---

[4] Siehe: »The Authority and the Reception of Conciliar Decisions in Christendom«, von *Georg Denzler*, in: The Ecumenical Council — Its Significance in the Constitution of the Church, hrsg. von *P. Huizing und K. Walf*, Edinburgh–New York 1983, S. 13–18.

[5] Siehe: »Ecumenical Council and the Reception of their Decisions« in: a. a. O., S. 79–84.

Das Heilige und Große Konzil

von Damaskinos Papandreou, Chambésy/Genf

Zur Vorgeschichte des Konzils

Für die Orthodoxe Kirche ist die Verwirklichung der Institution des ökumenischen Konzils während den Jahrhunderten nach dem großen Schisma von 1054 weitgehend nur eine theoretische Verkündigung geblieben. Grund dafür waren hauptsächlich die schwierigen Situationen, in denen sich damals fast alle orthodoxen Lokalkirchen befanden. Die Veränderung der äußeren Umstände im 19. Jahrhundert — vorwiegend sozio-kultureller und politischer Art — begünstigte in der Orthodoxen Kirche seit den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts den Gedanken an die Verwirklichung ihres synodalen Bewußtseins. Doch erst nach dem zweiten Weltkrieg beschloß das Ökumenische Patriarchat, den Weg für die Einberufung eines Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche vorzubereiten.

Die Enzyklika, die der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel im Jahre 1902 »an alle orthodoxen Lokalkirchen« richtete[1], war der Anfang dieser synodalen Bewegung, die sich seit Beginn dieses Jahrhunderts innerhalb der Gesamtorthodoxie abzuzeichnen begann. Motivation und Anlaß zu diesem neu gewagten Aufbruch war gleichsam das Bewußtsein, daß die Orthodoxie als gestärkte Einheit im Glauben und der Liebe der Welt bezeugen sollte, daß sie in unverfälschter Weise die Wahrheit und Tradition der Alten ungeteilten Kirche bewahrt hat — was im besondern durch die ungebrochene Gemeinschaft der Lokalkirchen zum Ausdruck kommt.

Außer diesem primär innerorthodoxen Anliegen wird auf dem ganzen Weg zur Verwirklichung des synodalen Gedankens immer wieder das Bemühen um die Wiedererlangung der Einheit der Christen erwähnt. Nicht nur widerspricht die Zertrennung der Christenheit dem Willen Christi und ist ein Ärgernis am Leibe der Kirche, sondern sie bedeutet auch ein großes Risiko angesichts der vielfachen Herausforderungen und Anfechtungen durch den Zeitgeist[2].

Wie aus dem zweiten Schreiben des Ökumenischen Patriarchen Joachim III. aus dem Jahr 1904 hervorgeht[3], stieß sein Aufruf für die Intensivierung der innerorthodoxen Kontakte auf ein positives Echo. Vorschläge, wie etwa durch Rundbriefe und Theologentreffen zu einem regelmäßigeren zwischenkirchlichen Kontakt und interorthodoxen Meinungsaustausch zu gelangen, wurden gutgeheißen, und man hatte in den folgenden

---

[1] Vgl. in: *C. G. Patelos (Hg.)*, The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902–1975, Geneva 1978, S. 27–33.

[2] Vgl. auch die Enzykliken von 1920 und 1952, in: *Patelos*, a. a. O., S. 40–43; 44–46 und in: *Synodica* III (Publication périodique du Secrétariat pour la préparation du Saint et Grand Concile de l' Église orthodoxe), Chambésy/Genève 1979, S. 97.

[3] Vgl. in: *Patelos*, a. a. O., S. 34–39.

Jahren wiederholt versucht, diese in die Tat umzusetzen. So kam 1923 ein panorthodoxer Kongreß in Konstantinopel zustande, der bereits den Gedanken an ein künftiges panorthodoxes Konzil formulierte und 1930 trat eine Vorbereitungskommission in Vatopedi (Berg Athos) zusammen. Zum Teil politische, aber auch innerkirchliche Schwierigkeiten verhinderten jedoch mehrmals das Zustandekommen eines Konzils. Schließlich konnte der Konzilsgedanke erst nach dem zweiten Weltkrieg wieder aufgegriffen werden; 1961 fand er mit der ersten Panorthodoxen Konferenz von Rhodos den konkreten Anfang für seine Realisierung[4].

In den fünfziger Jahren setzte sich Patriarch Athenagoras I. erneut für ein Treffen auf panorthodoxer Ebene ein. Die einzelnen orthodoxen Lokalkirchen nahmen die Einladung des Ökumenischen Patriarchats an und kamen zunächst zu den drei Panorthodoxen Konferenzen auf Rhodos (1961, 1963, 1964) zusammen. Sie beschlossen einstimmig, den Weg zum Heiligen und Großen Konzil zu gehen, und stellten 1961 den Themenkatalog auf.

*Die IV. Panorthodoxe Konferenz**

Ausschlaggebend für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils ist die IV. Panorthodoxe Konferenz (Chambésy 1968)[5], welche folgendes beschlossen hat:

a) die Gründung eines Sekretariates für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils;
b) die Bildung einer Interorthodoxen Vorbereitungskommission;
c) die Teilnahme aller Lokalkirchen an der Erarbeitung der einzelnen Themen;
d) die Bildung Interorthodoxer Kommissionen für die Vorbereitung und Durchführung der Dialoge mit den anderen Kirchen und Konfessionen.

Die IV. Panorthodoxe Konferenz hat folgende sechs Themen aus dem Katalog von Rhodos herausgegriffen, die den Lokalkirchen zum Studium anvertraut wurden:

1) Die Quellen der göttlichen Offenbarung;
2) Lebendige Teilnahme der Laien am Leben der Kirche;
3) Anpassung der kirchlichen Fastenvorschriften an die Forderungen der heutigen Zeit;
4) Ehehindernisse;
5) Kalenderfrage;
6) Die Ökonomie in der Orthodoxen Kirche.

Außer diesen Themen hat die IV. Panorthodoxe Konferenz auch das Verfahren bestimmt, nach welchem diese Themen, die dann dem Heiligen und Großen Konzil unter-

---

[4] Vgl. in: *A. Jensen*, Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen (Ökumenische Theologie, 14), Zürich–Einsiedeln–Köln 1986, S. 25–28. — Vgl. auch in: *Synodica* III, S. 123 f.

* [Anm. d. Redaktion: Vgl. die Texte der Konferenzen unten, S. 319–357.]

[5] Vgl. *Synodica* VI, Chambésy/Genéve 1982.

breitet werden, bearbeitet werden sollen; sie hat ebenfalls alle Einzelheiten für das Vorgehen festgelegt: Jedes dieser sechs Themen wird von einer oder mehreren Lokalkirchen studiert, welche ihrerseits einen Bericht ausarbeiten. Die Überprüfung des 1. Themas »Die Quellen der göttlichen Offenbarung« wurde der Kirche von Konstantinopel übergeben. Das 2. Thema »Lebendige Teilnahme der Laien am Leben der Kirche« war der Kirche von Bulgarien anvertraut worden. Das 3. Thema »Anpassung der kirchlichen Fastenvorschriften an die Forderungen der heutigen Zeit« wurde der Kirche von Serbien zugeteilt. Das 4. Thema »Ehehindernisse« wurde sowohl der Kirche von Rußland als auch der Kirche von Griechenland übergeben. Das 5. Thema »Kalenderfrage« wurde ebenfalls den Kirchen von Rußland und Griechenland anvertraut, und das 6. Thema »Die Ökonomie in der Orthodoxen Kirche« wurde der Kirche von Rumänien zugesprochen.

Das Verfahren, welches zur Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils beachtet werden muß, ist folgendermaßen festgelegt worden:

Die Lokalkirchen, welche verantwortlich sind für die Erarbeitung eines ersten Berichtes zu den sechs Themen, haben eine Frist von sechs Monaten. Ihre Berichte müssen anschließend den anderen Lokalkirchen zur Überprüfung vorgelegt werden — wofür das Sekretariat für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils zuständig ist. Sodann soll die Interorthodoxe Vorbereitungskommission zusammenkommen, um den panorthodoxen Standpunkt zu jedem der Themen zu formulieren.

Wenn die Vorbereitungskommission ihre Arbeit beendet hat, kann der Ökumenische Patriarch — in Übereinstimmung mit den Oberhäuptern der einzelnen Lokalkirchen — eine Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz einberufen.

Die Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz hat die Aufgabe, die von der Vorbereitungskommission erarbeiteten Berichte zu studieren und ein definitives Dossier zu jedem Thema zusammenzustellen[6].

I. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz

Die I. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz hat auf Anraten der I. Interorthodoxen Vorbereitungskommission (Chambésy 1971)[7] — aber auch entsprechend dem Bewußtsein des Volkes der Gläubigen und in Übereinstimmung mit dem panorthodoxen Anliegen[8] — aus dem großen Themenkatalog der I. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos (1961) zehn Themen ausgewählt, welche auf die aktuellen Bedürfnisse des zeitgenössi-

---

[6] In: *Synodica* III, S. 128 ff.

[7] Die Interorthodoxe Vorbereitungskommission von 1971 hat Berichte zu den sechs Themen ausgearbeitet und das Sekretariat für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils beauftragt, diese in verschiedenen Sprachen zu veröffentlichen, was aus *Synodica* III, 132 zu ersehen ist. Vgl. auch bei *D. Papandreou*, Die Vorbereitung der panorthodoxen Synode. Aktuelle theologische Fragen und Überlegungen, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens (Pro Oriente), Wien 1974, S. 177–191.

[8] Wie das panorthodoxe Bewußtsein von 1971–1976 zum Ausdruck gebracht worden ist, ist zu ersehen in: *D. Papandreou*, Rapport sur la préparation du Grand Concile, *Synodica* III, S. 123–136.

schen Menschen eingehen. Diese zehn Themen, die die endgültige Tagesordnung des Heiligen und Großen Konzils darstellen, sind folgende:

1) Orthodoxe Diaspora
2) Die Autokephalie und die Weise ihrer Proklamation
3) Die Autonomie und die Weise ihrer Proklamation
4) Diptychen
5) Kalenderfrage
6) Ehehindernisse
7) Die Bedeutung des Fastens und seine Einhaltung heute
8) Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt
9) Orthodoxe Kirche und ökumenische Bewegung
10) Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderen Diskriminierungen[9].

Diese Themen sind nach Rücksprache des Sekretärs mit den Delegationen der orthodoxen Lokalkirchen den verschiedenen Lokalkirchen zum Studium anvertraut worden.

Anhand dieser Aufstellung wird ersichtlich, daß sich die Themen der Tagesordnung des Heiligen und Großen Konzils auf konkrete, heikle Bereiche des orthodoxen Zeugnisses in der Welt von heute beziehen, d. h.:

a) auf die innere Erneuerung des spirituellen Lebens und die Beziehung zwischen Kirche und Welt — auf der Basis der Kriterien der Vätertradition und der historischen Praxis der Orthodoxen Kirche (christliche Ideale in der Welt heute; Fastenfrage; Kalenderfrage; Ehehindernisse);
b) auf die Festigung der Einheit der Orthodoxen Kirche im rechten Glauben und der Liebe, ungeachtet der Jurisdiktionsbereiche der autokephalen orthodoxen Lokalkirchen — auf der Basis der orthodoxen kanonischen Überlieferung und Praxis (Autokephalie; Autonomie; Diaspora; Diptychen);
c) auf die Neubewertung der Beziehungen der orthodoxen Kirchen zur übrigen christlichen Welt — auf der Basis der orthodoxen Tradition und Praxis einerseits, und der Erfahrung auf Grund der Teilnahme an bilateralen und multilateralen theologischen Dialogen der zeitgenössischen ökumenischen Bewegung andererseits.

Die I. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz hat außerdem das Bewußtsein der Orthodoxen Kirche zu folgenden Punkten zum Ausdruck gebracht:

a) Die Vorbereitungsarbeiten für das Heilige und Große Konzil sind in positiver Weise zu unterstützen, damit das Konzil so bald wie möglich einberufen werden kann.

---

[9] Hier wird festgestellt, daß drei Themen, über die bereits eine Vorbereitungsarbeit geleistet worden ist, nicht zur Tagesordnung des Konzils gehören, nämlich: 1) Die Quellen der göttlichen Offenbarung; 2) Teilnahme der Laien am Leben der Kirche; 3) Die Ökonomie in der Orthodoxen Kirche. Weshalb die I. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz dazu kam und wie das Bewußtsein des Volkes über diese Themen ausgesprochen wurde, ist in *D. Papandreou*, a. a. O., S. 144 ff. zu ersehen.

b) Die interchristlichen Beziehungen und diejenigen zur ökumenischen Bewegung sollen in Hinblick auf die Einheit der Christen vorangetrieben werden.
c) Im Interesse an der Person des Menschen selbst soll durch eine tolerante Zusammenarbeit zwischen den Orthodoxen und den Gläubigen der verschiedenen Religionen der ganzen Menschheit gedient werden[10].

II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz

Die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz, welche vom 3. bis 12. September 1982 im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy stattfand, hat folgende drei Themen behandelt:

a) Ehehindernisse;
b) Anpassung der kirchlichen Fastenvorschriften an die Forderungen der heutigen Zeit;
c) Kalenderfrage.

Die Beschlüsse, die über diese Themen gefaßt wurden, haben allerdings keine kanonische Verbindlichkeit, bevor nicht das Heilige und Große Konzil dazu Stellung bezogen hat.

Zum Thema Ehehindernisse hat die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz folgendes beschlossen:

1. Bei Blutsverwandtschaft kann Dispens erteilt werden bis zum 5. Grad einschließlich der geraden Linie oder in der Seitenlinie (Kanon 54 des Quinisextum in Trullo).

2. Bei Verwandtschaft durch Schwägerschaft kann Dispens erteilt werden bis zum 5. Grad einschließlich (Kanon 54 des Quinisextum in Trullo).

3. Bei geistlicher Verwandtschaft durch Adoption oder Patenschaft kann Dispens erteilt werden bis zum 2. Grad einschließlich.

4. Ein Ehebündnis, das nicht unwiderruflich aufgelöst oder für nichtig erklärt ist, sowie ein drittes vorausgegangenes Ehebündnis bilden ein absolutes Hindernis, eine neue Ehe einzugehen gemäß der orthodoxen kanonischen Tradition, die Bigamie und ein viertes Ehebündnis kategorisch verbietet.

5. Für Mönche, die auf Grund der Tonsur keine Ehe schließen können, schlägt die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz vor, daß sie, nachdem sie freiwillig oder unfreiwillig oder durch höhere Gewalt ihre Mönchsidentität abgelegt haben — wodurch sie auf kirchlichen Beschluß hin in den Laienstand zurückversetzt werden — die Möglichkeit haben, eine Ehe einzugehen.

6. Das Priestertum, welchen Grades auch immer, stellt nach der geltenden kanonischen Tradition ein Ehehindernis dar (Kanon 3 des Quinisextum in Trullo). Dieser Punkt ist hart diskutiert worden.

7. Bezüglich Mischehen zwischen Orthodoxen und Nicht-Orthodoxen einerseits und Orthodoxen und Nicht-Christen oder Nicht-Gläubigen andererseits gilt folgendes:

---

[10] In: *Synodica* III, S. 120; vgl. 17.

a) Eine Ehe zwischen Orthodoxen und Nicht-Orthodoxen ist nach der kanonischen Akribie nicht erlaubt. Sie kann jedoch aus Nachsicht und Menschenliebe geschlossen werden unter der ausdrücklichen Bedingung, daß die Kinder, die aus dieser Ehe hervorgehen, in der Orthodoxen Kirche getauft und erzogen werden. Die lokalen orthodoxen Kirchen können unter Anwendung der Ökonomie dem einzelnen Fall und den besonderen pastoralen Pflichten entsprechend entscheiden.

b) Eine Ehe zwischen Orthodoxen und Nicht-Christen oder Nicht-Gläubigen ist nach der kanonischen Akribie verboten. Was in diesem Fall die Anwendung der Ökonomie anbetrifft — in Rücksicht auf den orthodoxen Partner und entsprechend den besonderen pastoralen Pflichten —, so ist die Entscheidung den orthodoxen Lokalkirchen überlassen.

8. Bei der Anwendung der kirchlichen Tradition im Bereich der Ehehindernisse muß die kirchliche Praxis ebenfalls die Bestimmungen des Zivilrechts berücksichtigen, ohne dabei die Grenzen der kirchlichen Ökonomie zu überschreiten.

Zum Thema Anpassung der kirchlichen Fastenvorschriften an die Forderungen der heutigen Zeit hat die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz

- nach reiflicher Überprüfung dieses Themas, was mit aller Aufmerksamkeit und der gebührenden Sorgfalt vor sich ging, und
- mit der Feststellung, daß die vorgelegten Studien ungenügend sind, so daß sich die Orthodoxie nicht in Einstimmigkeit zu diesem Punkt äußern kann, und,
- um eine vorschnelle Entscheidung zu vermeiden, wird den orthodoxen Lokalkirchen die Möglichkeit überlassen — in Treue zur Kontinuität der Tradition — das Volk Gottes vorzubereiten,

folgendes beschlossen:

1. Die orthodoxen Lokalkirchen sind eingeladen, ihre Anmerkungen basierend auf den Akten, die zu diesem Punkt schon zusammengefaßt worden sind, dem Sekretariat für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils zu unterbreiten.

2. Diese Frage wurde bis zur nächsten Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz vertagt, damit sie nach eingehender Studie von seiten der Interorthodoxen Vorbereitungskommission neu überprüft werde.

3. Die bis heute geltende Praxis bleibt in Kraft, bis das Heilige und Große Konzil eine Entscheidung trifft anhand der Vorschläge, die ihm von einer Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, die zur Untersuchung dieses Punktes beauftragt ist, zur Entscheidung vorgelegt werden.

Zum Thema Kalenderfrage — Studie über den Beschluß zur Paschalie, um zu dieser Frage wie auch zur Frage der gemeinsamen Osterfeier aller Christen am gleichen Sonntag eine mögliche Form der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen zu finden:

1. Die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz hat die wissenschaftlichen Erklärungen, die von Spezialisten der Astronomie zu diesem Thema vorgelegt wurden[11], zur Kenntnis genommen und sehr zu schätzen gewußt. Sie aner-

[11] Vgl. *Synodica* IV, Chambésy/Genève 1980 (griech.) und *Synodica* V, Chambésy/Genève 1981 (franz.).

kennt, daß, ausgehend von diesen wissenschaftlichen Daten, eine genauere Festlegung des Osterdatums, — welches gemäß dem Beschluß des I. Ökumenischen Konzils von Nikaia immer auf den ersten Sonntag nach dem Vollmond fällt, der der Frühlings-Tag-und-Nacht-Gleiche folgt —, zur Lösung dieses Problems beitragen könnte.

2. Um zu einer fundierten Überprüfung dieser Frage zu gelangen, hat sich die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz zu folgenden Punkten, die von großer Wichtigkeit sind, in Einmütigkeit ausgesprochen:

a) Abgesehen von aller wissenschaftlichen Genauigkeit betrifft diese Frage das kirchliche Bewußtsein der einen und ungeteilten Orthodoxie, deren Einheit durch nichts erschüttert werden darf.

b) Hierbei handelt es sich für die Kirche um ein Thema, das sich in Verantwortung entsprechend den pastoralen Aufgaben und Bedürfnissen der Kirche ihren Gläubigen gegenüber entwickeln muß.

c) Auf Grund der aktuellen Situation, in der sich die Kirche befindet, ist das Volk Gottes nicht vorbereitet oder jedenfalls nicht genügend informiert, um sich mit einer Änderung in der Frage der Festsetzung des Osterdatums auseinanderzusetzen oder eine solche anzunehmen.

3. Indem die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz alle oben genannten Gründe bedacht hat, hat sie es vorgezogen, jegliche Prüfung dieser Frage auf eine günstigere Zeit gemäß dem Willen Gottes aufzuschieben, denn es geht um eine noch präzisere Bestimmung des Osterdatums, d. h. eines Datums, an dem wir schon seit Jahrhunderten gemeinsam unsere Ostern feiern.

4. Die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz hält es für unbedingt notwendig, daß die Gläubigen einer jeden orthodoxen Lokalkirche ganz gezielt informiert werden, damit es der Orthodoxie möglich wird, in einer Weite des Geistes und des Herzens, auf dem Weg der gemeinsamen Verwirklichung — nach der Akribie, aber auch in der Treue zum Geist und Buchstaben des Beschlußes des I. Ökumenischen Konzils (von Nikaia) — zu einer gemeinsamen Feier des größten Festes der Christenheit voranzuschreiten, was auch das Ziel des heiligen I. Ökumenischen Konzils gewesen war.

5. Weder ein Kalender noch Meinungsverschiedenheiten darüber, noch außerordentliche Situationen, die ein solcher hervorrufen kann, dürfen zu Trennungen, Verschiedenheiten oder gar Schismen führen. Auch diejenigen, die mit ihrer Kirche nicht einverstanden sind, müssen das ehrwürdige und durch die Tradition geheiligte Prinzip des Gehorsams gegenüber der Kirche und ihrer Rückführung in den Schoß der Kirche in der eucharistischen Gemeinschaft annehmen, was in der Überzeugung zu geschehen hat, daß »der Sabbat um des Menschen willen da ist, und nicht der Mensch um des Sabbat willen« (Mk 2,27).

6. Die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz anerkennt die nützlichen Bemühungen seitens des Sekretariats für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils und den Vorteil, wenn diese eventuell auch künftig weiterbestehen würden.

Die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz hat auch die Aufgaben der nächsten Interorthodoxen Vorbereitungskommission und der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz sowie deren Tagesordnung festgelegt. Dabei hat sie folgende vier Themen aus der Themenliste des Konzils ausgewählt:

a) Nochmalige Überprüfung der kirchlichen Fastenvorschriften.
b) Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche mit der übrigen christlichen Welt, d.h. die Bewertung der bilateralen theologischen Dialoge mit den anderen christlichen Kirchen und Konfessionen.
c) Die Orthodoxie und die ökumenische Bewegung, d.h. die Beziehungen mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen und die Bewertung der Beiträge der Orthodoxen Kirche im Rahmen der multilateralen Dialoge.
d) Der Beitrag der orthodoxen Lokalkirchen zur Verwirklichung der christlichen Ideale des Friedens, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern und der Beseitigung der Rassendiskriminierung.

Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz

Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz hat vom 28. Oktober bis zum 6. November 1986 im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy stattgefunden. Zu den vier Themen, welche auf ihrer Tagesordnung standen, hatte die Interorthodoxe Kommission für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils (Chambésy, 15.–23. Februar 1986) den panorthodoxen Standpunkt ausgearbeitet[12]. Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz hat daraufhin Beschlußtexte zu jedem dieser vier Themen verabschiedet und sie einstimmig als Beschlüsse zur Vorlage an das Heilige und Große Konzil akzeptiert[13].

Außerdem hat die Konferenz eine »Verfahrensordnung der Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen« gutgeheißen und die Tagesordnung der IV. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz festgelegt. Die Beschlußtexte, die von allen Delegationsleitern unterzeichnet worden sind, wurden vom Sekretariat für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils allen orthodoxen Lokalkirchen zugestellt und — entsprechend dem Beschluß der Konferenz — veröffentlicht[14].

Was die Erfüllung des göttlichen Gebotes des Fastens anbetrifft, so hat die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz — ohne seine Bedeutung für das christliche Leben herabzusetzen — folgendes festgehalten:

Es ist eine Tatsache, daß viele Gläubige heute nicht alle Fastenvorschriften einhalten, sei es aus Nachläßigkeit, sei es auf Grund irgendwelcher Lebensverhältnisse. Die Kirche, die »nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er zurückkehrt und lebt«, muß all die-

---

[12] Vgl. Communiqué der Kommission in: *Episkepsis* 351 (1986) 2f. (griech.).
[13] Vgl. die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz in: *Una Sancta* 42 (1987) 1, 4–28.
[14] Vgl. Communiqué der Konferenz in: *Episkepsis* 369 (1986) 2ff.

sen Fällen einer generellen oder vereinzelten Nichtbeachtung der heiligen Fastenvorschriften nicht mit Härte, sondern mit mütterlicher Sorge und Liebe begegnen. Es bleibt den orthodoxen Lokalkirchen überlassen, gemäß ihrer Entscheidung das Ausmaß barmherziger Ökonomie und Nachsicht festzulegen, das angewandt werden soll, um die »Härte« des heiligen Fastens für die zu mildern, die Schwierigkeiten bei der Einhaltung aller Fastenvorschriften haben, sei es aus persönlichen Gründen (Krankheit, Militärdienst, Arbeitsverhältnisse, Leben in der Diaspora), sei es aus allgemeinen Gründen (besondere klimatische Verhältnisse in bestimmten Ländern, Schwierigkeiten bei der Beschaffung bestimmter Fastenspeisen, gesellschaftliche Bedingungen). Das muß jedoch immer in dem Geist und in dem Rahmen geschehen, der oben beschrieben wurde (...), und in der Absicht, zu vermeiden, daß die Einrichtung des Fastens seine Kraft verliert. Das barmherzige Entgegenkommen muß von der Kirche mit großer Umsicht angewandt werden und jedenfalls mit mehr Nachsicht für jene Fastenzeiten, für die keine zu allen Zeiten und in allen Fällen einhellige Tradition und Praxis in der Kirche besteht. »... Alle Tage zu fasten, ist gut, doch soll derjenige, der fastet, denjenigen nicht verurteilen, der nicht fastet. Für solche Angelegenheiten ziemt es nicht, Gesetze zu erlassen, zu drängen und die anvertraute Herde unter Anwendung von Zwang zu führen. Man soll vielmehr durch Milde und durch gute Worte zu überzeugen suchen« *(Johannes von Damaskos,* Vom Heiligen Fasten, 7).

Außerdem müssen alle Gläubigen vor der heiligen Kommunion fasten und daran gewöhnt werden, zu fasten als Zeichen der Buße, in Erfüllung eines geistlichen Gelübdes, zur Erlangung eines heiligen Zieles, in Zeiten der Versuchung, in Verbindung mit einer Bitte an Gott, in Zeiten der Not, vor der Taufe (bei Erwachsenen), vor der Weihe, wenn kirchliche Strafen verbüßt werden, bei Pilgerfahrten sowie in anderen ähnlichen Fällen.

Zu den Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt hat die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz — abgesehen von der Bewertung der bilateralen Dialoge der Orthodoxen Kirche mit den Anglikanern, den Alt-Katholiken, den Altorientalischen Kirchen, den römischen Katholiken, den Lutheranern und den Reformierten — folgende ekklesiologische Stellungnahme unterstrichen:

Die Orthodoxe Kirche, die die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist, ist sich ihrer Verantwortung für die Einheit der christlichen Welt voll bewußt. Sie anerkennt die faktische Existenz aller Kirchen und Konfessionen und glaubt, daß all die Beziehungen, die sie mit ihnen unterhält auf einer möglichst raschen und objektiven Klärung der ganzen ekklesiologischen Frage beruhen müssen, besonders aber auch ihrer Lehre über die Sakramente, die Gnade, das Priesteramt und die apostolische Sukzession. Die bilateralen theologischen Dialoge, die heute von der Orthodoxen Kirche geführt werden, sind authentischer Ausdruck dieses Bewußtseins der Orthodoxie.

Zum Thema Orthodoxe Kirche und ökumenische Bewegung unterstrich die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz folgendes:

1. In der tiefen Überzeugung und im kirchlichen Bewußtsein, Träger und Zeuge des Glaubens und der Tradition der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zu

sein, glaubt die Orthodoxe Kirche unerschütterlich, daß sie im Hinblick auf die Förderung der Einheit der Christen eine zentrale Stellung in der heutigen Welt einnimmt.

2. Die Orthodoxe Kirche stellt fest, daß — aus verschiedenen Gründen und auf unterschiedliche Weise — im Laufe der Geschichte vielfach und in wichtigen Punkten Abweichungen von der Tradition der ungeteilten Kirche vorkamen, wodurch in der christlichen Welt verschiedene Auffassungen über die Einheit und das Wesen der Kirche entstanden.

Die Orthodoxe Kirche stützt die Einheit der Kirche auf die Tatsache, daß diese von unserem Herrn Jesus Christus gegründet worden ist, und auf die Gemeinschaft in der heiligen Dreieinheit und den Sakramenten. Diese Einheit kommt in der apostolischen Sukzession und der Vätertradition zum Ausdruck, und sie wurde bis auf den heutigen Tag in ihr gelebt. Aufgabe und Pflicht der Orthodoxen Kirche ist es, die ganze Wahrheit, wie sie in der Heiligen Schrift und Tradition enthalten ist, zu übermitteln, denn sie ist es, die der Kirche ihren universalen Charakter gibt.

Die Verantwortung der Orthodoxen Kirche und ihre ökumenische Sendung im Hinblick auf die Einheit der Kirche wurden von den ökumenischen Konzilen zum Ausdruck gebracht. Diese haben besonders das untrennbare Band betont, das zwischen dem rechten Glauben und der eucharistischen Gemeinschaft besteht. Die Orthodoxe Kirche war immer darum bemüht, die verschiedenen christlichen Kirchen und Konfessionen zur gemeinsamen Suche nach der verlorenen Einheit der Christen zu bewegen, damit alle die Einheit im Glauben erreichen.

3. Die Orthodoxe Kirche, die unablässig »für die Einigung aller« betet, hat seit dem Aufkommen der ökumenischen Bewegung an ihr teilgenommen und zu ihrer Ausformung und Weiterentwicklung beigetragen. Auf Grund ihres ökumenischen Geistes hat die Orthodoxe Kirche im Laufe der Geschichte immer für die Wiederherstellung der christlichen Einheit gekämpft. Daher widerspricht die Teilnahme der Orthodoxen an der ökumenischen Bewegung keineswegs der Natur und Geschichte der Orthodoxen Kirche; sie ist vielmehr Ausdruck des apostolischen Glaubens — und dies in einer Zeit mit neuen geschichtlichen Bedingungen und neuen existentiellen Fragen.

4. In diesem Geist beteiligen sich heute alle orthodoxen Lokalkirchen aktiv an der ökumenischen Bewegung, sei es auf nationaler, regionaler oder internationaler Ebene. Sie nehmen auch an den bilateralen und multilateralen Dialogen teil, trotz der Schwierigkeiten und Krisen, die gelegentlich aufkommen können. Diese vieldimensionale ökumenische Aktivität geht aus dem Verantwortungsgefühl und der Überzeugung hervor, daß die Koexistenz, das gegenseitige Verständnis, die Zusammenarbeit und die gemeinsamen Anstrengungen für die Einheit der Christen wesentlich sind, »damit wir dem Evangelium Christi kein Hindernis in den Weg legen« (1 Kor 9, 12).

5. Die theologischen Studien und anderen Aktivitäten des Ökumenischen Rates der Kirchen sind Mittel für die Annäherung der Kirchen. Besonders erwähnt sei die Kommission für »Glauben und Kirchenverfassung«, welche die Arbeit der »Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung« fortsetzt. Es sei bemerkt, daß der Text »Taufe, Eucharistie und Amt«, der von dieser Kommission auch mit Beteiligung orthodoxer Theologen erarbeitet worden ist, in mehreren grundlegenden Punkten nicht den Glauben der Orthodoxen Kirche wiedergibt. Trotzdem ist er ein wichtiger Schritt in der Geschichte der ökumenischen Bewegung.

Folgende Punkte erfordern nach dem Bewußtsein der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz ein unmittelbares Handeln:

1. Innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen, der Konferenz Europäischer Kirchen und anderer interchristlicher Organisationen müssen die notwendigen Voraussetzungen geschaffen werden, die es den orthodoxen Kirchen ermöglichen, auf Grund ihrer eigenen ekklesiologischen Identität und gemäß ihrer eigenen Denkart auf der Ebene der Gleichheit mit den anderen Mitgliedern der genannten Organisationen zu handeln. Die Struktur und die Verfahrensregelung der vorgenannten interkirchlichen Organisationen verhindern dies jedoch des öftern.

Außerdem müssen sowohl innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen als auch in den anderen Organisationen neue Regelungen erarbeitet werden, damit die Orthodoxe Kirche ihr Zeugnis ablegen und ihren Beitrag leisten kann, wie es ihre Partner in der ökumenischen Bewegung von ihr erwarten.

Im besonderen müssen in den Beziehungen der Orthodoxen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen jene Punkte durchgeführt werden, die in den »Desiderata« von Sofia erwähnt werden, aber noch nicht beachtet worden sind.

2. Die Orthodoxe Kirche muß bei der Teilnahme am multilateralen theologischen Dialog innerhalb der Kommission für »Glauben und Kirchenverfassung« die Mittel finden, um ihre Bemühungen hinsichtlich der ekklesiologischen Kriterien einer solchen Teilnahme zu koordinieren.

Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz äußerte sich auch zum Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderen Diskriminierungen. Ausgehend von der Würde der menschlichen Person, die als Fundament für den Frieden gelten kann, und dem Wert der menschlichen Freiheit als einer Gabe Gottes hat diese Konferenz folgendes festgehalten:

1. Die Menschheit müht sich, daß die Feindschaft und das Mißtrauen, die das internationale Klima vergiften, der Freundschaft und der gegenseitigen Verständigung weichen, damit der Rüstungswettlauf durch die völlige Abrüstung abgelöst wird, damit der Krieg als Mittel zur Lösung internationaler Probleme für immer aus dem Leben der Gesellschaft verbannt wird.

2. Die Orthodoxie verurteilt generell den Krieg, den sie für eine Folge des Bösen und der Sünde in der Welt hält. Sie hat Kriege nur aus Entgegenkommen erlaubt und nur, wenn dadurch die Wiederherstellung der zertretenen Gerechtigkeit und Freiheit erreicht werden sollte.

Sie zögert daher nicht zu erklären, daß sie gegen jegliche Form der Aufrüstung ist — sei es im konventionellen oder im atomaren Bereich oder auch im Weltraum —, gleichgültig von welcher Seite sie auch immer angestrebt werden, denn der Krieg, besonders der atomare Krieg, hat die Zerstörung der Schöpfung und die Vernichtung des Lebens auf der Erde zur Folge. Die Orthodoxie muß dies heute um so eindringlicher erklären, da wir über die zerstörerische Kraft der atomaren Waffen besser informiert sind. In der Tat, die Folgen eines möglichen atomaren Krieges werden furchtbar sein, nicht nur weil dadurch eine unvorhersehbare Zahl von Menschen sterben wird, sondern mehr noch, weil auch für die Überlebenden das Leben unerträglich sein wird.

3. Eine Minderheit, ob sie religiöser, sprachlicher oder ethnischer Art ist, muß in ihrer Andersartigkeit geachtet werden. Die Freiheit des Menschen ist untrennbar verbunden mit der Freiheit der Gemeinschaft, der er angehört. Jede Gemeinschaft muß sich gemäß ihren charakteristischen Eigenschaften entfalten und entwickeln können. Ein solcher Pluralismus müßte eigentlich das Leben aller Länder bestimmen. Die Einheit einer Nation, eines Landes oder eines Staates müßte daher das Recht auf Verschiedenartigkeit der menschlichen Gemeinschaft einschließen.

4. Die orthodoxen Lokalkirchen betrachten es als ihre Pflicht, eng mit den Gläubigen aus anderen Weltreligionen, die guten Willens sind, für den Frieden auf Erden und für die Verwirklichung brüderlicher Beziehungen zwischen den Völkern zusammenzuarbeiten. Die orthodoxen Kirchen sind aufgerufen, zur interreligiösen Verständigung und Zusammenarbeit und auf diese Weise zur Beseitigung von jeglichem Fanatismus beizutragen und damit zur Verbrüderung der Völker und zur Durchsetzung der Güter der Freiheit und des Friedens in der Welt zum Wohle des heutigen Menschen unabhängig von Rasse und Religion. Es versteht sich dabei von selbst, daß diese Zusammenarbeit sowohl jeden Synkretismus ausschließt als auch jeden Versuch, irgendeine Religion anderen aufzuzwingen.

5. Christsein heißt: dem Menschen dienen und sich unmittelbar mit seinen konkreten Problemen auseinanderzusetzen. Getrennt von der diakonischen Sendung ist der Glaube an Christus sinnlos. Christsein bedeutet: Christus nachfolgen und bereit sein, ihm im Schwachen, im Hungrigen und Unterdrückten und allgemein in jedem Hilfsbedürftigen zu dienen. Jeder andere Versuch, Christus unter uns real gegenwärtig sehen zu wollen, ohne ihn in dem zu suchen, der unserer Hilfe bedarf, ist leere Ideologie.

Unter diesem Gesichtspunkt müssen wir die besondere Verantwortung der Kirche verstehen im Kampf gegen den Hunger und die ungeheure Armut, in der sich viele Menschen und ganze Völker, besonders in der Dritten Welt, heute befinden, und zwar in einer Weise, die nicht hingenommen werden kann: ein erschreckendes Phänomen unserer Zeit, das — da die wirtschaftlich entwickelten Völker in Überfluß und Verschwendung leben und sich gleichzeitig in ein steriles Wettrüsten einlassen — eine tiefe Identitätskrise der heutigen Welt offenbart, und zwar aus zwei Gründen:

a) Der Hunger bedroht nicht nur die göttliche Gabe des Lebens für ganze Völker in den Entwicklungsländern, sondern er zerstört auch die Größe und Heiligkeit der menschlichen Person.

b) Die wirtschaftlich entwickelten Länder verletzen durch ihre oft unverantwortliche Verwaltung und Verteilung der materiellen Güter nicht nur das Bild Gottes in jedem Menschen, sondern auch Gott selbst, der sich mit dem hungernden und armen Menschen identifiziert, wenn er sagt: »Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40).

Zur Tagesordnung der IV. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz

Für die IV. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz bleiben noch die letzten vier Themen, zu denen ebenfalls die gemeinsame Position aller orthodoxen Lokalkirchen erforscht und bearbeitet werden soll. Es sind dies:

a) Orthodoxe Diaspora
b) Die Autokephalie und die Weise ihrer Proklamation
c) Die Autonomie und die Weise ihrer Proklamation
d) Diptychen

Diese vier Themen weisen einen inneren Zusammenhang und eine tiefe Abhängigkeit voneinander auf, weil sie alle vier auf derselben langen kanonischen Tradition und auf der kirchlichen Praxis der Orthodoxen Kirche beruhen. Auch haben sie einen direkten oder indirekten Bezug zu aktuellen kanonischen Problemen der Orthodoxen Kirche. Letzteres erklärt die besondere Sensibilität, mit der jedes Thema angegangen werden muß, soll es in angemessener Weise geschehen, und mit der der gemeinsame Standpunkt aller orthodoxen Kirchen in jeder dieser Fragen ermittelt werden muß.

Die verschiedenen orthodoxen Lokalkirchen haben dem Sekretariat für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils bereits ihre Beiträge geschickt, so daß nun die entsprechende Auswertung dieser Beiträge vorgenommen und das panorthodox festgelegte Vorgehen und die inhaltliche Vorbereitung dieser vier Themen vorangetrieben werden kann.

Es ist selbstverständlich, daß die Einberufung der IV. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz erst dann erfolgen wird, wenn ein gemeinsamer orthodoxer Standpunkt zu jedem dieser Themen erreicht ist, d. h. wenn die panorthodox beschlossene Verfahrensweise für das Studium der zu diskutierenden Themen und für die Vorbereitung der gesamten Aufgabe abgeschlossen ist.

»Heiliges und Großes Konzil« oder »Ökumenisches Konzil«?

Das eher langsame Verfahren für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils steht in Einklang mit der orthodoxen synodalen Praxis und Gewohnheit. Es bringt wiederum das Bewußtsein zum Ausdruck, daß die Gemeinschaft zum Wesen der Orthodoxen Kirche gehört. Das periodische Treffen der Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen entspricht der Gemeinschaft der Orthodoxie, denn durch sie werden die Erfahrungen der einzelnen orthodoxen Lokalkirchen, die zu allen Themen unterschiedlich ausfallen, ausgedrückt, so wie sie von der ganzen orthodoxen Kirche, dem »Pleroma«, gelebt werden.

Die Themenwahl und das Verfahren, nach dem die Studien und ihre Vorbereitungen befolgt werden, entsprechen der Ekklesiologie und der synodalen Tradition der Orthodoxie. Da in der Lokalkirche das ganze Heilsmysterium in Christus gelebt wird, ist sie in Raum und Zeit die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche und steht in fester Einheit mit jeder anderen Lokalkirche. Das ist der Grund, weshalb die Meinung jeder einzelnen Lokalkirche zu jedem Thema berücksichtigt wird; die gemeinsame Erfahrung aller orthodoxen Lokalkirchen soll nämlich zum Ausdruck kommen. Die orthodoxe Lehre über die Identität der Lokalkirche bestimmt auch die vorkonziliaren Vorbereitungsarbeiten. Ferner liefert die orthodoxe synodale Tradition das Kriterium für die Wahl der Themen, welche mit den konkreten Problemen der meisten oder aller orthodoxen Lokalkirchen zusammenhängen.

Im Zusammenhang mit der konziliaren Vorbereitungsarbeit wurde auch die Frage aufgeworfen, ob das Panorthodoxe Konzil als ökumenisch anerkannt werden könne, nachdem von mehreren Theologen die Meinung ausgesprochen wurde, daß nach der Kirchentrennung und vor der Kirchenvereinigung keine ökumenische Synode einberufen werden könne. Würde man diese Meinung akzeptieren, dann gäbe man allerdings zu, daß die Orthodoxe Kirche nicht die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist, sondern eine Teilkirche, die aus der Gesamtkirche ausgeschieden wurde und als solche nicht das offizielle Organ zur authentischen, unfehlbaren Formulierung ihrer Lehre hat. Eine solche Kirche wäre dann nicht die vom Heiligen Geist geleitete Kirche, sondern eine Kirche unter vielen Kirchengemeinschaften.

Obwohl dieses Konzil als ökumenisches Konzil einberufen werden soll, wurde bei der Wahl zwischen den beiden traditionellen Bezeichnungen »Ökumenisches Konzil« und »Heiliges und Großes Konzil der Orthodoxen Kirche« richtigerweise die zweite Formulierung vorgezogen, denn so bezeichneten sich auch die frühen Kirchenkonzile, die als ökumenische einberufen worden waren. Einige Konzile waren in der Kirchengeschichte zwar als »ökumenisch« einberufen worden, doch wurde ihnen der eigentlich ökumenische Charakter erst durch die Übereinstimmung aller Gläubigen (consensus fidelium) verliehen. So kam es, daß einige als ökumenisch einberufene Konzile als rein lokale von der Kirche verstanden wurden, wobei umgekehrt einige lokale Konzile als ökumenische in das Bewußtsein der Kirche eingingen.

Daraus wird ersichtlich, daß ein Konzil nicht automatisch ökumenisch ist, weil gewisse Bedingungen, die aus der Zeit der frühen Kirche stammen, eingehalten werden. Mit anderen Worten gibt es keinen absoluten Maßstab für die Ökumenizität eines Konzils. Das einzig wichtige Kriterium ist die Wahrheit, d.h. die soteriologische Bedeutung der Konzilsbeschlüsse für die Gläubigen — eine Bedeutung, die nicht schon im voraus bestimmt werden kann, eine Bedeutung, auf die wir alle hoffen und für die wir auf eine panorthodox engagierte Weise hinstreben und arbeiten.

*Auf dem Weg zur IV. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz: Die orthodoxe Diaspora. Kriterien und Vorschläge für eine notwendige Neuordnung**

»Die orthodoxe Diaspora« ist eines der Themen, mit denen sich die IV. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz zu befassen hat. Diese soll gemäß Beschluß der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz erst einberufen werden, wenn für alle anstehenden Fragen — neben »Diaspora« auch »Autokephalie«, »Autonomie« und »Diptychen« — ein gemeinsamer orthodoxer Standpunkt erreicht ist. Beim Thema der orthodoxen Diaspora handelt es sich um die sehr brisante Frage, wie auf Dauer das kirchliche Leben derjenigen Gruppen orthodoxer Christen strukturiert sein soll, die einer nationalen orthodoxen

* [Anm. d. Redaktion: Nachdem der Druck dieses Heftes bereits fortgeschritten war, stellten wir fest, daß der folgende Teil des vorliegenden Aufsatzes auch in *Una Sancta* 46 (1991) 263–270 erschien.]

Ortskirche (Griechenlands, Serbiens, Rumäniens, Rußlands u. s. w.) angehören, inzwischen jedoch — als Minderheiten — in nicht traditionell orthodoxen Ländern Westeuropas, Amerikas, Australiens oder Asiens leben.

Soll es in diesen Ländern — z. B. in der Bundesrepublik Deutschland, in Österreich und der Schweiz — weiterhin nebeneinander bestehende orthodoxe Jurisdiktionen verschiedener Nationalität oder eine für alle Orthodoxen gemeinsame orthodoxe Ortskirche geben? Mit diesem Fragenkomplex befaßte sich die Interorthodoxe Kommission zur Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche vom 10. bis 17. November 1990 in Chambésy*. In meiner Eigenschaft als Sekretär für die Vorbereitung des Konzils hatte ich eine Diskussionsgrundlage erarbeitet, in der ich zunächst die zu berücksichtigenden Kriterien darlegte, dann aus den von verschiedenen orthodoxen Ortskirchen eingegangenen Stellungnahmen, Konvergenzen und divergierende Standpunkte herausarbeitete und schließlich Konsequenzen und Prinzipien für ein weiteres Vorgehen formulierte. Nur ein Teil des Berichtes wird hier herausgegriffen. Folgende Kirchen haben Studien über die orthodoxe Diaspora eingesandt: das Ökumenische Patriarchat, das Patriarchat von Alexandrien, das Patriarchat von Antiochien, das Patriarchat von Rußland, das Patriarchat von Rumänien, die Kirche von Griechenland, die Kirche von Polen. Die orthodoxe Diaspora ist als eine junge, dynamische und authentische Perspektive der Gegenwart und des aktuellen Zeugnisses der Orthodoxie jedoch nicht nur im begrenzten Rahmen der jurisdiktionellen Fragen zu sehen, die von diesen heiligen orthodoxen Ortskirchen in ihren Beiträgen aufgeworfen worden sind.

Kriterien

1. Um das Jurisdiktionsproblem der orthodoxen Diaspora richtig zu regeln, kann man sich dem *kanonischen Kriterium* zufolge allein auf die heiligen Kanones der Ökumenischen Konzilien stützen und auf die Tatsache, daß die Orthodoxe Kirche diese bis in die heutige Zeit unbestritten und allgemein angewendet hat. Es handelt sich um die Kanones 2 und 3 des II. Ökumenischen Konzils, das sich in Konstantinopel versammelt hat, und um Kanon 28 des IV. Ökumenischen Konzils von Chalkedon, übrigens in Übereinstimmung mit der kirchlichen Praxis. Nach diesem Kriterium besitzt allein das Ökumenische Patriarchat, das den Ehrenvorrang im Orient erlangt hat, das kanonisch bestätigte Recht, eine administrative Jurisdiktion außerhalb seiner jurisdiktionellen Grenzen auszuüben. Kanon 28 des IV. Ökumenischen Konzils erkennt diesem Sitz über seine Jurisdiktion über die Diözesen von Asien, Pontus und Thrakien hinaus das kanonische Recht zu, »auch« die Bischöfe »bei den Barbaren« zu weihen. Alle anderen Sitze, sowohl die alten Patriarchate des Orients wie die neuen und autokephalen Kirchen, haben eine kanonische Jurisdiktion, die konkret begrenzt ist. Dieses kanonische Kriterium wird unter Berufung auf die Kanones 2 und 3 des II. Ökumenischen Konzils und auf Kanon 28 des IV. Ökumenischen Konzils in den Berichten der Kirchen von Konstantinopel, Alexandrien und

---

* [Anm. d. Redaktion: Den Beschluß dieser Vorbereitungskommission siehe unten S. 356–357.]

Griechenland verteidigt. Dagegen wird dieses Kriterium im Bericht der Kirche von Rußland durch eine andere Auslegung der gleichen Kanones direkt und im Bericht der Kirche von Rumänien, die das Nationalitätsprinzip voranstellt, indirekt zurückgewiesen.

2. Das *Nationalitätskriterium,* verbunden mit dem der Mission, ist durch die Kirchen von Rußland und Rumänien auf der Grundlage des 34. Apostolischen Kanons und der Kanones 2 und 3 des II. Ökumenischen Konzils entwickelt worden. In der Auslegung dieser Kanones wird hervorgehoben, daß die Nationalität und die Mission kanonisch akzeptierte Kriterien sind, die das Überschreiten der jurisdiktionellen Grenze durch die autokephalen orthodoxen Kirchen und ihre Ausübung einer administrativen Jurisdiktion über die orthodoxe Diaspora begründen.

3. Das *Pastoralkriterium* bildet die wesentliche Leitlinie des Berichtes der Kirche von Antiochien, um auf der Grundlage der kanonischen Tradition und des Systems der Lokalkonzilien die pastorale Einheit der orthodoxen Diaspora an einem bestimmten Ort herauszustellen. Die Prinzipien des kanonischen Kriteriums und des Nationalitätskriteriums werden hier überschritten und vernachlässigt.

4. Das *Kriterium des Ehrenvorrangs* wird von der Kirche Griechenlands als das einzige kanonisch unbezweifelbare und allgemein in der Praxis der Orthodoxen Kirche angenommene Kriterium betrachtet, das in Frage kommt, um die Unterschiede in der kanonischen Interpretation auszugleichen, was die richtige Art betrifft, die heiligen Kanones zu verbinden, und was den wahren Inhalt dieser Kanones betrifft. Besonders gilt dies für diejenigen Kanones, die angewandt werden, um die beiden ersten Vorschläge zu begründen. Die Studie von Griechenland vermeidet die obengenannten Interpretationsunterschiede, die zu endlosen akademischen Debatten über das Problem der Verwaltungsorganisation der orthodoxen Diaspora führen könnten. In ihr wird bekräftigt, daß jede Lösung sich auf den kanonischen Inhalt der Ordnung der kanonischen Ehrenvorränge gründen und von ihr herrühren muß; das sind Vorränge, die auf konziliarem Weg erworben, vom kirchlichen Standpunkt aus unbezweifelbar und im allgemeinen in der Praxis durch alle autokephalen Kirchen angenommen sind.

Konvergenzen

Trotz der Unterschiedlichkeiten der Voraussetzungen und der hervorgehobenen Kriterien findet man in den Beiträgen der orthodoxen Kirchen eine gewisse Zahl konvergierender Vorschläge, um praktische Lösungen für das Problem der *administrativen* und *pastoralen* Einheit der orthodoxen Diaspora aufzuzeigen. Jedenfalls hängen die verschiedenen Vorgehensweisen, die vorgeschlagen wurden, um zu einer abschließenden Regelung dieser Frage zu kommen, von der Mannigfaltigkeit der gewählten Kriterien ab, nicht nur, was das Thema der Diaspora, sondern in gleicher Weise, was das der Autokephalieerklärung betrifft. Folgende Konvergenzen lassen sich jedoch aus den Studien der Kirchen herausarbeiten:

1. Es gibt eine dringende Notwendigkeit, unverzüglich das Jurisdiktionsproblem zu lösen, um auf der Ortsebene die administrative Einheit und das gemeinsame Zeugnis der orthodoxen Diaspora zu errichten.

2. Die Lösung des Jurisdiktionsproblems der orthodoxen Diaspora muß den Gegenstand einer einmütigen Entscheidung bilden, die auf panorthodoxer Ebene getroffen wird.

3. Die administrative Einheit der orthodoxen Diaspora enthält keine Vorentscheidung zum Konzept der Nationalität, kann jedoch den Dienst und das Zeugnis der Orthodoxie auf Ortsebene noch dynamischer machen.

4. Die Wiederherstellung der administrativen Einheit der orthodoxen Diaspora auf Ortsebene muß ohne Abweichung von der langen kanonischen Tradition und von den grundlegenden Prinzipien des Synodalsystems der Orthodoxen Kirche erreicht werden.

5. Unabhängig von der zu treffenden Entscheidung kann nicht vom je eigenen Charakter der orthodoxen Diaspora in den verschiedenen Teilen der Welt, nämlich in Amerika, Australien und Europa, abgesehen werden, selbst wenn die vorgelegten konkreten Vorschläge sich unterscheiden.

6. Die für jede Ortskirche der orthodoxen Diaspora zu findende Lösung, sei sie eine Lösung nach der Ökonomie und vorläufig oder sei sie endgültig, kann im Rahmen der generellen Regelung ein schrittweises Vorgehen sein, das sich von einer Form der Abhängigkeit zu kirchlicher Autonomie und selbst zu kirchlicher Autokephalie entwickelt, wenigstens für gewisse Kirchen der orthodoxen Diaspora.

7. Die Organisation jeder Kirche der orthodoxen Diaspora muß die kanonische, kirchliche, unauflösliche Einheit der orthodoxen Ortskirchen unter sich und mit dem Ökumenischen Patriarchat widerspiegeln.

8. Die innere Einheit jeder Ortskirche der orthodoxen Diaspora muß auf der kanonischen Tradition und der orthodoxen Ekklesiologie der Ortskirchen basieren, sei es, indem das Kriterium des Kanons 8 des I. Ökumenischen Konzils angewandt wird (Kirche von Antiochien), sei es unter Anpassung dieses Kanons an die neue Wirklichkeit der großen Städte, d. h. indem die bischöfliche Jurisdiktion in Bereiche aufgeteilt wird (so die Kirche von Griechenland).

Divergenzen

Aus den Studien der Kirchen ergeben sich folgende Punkte, in denen sie sich unterscheiden:

1. Die Berufung auf ausschließliche Rechte des Ökumenischen Patriarchats über die orthodoxe Diaspora, die mit dem kanonischen Kriterium begründet wird (so das Ökumenische Patriarchat, das Patriarchat von Alexandrien, die Kirche von Griechenland) — und deren direkte (so das Patriarchat von Rußland) oder indirekte Ablehnung (so das Patriarchat von Rumänien) unter Berufung auf die Kriterien der Nationalität und der Mission.

2. Es gibt eine breite Übereinstimmung darüber, daß schrittweise und von Fall zu Fall vorzugehen ist, und zwar von unterschiedlichen jurisdiktionellen Abhängigkeiten zur Selbstverwaltung, zur Autonomie oder — wenigstens für gewisse Kirchen — zur Autokephalie (so das Ökumenische Patriarchat, das Patriarchat von Alexandrien, die Kirche von Griechenland). Im Gegensatz dazu wird eine Vorgehensweise der Anerkennung der konkreten und vollendeten Tatsachen vorgeschlagen oder aber die vermehrte oder teilweise Erklärung der Autokephalie der hauptsächlichen nationalen Jurisdiktionen der or-

thodoxen Diaspora (so das Patriarchat von Rußland), oder aber man bevorzugt eine allgemeine Lösung durch die unmittelbare Erklärung der Autokephalie aller Kirchen Europas, Amerikas und Australiens (so das Patriarchat von Antiochien). Solche Lösungen werden als ein zusätzlicher Faktor betrachtet, der der Einheit der Orthodoxie einen Schlag versetzt (so das Ökumenische Patriarchat) und der eine Uneinigkeit bzgl. der Art zeigt, die Autokephalie in der Orthodoxen Kirche zu erklären.

3. Die breite Übereinstimmung in der Notwendigkeit, das Nationalitätskriterium hinter sich zu lassen, insofern es als absolutes Kriterium der Organisation der orthodoxen Diaspora verstanden wird, und den verschiedenen Nationalitäten eine pastorale Diakonie im Rahmen der kirchlichen Einheit zuzuordnen (so das Ökumenische Patriarchat, das Patriarchat von Alexandrien, das Patriarchat von Rußland, die Kirche von Griechenland), stimmt nicht mit dem Vorschlag überein, die nationalen Diasporagruppierungen von den betreffenden autokephalen Kirchen administrativ abhängig zu halten (so das Patriarchat von Rumänien).

Konsequenzen

Das vertiefte und genaue Studium aller Beiträge der heiligen orthodoxen Ortskirchen macht offenkundig, daß trotz bestehender Unterschiede zwischen verschiedenen Ausgangspositionen, besonders in der kanonischen Bewältigung des Jurisdiktionsproblems, wichtige Grundübereinstimmungen in den Schlußvorschlägen vorliegen, um eine gemeinsame Lösung des drängenden organisatorischen und pastoralen Problems der orthodoxen Diaspora herbeizuführen. Diese Vorschläge fließen aus der kanonischen Tradition und dem konziliaren Bewußtsein der Orthodoxen Kirche. Sie haben zum Zweck, die innere ortskirchliche Einheit klar aufscheinen zu lassen und die Erfahrung und das geistliche Zeugnis der Orthodoxie in der heutigen Welt zu begünstigen. Dies gibt sicherlich das orthodoxe Verständnis von der Ortskirche wie auch das orthodoxe kanonische Bewußtsein von der Einheit der orthodoxen Kirchlichkeit am Ort wieder. Dieses Bewußtsein liegt der Konvergenz aller praktischen Vorschläge zugrunde, die in den Beiträgen bezüglich einer vernünftigen Lösung der Frage formuliert worden sind.

Folglich können die vorgebrachten Vorschläge als Ausgangspunkt für eine wirksame Anstrengung der Interorthodoxen Vorbereitungskommission dienen, um einen Textentwurf einmütiger Übereinstimmung als Vorschlag für die nächste Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz zu formulieren zur Frage des kanonischen Aufbaus der orthodoxen Diaspora. Doch wird eine gemeinsame Entscheidung nur in dem Maß ins Auge gefaßt werden können, wie nicht übereinstimmende Thesen — oder wenigstens die hauptsächlichen unter ihnen — durch konkrete kanonische Vorentscheidungen miteinander verbunden oder berichtigt werden und größerer Gewinn aus den übereinstimmenden Vorschlägen gezogen wird.

Es ist klar, daß eine solche Sicht der gemeinsamen Arbeit der Interorthodoxen Vorbereitungskommission einiges zur Voraussetzung hat:

1. Wenigstens vorläufig ist die Frage beiseite zu lassen nach dem kanonischen Anspruch des Ökumenischen Patriarchats, unmittelbar seine kanonischen ausschließlichen

Rechte über die orthodoxe Diaspora auszuüben, wie diese in den Beiträgen des Ökumenischen Patriarchats, des Patriarchats von Alexandrien und der Kirche von Griechenland dargestellt sind. Andererseits ist wenigstens für den Augenblick die Frage der unmittelbaren oder mittelbaren Bestreitung dieser Rechte zu vermeiden, wie sie in den Beiträgen der Kirchen von Rußland und Rumänien aufscheint. Sonst birgt diese Problematik die Gefahr, daß wir uns in endlose akademische Debatten über die authentische Auslegung einzelner wohlbekannter Kanones verlieren.

2. Das Kriterium nationaler oder missionarischer Mutterschaft kann nicht weiterhin als absolute kanonische und selbstständige Grundlage gelten sowohl bzgl. der Organisation der orthodoxen Diaspora wie auch bzgl. ihrer Beziehungen zur Mutterkirche — wie es besonders die Kirchen von Rumänien und Polen ausgedrückt haben. Anzunehmen ist das Prinzip, daß die Nationalität unter den Hauptzielen der pastoralen Diakonie im weiteren Zusammenhang der kanonischen Einheit der Orthodoxen Kirche in der Diaspora erscheint. In dieser Weise wird die Nationalität schließlich berücksichtigt — ausdrücklich oder unausgesprochen — in den Beiträgen des Ökumenischen Patriarchats, des Patriarchats von Alexandrien, des Patriarchats von Antiochien, des Patriarchats von Rußland und der Kirche von Griechenland. Im zweiten Beitrag des Patriarchats von Rumänien ist diese Alternative nicht ausgeschlossen.

3. Zeitdruck muß vermieden werden durch ein fall- und schrittweises Vorgehen bei der Erteilung von Selbstbestimmung, Autonomie oder Autokephalie an bestimmte orthodoxe Kirchen in der Diaspora, und zwar nach Möglichkeit bis eine kanonische Regelung gefunden wurde, die dem gesamten Problem genügt. Im Ergebnis stimmen fast alle Beiträge, was ein schrittweises Vorgehen betrifft, darin überein, bestimmten Kirchen die Autokephalie nicht sofort zuzugestehen, um so mehr, als auch die Frage der Autokephalieerklärung auf der Tagesordnung der nächsten Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz steht.

Prinzipien

Diese Mindestbedingungen können zweifellos ohne weiteres angenommen werden, um unnütze und akademische Diskussionen zu vermeiden und um die offensichtlich übereinstimmenden Grundsätze in den Beiträgen der heiligen orthodoxen Kirchen besser hervortreten zu lassen. Die folgenden *ekklesiologischen, kanonischen* und *pastoralen* Prinzipien könnten die von den Kirchen gesuchte Übereinstimmung in der Sache beinhalten:

1. Die Orthodoxe Kirche ist sich der Tatsache bewußt, daß die in der Diaspora kanonisch aufgebauten Ortskirchen das Geheimnis der Kirche in Raum und Zeit voll offenbaren. Dieses Bewußtsein, das völlig mit der orthodoxen ekklesiologischen Lehre über die Ortskirche übereinstimmt, liegt allen Beiträgen der heiligen orthodoxen Kirchen zugrunde.

2. Die orthodoxe Ekklesiologie betreffend der Ortskirche fördert die beständige Bemühung der orthodoxen Ortskirchen, auf der einen Seite die östliche oder höhere kanonische Einheit in ihrer kirchlichen Zusammengehörigkeit zu sichern, auf der anderen Seite jede inner- oder außerterritoriale Abweichung von dieser Einheit abzustellen. Das scheint

in allen Beiträgen über die orthodoxe Diaspora auf, nicht nur in der Beschreibung des Jurisdiktionsproblems, sondern auch in der Konvergenz ihrer praktischen Vorschläge.

3. Nach orthodoxer Tradition besteht ein unzerstörbares Band zwischen der kanonischen Einheit des Kirchenkörpers und dem konziliaren Bewußtsein der Kirche. Dieses Band bestimmt die inneren Grenzen, innerhalb deren jede Ortskirche in Wahrheit ihre innere organische Einheit und die Erfahrung ihrer Identität gegenüber allen orthodoxen Ortskirchen in der ganzen Welt sieht. Alle Beiträge unterstreichen ausdrücklich, daß die Lösung des Organisationsproblems der orthodoxen Diaspora außerhalb der Grenzen der kanonischen Ordnung und des konziliaren Bewußtseins der Orthodoxen Kirche weder gesucht werden kann noch gesucht werden soll.

4. Die kanonische orthodoxe Tradition enthält und offenbart die Kriterien der nationalen oder missionarischen Mutterschaft, die von ihr nicht ohne Vorentscheidung für die örtliche oder sogar ökumenische Einheit der Orthodoxen Kirche getrennt werden können. Die Beiträge der heiligen orthodoxen Ortskirchen schlagen deshalb ausdrücklich die Möglichkeit vor — oder enthalten sie unausgesprochen —, eine pastorale Antwort auf die nationale oder missionarische Mutterschaft auf bischöflicher oder pfarrlicher Ebene zu geben, also innerhalb der bereits bestehenden kanonischen Strukturen bzgl. einer Organisation der Ortskirche in der Diaspora. In der eucharistischen Erfahrung der christozentrischen Einheit des kirchlichen Leibes sind übrigens die nationalen Unterschiede von der Aufnahme der Nationen in die neue Wirklichkeit in Christus überholt, in der es »weder Juden noch Griechen gibt, nicht mehr Sklaven oder Freie, nicht mehr Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus« (Gal 3,28).

5. Die Organisationsstrukturen jeder Ortskirche in der Diaspora, die aus der Gesamtheit der kanonischen Tradition und der Ordnung der Orthodoxen Kirche fließen, müssen das konziliare Bewußtsein der Kirche ausdrücken und die kanonische Einheit widerspiegeln, die zwischen den orthodoxen Ortskirchen unter sich und mit dem Ökumenischen Patriarchat bestehen. Nur dann läßt die innere Einheit der lokalen kirchlichen Wirklichkeit das authentische Zeugnis der Orthodoxie in der heutigen Welt aufstrahlen; nur im Rahmen des konziliaren Wirkens in der Diaspora bereichern und unterstreichen die nationalen Unterschiede ihrer Glieder den Inhalt der spirituellen Erfahrung insgesamt und den ökumenischen Charakter der Orthodoxie.

6. Die konziliare Bezeugung der kanonischen Ordnung der orthodoxen Ortskirchen in der Diaspora, wie sie in allen Beiträgen auf der Basis bereits existierender Modelle vorgeschlagen wird, geschieht schon mit Erfolg in wichtigen Ortskirchen der Diaspora. Sie kann durch eine bessere Definition der bestimmenden kanonischen Grundprinzipien verallgemeinert und durch Erweiterung der kanonischen Zuständigkeiten der konziliaren örtlichen Modelle verstärkt werden, indem die Zuständigkeiten genau an die bestehenden objektiven Möglichkeiten dieser Kirchen angepaßt werden.

7. Das Verwaltungsstatut der orthodoxen Kirchen in der Diaspora ist zutiefst eine Frage der Tradition der kanonischen Praxis und erschöpft sich nicht in einer äußeren Proklamation ihrer Autokephalie, da Selbstbestimmung, Autonomie oder auch Autokephalie einer Ortskirche nicht nur die äußere adminstrative Erklärung voraussetzen, sondern auch eine vollständige innere Unabhängigkeit dieser Kirchen, damit sie aus ihren Quellen leben und wirklich auch das Gesamte der spirituellen Erfahrung der orthodoxen

Tradition entwickeln können. In diesem Sinn unterscheiden sich die Beiträge der orthodoxen Kirchen in ihren Vorschlägen bzgl. des Verwaltungsstatuts der orthodoxen Kirchen in der Diaspora. Doch schließen sie nicht ein schrittweises Vorgehen aus, das von Fall zu Fall von einer bestimmten Form von *Abhängigkeit* zur kirchlichen *Autonomie* übergeht, die wiederum zur kirchlichen *Autokephalie* führen kann, wenigstens für bestimmte von ihnen.

8. Jeder konkrete Lösungsvorschlag, der auf der konziliaren Tradition gründet und auf eine oder mehrere Ortskirchen in der Diaspora anwendbar ist, muß auf der einen Seite ihren Stand an Reife und spiritueller Entwicklung und auf der anderen Seite die innere Übereinstimmung der nationalen Bestandteile der kirchlichen Wirklichkeit am Ort in Rechnung stellen. So stimmen die Beiträge mehr oder weniger darin überein, daß jede Art von Vorwegnahme, die orthodoxe Diaspora in Europa, Australien und Asien zu organisieren, vermieden werden muß; dagegen ist der Vorschlag, die Autokephalie der orthodoxen Kirche in Amerika sofort zu erklären, nicht unangemessen angesichts der bereits geschaffenen Situation — aufgrund der unterschiedlichen Einschätzung bestimmter orthodoxer Kirchen bzgl. der Art, die Autokephalie zu erklären, die indessen in einer anderen Interorthodoxen Vorbereitungskommission untersucht werden wird.

9. Jeder Vorschlag für eine konkrete Lösung muß zumindest die kanonischen Grundprinzipien enthalten, die die Organisation der ganzen Kirche in der Diaspora betreffen. Tatsächlich unterstreichen fast alle Beiträge zum einen die bemerkenswerten Unterschiede in den Merkmalen der orthodoxen Diaspora je nach Kontinent und zum anderen den entwicklungsfähigen Charakter der jüngsten Diaspora in Europa, Australien und Asien.

10. Als kanonisch annehmbares Modell für eine regionale Gliederung der orthodoxen Kirchen in der Diaspora könnte das Metropolitansystem angewendet werden. Es genügt der kanonischen Tradition bzgl. der Organisation der Ortskirche ebenso wie dem konziliaren Ausdruck der Mannigfaltigkeit, die alle nationalen Diasporagruppierungen auf demselben Kontinent oder im selben Land bestimmt. Innerhalb des Metropolitansystems ist die ekklesiale Wirklichkeit konzentrisch strukturiert in Kreisen mit unterschiedlichem Radius: kirchlich, ekklesiologisch und eucharistisch. Der kirchliche Kreis besagt die kanonische und konziliare Einheit aller Ortskirchen unter einem Bischof, verbunden in einer mehr oder weniger großen Verwaltungseinheit, wie sie in früheren Zeiten die Eparchie darstellte. Der ekklesiologische Kreis besagt die organische Einheit der Ortskirche, wie sie sich im Bischof und in der heiligen Eucharistie manifestiert. Der eucharistische Kreis besagt die spirituelle Erfahrung der Ortsgemeinde auf Pfarrebene. Die funktionierende Beziehung dieser drei Kreise der kanonischen Tradition in der orthodoxen Diaspora könnte vieler ihrer spezifischen Probleme lösen, weil sich der Zusammenhang dieser drei Kreise wirklichkeitsgetreu im geregelten Funktionsablauf der Lokalsynode ausdrückt, die das Zusammenspiel der kanonischen Ordnung der Orthodoxen Kirche widerspiegeln muß. In diesem Sinn kann insbesondere die Metropolie oder das Erzbistum dem kanonischen Kriterium genügen, das Bistum dem nationalen Kriterium in seiner örtlichen Ausdrucksform, die Pfarrei der gemeindlichen Basis der orthodoxen Diaspora. Der innere Funktionsablauf der drei Kreise wird deutlich bestimmt durch die heiligen Kanones und durch die überkommene kirchliche Praxis, die mit Genauigkeit die Grenzen jedes einzel-

nen Kreises und dessen Unabhängigkeit bezüglich der reibungslosen Erfüllung der jeweiligen Diakonie beschreibt.

11. Dieses kanonische Modell wurde bereits in gewissen Ortskirchen der orthodoxen Diaspora (Amerika, Frankreich usw.) erprobt und letzten Endes in beinahe allen Beiträgen zu diesem Thema vorgeschlagen, einerseits als ein annehmbares Modell zur Organisation der Diaspora, andererseits als ein vor der endgültigen Autokephalieerklärung vorübergehend notwendiger Schritt, wenigstens für die voll entwickelten orthodoxen Diasporakirchen.

12. Die innere Verteilung der bischöflichen und pfarrlichen Kompetenzen wie auch die kanonischen Kriterien (nationale oder andere), die diese Verteilung bestimmen, könnten durch die Lokalsynode entschieden werden, in der kanonisch und administrativ alle nationalen Diasporakirchen der jeweiligen konkreten kirchlichen Region vertreten sein sollten. Die Entscheidung muß zu Lösungen führen, die mit dem Geist der kanonischen Tradition übereinstimmen, wie beispielsweise die, über die im Beitrag der Kirche von Griechenland, Canon 119 des Konzils von Karthago aufgreifend, berichtet wird:

»Falls donatistische Bischöfe in die katholische Einheit zurückgekehrt sind, wird es offenbar nötig, das Gebiet, das die bestehende Diözese bildet, in der sich beide Gruppen finden, in zwei gleiche Teile zu teilen, damit die einen Ortschaften zu der einen und die anderen zur anderen Partei zurückkommen können; der nach der Weihe Älteste soll die Teilung vornehmen, der Zweitälteste auswählen. Gibt es durch Zufall eine Ortschaft, über deren Verbleib man unschlüssig ist, wird sie dem ihr nächstliegenden Teil zugeschlagen; findet sie sich von beiden Bischofssitzen gleichweit entfernt, soll sie zu dem gehören, den das Volk vorzieht. Falls inzwischen die ursprünglich katholische Bevölkerung ihren alten Bischof beansprucht und die Partei des Donatus den ihren, so zählt die Meinung der Mehrheit über die Minderheit; bei Stimmengleichheit wird die Ortschaft dem im Bischofsamt Älteren zugesprochen. Falls andererseits die Ortschaften, in denen sich die zwei Parteien finden, so zahlreich sind, daß man sie nicht in zwei gleiche Teile teilen kann, oder die Anzahl der Gläubigen in den Orten ungleich sein sollte, so teilt man zuerst die Ortschaften so ein, daß sich solche mit einer gleichen Anzahl von Gläubigen ergeben, und schlage die Orte, die übrig bleiben, denen zu, von denen oben gesagt wurde, daß man unschlüssig war«[15].

Eine rasche, verantwortbare und mit der kanonischen Tradition vereinbare Lösung für das Problem der Organisation der orthodoxen Diaspora zu finden, ist heute von allergrößter Wichtigkeit, vor allem im Zuge der Verwirklichung der Vision eines vereinigten Europa und in den sozialpolitischen Umwälzungen innerhalb der osteuropäischen Völker und als Präfiguration der Vision von der Einheit der Völker in einem »gemeinsamen europäischen Haus«. Unter dieser neuen Perspektive wird eine vereinigte orthodoxe Diaspora schwierigen pastoralen Problemen entgegentreten können, um dadurch ihr Überleben zu sichern. Zusätzlich ist das die wohl am meisten angebrachte Lösung, um mit allen nationalen Diasporakirchen zu einer glaubwürdigeren Ausstrahlung der orthodoxen Tradition beizutragen, die durch die Aufnahme nationaler oder lokaler Ausgestaltung orthodoxer Spiritualität nicht geschwächt, sondern bereichert wird.

---

[15] *Rhallis-Potlis*, Syntagma, III, 572.

DOKUMENTE

A) Heiliges und Großes Konzil

[Der Gedanke, ein panorthodoxes Konzil einzuberufen, kann ziemlich weit in die Vergangenheit zurückgeführt werden. Sein Auftreten läßt sich jedoch zeitlich nicht mehr genau einordnen. Dank der Initiative des Ökumenischen Patriarchats finden wir mit Sicherheit gegen Anfang unseres Jahrhunderts die ersten konkreten Schritte dazu (mehr über die Vorgeschichte des vorzubereitenden Konzils siehe im Aufsatz von *D. Papandreou*, Die Heilige und Große Synode, S. 297 ff.).

Alle Tagungen und Konferenzen, die bis 1968 stattfanden, haben mehr oder weniger einschlägige Dokumente und Beschlüsse ausgearbeitet. Ihre Texte in deutscher Sprache findet man im lesenswerten Buch von *A. Jensen*, Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen, Zürich–Einsiedeln–Köln: Benziger Verlag 1986. In diesem Heft des »Orthodoxen Forum« werden hauptsächlich die entsprechenden Berichte und Beschlüsse der drei Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen in Verbindung mit den Texten der letzten und wichtigsten 4. Panorthodoxen Konferenz von 1968 veröffentlicht. Darüber hinaus findet sich im Anhang die Verfahrensordnung der Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen, welche von der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz von Chambésy (1986) verabschiedet wurde. Die in diesem Heft in deutscher Sprache veröffentlichten Dokumente sind zum Teil auch erschienen: z. B. in *Episkepsis* 158 (1976) 2–5; 159 (1976) 11–15; 279 (1982) 2–20; 354 (1986) 2–17 (griechisch); *Synodica (1976–1982)*, VI Bände: Bd. II, S. 124–132; Bd. III, S. 113–120; Bd. VI, S. 77–80; 83; 90–96; 100–107; 125–135 (griechisch/französisch); *Una Sancta* 38 (1983) 60–62; 42 (1987) 4–28 (deutsch); *Ökumenische Rundschau*, 32 (1983) 84–89; *A. Jensen*, Die Zukunft der Orthodoxie ..., S. 254–257; 321–325; 328–331; *Damaskinos (Metropolit von der Schweiz)*, Πρός τήν Ἁγίαν καί Μεγάλην Σύνοδον. Προβλήματα καί Προοπτικαί (Reihe: Διαλέξεις), Athen 1990. Man muß hier betonen, daß alle oben genannten Ausgaben bei der Vorbereitung der Dokumente berücksichtigt worden sind. Eine leicht sprachliche bzw. stilistische Bearbeitung anhand der in original griechischer Sprache abgefaßten Texte schien uns jedoch unvermeidlich, sogar nötig.

Kon. Nikolakopoulos]

1. IV. PANORTHODOXE KONFERENZ (CHAMBÉSY 1968)

Beschlüsse

Unsere Heilige Orthodoxe Kirche des Ostens erkennt die Notwendigkeit an, so bald wie möglich ihr Heiliges und Großes Konzil einzuberufen und es systematisch vorzubereiten.

Dafür gilt:

1. Die Einberufung des Heiligen und Großen Konzils ist als höchstes und unmittelbar anzustrebendes Ziel anzusehen.

2. Die Methode der Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils durch eine »Prosynode« wird revidiert.

3. Stattdessen wird die Methode einer etappenweisen Vorbereitung mittels einer Reihe Vorkonziliarer Panorthodoxer Konferenzen angewandt. Im Verlauf dieser Konferenzen werden die Themen der von der 1. Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos aufgestellten

und gebilligten Liste nacheinander untersucht. Zu jedem Thema wird eine endgültige Vorlage erarbeitet.

4. Im Hinblick auf eine bessere Durchführung der gesamten Arbeit der interorthodoxen Koordination wird eine »Interorthodoxe Kommission zur Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils unserer Orthodoxen Kirche des Ostens« eingesetzt. Sie setzt sich aus je einem Repräsentanten jeder Ortskirche zusammen — im allgemeinen ein Bischof oder Kleriker —, der einen Berater mitbringt.

5. Das Ökumenische Patriarchat wird gebeten, ein Sekretariat einzurichten, das der Arbeit der Kommission und der ganzen Konzilsvorbereitung dienen soll. Zur größeren Erleichterung soll es möglichst im Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy/Genf untergebracht werden. Für das Sekretariat ernennt das Ökumenische Patriarchat einen Sekretär, der die Verbindung zu diesem hält. Die Ortskirchen, die es wünschen, schicken in regelmäßigen Abständen Delegierte zwecks gegenseitiger Information und Zusammenarbeit, wobei sie selbst für die Kosten aufkommen.

6. Der Einsatz der genannten Mittel zur Vorbereitung sowie die gesamte Vorbereitungsarbeit des Konzils geschieht nach folgendem Verfahren:

a) Die Themen, die die Tagesordnung der Ersten Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz bilden, werden aus der Liste der 1. Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos gewählt.

b) Die so festgelegten Themen werden unter den orthodoxen Ortskirchen verteilt. Jede Kirche, die die Verantwortung für ein oder mehrere Themen übernimmt, sorgt dafür, daß es durch führende Theologen untersucht und eine einleitende Studie darüber in sechs Monaten vorgelegt wird. Es ist wünschenswert, daß sich außer der verantwortlichen Kirche auch andere Kirchen, soweit sie die theologischen Möglichkeiten dazu haben, parallel mit den zu untersuchenden Themen beschäftigen und so zu einer gründlicheren Erforschung derselben beitragen.

c) Die so verfaßte einleitende Studie wird von den betreffenden Kirchen in zwei Sprachen, auf griechisch und russisch, in das Sekretariat nach Genf geschickt, und zwar in hundert Exemplaren.

d) Wenn alle Studien im Sekretariat gesammelt sind, sorgt dieses dafür, sie an alle Ortskirchen weiterzuleiten.

e) Die Kirchen nehmen die Überprüfung der einleitenden Studien vor und senden sie in einem Zeitraum von sechs Monaten mit ihren Reaktionen an das Sekretariat zurück.

f) Wenn all dies von den Kirchen erarbeitete Material gesammelt ist, tritt die Interorthodoxe Vorbereitungskommission nach Absprache des Ökumenischen Patriarchats mit den Vorsitzenden der Ortskirchen zusammen, wenn nötig, unter Hinzuziehung theologischer Experten, und formuliert den einheitlichen orthodoxen Standpunkt zu jedem der Themen.

g) Wenn diese Arbeit der Vorbereitungskommission abgeschlossen ist, informiert ihr Präsident das Ökumenische Patriarchat, das nach Absprache mit den Vorsitzenden der Ortskirchen die Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz einberuft. Die von der Kommission ausgearbeiteten Texte werden den Ortskirchen zur Information vorgelegt.

h) Die Konziliare Panorthodoxe Konferenz nimmt die Durchsicht und Untersuchung der von der Vorbereitungskommission vorgelegten Texte vor und legt die endgültige Fassung jedes Themas fest. Die Akten werden dann vom Ökumenischen Patriarchat nach Verwahrung in den Archiven des entsprechenden Sekretariats dem zukünftigen Heiligen und Großen Konzil übermittelt.

i) Jede Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz trifft die Auswahl der Themen für die nächste Konferenz.

7. Wenn die ganze Vorbereitungsarbeit nach dem beschriebenen Verfahren abgeschlossen ist, beruft der Ökumenische Patriarch im Einvernehmen mit den Vorsitzenden der autokephalen orthodoxen Ortskirchen das Heilige und Große Konzil der Heiligen Orthodoxen Kirche des Ostens ein.

Als Themen, die Gegenstand erstens theologischer Erarbeitung vor Ort, zweitens der Überarbeitung durch die Vorbereitungskommission sind und die schließlich die Tagesordnung der 1. Vorkonziliaren Konferenz bilden, wurden zunächst die sechs folgenden gewählt. Kriterium der Auswahl war, gleichermaßen die theoretischen wie die praktischen Themen der Liste zu berücksichtigen, die auf panorthodoxer Ebene gebilligt wurde.

1. Aus dem Kapitel I: »Glaube und Dogma«, Buchstabe B:
   Die Quellen der Göttlichen Offenbarung.
   a) Die Heilige Schrift.
      1. Die Inspiration der Heiligen Schrift.
      2. Die Verbindlichkeit der »Anaginoskomena« des Alten Testamentes in der Orthodoxen Kirche.
      3. Wissenschaftliche Ausgabe des byzantinischen Textes des Neuen Testamentes.
   b) Die Heilige Überlieferung (Definition des Begriffes und seines Umfanges).

2. Aus dem Kapitel II: »Gottesdienst«, Buchstabe C:
   Vollständigere Beteiligung der Laien am gottesdienstlichen und sonstigen Leben der Kirche.

3. Aus dem Kapitel III: »Verwaltung und Kirchenordnung«, Buchstabe E:
   Die Anpassung der kirchlichen Fastenvorschriften an die Erfordernisse der heutigen Zeit.

4. Aus dem gleichen Kapitel, Buchstabe G:
   Ehehindernisse. Untersuchung der heutigen Praxis in den Ortskirchen und der sich daraus ergebenden kirchlichen Rechtsprechung. Sicherung einer möglichst einheitlichen Praxis in der gesamten Orthodoxen Kirche, wie oben vorgesehen.

5. Aus dem gleichen Kapitel, Buchstabe I:
   Kalenderfrage. Untersuchung der Frage im Hinblick auf die Entscheidung des 1. Ökumenischen Konzils bezüglich des Osterfestes. Suche nach einem Verfahren zur Wiederherstellung einer gemeinsamen Praxis der Kirchen in dieser Frage.

6. Aus dem Kapitel VII: »Theologische Themen«, Buchstabe A:

Die »Oikonomia« in der Orthodoxen Kirche.

a) Begriff und Formulierung der Termini »Akribeia« und »Oikonomia« in der Orthodoxen Kirche.

b) Die »Oikonomia«:

1. Bei den Sakramenten, insofern sie innerhalb und außerhalb der Kirche gefeiert werden.
2. Bei der Aufnahme von Häretikern, Schismatikern und Abgefallenen in die Orthodoxe Kirche (ob durch Taufe, durch Firmung, durch ein schriftliches Bekenntnis, durch ein Gebet).
3. Beim Gottesdienst.

Die theologische Untersuchung und Ausarbeitung dieser sechs Themen ist verantwortlich von den folgenden Kirchen übernommen worden. Der Reihe nach: das erste von der Kirche von Konstantinopel, das zweite von der Kirche Bulgariens, das dritte von der Kirche Serbiens, das vierte unabhängig voneinander von der Kirche Rußlands und von der Kirche Griechenlands, das fünfte unabhängig voneinander von der Kirche Rußlands und von der Kirche Griechenlands, das sechste von der Kirche Rumäniens.

2. I. VORKONZILIARE PANORTHODOXE KONFERENZ (CHAMBÉSY 1976)

Bericht

Einem einstimmigen Beschluß der ganzen Orthodoxen Kirche zufolge wurde die erste Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz ordnungsgemäß von Seiner Heiligkeit, dem Ökumenischen Patriarchen Dimitrios, einberufen und trat im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy/Genf am 21. November 1976 zusammen und tagte bis zum 28. November.

1. An der Konferenz nahmen Vertreter aller orthodoxer Ortskirchen teil außer der Kirche von Georgien, die aus technischen Gründen nicht vertreten war.

2. Aufgabe der Konferenz war es, die Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche zu fördern. Um eine möglichst schnelle Einberufung dieser Synode zu erreichen, beschäftigte sie sich mit der folgenden Tagesordnung gemäß früherer Interorthodoxer Entscheidungen und aufgrund inzwischen stattgefundener Interorthodoxer Beratungen:

a) Revision des Themenkataloges der Heiligen und Großen Synode.

b) Prüfung der Vorgehensweise bei der Vorbereitung der Synode und ihrer Themen.

c) Allgemeiner Überblick und Bewertung der Entwicklung der Beziehungen und Gespräche der Orthodoxen Kirche mit den übrigen christlichen Kirchen und Konfessionen sowie mit dem ÖRK.

d) Prüfung der Frage nach einem allen Christen gemeinsamen Ostertermin an einem bestimmten Sonntag.

3. Die Konferenz hat im Plenum und in Kommissionen einstimmig die folgenden Beschlüsse gefaßt:

a) Die künftige Heilige und Große Synode soll eine begrenzte Zahl von Themen behandeln und zwar die folgenden:

1) Die orthodoxe Diaspora.
2) Die Autokephalie und ihre Proklamation.
3) Die Autonomie und ihre Proklamation.
4) Die Diptychen.
5) Die Frage eines gemeinsamen Kalenders.
6) Ehehindernisse.
7) Revision der kirchlichen Fastenvorschriften.
8) Die Beziehungen der orthodoxen Kirchen zu der übrigen christlichen Welt.
9) Orthodoxie und Ökumenische Bewegung.
10) Beiträge der orthodoxen Ortskirchen zur Durchsetzung der christlichen Ideale des Friedens, der Freiheit, der Versöhnung und der Liebe zwischen den Völkern und Aufhebung der Rassendiskriminierung.

b) Das von der vierten Panorthodoxen Konferenz festgelegte Verfahren zur Vorbereitung und Bearbeitung der Themen in allen Phasen soll fortgesetzt werden. In der ersten Phase allerdings werden diejenigen Kirchen, die die erste Vorbereitung der Themen übernommen haben, ihre Texte als Ergebnis einer rein wissenschaftlichen Arbeit und nicht als ihre offizielle kirchliche Ansicht zur weiteren interorthodoxen Bearbeitung vorlegen. Das geschieht, um die Freiheit des Gesprächs auf der interorthodoxen Ebene zu wahren.

4. Gleichzeitig nahm die Konferenz einen Überblick und eine Bewertung der bisherigen Entwicklung der theologischen Dialoge zwischen der Orthodoxen Kirche und der Anglikanischen, der Altkatholischen und der Altorientalischen Kirchen vor und beschloß, daß diese Dialoge, besonders der zurückgebliebene Dialog mit den Altorientalischen Kirchen, fortgeführt und intensiviert werden sollen.

In bezug auf die Römisch-Katholische Kirche, mit der der Dialog sich im Stadium der Vorbereitung befindet, hat die Konferenz beschlossen, daß die damit beauftragte Interorthodoxe Kommission ihre Arbeit verstärkt.

In bezug auf die lutherische Kirche hat die Konferenz beschlossen, daß der mit ihr geführte Dialog fortgesetzt und eine Interorthodoxe Spezialistenkommission, ebenso wie für die anderen theologischen Dialoge, eingesetzt werden soll.

Die Konferenz hat sich besonders mit dem Thema der Stellung der Orthodoxen Kirche in der ökumenischen Bewegung im allgemeinen und im ÖRK im besonderen befaßt und hat beschlossen, daß ihre Teilnahme an der ökumenischen Bewegung und die Mitarbeit an allen ihren Veranstaltungen fortgesetzt und intensiviert werden soll. Besonders die Teilnahme am ÖRK soll aktiver gestaltet werden, stets unter der Voraussetzung, daß die orthodoxen ekklesiologischen Prinzipien im ÖRK gewahrt bleiben, so daß der ökumenischen Einheit der Christen gedient wird.

Darüber hinaus hat die Konferenz, dem Wunsch der Orthodoxen Kirche entsprechend, beschlossen, daß sie mit den anderen nichtchristlichen Religionen zusammenarbeiten

soll, um zur Verständigung und Zusammenarbeit zwischen den Religionen und damit zur Aufhebung des Fanatismus auf allen Seiten und zur Versöhnung der Völker beizutragen und die Ideale der Freiheit und des Friedens in der Welt zugunsten des modernen Menschen unabhängig von Rasse und Religion durchzusetzen.

5. Die Konferenz hat sich besonders mit dem Thema der gemeinsamen Osterfeier aller Christen befaßt. Zunächst wurde der Wunsch der Orthodoxen Kirche nach einer Lösung dieser Frage zum Ausdruck gebracht. Weil aber das Problem ernst ist und sich auf das einheitliche Erscheinungsbild des Christentums bezieht und weil die Praxis der Alten Kirche, wie sie im Osten erlebt wurde, und die daraus entstandenen pastoralen Schwierigkeiten zu berücksichtigen sind, auch im Blick auf die pastoralen Nöte der orthodoxen Christen im Westen, beschloß die Konferenz, um zu einer nach allen Seiten ausgeglichenen Lösung des Problems zu kommen, daß das Thema vor jeder erzwungenen panorthodoxen Entscheidung eingehend und von allen Seiten diskutiert werden soll. Deshalb soll das Sekretariat für die Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode möglichst bald eine Kommission einberufen, an der verantwortliche Hirten der Kirche, Kanonisten, Astronomen, Historiker und Soziologen teilnehmen. Sie soll ihre Arbeitsergebnisse durch das Sekretariat der nächsten Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz vorlegen.

Die erste Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz zielte mit den obigen Entscheidungen auf folgende drei Punkte ab: a) das Anliegen der Heiligen und Großen Synode voranzubringen, b) die Beziehungen zwischen den Christen und die ökumenische Bewegung mit dem Ziel der Einheit der Christenheit zu fördern und c) der Menschheit und ihrer Keimzelle, der einzigartigen und unwiederholbaren menschlichen Person, durch tolerante Zusammenarbeit zwischen den Religionen zu dienen.

Orthodoxes Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, Chambésy/Genf, 29. November 1976.
(Aus d. Griech. übers. von **Kon. Nikolakopoulos**)

Beschlüsse

Die Beschlüsse der I. Vorkonziliaren Konferenz zu den Tagesordnungspunkten lauten folgendermaßen:

Für die beiden ersten Tagesordnungspunkte, d. h. a) die Auswahl einer begrenzten Zahl von Themen für das Heilige und Große Konzil gemäß der Empfehlung der Interorthodoxen Vorbereitungskommission, die auf die Notwendigkeit hingewiesen hatte, den Katalog der I. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos (1961) zu revidieren; und b) die neuerliche Überprüfung und Festlegung des Verfahrens zur Vorbereitung dieser Themen, hat die Konferenz den entsprechenden Vorschlag der ersten Kommission angenommen und einstimmig folgende Beschlüsse gefaßt:

A. Zur Auswahl der Themen

1. Die Tagesordnung des Heiligen und Großen Konzils soll aus folgenden 10 Themen bestehen:
a) Die orthodoxe Diaspora.

b) Die Autokephalie und die Weise ihrer Proklamation.
c) Die Autonomie und die Weise ihrer Proklamation.
d) Diptychen.
e) Die Frage eines einheitlichen Kalenders.
f) Ehehindernisse.
g) Anpassung der kirchlichen Fastenvorschriften.
h) Beziehungen der orthodoxen Kirchen mit der übrigen christlichen Welt.
i) Orthodoxie und Ökumenische Bewegung.
j) Beitrag der orthodoxen Ortskirchen zur Verwirklichung der christlichen Ideale des Friedens, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassendiskriminierung.

2. Folgende Themen fanden in der Kommission an zweiter Stelle größere Beachtung: die Quellen der göttlichen Offenbarung, der Begriff der Kirche, die Kodifizierung der heiligen Kanones und der kanonischen Vorschriften, Oikonomia und Akribeia. Sie sollen im Hinblick auf eine eventuelle spätere panorthodoxe Untersuchung zum besonderen Studium an die Ortskirchen weitergeleitet werden.

3. Das Thema des Mönchtums schien weder der Kommission noch der Vollversammlung noch nach den vorgegebenen Kriterien so wichtig zu sein, um einer sofortigen Untersuchung zu bedürfen. Doch die Delegation der Kirche von Bulgarien betonte in einem dringenden Appell, daß dieses Thema von vitaler Bedeutung für den Bestand und die Zukunft ihrer Ortskirche sei. Wenigstens die Frage, »ob in Zukunft Mönche, die nur eingekleidet wurden, zu Bischöfen geweiht werden können oder nur Mönche, die das große Schema empfangen haben«, müsse durch eine panorthodoxe Entscheidung geklärt werden. Daher kam die Konferenz überein, wegen der Besonderheit des Falles diesen Punkt ausnahmsweise so schnell wie möglich auf panorthodoxer Ebene zu untersuchen und zu entscheiden.

Die Konferenz war der Ansicht, daß dieser einfache Punkt nicht von dem Heiligen und Großen Konzil entschieden werden müsse. Da die Entscheidung einer Panorthodoxen Konferenz ausreichen würde und da der Punkt für die heilige Kirche von Bulgarien von vitaler Bedeutung ist, wurde beschlossen, ihn der nächsten Vorkonziliaren Konferenz zur Prüfung und Entscheidung vorzulegen. In der Zwischenzeit soll das Thema von den Ortskirchen untersucht werden, und die heilige Kirche von Bulgarien soll dazu eine Vorlage vorbereiten. All diese Materialien sollen vom Sekretariat für die Vorbereitung des Konzils gesammelt und der nächsten Vorkonziliaren Konferenz vorgelegt werden.

4. Alle übrigen Themen des Katalogs, d. h.:
Definition des Begriffs »Dogma« vom orthodoxen Standpunkt aus;
Die Heilige Schrift;
Die Inspiration der Heiligen Schrift;
Die Verbindlichkeit (κῦρος) der Bücher des Alten Testamentes in der Orthodoxen Kirche;
Die Heilige Überlieferung — Definition des Begriffs und seines Umfangs;
Normative (αὐθεντικά) Texte in der Orthodoxen Kirche;

Autorität (αὐθεντία) der Kirche (Definition dieses Begriffs);
Allgemeines Bewußtsein der Kirche;
Die Unfehlbarkeit (ἀλάθητον) der Kirche, wenn sie sich durch ihre Hierarchie im Ökumenischen Konzil äußert;
Orthodoxie und Bibel;
Neuaufteilung der liturgischen Perikopen;
Vereinheitlichung des Typikons und der liturgischen Texte beim Gottesdienst und bei der Feier der Sakramente. Ihre Revision und wissenschaftliche Ausgabe;
Vollständigere Beteiligung der Laien am gottesdienstlichen und sonstigen Leben der Kirche;
Friedensbriefe;
Heiliges Myron;
Die Heirat der Kleriker nach der Weihe, die zweite Heirat der Kleriker;
Die Orthodoxie in der Welt;
Orthodoxie und die anderen Religionen;
Euthanasie und die orthodoxe Theologie;
Die Feuerbestattung und die orthodoxe Theologie;

diese Themen, die alle für die Orthodoxe Kirche Probleme darstellen, werden zur entsprechenden Untersuchung an die Ortskirchen verwiesen.

3. II. VORKONZILIARE PANORTHODOXE KONFERENZ (CHAMBÉSY 1982)

Beschlüsse

I. Ehehindernisse

1. Bei Blutsverwandtschaft kann Dispens gewährt werden bis einschließlich zum 5. Grad in direkter oder indirekter Linie (Kanon 54 des Quinisextum in Trullo).

2. Bei Verwandtschaft durch Ehebündnis kann Dispens erteilt werden bis einschließlich zum 5. Grad (Kanon 54 des Quinisextum in Trullo).

3. Bei geistiger Verwandtschaft durch Adoption oder Taufe kann Dispens erteilt werden bis einschließlich zum 2. Grad.

4. Ein Ehebündnis, das nicht unwiderruflich aufgelöst oder für nichtig erklärt ist, sowie ein drittes vorausgegangenes Ehebündnis bilden ein absolutes Hindernis, eine neue Ehe einzugehen gemäß der orthodoxen kanonischen Tradition, die Bigamie und ein viertes Ehebündnis kategorisch verwirft.

5. Was Mönche anbetrifft, die auf Grund der Tonsur nicht heiraten können, so schlägt die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz vor, daß sie, nachdem sie freiwillig oder unfreiwillig oder durch höhere Gewalt ihre Mönchsidentität abgelegt haben — wodurch

sie auf kirchlichen Beschluß hin in den Laienstand zurückversetzt werden —, die Möglichkeit haben, eine Ehe einzugehen.

6. Das Priestertum, welchen Grades auch immer, stellt nach der geltenden kanonischen Tradition ein Ehehindernis dar (Kanon 3 des Quinisextum in Trullo).

7. Bezüglich Mischehen zwischen Orthodoxen und Nicht-Orthodoxen einerseits und Orthodoxen und Nicht-Christen oder Nicht-Gläubigen andererseits:
a) Eine Ehe zwischen Orthodoxen und Nicht-Orthodoxen ist nach der kanonischen Akribie nicht erlaubt. Sie kann jedoch aus Nachsicht und Menschenliebe geschlossen werden unter der ausdrücklichen Bedingung, daß die Kinder, die aus dieser Ehe hervorgehen, in der Orthodoxen Kirche getauft und erzogen werden. Die lokalen orthodoxen Kirchen können unter Anwendung der Ökonomie dem einzelnen Fall und den besonderen pastoralen Pflichten entsprechend entscheiden.
b) Eine Ehe zwischen Orthodoxen und Nicht-Christen oder Nicht-Gläubigen ist nach der kanonischen Akribie verboten. Was in diesem Fall die Anwendung der Ökonomie anbetrifft in Rücksicht auf den orthodoxen Partner und entsprechend den besonderen pastoralen Pflichten, so ist die Entscheidung den lokalen orthodoxen Kirchen überlassen.

8. Bei der Anwendung der kirchlichen Tradition im Bereich der Ehehindernisse muß die kirchliche Praxis ebenfalls die Bestimmungen des Zivilrechts berücksichtigen, ohne dabei die Grenzen der kirchlichen Ökomomie zu überschreiten.

II. Anpassung der kirchlichen Fastenvorschriften an die Forderungen der heutigen Zeit

– Nach reiflicher Überprüfung dieses Themas, was mit aller Aufmerksamkeit und der gebührenden Sorgfalt vor sich ging, und
– mit der Feststellung, daß die vorgelegten Studien ungenügend sind, so daß sich die Orthodoxie nicht in Einstimmigkeit zu diesem Punkt äußern kann, und,
– um eine vorschnelle Entscheidung zu vermeiden, indem den lokalen orthodoxen Kirchen die Möglichkeit überlassen wird, — in Treue zur Kontinuität der Tradition — das Volk Gottes vorzubereiten,
hat die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz folgendes beschlossen:

1. Die lokalen orthodoxen Kirchen sind eingeladen, ihre Anmerkungen basierend auf den Akten, die zu diesem Punkt schon zusammengestellt worden sind, dem Sekretariat für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils zu unterbreiten.

2. Diese Frage wird bis zur nächsten Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz vertagt, damit sie nach eingehender Studie von seiten der Interorthodoxen Vorbereitungskommission neu überprüft wird.

3. Die bis heute geltende Praxis bleibt in Kraft, bis das Heilige und Große Konzil eine Entscheidung trifft anhand der Vorschläge, die ihm von einer Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, die mit der Untersuchung dieses Punktes beauftragt ist, zur Entscheidung vorgelegt werden.

III. Kalenderfrage. Studie über den Beschluß des I. Ökumenischen Konzils zur Paschalie, um zu dieser Frage wie auch zur Frage der gemeinsamen Osterfeier aller Christen am gleichen Sonntag eine mögliche Form der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen zu finden

1. Die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz hat die wissenschaftlichen Erklärungen, die von Spezialisten der Astronomie zu diesem Thema vorgelegt wurden, zur Kenntnis genommen und sehr zu schätzen gewußt. Sie anerkennt, daß, ausgehend von diesen wissenschaftlichen Daten, eine genauere Festlegung des Osterdatums, — welches gemäß dem Beschluß des I. Ökumenischen Konzils von Nikaia immer auf den ersten Sonntag nach dem Vollmond, der der Frühlings-Tag-und-Nacht-Gleiche folgt, fällt —, zur Lösung dieses Problems beitragen könnte.

2. Um zu einer fundierten Überprüfung dieser Frage zu gelangen, hat sich die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz zu den folgenden Punkten, die von großer Wichtigkeit sind, in Einmütigkeit ausgesprochen:

a) Abgesehen von aller wissenschaftlichen Genauigkeit betrifft diese Frage das kirchliche Bewußtsein der einen und ungeteilten Orthodoxie, deren Einheit durch nichts erschüttert werden darf.

b) Hierbei handelt es sich für die Kirche um ein Thema, das sich in Verantwortung entsprechend den pastoralen Aufgaben und Bedürfnissen der Kirche ihren Gläubigen gegenüber entwickeln muß.

c) Auf Grund der aktuellen Situation, in der sich die Kirche befindet, ist das Volk Gottes nicht vorbereitet oder jedenfalls nicht genügend informiert, um sich mit einer Änderung in der Frage der Festsetzung des Osterdatums auseinanderzusetzen oder eine solche anzunehmen.

3. Indem die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz alle obengenannten Gründe bedacht hat, hat sie es vorgezogen, jegliche Prüfung dieser Frage auf eine günstigere Zeit gemäß dem Willen Gottes aufzuschieben, denn es geht um eine noch präzisere Bestimmung des Osterdatums, d. h. eines Datums, an dem wir schon seit Jahrhunderten gemeinsam unsere Ostern feiern.

4. Die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz hält es für unbedingt notwendig, daß die Gläubigen einer jeden lokalen orthodoxen Kirche ganz gezielt informiert werden, damit es der Orthodoxie möglich wird, in einer Weite des Geistes und der Herzen, auf dem Weg der gemeinsamen Verwirklichung — nach der Akribie, aber auch in der Treue zum Geist und Buchstaben des Beschlusses des I. Ökumenischen Konzils — zu einer gemeinsamen Feier des größten Festes der Christenheit voranzuschreiten, was auch das Ziel des Heiligen I. Ökumenischen Konzils gewesen war.

5. Weder ein Kalender noch Meinungsverschiedenheiten darüber, noch außerordentliche Situationen, die ein solcher hervorrufen kann, dürfen zu Trennungen, Verschiedenheiten oder gar Schismen führen. Auch diejenigen, die mit ihrer Kirche nicht einverstanden sind, müssen das ehrwürdige und durch die Tradition geheiligte Prinzip des Gehorsams gegenüber der Kirche und ihrer Rückführung in den Schoß der Kirche in der eucha-

ristischen Gemeinschaft annehmen, was in der Überzeugung zu geschehen hat, daß »der Sabbat um des Menschen willen da ist und nicht der Mensch um des Sabbats willen« (Mk 2,27).

6. Die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz anerkennt die nützlichen Bemühungen seitens des Sekretariats für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils und den Vorteil, wenn diese eventuell auch künftig weiterbestehen würden.

IV. Entscheidung künftiger Normen bezüglich der Weihe von Bischöfen, die aus dem Kreis Rasophorer Mönche gewählt werden und nicht ausschließlich aus dem Kreis derjenigen, die das große Schema erhalten haben

Das vorliegende Thema wurde auf ausdrücklichen Wunsch der Orthodoxen Kirche von Bulgarien behandelt; es steht nicht auf der Tagesordnung des Heiligen und Großen Konzils.

Gemäß dem Auftrag, den die I. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz erhalten hat, und nach eingehender Studie dieser Frage stellt die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz fest, daß die Praktiken der Bischofsweihe, wie sie in den verschiedenen lokalen orthodoxen Kirchen angewendet werden, — daß die Kandidaten entweder die volle Mönchstonsur oder lediglich das Rasophorat erhalten haben — nicht gegen die alte Tradition der Kirche verstoßen.

Tagesordnung der nächsten Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz

Die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz hat die folgenden Themen aus der Themenliste des Heiligen und Großen Konzils ausgewählt und sie auf die Tagesordnung der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz gesetzt:

1. Anpassung der kirchlichen Fastenvorschriften an die Forderungen der heutigen Zeit;

2. Beziehungen der orthodoxen Kirchen zur gesamten christlichen Welt;

3. Orthodoxie und ökumenische Bewegung;

4. Beitrag der lokalen orthodoxen Kirchen zur Verwirklichung der christlichen Ideale von Frieden, Freiheit, Brüderlichkeit und Liebe unter den Völkern und zur Aufhebung der Rassendiskriminierung.

4. III. VORKONZILIARE PANORTHODOXE KONFERENZ (CHAMBÉSY 1986)

Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz hat vom 28. Oktober bis zum 6. November 1986 im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy stattgefunden. Zu den vier Themen, welche auf ihrer Tagesordnung standen, hatte die Interorthodoxe Kommission für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils (Chambésy, 15.–23. Februar 1986) den panorthodoxen Standpunkt ausgearbeitet (vgl. Communiqué

der Kommission: *Episkepsis* 17. Jg., Nr. 351 vom 25. 2. 1986, S. 2f.). Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz hat daraufhin Beschlußtexte zu jedem dieser vier Themen verabschiedet und sie einstimmig als Beschlüsse zur Vorlage an das Heilige und Große Konzil akzeptiert.

Außerdem hat die Konferenz eine »Verfahrensordnung der Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen« gutgeheißen und die Tagesordnung der IV. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz festgelegt. Die Beschlußtexte, die von allen Delegationsleitern unterzeichnet worden sind, wurden vom Sekretariat für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils allen orthodoxen Lokalkirchen zugestellt und — entsprechend dem Beschluß der Konferenz — veröffentlicht (vgl. Communiqué der Konferenz, *Episkepsis* 17. Jg., Nr. 369 vom 15. 12. 1986, S. 2ff.).

Beschlüsse

DIE BEDEUTUNG DES FASTENS UND SEINE EINHALTUNG HEUTE

1. Das Fasten ist göttliches Gebot (Gen 2, 16–17). Nach Basileios dem Großen »ist das Fasten so alt wie die Menschen; denn es ist im Paradies angeordnet worden« (Über das Fasten 1, 3). Das Fasten ist eine große geistliche Übung und der hervorragendste Ausdruck des asketischen Ideals der Orthodoxie. Dadurch, daß die Orthodoxe Kirche sowohl die apostolischen Anordnungen und die Kanones der Synoden als auch die gesamte patristische Tradition ohne Abweichung befolgt, hat sie immer den sehr hohen Wert des Fastens für das geistliche Leben des Menschen und sein Heil betont. Im Kreislauf des liturgischen Jahres vermittelt die Kirche die gesamte patristische Tradition und Lehre über das Fasten als eine notwendige Voraussetzung für den Menschen, um zu ununterbrochener und anhaltender Wachsamkeit und zum Eifer im geistlichen Kampf zu gelangen. Daher wird das Fasten von der Kirche besungen als göttliche Gabe, als gnadenvolles Licht, als unbesiegbare Waffe, als Grundfeste der geistlichen Kämpfe, als hervorragendster Weg zum Guten, als Nahrung der Seele, als von Gott gewährte Hilfe, als Quelle aller Meditation, als Beispiel einer unverdorbenen Lebensführung und engelgleicher Lebensweise, als »Mutter« alles Guten und aller Tugenden und als Bild des kommenden Lebens.

2. Die uralte Einrichtung des Fastens wird bereits im Alten Testament erwähnt (Dtn 9, 18; Jes 58, 4–10; Joel 2, 15; Jona 3, 5–7) und im Neuen Testament bestätigt. Der Herr selbst hat vor Beginn seines öffentlichen Wirkens 40 Tage gefastet (Lk 4, 1–2). Auch hat er Anleitungen über die Art und Weise des Fastens (Mt 6, 16–18) gegeben. Ganz allgemein wird im Neuen Testament das Fasten als Mittel der Enthaltsamkeit, der Buße und der geistlichen Aufrichtung empfohlen (Mk 1, 6; Apg 13, 2; 14, 23; Röm 14, 21). Seit den Zeiten der Apostel hat die Kirche die Bedeutung des Fastens betont und den Mittwoch und den Freitag als Fasttage (Didache 8, 1) wie auch das Fasten vor Ostern festgelegt (Irenaios, in: Euseb., Kirchengeschichte 5, 24). Die große Vielfalt hinsichtlich Dauer und Gegenstand dieses Fastens (Dionysios von Alexandrien, Brief an Basilides, *PG* 10, 1278) zeigt den geistlichen Charakter des Fastens. Alle Gläubigen sind aufgerufen, dem zu entsprechen, jeder nach seiner Kraft und seinen Möglichkeiten, ohne daß dadurch jedoch die Freiheit gegeben wäre, diese geheiligte Einrichtung zu mißachten: »Gib acht, daß dich

niemand von diesem Weg der Lehre abbringt ... Wenn du die ganze Last des Herrn tragen kannst, wirst du vollkommen sein; wenn du es nicht kannst, so tue, was du kannst. Was das Essen betrifft, so halte, was du zu halten vermagst« (Didache 6, 1–3).

3. Im geistlichen Kampf ist das wahre Fasten mit dem unablässigen Beten und der aufrichtigen Buße verbunden. »Buße ohne Fasten ist wertlos« (Basileios, Über das Fasten 1,3), wie auch Fasten ohne Wohltätigkeit tot ist, besonders in der heutigen Zeit, in der die ungleiche und ungerechte Verteilung der Güter ganze Völker ihr tägliches Brot entbehren läßt. »Wenn wir, Brüder, leiblich fasten, so laßt uns auch geistig fasten. Laßt uns jede Verbindung zur Ungerechtigkeit lösen und die Fesseln unserer ungestümen Leidenschaften zerbrechen. Laßt uns jeden ungerechten Schuldschein zerreißen, den Hungernden Brot geben und die Obdachlosen aufnehmen« (Sticheron Idiomelon vom Mittwoch der 1. Fastenwoche; vgl. auch Jes 58,6–7). Fasten bedeutet nicht nur und einfach, sich bestimmter Speisen zu enthalten. »Die Abstinenz von bestimmten Speisen genügt nicht für ein lobenswertes Fasten. Laßt uns ein Fasten beobachten, das für Gott annehmbar und ihm wohlgefällig ist. Wahres Fasten bedeutet vom Bösen ablassen, die Zunge zurückhalten, sich der Zornesausbrüche enthalten, den Gelüsten, der Verleumdung, dem Lügen und dem Meineid entsagen. Sich all dessen entledigen, das ist wahres Fasten. Dank all dessen ist das Fasten etwas Gutes« (Basileios, Über das Fasten 2,7).

Die Abstinenz von bestimmten Speisen und ihr nur mäßiger Genuß — bezüglich Art und Menge der einzunehmenden Speisen — sind die sichtbaren Merkmale des geistlichen Kampfes, der mit Fasten gemeint ist. »Fasten meint dem Wortsinn nach Enthaltung von Speisen; jedoch die Speisen machen uns nicht gerechter oder ungerechter. Das Fasten hat eine tiefere Bedeutung: Wie die Nahrung Symbol des Lebens ist und die Abstinenz von der Nahrung zum Tod führt, so müssen wir — menschlich gesehen — fasten, damit wir für die Welt tot sind, um danach durch den Genuß der göttlichen Speise in Gott zu leben« (Klemens von Alexandrien, Eclogae, *PG* 9,704–705). Somit gehört das wahre Fasten zum Leben der Gläubigen in Christus, und es findet seinen Höhepunkt in deren Teilnahme am Gottesdienst und besonders am Sakrament der heiligen Eucharistie.

4. Das vierzigtägige Fasten des Herrn ist zum Beispiel geworden, dem die Gläubigen nacheifern müssen. So wird durch ihr Fasten ihre Teilhabe am Gehorsam des Herrn intensiviert mit dem Ziel, »daß wir durch den Gehorsam wiedererlangen können, was wir durch den Ungehorsam verloren haben« (Gregor von Nazianz, 45. Rede, zum heiligen Osterfest, 28). Der hl. Gregorios Palamas faßt in bezeichnender Weise die ganze patristische Überlieferung über den geistlichen Charakter des Fastens — besonders in der großen Fastenzeit vor Ostern — in ihrer christozentrischen Ausrichtung zusammen: »Wenn du so fastest, dann wirst du nicht nur mit Christus mitleiden und mit ihm sterben, sondern auch mit ihm auferstehen und mit ihm herrschen in Ewigkeit. Wenn du ihm gleich geworden bist in der Teilhabe am Bild seines Todes, wirst du auch Teilhaber an seiner Auferstehung und Erbe des Lebens in ihm werden« (XIII. Homilie, am 5. Fastensonntag, *PG* 151,161).

5. Gemäß orthodoxer Tradition steht das Ideal geistlicher Vollkommenheit sehr hoch. Daher muß sich jeder, der zu diesem Ideal gelangen möchte, nach oben hin ausrichten.

Aus diesem Grund kennen die Askese und der geistliche Kampf keine Grenzen — ebensowenig wie die Vollkommenheit der Vollkommenen. Nur wenige genügen so sehr den Anforderungen des hohen orthodoxen Ideals, daß sie schon zu ihren Lebzeiten die Vergöttlichung (Theosis) erlangen. Und selbst sie, obschon sie alle Vorschriften beachten, rühmen sich dessen nicht, sondern bekennen: »Wir sind arme Knechte und haben nur unsere Pflicht getan«. Alle anderen dürfen — nach der orthodoxen Auffassung über das geistliche Leben — im guten Kampf des Fastens nicht nachlassen, sich aber für ihre Fehler dem Erbarmen Gottes anvertrauen im vollen Bewußtsein ihrer Mittelmäßigkeit und bereit, sich selbst kritisch zu beurteilen. Denn es ist unmöglich, zu orthodoxem geistlichem Leben zu gelangen ohne den geistlichen Kampf des Fastens.

6. Die Orthodoxe Kirche bestimmte wie eine besorgte Mutter, was zum Heil des Menschen von Vorteil ist, und sie setzte die heiligen Fastenzeiten ein als von Gott geschenktes »Schutzzeichen« des neuen Lebens der Gläubigen in Christus gegen jede List der feindlichen Mächte. Den Spuren der heiligen Väter folgend, beachtet sie wie vordem die apostolischen Vorschriften, die Kanones der Konzilien und die heiligen Überlieferungen. Immer bietet sie den Gläubigen die heiligen Fastenzeiten an als hervorragendes Mittel auf dem Weg zu ihrer geistlichen Vollkommenheit und zu ihrem Heil, und sie betont gegenüber ihren Gläubigen die Notwendigkeit, im Verlauf des Kirchenjahres die festgelegten Fastenzeiten einzuhalten: die 40 Tage vor Ostern, den Mittwoch und den Freitag — gemäß dem Zeugnis der heiligen Kanones —, die Fastenzeiten vor Weihnachten, vor dem Fest der heiligen Apostel Petrus und Paulus und vor dem Fest der Entschlafung der Gottesmutter, sowie die Vigiltage vor den Festen Kreuzerhöhung, Epiphanie und Enthauptung Johannes des Vorläufers, wie auch das jeweils aus pastoraler Fürsorge auferlegte oder von den Gläubigen aus freiem Willen eingehaltene Fasten.

7. Zugleich legte die Kirche aus pastoraler Einsicht die Grenzen einer barmherzigen Handhabung der Fastenvorschriften fest. Daher hat sie für den Fall körperlicher Krankheit, unabwendbarer Not oder widriger Zeiten eine entsprechende Anwendung des kirchlichen Prinzips der Oikonomia vorgesehen, gemäß der Entscheidung und der pastoralen Sorge der Gesamtheit der Bischöfe der einzelnen Lokalkirchen.

8. Es ist eine Tatsache, daß viele Gläubige heute nicht alle Fastenvorschriften einhalten, sei es aus Nachlässigkeit, sei es aufgrund irgendwelcher Lebensverhältnisse. Die Kirche, die »nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er zurückkehrt und lebt«, muß all diesen Fällen einer generellen oder vereinzelten Nichtbeachtung der heiligen Fastenvorschriften nicht mit Härte, sondern mit mütterlicher Sorge und Liebe begegnen. Es bleibt den orthodoxen Lokalkirchen überlassen, gemäß ihrer Entscheidung das Ausmaß barmherziger Ökonomie und Nachsicht festzulegen, das angewandt werden soll, um die »Härte« des heiligen Fastens für die zu mildern, die Schwierigkeiten bei der Einhaltung aller Fastenvorschriften haben, sei es aus persönlichen Gründen (Krankheit, Militärdienst, Arbeitsverhältnisse, Leben in der Diaspora), sei es aus allgemeinen Gründen (besondere klimatische Verhältnisse in bestimmten Ländern, Schwierigkeiten bei der Beschaffung bestimmter Fastenspeisen, gesellschaftliche Bedingungen). Das muß jedoch immer in dem Geist und in dem Rahmen geschehen, der oben beschrieben wurde, und in

der Absicht, zu vermeiden, daß die Einrichtung des Fastens seine Kraft verliert. Das barmherzige Entgegenkommen muß von der Kirche mit großer Umsicht angewandt werden und jedenfalls mit mehr Nachsicht für jene Fastenzeiten, für die keine zu allen Zeiten und in allen Fällen einhellige Tradition und Praxis in der Kirche besteht. »... Alle Tage zu fasten, ist gut, doch soll derjenige, der fastet, denjenigen nicht verurteilen, der nicht fastet. Für solche Angelegenheiten ziemt es nicht, Gesetze zu erlassen, zu drängen und die anvertraute Herde unter Anwendung von Zwang zu führen. Man soll vielmehr durch Milde und durch gute Worte zu überzeugen suchen« (Johannes von Damaskus, Vom Heiligen Fasten, 7).

9. Außerdem müssen alle Gläubigen vor der heiligen Kommunion fasten und daran gewöhnt werden, zu fasten als Zeichen der Buße, in Erfüllung eines geistlichen Gelübdes, zur Erlangung eines heiligen Zieles, in Zeiten der Versuchung, in Verbindung mit einer Bitte an Gott, in Zeiten der Not, vor der Taufe (bei Erwachsenen), vor der Weihe, wenn kirchliche Strafen verbüßt werden, bei Pilgerfahrten sowie in anderen ähnlichen Fällen.

DIE BEZIEHUNGEN DER ORTHODOXEN KIRCHE ZUR GESAMTEN CHRISTLICHEN WELT

1. Die Orthodoxe Kirche hatte von jeher, sowohl aus theologischen als auch aus pastoralen Gründen, den Dialog befürwortet. In den letzten Jahren leitete sie einen theologischen Dialog mit vielen Kirchen und Konfessionen ein in der Überzeugung, daß sie dadurch allen, die sich außerhalb ihrer Grenzen befinden, ein dynamisches Zeugnis ihrer geistlichen Schätze ablegt. Auf diese Weise wollte sie auch den Weg zur Einheit ebnen.

2. Die Orthodoxe Kirche, die die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche ist, ist sich ihrer Verantwortung für die Einheit der christlichen Welt voll bewußt. Sie erkennt die faktische Existenz aller Kirchen und Konfessionen an und glaubt, daß all die Beziehungen, die sie mit ihnen unterhält, auf einer möglichst raschen und objektiven Klärung der ganzen ekklesiologischen Frage beruhen müssen, besonders aber auch ihrer Lehre über die Sakramente, die Gnade, das Priesteramt und die apostolische Sukzession. Die bilateralen theologischen Dialoge, die heute von der Orthodoxen Kirche geführt werden, sind authentischer Ausdruck dieses Bewußtseins der Orthodoxie.

3. Sicherlich verkennt die Orthodoxe Kirche bei diesen Dialogen mit den übrigen Christen nicht die Schwierigkeiten, die mit einem solchen Vorhaben gegeben sind. Sie versteht außerdem die Hindernisse, die sich der Rückkehr zur gemeinsamen Tradition der Alten Kirche in den Weg stellen, und sie hofft, daß der Heilige Geist, der die ganze Institution der Kirche begründet, die Schwächen überwinden wird. Daher stützt sich die Orthodoxe Kirche bei diesen theologischen Dialogen nicht nur auf die menschlichen Kräfte derjenigen, die die Dialoge führen, sondern ebenfalls auf den Beistand des Heiligen Geistes und die Gnade des Herrn, der gebetet hat, »daß alle eins seien« (Joh 17,21).

4. Die heutigen bilateralen theologischen Dialoge, für die sich die Panorthodoxen Konferenzen entschieden haben, bringen den einstimmigen Beschluß aller Orthodoxen Lokalkirchen zum Ausdruck. Diese haben die Pflicht, sich aktiv und unablässig an der

Durchführung dieser Dialoge zu beteiligen, damit dem einstimmigen Zeugnis der Orthodoxie zu Ehren des Dreieinen Gottes nichts in den Weg gestellt wird. Sollte eine Kirche sich entschließen, keine Vertreter zu einem der Dialoge oder einer bestimmten Versammlung zu entsenden, so wird der Dialog fortgesetzt, es sei denn, dieser Entschluß wurde auf panorthodoxer Ebene gefaßt. Die Abwesenheit einer Kirche muß immer — vor der Eröffnung des Dialogs oder der besagten Versammlung — in der zuständigen orthodoxen Kommission diskutiert werden. Denn es geht darum, daß die Solidarität und Einheit der Orthodoxen Kirche zum Ausdruck gebracht werden soll.

5. Die Probleme, die im Verlauf der theologischen Diskussionen der gemischten theologischen Kommissionen auftauchen, rechtfertigen es nicht immer, daß eine einzelne Kirche ihre Vertreter abberuft oder ihre Teilnahme definitiv einstellt. In der Regel soll vermieden werden, daß sich eine Kirche aus einem Dialog zurückzieht. In einem solchen Fall müssen aber auf interorthodoxer Ebene alle notwendigen Mittel angewendet werden, die vollständige Vertretung in der orthodoxen theologischen Kommission wiederherzustellen.

6. Die in den Dialogen befolgte Methode will einerseits für alle aus der Vergangenheit ererbten oder erst vor kurzem entstandenen theologischen Divergenzen eine Lösung bieten und andererseits nach den gemeinsamen Elementen des christlichen Glaubens suchen. Sie setzt gleichfalls voraus, daß die ganze Kirche über die Entwicklung der verschiedenen Dialoge informiert wird. Sollte eine bestimmte theologische Meinungsverschiedenheit nicht überwunden werden können, so wird der Dialog trotzdem fortgesetzt. Die Uneinigkeit wird jedoch festgehalten und allen orthodoxen Lokalkirchen mitgeteilt, damit entsprechende Vorkehrungen getroffen werden können.

7. Es versteht sich von selbst, daß für alle das Ziel des Dialogs die Einheit im rechten Glauben und in der Liebe ist. Dennoch erlauben die bestehenden theologischen und ekklesiologischen Meinungsverschiedenheiten eine gewisse Abstufung der Schwierigkeiten, die der Verwirklichung dieses — auf panorthodoxer Ebene bestimmten — Zieles im Wege stehen. Die Eigenart der Probleme eines jeden bilateralen Dialogs setzt eine Differenzierung der zu befolgenden Methode voraus. Das Ziel kann aber nicht differenziert werden, denn es ist für alle Dialoge das gleiche.

8. Trotzdem ist eine Koordinierung der Aufgabe der verschiedenen interorthodoxen theologischen Kommissionen erforderlich um so mehr, als sich die bestehende ontologische und untrennbare Einheit der Orthodoxen Kirche im Rahmen der Dialoge offenbaren und manifestieren muß.

9. Der offizielle Abschluß jedes einzelnen theologischen Dialogs ist zugleich auch das Ende der Arbeiten der zuständigen gemischten theologischen Kommission. Der Vorsitzende der interorthodoxen Kommission erstattet hierauf dem Ökumenischen Patriarchen Bericht. Dieser verkündet dann mit der Zustimmung der Oberhäupter der orthodoxen Lokalkirchen den Abschluß des Dialogs. Kein Dialog wird als beendet betrachtet, solange nicht sein Abschluß durch einen solchen panorthodoxen Beschluß bekanntgegeben worden ist.

10. Der panorthodoxe Beschluß, daß — nach dem positiven Ausgang eines theologischen Dialogs mit einer anderen Kirche oder Konfession — die kirchliche Gemeinschaft wiederhergestellt werden soll, muß auf der Einstimmigkeit aller orthodoxen Lokalkirchen beruhen.

A. Der Dialog mit den Anglikanern

Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz hält die bisherige Arbeit der gemischten theologischen Kommission für den Dialog zwischen der Orthodoxen und der Anglikanischen Kirche für zufriedenstellend, obwohl auf anglikanischer Seite Tendenzen bestehen, diesen Dialog unterzubewerten. Die gemischte theologische Kommission hat gemeinsame Texte über die Trinitätslehre, die Ekklesiologie, das Leben, den Gottesdienst und die Tradition der Kirche verfaßt.

Gleichzeitig bemerkt aber unsere Konferenz, daß die in Moskau (1976) unterzeichnete Erklärung über die Weglassung des filioque aus dem Glaubensbekenntnis noch keinen breiten Widerhall gefunden hat. Ebenso nehmen einige Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft trotz der Diskussionen und Erklärungen der Orthodoxen in Athen (1978) und anderswo, die sich gegen die Ordination der Frau ausgesprochen haben, weiterhin solche Ordinationen vor. Diese Tendenzen könnten sich negativ auf den weiteren Verlauf des Dialogs auswirken.

Auch stellen die vagen und ungenauen ekklesiologischen Voraussetzungen der Anglikaner, durch die die beidseitig unterzeichneten Lehrtexte in ihrem Inhalt relativiert werden könnten, eine ernsthafte Schwierigkeit für den ungehinderten Ablauf dieses Dialogs dar. Eine ähnliche Schwierigkeit bilden die verschiedenen extremen Verlautbarungen, die einige anglikanische Prälaten zu Glaubensfragen gemacht haben.

Was die Thematik des Dialogs im besonderen betrifft, so empfiehlt die Konferenz, den Konsens zu betonen, der in den dogmatischen Fragen, die die beiden Kirchen voneinander trennen, erreicht werden könnte. Man könnte ebenfalls Fragen der Spiritualität, des pastoralen Wirkens und der Diakonie im Hinblick auf die Bedürfnisse der heutigen Welt in den Themenkatalog aufnehmen.

B. Der Dialog mit den Altkatholiken

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 die Frage der Voraussetzungen und Folgen der kirchlichen Gemeinschaft erörtert werden.

Unsere Konferenz ist der Meinung, daß für eine umfassendere Auswertung der Dialogergebnisse zwei wesentliche Aspekte nicht außer Acht gelassen werden dürfen: (a) 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 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 die 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.

C. Der Dialog mit den Altorientalischen Kirchen

Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz begrüßt mit besonderer Genugtuung diesen Dialog, der vor kurzem angelaufen ist, und sie freut sich, daß die Christologie als erstes Thema behandelt werden soll.

Die Aussichten für diesen Dialog geben zur berechtigten Hoffnung Anlaß, daß man gemeinsam eine Lösung zu den Fragen finden wird, die sich auf die Aussagen des IV. Ökumenischen Konzils beziehen und unlösbar mit den christologischen Beschlüssen der anderen Ökumenischen Konzile verbunden sind. Man hofft ferner, daß mit diesem Dialog die Altorientalischen Kirchen zur Anerkennung des IV., V., VI. und VII. Ökumenischen Konzils geführt werden und die gegenseitige Exkommunikation aufgehoben werden kann.

Wie dem auch sei, dieser Dialog würde noch gestärkt werden, wenn man versuchte, parallel zu den theologischen Fragen auch die gemeinsamen pastoralen Probleme zu studieren und zu lösen, zumal die beiden Kirchenfamilien unter ähnlichen Umständen leben und gemeinsame kirchliche Voraussetzungen haben, die es ihnen erleichtern sollten, ihre Probleme zu lösen.

D. Der Dialog mit den Römischen Katholiken

Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz begrüßt mit Genugtuung die positiven Schritte, die in diesem Dialog unternommen wurden, und spricht den Willen und Entschluß der Orthodoxen Kirche aus, diesen wichtigen Dialog fortzusetzen. Er hat einerseits zu der Verfassung eines gemeinsamen Textes zum Thema »Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Licht des Mysteriums der Heiligen Dreifaltigkeit« geführt und andererseits zum gemeinsamen Studium des Themas »Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche«.

Unsere Konferenz stellt jedoch fest, daß gewisse Probleme zur Thematik und Methode wie auch anderer Art bestehen, die den schnellen und erfolgreichen Fortschritt des Dialogs hemmen. Um diese Probleme zu überwinden und die Verfahrensweise dieses Dialogs zu verbessern, möchte die Konferenz einige Empfehlungen machen. Selbstverständlich müssen diese Vorschläge auch von der anderen Seite angenommen werden — gemäß dem für diesen Dialog festgestellten und gemeinsam angenommenen Verfahren. Was die Thematik anbelangt, so schlägt die Konferenz vor, künftig nicht nur Themen aus denjenigen Bereichen zu nehmen, die die beiden Kirchen »verbinden«, son-

dern auch aus denen, die sie voneinander »trennen«, namentlich aus dem Bereich der Ekklesiologie.

Im Hinblick auf die Methode schlägt die Konferenz vor: (a) Ausarbeitung separater Textentwürfe, d.h. je eines Textes von orthodoxer und von römisch-katholischer Seite, die den Unterkommissionen als Grundlage für die Abfassung des Erstentwurfs der gemeinsamen Texte dienen sollen; (b) Kritik der interorthodoxen Kommission an den vom Koordinierungsausschuß verfaßten gemeinsamen Texten; (c) Bestätigung zweier Originaltexte (eines griechischen und eines französischen) anstatt nur eines einzigen und breitere Berücksichtigung der biblischen und patristischen Sprache in diesen Texten; (d) Annahme gemeinsamer Texte bei jeder Sitzung der gemischten Kommission, und zwar nicht nur von einzelnen Personen, sondern von den beiden Kommissionen, die gleichberechtigt an diesem Dialog teilnehmen.

Damit dieser Dialog unbeeinträchtigt fortgesetzt werden kann, muß unbedingt über die negativen Folgen gewisser heikler Probleme gesprochen werden, wie des Uniatismus und des Proselytismus. Sowohl die weitere Existenz des Uniatentums — in seinen historischen und heutigen Erscheinungsformen — als auch jegliche Form des Proselytismus sind für die Orthodoxie unannehmbare Realitäten, und sie stellen für den weiteren Verlauf des Dialogs negative Faktoren dar.

Deshalb schlagen wir vor, daß bei einer der nächsten Etappen des Dialogs die Tatsache des Uniatismus und des durch ihn oder anderswie ausgeübten Proselytismus besprochen wird, da es sich um eine Frage handelt, die ekklesiologische Priorität hat. Angesichts der negativen Auswirkungen des Uniatismus und des Proselytismus für die Orthodoxie und für den Dialog, den sie mit der Römisch-Katholischen Kirche führt, sowie für die Seelsorge und andere Bereiche schlagen wir vor, daß so bald wie möglich nach geeigneten Mitteln gesucht wird, die für die praktische Lösung dieser Fragen unentbehrlich sind.

E. Der Dialog mit den Lutheranern

Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz stellt mit Genugtuung fest, daß dieser Dialog unter günstigen Vorzeichen angelaufen ist und daß diejenigen, die den Dialog führen, die Ekklesiologie als erstes Thema ausgewählt haben. Dieses fundamentale Thema berührt gleichzeitig die wichtigsten Probleme und die aus ihnen entstehenden theologischen Unterschiede.

Unsere Konferenz hofft, daß bei den bilateralen Diskussionen und der Ausarbeitung gemeinsamer Texte das akademische und das kirchliche Element gleichermaßen betont werden. Auch wenn wir bereits einige künftige Schwierigkeiten im Verlauf des Dialogs voraussehen können, so hoffen wir doch, daß er sich mit Gottes Hilfe als fruchtbar und nützlich erweisen wird.

F. Der Dialog mit den Reformierten

Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz wünscht, daß der in Vorbereitung stehende theologische Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den Reformierten offiziell anläuft und sich in einem positiven und schöpferischen Geist entwickeln möge. Sie bringt auch die Hoffnung zum Ausdruck, daß dieser Dialog die in den anderen theologischen Dialogen gemachten Erfahrungen berücksichtigen wird, indem sie aus den

positiven Ergebnissen Nutzen zieht und die negativen Erfahrungen zu vermeiden sucht.

Die Tatsache, daß von manchen Lutheranern und Reformierten auf Kosten der Orthodoxie Proselytismus betrieben wird, rechtfertigt die Sorge mancher orthodoxer Lokalkirchen, denn sie kann zu Komplikationen führen und den weiteren Verlauf dieser Dialoge erschweren.

Darüber hinaus muß bei den Lutheranern und den Reformierten eine vermehrte Tendenz festgestellt werden, die Frauen zur Ordination zuzulassen. Dies wird als negative Entwicklung gewertet, denn sie relativiert die Glaubwürdigkeit der jeweiligen Dialoge. Die Konferenz rät, daß die Frage der Frauenordination von einer interorthodoxen Kommission studiert werde, damit die orthodoxe Lehre zu diesem Thema in allen Dialogen mit denjenigen christlichen Kirchen und Konfessionen, die solche Ordinationen vornehmen, dargelegt werden kann.

ORTHODOXE KIRCHE UND ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

1. In der tiefen Überzeugung und im kirchlichen Bewußtsein, Träger und Zeuge des Glaubens und der Tradition der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche zu sein, glaubt die Orthodoxe Kirche unerschütterlich, daß sie im Hinblick auf die Förderung der Einheit der Christen eine zentrale Stellung in der heutigen Welt einnimmt.

2. Die Orthodoxe Kirche stellt fest, daß — aus verschiedenen Gründen und auf unterschiedliche Weise — im Laufe der Geschichte vielfach und in wichtigen Punkten Abweichungen von der Tradition der ungeteilten Kirche vorkamen, wodurch in der christlichen Welt verschiedene Auffassungen über die Einheit und das Wesen der Kirche entstanden.

Die Orthodoxe Kirche stützt die Einheit der Kirche auf die Tatsache, daß diese von unserem Herrn Jesus Christus gegründet worden ist, und auf die Gemeinschaft in der heiligen Dreieinheit und den Sakramenten. Diese Einheit kommt in der apostolischen Sukzession und der Vätertradition zum Ausdruck, und sie wurde bis auf den heutigen Tag in ihr gelebt. Aufgabe und Pflicht der Orthodoxen Kirche ist es, die ganze Wahrheit, wie sie in der Heiligen Schrift und Tradition enthalten ist, zu übermitteln, denn sie ist es, die der Kirche ihren universalen Charakter gibt.

Die Verantwortung der Orthodoxen Kirche und ihre ökumenische Sendung im Hinblick auf die Einheit der Kirche wurden von den ökumenischen Konzilen zum Ausdruck gebracht. Diese haben besonders das untrennbare Band betont, das zwischen dem rechten Glauben und der eucharistischen Gemeinschaft besteht. Die Orthodoxe Kirche war immer darum bemüht, die verschiedenen christlichen Kirchen und Konfessionen zur gemeinsamen Suche nach der verlorenen Einheit der Christen zu bewegen, damit alle die Einheit im Glauben erreichen.

3. Die Orthodoxe Kirche, die unablässig »für die Einigung aller« betet, hat seit dem Aufkommen der ökumenischen Bewegung an ihr teilgenommen und zu ihrer Ausformung und Weiterentwicklung beigetragen. Auf Grund ihres ökumenischen Geistes hat die Orthodoxe Kirche im Laufe der Geschichte immer für die Wiederherstellung der christlichen Einheit gekämpft. Daher widerspricht die Teilnahme der Orthodoxen an der ökumenischen Bewegung keineswegs der Natur und Geschichte der Orthodoxen Kirche;

sie ist vielmehr Ausdruck des apostolischen Glaubens — und dies in einer Zeit mit neuen geschichtlichen Bedingungen und neuen existentiellen Fragen.

4. In diesem Geist beteiligen sich heute alle orthodoxen Lokalkirchen aktiv an der ökumenischen Bewegung, sei es auf nationaler, regionaler oder internationaler Ebene. Sie nehmen auch an den bilateralen und multilateralen Dialogen teil, trotz der Schwierigkeiten und Krisen, die gelegentlich aufkommen können. Diese vieldimensionale ökumenische Aktivität geht aus dem Verantwortungsgefühl und der Überzeugung hervor, daß die Koexistenz, das gegenseitige Verständnis, die Zusammenarbeit und die gemeinsamen Anstrengungen für die Einheit der Christen wesentlich sind, »damit wir dem Evangelium Christi kein Hindernis in den Weg legen« (1 Kor 9, 12).

5. Eines der Hauptorgane der zeitgenössischen ökumenischen Bewegung ist der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK). Trotz der Tatsache, daß ihm nicht alle christlichen Kirchen und Konfessionen angehören und auch andere ökumenische Institutionen einen wesentlichen Auftrag in der Förderung der ökumenischen Bewegung erfüllen, ist der ÖRK heute ein gut strukturiertes Organ. Manche orthodoxe Lokalkirchen haben zu seinen Gründungsmitgliedern gehört, und heute sind alle orthodoxen Lokalkirchen Mitglied des ÖRK. Wie bereits auf der IV. Panorthodoxen Konferenz (1968) auf panorthodoxer Ebene festgehalten wurde, ist die Orthodoxe Kirche gleichberechtigtes Vollmitglied des ÖRK. Sie setzt alle ihr zur Verfügung stehenden Mittel ein, um zur Förderung und zum guten Ausgang des gesamten Vorhabens des ÖRK beizutragen.

6. Die Orthodoxe Kirche bleibt trotz ihrer Beteiligung am ÖRK ihrer Ekklesiologie, der Identität ihrer inneren Struktur und der Lehre der ungeteilten Kirche treu. Sie akzeptiert auf keinen Fall die Idee der »Gleichheit der Konfessionen«; auch kann sie die Einheit der Kirchen nicht als eine interkonfessionelle Anpassung annehmen. Daher kann die vom ÖRK angestrebte Einheit nicht allein das Ergebnis theologischer Übereinkünfte sein. Gott ruft alle Christen zur Einheit im Glauben auf, wie sie in der Orthodoxen Kirche in den Sakramenten und der Tradition gelebt wird.

7. Die orthodoxen Mitgliedskirchen des ÖRK anerkennen seine Satzung, sein Ziel und seine Aufgaben. Sie sind überzeugt, daß die ekklesiologischen Voraussetzungen der Toronto-Erklärung (1950) »Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen« von grundlegender Bedeutung für die orthodoxe Teilnahme am ÖRK sind. Es versteht sich daher von selbst, daß der ÖRK keine »Überkirche« ist und es nie werden darf. »Der Ökumenische Rat der Kirchen wurde nicht geschaffen, um Unionsverhandlungen zwischen den Kirchen in die Wege zu leiten — was eine Sache der Kirchen selbst ist und nur auf ihre eigene Initiative hin geschehen kann —, sondern um die Kirchen miteinander in lebendigen Kontakt zu bringen und um Untersuchungen und Aussprachen über Fragen der christlichen Einheit in Gang zu bringen« (Toronto-Erklärung, § 2).

8. Die theologischen Studien und anderen Aktivitäten des ÖRK sind Mittel für die Annäherung der Kirchen. Besonders erwähnt sei die Kommission für »Glauben und Kirchenverfassung«, welche die Arbeit der »Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung« fortsetzt. Es sei bemerkt, daß der Text »Taufe, Eucharistie und Amt«, der von

dieser Kommission auch mit Beteiligung orthodoxer Theologen erarbeitet worden ist, in mehreren grundlegenden Punkten nicht den Glauben der Orthodoxen Kirche wiedergibt. Trotzdem ist er ein wichtiger Schritt in der Geschichte der ökumenischen Bewegung.

9. Der ÖRK steht im Dienst seiner Mitgliedskirchen. Deshalb befaßt er sich nicht nur mit den multilateralen Dialogen innerhalb der Kommission für »Glauben und Kirchenverfassung«. Seine vielseitigen Aktivitäten in den Bereichen der Evangelisation, der Diakonie, der Gesundheit, der theologischen Ausbildung, des interreligiösen Dialogs, des Kampfes gegen den Rassismus, der Förderung der Friedens- und Gerechtigkeitsideale entsprechen den Bedürfnissen der Kirchen und der Welt heute und sie bieten ferner Gelegenheit für ein gemeinsames Zeugnis und ein gemeinsames Handeln. Die Orthodoxe Kirche würdigt diese vieldimensionale Aktivität des ÖRK und arbeitet im Rahmen ihrer Möglichkeiten in allen erwähnten Bereichen mit.

10. Auf der VI. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver eröffneten sich neue Perspektiven für eine umfangreichere Teilnahme der Orthodoxen am ÖRK. Der in Vancouver unternommene Versuch, einen Ausgleich zwischen den sozialen und theologischen Aufgaben dieses Rates herzustellen, zeigt neue Wege, wie das orthodoxe theologische Denken in das Leben und die Aktivitäten des ÖRK eindringen kann.

11. Das wesentliche Zeugnis und der besondere theologische Beitrag der Orthodoxie können aber entkräftet werden, wenn innerhalb des ÖRK nicht jene notwendigen Voraussetzungen geschaffen werden, die es den orthodoxen Kirchen ermöglichen, aufgrund ihrer eigenen ekklesiologischen Identität und gemäß ihrer eigenen Denkart auf der Ebene der Gleichheit mit den anderen Mitgliedern des ÖRK zu handeln. Die Struktur und die Verfahrensregelung des ÖRK verhindern dies jedoch des öfteren.

Dies gilt ebenfalls für die Mitgliedschaft und Mitarbeit der orthodoxen Lokalkirchen in anderen interchristlichen Organisationen, wie z. B. der »Konferenz Europäischer Kirchen« (KEK) oder jedem anderen lokalen oder regionalen Rat, mit dem die Orthodoxe Kirche zusammenarbeiten und bei dem sie ihr Zeugnis ablegen soll.

Wir geben hierbei unserer Besorgnis darüber Ausdruck, feststellen zu müssen, wie sich der ÖRK durch die Neuaufnahme verschiedener christlicher Gemeinschaften als Mitglieder fortwährend erweitert. Eine derartige Entwicklung wird langfristig gesehen die orthodoxe Präsenz in den verschiedenen administrativen und beratenden Organen des ÖRK mindern und sich zu Ungunsten eines gesunden ökumenischen Dialogs innerhalb dieses Rates auswirken. Es müssen also — wie der ÖRK und die orthodoxen Mitgliedskirchen bereits vereinbart haben (Desiderata von Sofia) — neue Regelungen getroffen werden. Sie sind nötig, damit die Orthodoxe Kirche ihr Zeugnis ablegen und den theologischen Beitrag leisten kann, wie es der ÖRK von ihr erwartet.

12. Die Orthodoxe Kirche ist sich bewußt, daß die ökumenische Bewegung neue Formen annehmen muß, um den Bedingungen und Herausforderungen der heutigen Welt zu entsprechen. Es ist allerdings unerläßlich, daß auch die Orthodoxe Kirche hierzu einen schöpferischen Beitrag leistet und ihr auf der apostolischen Tradition und dem Glauben beruhendes Zeugnis ablegt. Wir beten, daß alle orthodoxen Kirchen zusammenarbeiten,

damit der Tag nahe sein möge, an dem der Herr die Hoffnung der Kirchen erfüllt: »Eine Herde, ein Hirt« (Joh 10,14).

Punkte, die ein unmittelbares Handeln erfordern

1. Innerhalb des ÖRK, der KEK und anderer interchristlicher Organisationen müssen die notwendigen Voraussetzungen geschaffen werden, die es den orthodoxen Kirchen ermöglichen, aufgrund ihrer eigenen ekklesiologischen Identität und gemäß ihrer eigenen Denkart auf der Ebene der Gleichheit mit den anderen Mitgliedern der genannten Organisationen zu handeln. Die Struktur und die Verfahrensregelung der vorgenannten interkirchlichen Organisationen verhindern dies jedoch des öfteren.

Außerdem müssen sowohl innerhalb des ÖRK als auch in den anderen Organisationen neue Regelungen erarbeitet werden, damit die Orthodoxe Kirche ihr Zeugnis ablegen und ihren Beitrag leisten kann, wie es ihre Partner in der ökumenischen Bewegung von ihr erwarten.

Im besonderen müssen in den Beziehungen der Orthodoxen Kirche zum ÖRK jene Punkte durchgeführt werden, die in den Desiderata von Sofia erwähnt werden, aber noch nicht beachtet worden sind.

2. Die Orthodoxe Kirche muß bei der Teilnahme am multilateralen theologischen Dialog innerhalb der Kommission für »Glauben und Kirchenverfassung« die Mittel finden, um ihre Bemühungen hinsichtlich der ekklesiologischen Kriterien einer solchen Teilnahme zu koordinieren.

DER BEITRAG DER ORTHODOXEN KIRCHE ZUR VERWIRKLICHUNG DES FRIEDENS, DER GERECHTIGKEIT, DER FREIHEIT, DER BRÜDERLICHKEIT UND DER LIEBE ZWISCHEN DEN VÖLKERN SOWIE ZUR BESEITIGUNG DER RASSEN- UND ANDEREN DISKRIMINIERUNGEN

Da sich die Orthodoxe Kirche der brennenden Probleme, die die gesamte Menschheit heute beschäftigen, bewußt ist, hat sie schon von Anfang an das Thema »Der Beitrag der orthodoxen Lokalkirchen zur Verwirklichung der christlichen Ideale des Friedens, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie für die Beseitigung der Rassendiskriminierungen« auf die Tagesordnung des Heiligen und Großen Konzils gesetzt. Es versteht sich von selbst, daß diese Problematik nicht nur die Orthodoxe Kirche angeht, sondern alle Christen und alle Religionen beschäftigt und in ihren verschiedenen Formen und Nuancierungen der Problematik der gesamten Menschheit entspricht.

Was ist aber die gemeinsame Basis, auf der die Orthodoxen, die unter unterschiedlichen Bedingungen leben, die christlichen Ideale des Friedens, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern verwirklichen werden? Wie ist die Stellung der Orthodoxen Kirche zu diesen Idealen? Welche Vorschläge kann sie machen und welche konkreten Aktivitäten kann sie entwickeln, um ihren Beitrag zur Verwirklichung dieser Ideale zu leisten? Im vollen Bewußtsein der menschlichen Versäumnisse, die in diesem Rahmen festgestellt worden sind und immer noch festgestellt werden, unterbreitet

die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz — nach reiflichem Studium des Themas und indem sie ihre Genugtuung über das Erreichte ausdrückt — dem Heiligen und Großen Konzil folgendes zu diesem Punkt:

I. Die Würde der menschlichen Person — Fundament für den Frieden

1. Es hat einen besonderen Sinn, wenn zunächst betont wird, daß der biblische Begriff von Frieden sich nicht mit einer neutralen, negativen Auffassung deckt, die den Frieden einfach mit der Abwesenheit von Krieg identifizieren würde. Der Begriff, identisch mit der Wiederherstellung der Dinge in ihrer ursprünglichen Unversehrtheit vor dem Sündenfall, als der Mensch noch unter dem lebenspendenden Hauch seiner Erschaffung nach dem Bild und Gleichnis Gottes lebte und atmete, mit anderen Worten: er bedeutet die Wiederherstellung der Beziehungen, den Frieden zwischen Gott und den Menschen.

2. In der Tat hat sich die Orthodoxie während ihrer ganzen Geschichte konsequent und unablässig für die Würde der menschlichen Person eingesetzt. Denn diese hat im Rahmen der christlichen Anthropologie eine ontologische Grundlage von absolutem und universalem Wert. Der Mensch, Krone und Zusammenfassung der göttlichen Schöpfung und nach dem Bild und Gleichnis seines Schöpfers erschaffen, war für die Orthodoxe Kirche immer der eigentliche Gegenstand ihrer Sendung in der Welt und in der Heilsgeschichte. Die Wiederherstellung des Menschen in seiner ursprünglichen Würde und Schönheit — d.h. nach dem »Bild und Gleichnis« Gottes —, ist für die Orthodoxe Kirche Wesen und Inhalt ihrer Sendung. Selbst die rein theologischen Streitigkeiten, die zur dogmatischen Ausformulierung der trinitarischen, christologischen und ekklesiologischen Lehre des Christentums führten, hatten im Grunde kein anderes Ziel als die Wahrung der Authentizität und Fülle der christlichen Lehre über den Menschen und sein Heil.

3. Die Heiligkeit und Göttlichkeit der menschlichen Person waren die Inspirationsquelle für all jene Kirchenväter, die sich in das Geheimnis des göttlichen Heilsplanes vertieften. Der heilige Gregor der Theologe betont in diesem Zusammenhang, daß der Schöpfer »den Menschen auf die Erde gestellt hat wie eine zweite Welt, groß in seiner Kleinheit, wie einen anderen Engel, wie einen umfassenden Anbeter, einen Wächter über die sichtbare Schöpfung, einen Eingeweihten, einen Herrscher über die Dinge auf Erden, ... wie ein Wesen, das sich hier auf Erden aufhält, jedoch in eine andere Welt hinüberwechselt und — was die Vollendung dieses Geheimnisses ist — durch seine Sehnsucht zu Gott selbst vergöttlicht wird« (Oratio 45,7: *PG* 36,632). Die Schöpfung findet ihre Begründung und ihr Ziel in der Menschwerdung des Logos Gottes und der Vergöttlichung des Menschen. »Christus machte den alten Menschen neu« (Hipp. Rom., Contra haer. 10,34: *PG* 16,3454), »denn Er vergöttlichte den inneren Menschen, womit Er den Beginn unserer Hoffnung setzte« (Eus. Caes., Demonstratio evang. 4,14: *PG* 22, 289). Denn wie schon im alten Adam das ganze Menschengeschlecht enthalten war, so ist es auch im neuen Adam angenommen. Gregor der Theologe betont, daß »bei uns die ganze Menschheit ein einziges universales Geschlecht ist« (Oratio 31,15: *PG* 36,149). Diese christliche Lehre über die Heiligkeit des Menschengeschlechts ist unerschöpfliche Quelle allen christlichen Bemühens zum Schutz des Wertes und der Würde der menschlichen Person.

4. Es ist unerläßlich, daß die zwischenchristliche Zusammenarbeit auf dieser Grundlage und in alle Richtungen entwickelt wird zum Schutz der Würde der menschlichen Person. Dies beinhaltet selbstverständlich auch das Gut des Friedens, damit die Friedensbemühungen aller Christen ohne Ausnahme größeres Gewicht und größere Kraft erhalten.

5. Als Voraussetzung für eine diesbezüglich breitere Zusammenarbeit kann die gemeinsame Annahme der überragenden Würde der menschlichen Person gelten. Hier kann die Erfahrung der orthodoxen Kirchen zum Tragen kommen. All dies ist ein Ruf an jeden Menschen zu friedlicher und schöpferischer Arbeit. Die orthodoxen Lokalkirchen betrachten es als ihre Pflicht, eng mit den Gläubigen aus anderen Weltreligionen, die den Frieden lieben, für den Frieden auf Erden und für die Verwirklichung brüderlicher Beziehungen zwischen den Völkern zusammenzuarbeiten. Die orthodoxen Kirchen sind aufgerufen, zur interreligiösen Verständigung und Zusammenarbeit und auf diese Weise zur Beseitigung von jeglichem Fanatismus beizutragen und damit zur Verbrüderung der Völker und zur Durchsetzung der Güter der Freiheit und des Friedens in der Welt zum Wohle des heutigen Menschen und unabhängig von Rasse und Religion. Es versteht sich dabei von selbst, daß diese Zusammenarbeit sowohl jeden Synkretismus ausschließt als auch jeden Versuch, irgendeine Religion anderen aufzuzwingen.

6. Wir sind der Überzeugung, daß wir als Mitarbeiter Gottes in diesem Dienst Fortschritte machen können gemeinsam mit allen Menschen guten Willens, die den wahren Frieden suchen, zum Wohl der menschlichen Gemeinschaft auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene. Dieser Dienst ist ein Gebot Gottes (Mt 5,9).

II. Der Wert der menschlichen Freiheit

1. Die göttliche Gabe der Freiheit ist die Vollendung der menschlichen Person, und zwar insofern einerseits der einzelne in sich das Bild des personalen Gottes trägt und andererseits personale Gemeinschaft aufgrund der Einheit des Menschengeschlechtes das Leben der Heiligen Dreieinigkeit und die Gemeinschaft der drei göttlichen Personen widerspiegelt. Durch diese Gabe der Freiheit wird der Mensch sich seiner selbst bewußt und wird zugleich fähig, zwischen dem Guten und dem Bösen zu wählen (Gen 2,16–17). Die Freiheit ist also für den Menschen eine göttliche Gabe, die ihn in die Lage versetzt, unaufhörlich auf die geistliche Vollkommenheit zuzugehen. Sie schließt aber zugleich die Gefahr des Ungehorsams, der autonomen Selbstbestimmung gegenüber Gott und dadurch die Gefahr des Abfallens von ihm ein. Darin liegt die furchterregende Rolle begründet, die das Böse im Menschen und in der Welt spielt. Folge dieses Bösen sind die im heutigen Leben herrschenden Unvollkommenheiten und Mängel: die Säkularisierung, die Gewalt, der Sittenverfall, negative Phänomene bei einem Teil der heutigen Jugend, der Rassismus, die Aufrüstung, die Kriege und die daraus folgenden sozialen Mißstände, die Unterdrückung der Massen, die soziale Ungleichheit, die Einschränkung der Menschenrechte im Bereich der Gewissensfreiheit und insbesondere der religiösen Freiheit, die in einigen Fällen bekanntlich bis zum gänzlichen Verschwinden jeglichen religiösen Lebens unterdrückt wird, das wirtschaftliche Elend, die ungleiche Aufteilung der Konsumgüter oder gar ihr völliges Fehlen, der physische Verfall, der Hunger von Millionen unterer-

nährter Menschen, die Entführungen, das Flüchtlingsproblem und die Massenauswanderungen, die Zerstörung der Umwelt, die Probleme der in Entwicklung befindlichen Gesellschaften inmitten einer im unterschiedlichen Maß industrialisierten und mehr und mehr technokratisch beherrschten Menschheit, die Erwartungen an die Futurologie: all diese Probleme nähren die unermeßliche Angst in der heutigen Menschheit, in einer Menschheit, die gerade inmitten ihrer Trennungen sich stärker bewußt wird, daß sie die Keime der ontologischen Einheit des Menschengeschlechts in sich enthält, das so, wie es durch den ersten Adam mit dem Schöpfer verbunden ist, auch durch den zweiten Adam in Einheit mit Gott dem Vater bleiben wird.

2. Angesichts dieser Situation, die zu einer verflachten Betrachtung der menschlichen Person geführt hat, ist es die Pflicht der Orthodoxen Kirche heute, in ihrer Predigt, ihrer Theologie, ihrem Gottesdienst und ihrem pastoralen Wirken den Menschen als Person zur Geltung zu bringen und dabei die Problematik rationalistischer Begrifflichkeit zu vermeiden. Die Orthodoxe Kirche ist aufgerufen, dieser Aufgabe erfolgreich zu entsprechen, denn der Kern ihrer Anthropologie beruht auf der Freiheit des Menschen, die ihm sein Schöpfer geschenkt hat. Diese Freiheit wird in dem Maße bewahrt, in dem der Mensch sich entscheidet, frei zu sein, aber nicht unabhängig von seinem Schöpfer, sondern in freier Unterordnung unter Ihn und unter den Plan, den Er für ihn erdacht hat.

III. Sendung und Auftrag der Orthodoxie in der Welt von heute

1. Die Orthodoxie kann und muß dazu beitragen, die innige Verbindung zwischen den heutigen internationalen Gesprächen und Verhandlungen und den ureigenen Idealen des Friedens, der Freiheit, der Brüderlichkeit, der Liebe und der sozialen Gerechtigkeit unter den Völkern wiederherzustellen. Die Orthodoxie muß den christlichen Glauben in bezug auf den Menschen und die Welt verkünden; dies ist ein Auftrag, dem sie während ihrer langen Geschichte unermüdlich nachgekommen ist, wenn sie sich erfolgreich für die Erneuerung der geistigen und kulturellen Identität der Menschheit eingesetzt hat. Der christliche Glaube, nach dem das Menschengeschlecht und die ganze Schöpfung von Gott kommen und der immer auch die Heiligkeit, die Eigenständigkeit und den eigenen Wert der menschlichen Person hervorhebt, liegt — wenn auch nur unterschwellig — dem heutigen Dialog über die Menschenrechte, den Frieden und die soziale Gerechtigkeit zugrunde. Solche Diskussionen in den internationalen Gremien sind nur aufgrund der Vorstellung möglich, daß diese Ideale weltweite Gültigkeit haben; eine Vorstellung, die ohne die christliche Lehre von der ontologischen Einheit des Menschengeschlechtes undenkbar wäre.

2. In der Rückführung der Einheit aller Menschen auf das erste Paar der göttlichen Schöpfung liegt die eigentliche Quelle für die Werte Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und soziale Gerechtigkeit. Die christliche Lehre von der »Zusammenfassung« (recapitulatio) des Alls in Christus (vgl. Eph 1,10) hat die Heiligkeit und die erhabene Größe des Menschen wieder hergestellt und damit die Ursachen der Zerrissenheit, der Entfremdung, der Rassendiskriminierung und des Hasses aufgehoben. Die Integration der ganzen Menschheit und der Welt in Christus bewirkt deren organische Wiedervereinigung in einem einzigen Leib. Deshalb steht geschrieben: »Es gibt nicht mehr Juden und

Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus« (Gal 3,28). Außerdem glauben wir, daß diese Einheit nichts Statisches oder Monolithisches hat. Sie ist im Gegenteil von großer Dynamik und Vielfalt, denn sie entspringt aus der Gemeinschaft von Personen nach dem Vorbild der Einheit der drei Personen der Heiligen Dreieinigkeit.

IV. Frieden und Gerechtigkeit

1. Die Menschheit müht sich, daß die Feindschaft und das Mißtrauen, die das internationale Klima vergiften, der Freundschaft und der gegenseitigen Verständigung weichen, damit der Rüstungswettlauf durch die völlige Abrüstung abgelöst wird, damit der Krieg als Mittel zur Lösung internationaler Probleme für immer aus dem Leben der Gesellschaft verbannt wird.

2. In Übereinstimmung mit weiter oben Ausgeführtem ist die Orthodoxe Kirche immer für die Durchsetzung der christlichen Ideale des Friedens, der Freiheit, der Gleichheit, der Brüderlichkeit, der sozialen Gerechtigkeit und der Liebe unter den Menschen und Nationen eingetreten. Die Offenbarung in Christus wird selbst als das »Evangelium des Friedens« (Eph 6,15) bezeichnet, denn Christus, »indem er Frieden stiftete durch das Blut seines Kreuzes« (Kol 1,20), »ist gekommen und hat den Frieden verkündet euch, den Fernen, und Frieden den Nahen » (Eph 2,17). Er ist »unser Frieden« (Eph 2,14) geworden. Dieser Friede ist höher als alle Vernunft (Phil 4,7), und er ist nach Jesu Worten an seine Jünger anläßlich des letzten Abendmahles tiefer und wahrer als der Friede, den die Welt verheißt: »Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht einen Frieden wie die Welt ihn gibt, gebe ich euch« (Joh 14,27). Denn der Friede Christi ist die reife Frucht der Zusammenfassung des Alls in Ihm, der Heiligkeit und der Größe des Menschen — als des Ebenbildes Gottes —, der Manifestation der organischen Einheit der Menschheit und der Welt in Christus, der Universalität der im Leib Christi grundgelegten Ideale des Friedens, der Freiheit, der Gleichheit und der sozialen Gerechtigkeit und schließlich der Fruchtbarkeit der christlichen Liebe unter den Menschen und Völkern. Der wahre Friede ist die Frucht des Triumphes aller christlichen Ideale auf Erden. Es ist der Friede »von oben«, für den die Orthodoxe Kirche in ihren täglichen Gebeten immer betet und den sie von Gott erbittet, von Gott, der alles vermag und der die Gebete jener, die gläubig zu ihm kommen, erhört.

3. Aus den bisherigen Ausführungen wird deutlich, warum die Kirche, insofern sie der »Leib Christi« ist (1 Kor 12,27), eine »Vision des Friedens« der Welt (Origenes, Oratio in Jeremiam 9,2: *PG* 13,349) genannt worden ist. Sie ist der wahre und weltweite Frieden, den Christus verkündet hat. »Wir«, sagt Klemens von Alexandrien, und er meint die Kirche, »sind das friedliche Geschlecht« (Paedagogus 2,2: *PG* 8,428), denn wir sind die »friedlichen Soldaten« Christi (Protrepticus 11: *PG* 8,236). Der Friede sei gleichbedeutend mit Gerechtigkeit, sagt der Kirchenvater an anderer Stelle (Stromata 4: *PG* 8,1369–72). Und Basileios der Große fügt hinzu: »Deshalb kann ich mich nicht überzeugen, daß ich ohne die gegenseitige Liebe und ohne eine friedfertige Haltung allen gegenüber — soweit es auf mich ankommt — als ein würdiger Diener Christi gelten kann« (Epistola 203,2: *PG* 32,737). Dies ist für den Christen so selbstverständlich, daß er sagen kann:

»Es gibt nichts spezifischer Christliches, als sich für den Frieden einzusetzen« (vgl. Epistola 114: *PG* 32,528). Der Friede Christi ist die mystische Kraft, die ihre Quelle hat in der Versöhnung des Menschen mit seinem himmlischen Vater »dank der Fürsorge Jesu, der alles in allem wirkt und einen unsagbaren und seit Ewigkeit vorherbestimmten Frieden schafft, da er uns mit sich und durch sich mit dem Vater versöhnt« (Dionysios Areopagites, De divinis nominibus 11,2,4: *PG* 3,953).

4. Zugleich müssen wir unterstreichen, daß die geistliche Gabe des Friedens auch von der menschlichen Mitwirkung abhängt. Der Heilige Geist gewährt geistliche Gaben, wenn das menschliche Herz sich zu Gott erhebt und wenn der Mensch reumütig die Gerechtigkeit Gottes sucht. Die göttliche Gabe des Friedens wird dort zur Wirklichkeit, wo die Christen sich um Glauben, Liebe und Hoffnung in Jesus Christus unserem Herrn mühen (vgl. 1 Thess 1,3).

5. Wenn wir vom Frieden Christi als dem wahren Frieden sprechen, meinen wir den Frieden, den man in der Kirche erreicht. Die Sünde ist eine geistliche Krankheit, deren tiefere Symptome die Unruhen, die Streitigkeiten und die Kriege mit ihren tragischen Erfolgen sind. Die Kirche versucht nicht nur die äußeren Symptome dieser Krankheit zu heilen, sondern auch deren Ursache, die Sünde.

6. Die Orthodoxe Kirche hält es gleichzeitig für ihre Pflicht, zu allem zu ermutigen, was wirklich dem Frieden dient (Röm 14,19) und den Weg bahnt zur Gerechtigkeit, zur Brüderlichkeit, zur wahren Freiheit und zur gegenseitigen Liebe unter allen Kindern des einen himmlischen Vaters sowie zwischen allen Völkern, die die eine einheitliche menschliche Familie bilden. Die Orthodoxe Kirche leidet mit allen Christen, die in verschiedenen Teilen der Welt das Gut des Friedens entbehren und wegen ihres christlichen Glaubens Verfolgung erleiden.

V. Der Frieden als Abwendung des Krieges

1. Die Orthodoxie verurteilt generell den Krieg, den sie für eine Folge des Bösen und der Sünde in der Welt hält. Sie hat Kriege nur aus Entgegenkommen erlaubt und nur, wenn dadurch die Wiederherstellung der zertretenen Gerechtigkeit und Freiheit erreicht werden sollte.

2. Sie zögert daher nicht zu erklären, daß sie gegen jegliche Form der Aufrüstung ist — sei es im konventionellen oder im atomaren Bereich oder auch im Weltraum —, gleichgültig von welcher Seite sie auch immer angestrebt werden. Denn der Krieg, besonders der atomare Krieg, hat die Zerstörung der Schöpfung und die Vernichtung des Lebens auf der Erde zur Folge. Die Orthodoxie muß dies heute um so eindringlicher erklären, da wir über die zerstörerische Kraft der atomaren Waffen besser informiert sind. In der Tat, die Folgen eines möglichen atomaren Krieges werden furchtbar sein, nicht nur weil dadurch eine unvorhersehbare Zahl von Menschen sterben wird, sondern mehr noch weil auch für die Überlebenden das Leben unerträglich sein wird. Es werden unheilbare Krankheiten auftauchen und genetische Veränderungen verursacht werden, die auch für die nachkommenden Generationen verheerend sein werden, vorausgesetzt, daß es dann überhaupt noch Leben gibt auf der Erde. Eine andere furchtbare Folge eines atomaren Krieges ist

nach Auffassung von Fachwissenschaftlern der sogenannte »atomare Winter«. Auf unserem Planeten wird es Klimaveränderungen geben, so daß das Leben erlöschen wird. Aus all dem geht hervor, daß der atomare Krieg in jeder Hinsicht unzulässig ist aus ökologischer wie moralischer Sicht. Er ist ein Verbrechen gegen die Menschheit und eine Todsünde gegenüber Gott, dessen Werk er zerstört. Es ist also die Pflicht der orthodoxen Kirchen, der übrigen Christen und der gesamten Menschheit, dieser Gefahr zuvorzukommen. Gleichwohl sind wir davon überzeugt, daß die Erforschung und Nutzung des Weltraums zu friedlichen und nützlichen Zwecken nicht im Gegensatz zum Willen Gottes stehen.

3. Wir beobachten, daß die aufkommende Gefahr einer atomaren Katastrophe in unseren Tagen und das Gefühl der Unfähigkeit, etwas dagegen zu tun, bei einigen Christen den Gedanken aufkommen lassen, daß diese weltweite Bedrohung ein Zeichen der zweiten Ankunft unseres Herrn ist. Aber unser Herr Jesus Christus selbst schützt uns vor solch anstößigen Gedanken über das Ende der Welt, auch wenn er die Zeichen vorausgesagt hat, die dem letzten Tage vorausgehen. Er sagt: »Jenen Tag aber und jene Stunde kennt niemand« (Mk 13,32). Unsere Bemühungen zur Abwendung des Krieges und zur Durchsetzung des Friedens heben den Glauben der Christen nicht auf, daß sich der ganze Kosmos und der Mensch in den Händen Gottes befinden, der die Welt in Weisheit geschaffen hat, der seine Vorsehung über allem walten läßt und alles regiert. Gott lenkt die Geschichte mit fester Hand auf die Zukunft hin und die Christen erleben schon jetzt in der Kirche die eschatologische Wirklichkeit des Gottesreiches, und hoffen auf eine neue Erde und einen neuen Himmel. Deshalb fallen sie nicht in Verzweiflung, auch wenn sie besorgt sind über die Ausweitung des Bösen in der Welt und dafür kämpfen, es in Grenzen zu halten. Sie sehen alles unter dem Blickwinkel der Ewigkeit, da sie die Auferstehung der Toten und das ewige Leben erwarten.

VI. Rassische und andere Diskriminierungen

1. Der Herr, der König des Friedens (vgl. Hebr 7,2–3), mißbilligt die Gewalt und die Ungerechtigkeit (vgl. Ps 10,5) und verurteilt die unmenschliche Haltung den Mitmenschen gegenüber (Mt 25,41–46; Jak 2,15–16). In seinem Reich, das bereits hier auf Erden beginnt und einen höchst geistlichen Charakter hat, ist weder Platz für nationalistischen Haß noch für irgendwelche Feindschaft oder Intoleranz (Jes 11,6; Röm 12,10).

2. In diesem Zusammenhang müßte man noch die orthodoxe Einstellung zur Rassendiskriminierung beleuchten. Diese Einstellung ist ganz eindeutig: Die Orthodoxe Kirche glaubt, daß Gott »aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht erschaffen hat, damit es die ganze Erde bewohne« (Apg 17,26) und daß es »nicht mehr Juden und Griechen, nicht mehr Sklaven und Freie, nicht mehr Mann und Frau gibt, da ihr alle einer in Christus Jesus seid« (Gal 3,28). Gemäß diesem Glauben lehnt die Orthodoxe Kirche jede Rassendiskriminierung in all ihren Formen ab, da Rassendiskriminierung immer eine ungleiche Bewertung der menschlichen Rassen und unterschiedliches Recht zur Voraussetzung haben. Daher ist es nach Meinung der Orthodoxen Kirche dringend notwendig, jede Rassendiskriminierung abzubauen, um allen Bewohnern unserer Erde

eine umfassende persönliche Entfaltung zu ermöglichen. Aber sie beschränkt sich nicht nur darauf, die Abschaffung jeder Diskriminierung aufgrund der Hautfarbe — eine Diskriminierung, die nur in gewissen Regionen unseres Planeten vorkommt — zu unterstützen, sondern auch den Kampf gegen jede Diskriminierung zum Schaden irgendwelcher Minderheiten.

3. Eine Minderheit, ob sie religiöser, sprachlicher oder ethnischer Art ist, muß in ihrer Andersartigkeit geachtet werden. Die Freiheit des Menschen ist untrennbar verbunden mit der Freiheit der Gemeinschaft, der er angehört. Jede Gemeinschaft muß sich gemäß ihrer charakteristischen Eigenschaften entfalten und entwickeln können. Ein solcher Pluralismus müßte eigentlich das Leben aller Länder bestimmen. Die Einheit einer Nation, eines Landes oder eines Staates müßte daher das Recht auf Verschiedenartigkeit der menschlichen Gemeinschaft einschließen.

4. Die Orthodoxie verurteilt kompromißlos das unmenschliche System der rassischen Diskriminierungen und die gotteslästerliche Behauptung von der angeblichen Übereinstimmung eines solchen Systems mit den christlichen Idealen. Auf die Frage »Wer ist mein Nächster?« antwortete Christus mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter. So lehrte er uns die Beseitigung jeder Mauer der Feindseligkeit und Voreingenommenheit. Die Orthodoxie bekennt, daß jeder Mensch — unabhängig von Farbe, Religion, Rasse, Nationalität und Sprache — das Bild Gottes in sich trägt und unser Bruder oder unsere Schwester ist und gleichberechtigtes Glied der menschlichen Familie.

VII. Brüderlichkeit und Solidarität unter den Völkern

1. Die letzte Feststellung erlaubt uns ganz natürlich, den besonderen Beitrag der Orthodoxie zur Solidarität und zur Förderung der Brüderlichkeit unter den Völkern besser zu erkennen. Die orthodoxen Kirchen haben in der Tat die Möglichkeit, durch die Erziehung ihrer Gläubigen und des ganzen Volkes allgemein sowie durch ihre ganze geistliche Aktivität zu einer Verbesserung des allgemeinen Klimas und der Gesinnung beizutragen. Hierbei handelt es sich um vielfältige geistliche Möglichkeiten, die sich von denen der internationalen Organisationen und Staaten unterscheiden. Diese Möglichkeiten entspringen aus der Natur der Kirche, zielen auf wesentlichere und bleibendere Ergebnisse in Fragen des Friedens und der Brüderlichkeit und müssen soweit wie möglich entfaltet werden. Für die orthodoxen Kirchen eröffnet sich hier ein breiter Wirkungsbereich. Sie können der gespaltenen Welt das Ideal der gottesdienstlichen und besonders der eucharistischen Gemeinschaft als wesentliches Element ihrer Ekklesiologie und Soziallehre anbieten.

2. Unter diesem Gesichtspunkt müssen wir die besondere Verantwortung der Kirche verstehen im Kampf gegen den Hunger und die ungeheure Armut, in der sich viele Menschen und ganze Völker, besonders in der Dritten Welt, heute befinden, und zwar in einer Weise, die nicht hingenommen werden kann: Ein erschreckendes Phänomen unserer Zeit, das — da die wirtschaftlich entwickelten Völker in Überfluß und Verschwendung leben und sich gleichzeitig in ein steriles Wettrüsten einlassen — eine tiefe Identitätskrise der heutigen Welt offenbart, und zwar aus zwei Gründen:

a) Der Hunger bedroht nicht nur die göttliche Gabe des Lebens für ganze Völker in den Entwicklungsländern, sondern er zerstört auch die Größe und Heiligkeit der menschlichen Person.

b) Die wirtschaftlich entwickelten Länder verletzen durch ihre oft unverantwortliche Verwaltung und Verteilung der materiellen Güter nicht nur das Bild Gottes in jedem Menschen, sondern auch Gott selbst, der sich mit dem hungernden und armen Menschen identifiziert, wenn er sagt: »Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40).

3. Angesichts des furchtbaren Hungers, unter dem heute ganze Völker leiden, kommt jede Passivität oder Gleichgültigkeit eines Christen oder einer ganzen Kirche einem Verrat an Christus und einem Mangel an aktivem Glauben gleich. Denn wie die Sorge um unsere eigene Nahrung immer wieder ein materielles Problem ist, so ist die Sorge um die Nahrung unseres Nächsten immer gleichermaßen eine geistliche Angelegenheit (Jak 2, 14–18). Daher ist es für die orthodoxen Kirchen eine äußerst wichtige Aufgabe, ihre Solidarität mit ihren armen Brüdern zu bekunden und für sie unmittelbar und wirksam Hilfe zu organisieren. In dieser Hinsicht haben die orthodoxen Lokalkirchen aufgrund ihrer heute unternommenen Aktionen und Initiativen schon eine gewisse Erfahrung aufzuweisen. Dadurch wurde in der Tat der Weg für die Zusammenarbeit auf diesem Gebiet nicht nur der orthodoxen Kirchen untereinander eröffnet, sondern auch mit anderen christlichen Kirchen und Konfessionen, mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen sowie mit den internationalen Organisationen, die sich in den Dienst der Bekämpfung dieser schrecklichen Heimsuchung gestellt haben. Die Abrüstung würde nicht nur die Gefahr der atomaren Vernichtung beseitigen, sondern würde es auch erlauben, ausreichende finanzielle Mittel zur Verfügung zu stellen, um den Hungernden und Notleidenden zu helfen.

4. Seien wir uns bewußt: der Hunger, der heute die Menschheit plagt, und die enormen Ungleichheiten sprechen sowohl in unseren eigenen Augen als auch in denen des gerechten Gottes ein hartes Urteil über uns und unsere Zeit. Denn Gottes Wille, der auch heute nichts anderes als das Heil des konkreten Menschen hier und jetzt zum Ziel hat, verpflichtet uns, dem Menschen zu dienen und uns unmittelbar mit seinen konkreten Problemen auseinanderzusetzen. Getrennt von der diakonischen Sendung ist der Glaube an Christus sinnlos. Christsein bedeutet, Christus nachzufolgen und bereit zu sein, ihm im Schwachen, im Hungrigen und Unterdrückten und allgemein in jedem Hilfsbedürftigen zu dienen. Jeder andere Versuch, Christus unter uns real gegenwärtig sehen zu wollen, ohne ihn in dem zu suchen, der unserer Hilfe bedarf, ist leere Ideologie.

VIII. Die prophetische Sendung der Orthodoxie: Zeugnis der Liebe in Diakonie

1. In der heutigen Welt sollte der Beitrag der Orthodoxen Kirche zu Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit unter den Völkern vor allem ein Zeugnis der Liebe sein. Dieses Zeugnis sollte zu jeder Zeit gegeben werden unter Zuhilfenahme der wirksamsten Mittel im Rahmen der speziellen Möglichkeiten jeder Kirche. »Zeugnis der Liebe« bedeutet, daß die orthodoxen Kirchen in Situationen und Gegebenheiten eingreifen müssen, die sie als dem Evangelium und ihrer Tradition widersprechend betrachten. Die Orthodoxe Kirche muß sich hier ihrer prophetischen Sendung bewußt werden, sie muß Zeugnis

»von der Hoffnung, die in uns ist« ablegen in jeder einzelnen Situation, in der es den Frieden, die Freiheit, die Gerechtigkeit und die Brüderlichkeit sowie die Achtung vor der menschlichen Person als Abbild Gottes zu fördern gilt. Bei der Ausübung dieser prophetischen Sendung haben die orthodoxen Kirchen die Verpflichtung, sich um den geistlichen Frieden der Völker zu sorgen, die sie auf den Weg des Evangeliums zu führen berufen sind. Wir glauben, daß dies nur die Liebe bewirken kann, die den Willen der orthodoxen Kirchen beleben wird, daß sie in Zusammenarbeit mit ihren Brüdern aus den anderen christlichen Kirchen und Konfessionen, aber auch mit allen Menschen heute ihr Zeugnis ablegen, ein Zeugnis des Glaubens und der Hoffnung in der Welt, die mehr denn je dieses Zeugnisses bedarf.

2. Schon weil wir orthodoxen Christen Zugang zur Bedeutung des Heils haben, müssen wir uns dafür einsetzen, daß Krankheit, Angst und Unglück gemindert werden; weil wir Zugang zur Erfahrung des Friedens haben, darf uns das Fehlen des Friedens in der heutigen Gesellschaft nicht gleichgültig lassen; weil wir die Wohltaten der Gerechtigkeit Gottes erfahren haben, setzen wir uns ein für eine größere Gerechtigkeit in der Welt und für eine Überwindung jeder Unterdrückung; weil wir jeden Tag die Erfahrung der göttlichen Huld machen, setzen wir uns ein gegen jeden Fanatismus und jede Intoleranz unter den Menschen und Völkern; weil wir unermüdlich die Menschwerdung Gottes und die Vergöttlichung des Menschen verkünden, setzen wir uns ein für die Verteidigung der Menschenrechte für alle Menschen und Völker; weil wir die von Gott geschenkte Freiheit erleben dank der Erlösungstat Christi, können wir ihren universalen Wert für alle Menschen und Völker besser verkünden; weil wir in der heiligen Eucharistie mit dem Leib und dem Blut des Herrn genährt werden, erleben wir die Notwendigkeit, die Gaben Gottes mit unseren Brüdern zu teilen, begreifen wir besser, was Hunger und Entbehrung bedeuten, und kämpfen wir für ihre Überwindung; weil wir einen neuen Himmel und eine neue Erde erwarten, wo absolute Gerechtigkeit herrschen wird, setzen wir uns hier und jetzt für die Wiedergeburt und Erneuerung des Menschen und der Gesellschaft ein.

3. Unser Zeugnis und sein fruchtbarer Beitrag zu unserem unfruchtbaren Jahrhundert, das mehr als alles andere Gott nötig hat, wird für unsere Kirchen vielleicht die beste Art sein, ihren Beitrag zu leisten zum Frieden und zu den Idealen, die ihn begleiten und zu seiner Vollendung führen. Die orthodoxen Kirchen rufen die ganze Welt dazu auf, daß alle zusammenwirken, die Liebe und den Frieden unter den Menschen und den Völkern aufzurichten.

5. ANHANG:

VERFAHRENSORDNUNG DER VORKONZILIAREN PANORTHODOXEN KONFERENZEN

Artikel 1. Die Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen sind außerordentliche Versammlungen der Orthodoxen Kirche, die entsprechend der panorthodoxen Praxis aus den ordnungsgemäß bestimmten Vertretern der autokephalen und autonomen orthodoxen Lo-

kalkirchen zusammengesetzt sind und das Heilige und Große Konzil gemeinsam vorbereiten.

Einberufung

Artikel 2. Die Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen werden vom Ökumenischen Patriarchen nach einmütiger Zustimmung der Oberhäupter der orthodoxen Lokalkirchen durch Patriarchalbriefe, die an alle autokephalen und autonomen Lokalkirchen gerichtet sind, einberufen.

Artikel 3. Die Patriarchalbriefe verkünden, daß das auf panorthodoxer Ebene beschlossene Vorbereitungsverfahren vom Sekretariat für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils abgeschlossen ist. Dieses Vorbereitungsverfahren befaßt sich mit dem Studium der zur Diskussion stehenden Themen, der Vorbereitung der gesamten Konferenzarbeiten und der Einberufung der Interorthodoxen Vorbereitungskommission. Die Patriarchalbriefe informieren zugleich darüber, daß die einzelnen Lokalkirchen zur Diskussion dieser Themen genügend vorbereitet sind. Sie legen den Ort und die Zeit der Konferenz fest und laden die Lokalkirchen ein, entsprechend der panorthodox festgelegten Praxis ihre Vertreter für die Konferenz zu bestimmen.

Themenkatalog

Artikel 4. Der Themenkatalog jeder Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz wird durch die jeweils vorangegangene Konferenz aus dem Katalog der Themen festgelegt, die von der I. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz ausgewählt worden sind. Von diesem Themenkatalog, der auf panorthodoxer Ebene aufgestellt und angenommen worden ist, kann kein Thema gestrichen oder ihm hinzugefügt werden, bevor nicht das Vorbereitungsverfahren zu allen diesen Themen abgeschlossen ist. Danach wird das Heilige und Große Konzil einberufen.

Zusammensetzung — Vorsitzender — Sekretär

Artikel 5. Die Mitgliederzahl der Delegationen der einzelnen Lokalkirchen darf die Zahl der Themen der Tagesordnung der Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz nicht übersteigen. Die Delegationen können von Fachberatern — Klerikern oder Laien — begleitet werden, welche aber die Zahl der Mitglieder der eigenen Delegation nicht übersteigen dürfen. Sie sind bei den Sitzungen der Vollversammlung anwesend. Zwar haben sie kein Stimmrecht, aber sie haben das Recht, wenn es notwendig erscheint, das Wort zu ergreifen. Sie unterstützen die Arbeit der Konferenz durch die Ausübung spezieller Aufgaben, die ihnen von der Vollversammlung oder den Kommissionen der Konferenz übertragen werden.

Artikel 6. Den Vorsitz der Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen führt der Vertreter des Ökumenischen Patriarchats.

Artikel 7. Der Vorsitzende beruft in Erfüllung seiner Pflichten vor jeder Konferenz die Delegationsleiter der orthodoxen Kirchen zu einer Versammlung ein. Deren Ziel ist es,

einen allgemeinen Überblick über die vorliegende Arbeit zu gewinnen, die bei der Behandlung der Themen einzuhaltende Reihenfolge festzulegen und das Arbeitsprogramm der Konferenz sowie andere, das Verfahren betreffende Punkte zu bewilligen, um eine vollständigere und effektivere Koordination der Arbeiten zu gewährleisten. An diesen Versammlungen nimmt auch der Sekretär der Konferenz teil. Alle Vorschläge, die auf diese Weise zustandekommen, werden vom Vorsitzenden der Vollversammlung zur Bestätigung vorgelegt. Ähnliche Beratungen der Delegationsleiter können auch während der Arbeiten der Konferenz einberufen werden.

Artikel 8. Der Vorsitzende der Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz verkündet die Eröffnung und den Abschluß der Arbeiten. Er leitet die Diskussionen, gibt von Fall zu Fall kurze Kommentare ab, erteilt das Wort und erfüllt im allgemeinen alle Aufgaben, die für eine möglichst reibungslose Durchführung der Konferenzarbeiten gemäß der vorliegenden Arbeitsordnung erforderlich sind. Der Vorsitzende kann mit dem Einverständnis der Vollversammlung die Rededauer einschränken. Tritt der Fall ein, daß die zu einem Thema eingeplante Diskussion nicht beendet oder die Liste derjenigen, die sich zu Wort gemeldet haben, nicht ausgeschöpft ist, so befindet der Vorsitzende über den weiteren Arbeitsverlauf durch Abstimmung.

Artikel 9. Sekretär der Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen ist der Sekretär für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils. Der Sekretär stellt die Vorlagetexte der Interorthodoxen Vorbereitungskommission und die zu den einzelnen Themen angelegten Dossiers vor. Er überwacht die Anfertigung der Protokolle der Konferenzarbeiten und unterstützt mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln die Arbeiten der Vollversammlung und der Kommissionen. Das Sekretariat für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils trägt Sorge für die Übersetzung des gesamten offiziellen Arbeitsmaterials ins Griechische, Russische und Französische sowie für die Simultanübersetzung in dieselben Sprachen, damit die Arbeiten der Interorthodoxen Vorbereitungskommission und der Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen erfolgreich durchgeführt werden können.

Arbeiten der Konferenz

Artikel 10. Die Arbeiten jeder Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz werden mit der Feier einer Göttlichen Liturgie eröffnet und beendet.

Artikel 11. Die Konferenzarbeiten finden in Vollversammlungen und Kommissionen statt. Der Sekretär schlägt — nach vorangegangener Beratung mit den Delegationsleitern der verschiedenen Lokalkirchen — der Konferenz die Mitglieder und die allgemeine Zusammensetzung der Kommissionen vor, welche von der Vollversammlung gutgeheißen werden. Die Berater der Delegationen werden ebenfalls auf die Kommissionen verteilt und nehmen an deren Arbeiten teil. Sie haben zwar Rederecht, aber kein Stimmrecht bei der Verabschiedung der vorgeschlagenen Texte. Die ordentlichen Mitglieder jeder Kommission wählen ihren Vorsitzenden und ihren Sekretär.

Artikel 12. Die Kommissionen erarbeiten anhand der Vorlagetexte der Interorthodoxen Vorbereitungskommission und unter Berücksichtigung der von der Vollversammlung an

sie erteilten Direktiven zum jeweiligen Thema einen Textentwurf, den sie dem Plenum vorlegen. Der Kommissionsvorsitzende stellt das Thema vor, erstellt das Arbeitsprogramm, leitet die Diskussionen und unterbreitet die von der jeweiligen Kommission erarbeiteten Vorschläge dem Plenum. Soll ein spezieller Punkt eines Themas eingehender behandelt werden, dann kann jede Kommission auf Vorschlag ihres Vorsitzenden Unterkommissionen bilden. Die Vorschläge der Unterkommissionen werden, nachdem sie von der Kommission gebilligt worden sind, in den Textentwurf aufgenommen, den die Kommission der Vollversammlung der Konferenz vorlegt; die Vorschläge haben empfehlenden Charakter für die Arbeiten der Konferenz.

Interorthodoxe Vorbereitungskommission

Artikel 13. Die Interorthodoxe Vorbereitungskommission wird durch Briefe des Ökumenischen Patriarchen einberufen und setzt sich gemäß panorthodoxer Praxis aus einem Vertreter und einem theologischen Berater jeder orthodoxen Lokalkirche zusammen. Vorsitzender der Interorthodoxen Vorbereitungskommission ist der Vertreter des Ökumenischen Patriarchats; ihr Sekretär ist der Sekretär für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils.

Artikel 14. Die Arbeiten der Interorthodoxen Vorbereitungskommission werden sowohl im Plenum als auch in Kommissionen durchgeführt. Für die Zusammensetzung und die Arbeit dieser Kommissionen gelten in analoger Weise die Artikel 11 und 12 der vorliegenden Ordnung.

Artikel 15. Die Interorthodoxe Vorbereitungskommission hat den Auftrag und die Verantwortung, anhand des Beitrages, den die orthodoxen Lokalkirchen zu den einzelnen Themen eingereicht haben, und des Materials, das das Sekretariat für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils zusammengetragen hat, die Themen der folgenden Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz zu studieren, auszuarbeiten und vorzubereiten. Aufgabe der Interorthodoxen Vorbereitungskommission ist es, den orthodoxen Konsens zu den einzelnen Themen, die auf der Tagesordnung der nächsten Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz stehen, zu erforschen und anhand der Vorschläge, die die Interorthodoxe Vorbereitungskommission zu diesen Themen macht, einen gemeinsamen Text auszuarbeiten. Dieser Text bildet die Vorlage für die nächste Vorkonziliare Konferenz, welche über dessen Annahme befinden wird.

Annahme der Texte: Beschlußfassung — Charakter der Beschlüsse

Artikel 16. Die Texte zu allen Themen der Tagesordnung der Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen werden auf Grund von Einstimmigkeit angenommen. Handelt es sich um Beschlüsse zu Verfahrensfragen, ist die Zweidrittel-Mehrheit der Delegationen, die an der Konferenz teilnehmen, erforderlich. Die Beschlüsse der Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen zu den einzelnen Themen der Tagesordnung haben empfehlenden Charakter an das Heilige und Große Konzil. Solange dieses keinen Beschluß gefaßt hat, haben die Beschlüsse keinen unmittelbar verpflichtenden Charakter für die Lokalkirchen, wenngleich sie die orthodoxe Tradition zum Ausdruck bringen.

Artikel 17. Wird bei den Debatten in der Vollversammlung über ein Thema keine Einstimmigkeit der Delegationen erreicht, hat dies zur Folge, daß der Beschluß verschoben und die Textvorlage noch einmal überarbeitet werden muß. Diese Aufgabe übernimmt gemäß panorthodox festgelegtem Verfahren das Sekretariat für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils. Ein vertagtes Thema wird als erstes Thema auf die Traktandenliste der nächsten Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz gesetzt und auch als erstes von der Interorthodoxen Vorbereitungskommission behandelt. Wenn ein Thema bereits einer erneuten Bearbeitung unterzogen worden ist und man wiederum keine Einstimmigkeit erreicht oder alle Delegationen bei der ersten und der zweiten Plenardebatte die Vorlagetexte der Interorthodoxen Vorbereitungskommission ablehnen, dann ergänzt das Sekretariat für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils die bis zu dieser Etappe zusammengestellten Akten, damit das Thema von neuem nach obigem Verfahren bearbeitet werden kann.

Artikel 18. Die Beschlüsse der Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen, die in den offiziellen Konferenzsprachen, d. h. griechisch, russisch und französisch vorliegen sollen, werden von den Delegationsleitern der orthodoxen Lokalkirchen unterzeichnet. Anschließend werden sie vom Sekretariat für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils allen autokephalen und autonomen orthodoxen Lokalkirchen zugestellt.

Artikel 19. Die Protokolle der Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen werden vom Sekretariat für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils so bald wie möglich an alle orthodoxen Lokalkirchen geschickt. Danach veröffentlicht das Sekretariat die Beschlüsse und Protokolle der jeweiligen Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz.

VERFAHREN UND TAGESORDNUNG DER IV. VORKONZILIAREN PANORTHODOXEN KONFERENZ

Das Ende der Arbeiten der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz ist aufs engste mit dem Entschluß verbunden, das Programm des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche entscheidend voranzutreiben, wie dies von der I. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (1976) erstellt wurde »in der Absicht, diese Synode möglichst bald einzuberufen« (vgl. *Synodika* III, S. 117). Darauf zielte auch die Eingrenzung des Themenkatalogs zur Vorbereitung des Konzils, der von der I. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos (1961) vorgeschlagen worden war. Die drei ersten Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen haben bereits die meisten der Themen der Traktandenliste behandelt und gemeinsame Texte zur Vorlage an das Heilige und Große Konzil verabschiedet. Die noch übriggebliebenen Themen sind:

1. Die orthodoxe Diaspora
2. Die Autokephalie und die Weise ihrer Proklamation
3. Die Autonomie und die Weise ihrer Proklamation
4. Diptychen

Diese vier Themen weisen einen inneren Zusammenhang und eine tiefe Abhängigkeit voneinander auf, weil sie alle vier auf derselben langen kanonischen Tradition und auf der kirchlichen Praxis der Orthodoxen Kirche beruhen. Auch haben sie einen direkten

oder indirekten Bezug zu aktuellen kanonischen Problemen der Orthodoxen Kirche. Letzteres erklärt die besondere Sensibilität, mit der jedes Thema angegangen werden muß, soll es in angemessener Weise geschehen, und mit der der gemeinsame Standpunkt aller orthodoxen Kirchen in jeder dieser Fragen ermittelt werden muß. Die früher festgestellte Tendenz, diese vier Themen auf die Tagesordnung der nächsten Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz zu setzen, ist leicht verständlich; ebenso der allgemeine Wunsch, diese Themen hinsichtlich ihrer historisch-kanonischen Tradition und ihrer heutigen Aktualität ausführlich und erschöpfend vorzubereiten. Das Sekretariat zur Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils wird eine entsprechende Auswertung der Beiträge der orthodoxen Lokalkirchen vornehmen, um das panorthodox genau festgelegte Vorgehen und die inhaltliche Vorbereitung dieser vier Themen voranzutreiben. Die vom Sekretariat zur Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils angewandte Verfahrensweise anläßlich der Vorbereitung der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz hat sich als wirksam erwiesen.

1. Sobald das Sekretariat zur Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils die Berichte der Kirche von Griechenland zu den Themen »Die orthodoxe Diaspora«, »Die Autokephalie und die Weise ihrer Proklamation«, »Die Autonomie und die Weise ihrer Proklamation«, sowie den Bericht der Kirche von Zypern zum Thema »Diptychen« erhalten hat, wird es diese Berichte allen orthodoxen Lokalkirchen zusammen mit den bereits vorliegenden Berichten aus anderen Kirchen zusenden. Jede Kirche wird also das vollständige Dossier dieser vier Themen der Tagesordnung des Heiligen und Großen Konzils zur Überprüfung zur Verfügung haben.

2. Die Interorthodoxe Vorbereitungskommission kann mit ihrer Arbeit beginnen, sobald die Beiträge aller orthodoxen Kirchen, die die Ausarbeitung von Studien zu einem oder mehreren Themen übernommen haben, verfügbar sind. Durch diese Beiträge tragen die orthodoxen Kirchen zum wirksameren Ablauf des Verfahrens bei.

3. Zur weiteren Vorbereitung kann das Sekretariat über die Zusendung der Berichte zu den vier Themen an alle Lokalkirchen hinaus das Vorbereitungsmaterial auswerten und einen ersten Versuch unternehmen, die konkreten Vorschläge schriftlich zu fixieren, sie nach konvergierenden oder divergierenden Tendenzen systematisch zu ordnen, um so die Arbeit der Interorthodoxen Vorbereitungskommission zu erleichtern.

4. Es kann sich zeigen, daß es vorteilhafter ist, wenn der Vergleich der Beiträge der orthodoxen Lokalkirchen zu den Themen der Tagesordnung von entsprechenden Kontakten mit den orthodoxen Lokalkirchen begleitet wird, bevor noch die Interorthodoxe Vorbereitungskommission einberufen wird. Solche Kontakte haben sich bereits in der Vorbereitungsphase zur Einberufung der Interorthodoxen Vorbereitungskommission für die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz als nützlich erwiesen.

5. Die Interorthodoxe Vorbereitungskommission darf erst in Aktion treten, nachdem das Sekretariat zur Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils die Vorbereitungsarbeiten abgeschlossen hat. Denn bekanntlich betrachten alle orthodoxen Lokalkirchen jedes dieser vier Themen mit besonderer kanonischer Sensibilität. Während dieser Vorbe-

reitungsphase könnte die Interorthodoxe Vorbereitungskommission mehr als einmal einberufen werden, falls und insofern es sich vor der Einberufung der IV. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz als notwendig erweisen sollte.

6. Es ist selbstverständlich, daß die Einberufung der IV. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz erst dann erfolgen wird, wenn ein gemeinsamer orthodoxer Standpunkt zu jedem dieser Themen erreicht ist, d.h. wenn die panorthodox beschlossene Verfahrensweise für das Studium der zu diskutierenden Themen und für die Vorbereitung der gesamten Aufgabe abgeschlossen ist. Die von der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz einmütig verabschiedete Verfahrensordnung ist eine zusätzliche Garantie für eine bessere Vorbereitung der Arbeit der nächsten Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz seitens des Sekretariats.

6. I. INTERORTHODOXE VORBEREITUNGSKOMMISSION DER IV. VORKONZILIAREN PANORTHODOXEN KONFERENZ (CHAMBÉSY, 10–17 NOVEMBER 1990)

[Vom 10. bis 17. November 1990 trat im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchates in Chambésy/Genf die unter dem Vorsitz des Metropoliten von Chalkedon, Bartholomaios, Interorthodoxe Vorbereitungskommission zusammen, um eines der Hauptthemen der Tagesordnung der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche zu diskutieren, nämlich die orthodoxe Diaspora. Dem folgenden, auf Deutsch übersetzten genehmigten Text der Kommission ist dessen griechische Fassung, die in *Episkepsis* 452 (15.1.1991) 21–22 veröffentlicht wurde, zugrundegelegt. Ausführlichere Berichte, sowie die Hauptreden dieses Treffens siehe sowohl in: *Episkepsis* 451 (1.12.1990) 8–10; 452 (15.1.1991) 6–21, als auch in: *Apostolos Barnabas* 52 (1991) 14–21 und 96–106. Zuletzt wäre auch zu betonen, daß wir den vollständigeren Titel dieser Sitzung dem Bericht von Apostolos Barnabas entnommen haben.]

Genehmigter Text: Orthodoxe Diaspora

Die Interorthodoxe Vorbereitungskommission trat im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy/Genf vom 10. bis 17.11.1990 unter dem Vorsitz des Metropoliten von Chalkedon, Bartholomaios, zusammen. Ziel dieser Zusammenkunft, an der Vertreter aller orthodoxen Kirchen samt ihren Beratern teilnahmen, war die Festlegung einer gemeinsamen orthodoxen Stellungnahme zum Thema der »orthodoxen Diaspora«.

Nachdem der Kommissionsvorsitzende seine Einleitungsrede gehalten und der Sekretär zur Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode, Metropolit Damaskinos aus der Schweiz, das ganze Thema unter Berücksichtigung der Beiträge aller orthodoxen Kirchen vorgestellt und gewertet hatte, hat die Kommission das Thema eingehend erörtert und ist zum Beschluß gekommen, ihren diesbezüglichen Bericht der nächsten IV. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz vorzulegen.

1. a) Die Kommission hat festgelegt, daß es der gemeinsame Wille aller orthodoxen Kirchen ist, daß die Frage der orthodoxen Diaspora möglichst bald gelöst wird und daß sich die Orthodoxie auf der Basis der orthodoxen Ekklesiologie und der orthodoxen kanonischen Überlieferung und Praxis organisiert.

b) Die Kommission hat ebenso festgestellt, daß der unmittelbare Übergang zur streng kanonischen Ordnung der Kirche bezüglich dieses Themas in der derzeitigen Periode aus historischen und pastoralen Gründen nicht erreichbar ist. Deshalb kam sie zu der Entscheidung, die Festlegung eines Übergangszustandes vorzuschlagen, der die streng kanonische Lösung des Problems aufgrund einiger Prinzipien und Richtungen, die im weiteren beschrieben werden, vorbereiten soll. Eine solche Vorbereitung muß vor der Einberufung der Heiligen und Großen Synode abgeschlossen sein, so daß die letztere zu einer kanonischen Lösung der Frage kommen kann.

2. a) Die Kommission schlägt vor, daß während des zur Lösung führenden Übergangsstadiums in jedem der unten angeführten Gebiete »bischöfliche Versammlungen«, die aus allen in diesem Gebiet anerkannten kanonischen Bischöfen bestehen, ins Leben gerufen (oder gegründet) werden sollen. Für diese »bischöflichen Versammlungen« werden weiterhin die gleichen jurisdiktionellen Verhältnisse gelten, die bis heute in Kraft sind.

b) Diese Versammlungen sollen aus allen Bischöfen bestehen, die sich in jedem bestimmten Gebiet aufhalten und sich in kanonischer Gemeinschaft mit allen heiligen orthodoxen Kirchen befinden; deren Vorsitzender soll der Erste aus den der Kirche von Konstantinopel unterstellten Bischöfen sein. Falls dieses unmöglich ist, gilt die Rangordnung der Diptychen. Die Versammlungen werden einen Ausübungsrat haben, der aus den ersten Hierarchen der verschiedenen im Gebiet existierenden Jurisdiktionen bestehen soll.

c) Die Aufgabe und Verantwortung dieser »bischöflichen Versammlungen« ist es, die Einheit der Orthodoxie zum Ausdruck zu bringen, in Zusammenarbeit aller Orthodoxen von jedem Gebiet die pastoralen Bedürfnisse der dort wohnenden Orthodoxen zu befriedigen, alle Orthodoxen gemeinsam den Andersgläubigen und der dortigen Gesellschaft gegenüber zu vertreten, das theologische Studium und die kirchliche Ausbildung weiter zu pflegen etc. Die Entscheidungen über solche Fragen sollen nach dem Mehrheitsprinzip getroffen werden.

Aufgrund der einschlägig formulierten Vorschläge hat die Interorthodoxe Vorbereitungskommission die Themen der Festlegung sowohl der Gebiete als auch der Prinzipien eines Planes zur endgültigen Regulierung der Diasporafrage erörtert und sie an die nächste Interorthodoxe Vorbereitungskommission verwiesen, die zur ausführlicheren Bearbeitung im Herbst 1991 zusammentreffen wird.

(Aus d. Griech. übers. von **Kon. Nikolakopoulos**)

B) Siebte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen Canberra 1991

[Vom 7. bis 20. Februar 1991 fand in Canberra/Australien die 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen statt, zu dem derzeit 317 Kirchengemeinschaften als Mitglieder zählen. Die Vollversammlung hat sich mit den aktuellen Weltumständen beschäftigt und einschlägige Dekrete über den Golfkrieg, die sozio-politischen Probleme der Eingeborenen von Australien und die politische Situation im pazifischen Raum verabschiedet. Gemäß der Verfassung des ÖRK wurde ein neues Präsidium gewählt, dem erstmals 8 Personen angehören: Annemarie Aagaard/Dänemark (luth.), Vinton Anderson/USA (Afrik. Meth.-Bischöfliche Kirche), Leslie Boseto/Papua-Neuguinea (United Church), Priyanka Mendi/Sri Lanka (anglik.), Patriarch Parthenios/Alexandrien (orth.), Papst Shenouda/Kairo (Koptische Kirche), Eunice Santana/Puerto Rico (Presbyt. Kirche) und Aaron Tolen/Kamerun (Presbyt. Kirche). Zusätzlich ging aus den neuen Wahlen ein aus 150 Mitgliedern bestehender Zentralausschuß hervor. Im folgenden werden sowohl die offizielle Botschaft der 7. Vollversammlung des ÖRK als auch der gemeinsame Text der orthodoxen und östlich-orthodoxen Delegationen veröffentlicht, in dem die orthodoxe Seite ihre Unruhe und Bedenken über die innere Entwicklung des ÖRK geäußert hat.]

1. BOTSCHAFT DER 7. VOLLVERSAMMLUNG DES ÖKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN »KOMM, HEILIGER GEIST!«

1. Die siebte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die vom 7. bis zum 20. Februar 1991 in Canberra/Australien tagt, sendet allen Kirchen, Christen und Menschen ihren Gruß. Der ÖRK ist eine Gemeinschaft von Kirchen aus allen Teilen der Welt, die Jesus Christus als ihren Herrn und Heiland bekennen und zu erfüllen trachten, wozu sie als Kirchen berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.

2. Die Vollversammlung wurde von den Aborigenes, deren Land ihr »Leben« ist, von den Kirchen, der Regierung und dem Volk Australiens willkommen geheißen. Wir danken ihnen allen für ihren herzlichen Empfang, ihre Gastfreundschaft und ihre Hilfe.

Das Thema dieser siebten Vollversammlung war die Anrufung »Komm, Heiliger Geist — erneuere die ganze Schöpfung!« In gemeinsamem Gottesdienst, Nachdenken und Leben versuchten wir Teilnehmer/innen der Vollversammlung, die heutigen Hoffnungen und Herausforderungen durch diese Bitten zu verstehen:

Spender des Lebens — erhalte Deine Schöpfung!
Geist der Wahrheit — mach uns frei!
Geist der Einheit — versöhne Dein Volk!
Heiliger Geist — verwandle und heilige uns!

3. Über die Vielfalt der Kulturen und Traditionen und der Ausdrucksformen des christlichen Glaubens freuen wir uns und danken Gott dafür. Wir danken Gott auch für das

wachsende Bewußtsein der Einheit innerhalb dieser Vielfalt. Wir preisen Gott dafür, daß sich offensichtlich in der Ökumene vor Ort vieles entwickelt. Auf dieser Vollversammlung waren wir begeistert von den mannigfaltigen Formen des Gebetes, der Spiritualität, der Theologie und des christlichen Engagements, die zum Ausdruck kamen, und möchten unsere Kirchen und die Menschen überall in der Welt an dieser Bereicherung teilhaben lassen.

Wir würdigen die starke und visionäre Mitwirkung der Frauen in den Kirchen und auf der Vollversammlung und plädieren nochmals für die Vorschläge der Ökumenischen Dekade »Solidarität der Kirchen mit den Frauen«. Wir stellen anerkennend das neue Wachstum der ökumenischen Jugendbewegung fest und freuen uns auf das Ökumenische Weltjugendtreffen 1992. Wir heben erneut die Bedeutung der Behinderten hervor und bitten eindringlich, daß ihnen die Möglichkeit gegeben wird, aktiv am Leben der Kirchen teilzuhaben.

4. Die Anwesenheit von Vertretern anderer Weltreligionen als Gäste der Vollversammlung erinnerte uns daran, daß es notwendig ist, das Bild Gottes in allen Menschen zu achten, einander als Nächste anzunehmen und unsere gemeinsame Verantwortung für Gottes Schöpfung einschließlich der Menschheit wahrzunehmen.

5. Wir sind in einer Zeit zusammengekommen, in der die Schöpfung und das Überleben der Menschheit in zunehmendem Maße bedroht sind. In einer Zeit, da die anfällige Umwelt in der Krise ist, ist uns bewußt geworden, daß der Mensch nicht Herr über die Schöpfung ist, sondern Teil eines zusammenhängenden Gefüges wechselseitiger Abhängigkeiten, und wir haben beschlossen, uns für einen verantwortlichen Umgang mit der Schöpfung einzusetzen.

Inmitten der Unterdrückung, unter der viele Urvölker, Minderheiten und farbige Völker leiden, haben wir ihnen in Solidarität die Hand gereicht. Angesichts der wachsenden Kluft zwischen arm und reich treten wir für Gerechtigkeit für alle ein. In einer Zeit des Krieges in verschiedenen Teilen der Welt und insbesondere am Golf haben wir Gebetswachen für den Frieden gehalten und zu einer sofortigen Beendigung der Feindseligkeiten am Golf und einer gerechten Lösung der Konflikte in der Welt aufgerufen.

6. Immer noch gibt es viele Spaltungen in unserer Welt. Einige sind wirtschaftlicher und politischer Art. Unter zerbrochenen Beziehungen und Unrecht haben besonders Frauen, Kinder, junge Menschen und Behinderte zu leiden. Der Heilige Geist führt Kirchen in eine Beziehung der Liebe und der Verpflichtung untereinander. Der Geist ruft die Kirchen auf, sich zu einem Streben nach sichtbarer Einheit und wirksamerer Mission zu verpflichten. Auf den Ruf des Geistes hörend, bitten wir die Kirchen dringend, nach neuen und versöhnten Beziehungen zwischen den Völkern zu suchen und die Gaben aller ihrer Glieder zu nutzen.

7. Wir, die im Rat zusammengeschlossenen Kirchen, leben noch immer in der Zerrissenheit. Die Versöhnung zwischen Kirchen ist noch immer unvollkommen. In der ökumenischen Bewegung sind wir jedoch befähigt worden, aus der Isolierung herauszutreten und zu einer verpflichteten Gemeinschaft zusammenzufinden: In Freude wie in Schmerz fühlen wir uns immer stärker füreinander verantwortlich, und unter der Führung des Hei-

ligen Geistes suchen wir Wege, deutlich zu machen, daß wir einander und unserem Herrn Christus, der darum betete, daß wir »alle eins seien«, Rechenschaft schuldig sind. Dabei erkennen wir aber auch, daß die Fülle der Versöhnung ein Geschenk Gottes ist und wir gerufen sind, diese Versöhnung anzunehmen, da uns der Heilige Geist verwandelt und heiligt.

8. Gott und Menschheit werden durch das kostbare Opfer des Kreuzes Christi miteinander versöhnt. Diese Versöhnung anzunehmen fordert ebenfalls einen hohen Preis, denn damit wird uns das Amt der Versöhnung aufgetragen (2. Kor. 5, 18). Wir werden zu Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in der Mission; nicht um Menschen und Völker zu bevormunden, wodurch sich die Mission allzu oft ausgezeichnet hat, sondern indem wir an Gottes Mission teilhaben, durch Jesus Christus die ganze Menschheit in die Gemeinschaft mit Gott zu führen und unseren Glauben und unsere Güter und Gaben mit allen Menschen zu teilen.

9. Die Vollversammlung betet darum, daß der Geist Gottes die Christen zu einem neuen Verständnis der Herrschaft Gottes führen möge und wir zu verantwortungsbewußten Haushältern werden, die »das Geheimnis des Evangeliums« (Eph. 6, 19) verkündigen. Wir beten darum, daß wir die »Frucht des Geistes« hervorbringen, aus der Gottes Herrschaft der Liebe und Wahrheit, des Rechts und der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Versöhnung und des Friedens erwächst.

10. Wir bekennen, daß Buße, Gottes Vergebung und die Vergebung untereinander zum neuen Verständnis der Gottesherrschaft gehören. Angesichts der raschen, grundlegenden Veränderungen in vielen Teilen der Welt machen wir uns die neuen Vorschläge zur Überwindung der Schuldenkrise, des Militarismus, der Probleme des Ökosystems und des Rassismus zu eigen.

Wir bezeugen, daß der Heilige Geist Hoffnung inmitten dieser bedrängenden Fragen bringt und uns die Kraft verleiht, die tiefgreifenden Konflikte beizulegen, die die menschlichen Gemeinschaften entstellen. Wir haben uns zu beständiger Buße verpflichtet und rufen deshalb andere Menschen auf, mit uns um die erneuernde Kraft des Heiligen Geistes zu beten, die unser Ganzsein als einzelne und als Gemeinschaft wiederherstellen möge.

11. Auf unserem Weg zur Herrschaft Gottes und zur Einheit der Kirche und der ganzen Menschheit beten wir mit den Menschen überall in der Welt:

Komm, Heiliger Geist.
Komm, Heiliger Geist,
Du Lehrer der Einfältigen und Richter der Hoffärtigen.
Komm, Du Hoffnung der Armen und Erquickung
für die Angefochtenen, Retter der Gestrandeten.
Komm, Du höchste Zier alles dessen, was lebt,
Du, die einzige Rettung alles Sterblichen.
Komm, Heiliger Geist, erbarme Dich über uns,
erfülle uns in unserer Niedrigkeit mit Deiner Kraft.

Hilf unserer Schwachheit auf
mit der Fülle Deiner Gnade.
Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung!

2. ÜBERLEGUNGEN ORTHODOXER TEILNEHMER, GERICHTET AN DIE SIEBTE VOLLVERSAMMLUNG

I. Einführung

Die orthodoxen und die östlich-orthodoxen Delegierten und Teilnehmer bei der siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra (Australien) möchten sich mit dieser Erklärung an alle Anwesenden wenden, um ihnen einige Anliegen näherzubringen. Wir wollen unsere Ausführungen damit einleiten, daß wir dem Ökumenischen Rat der Kirchen unsere Anerkennung aussprechen für seine zahlreichen Beiträge zur Förderung des Dialogs unter den Kirchen sowie zur Unterstützung aller Mitglieder bei ihren Bemühungen, die Gespaltenheit zu überwinden. Als Orthodoxe wissen wir die Hilfe zu schätzen, die uns im Laufe der Jahrzehnte in dem Dialog im Hinblick auf die volle Gemeinschaft der orthodoxen und der östlich-orthodoxen Kirchen zuteil geworden ist.

Wir sprechen außerdem dem ÖRK unsere Anerkennung aus für die Beiträge, die er zur Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) geleistet hat, für seinen Beitrag zur Untereinheit »Erneuerung und Gemeindeleben« (RCL), für seine durch die Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst (CICARWS) geleistete Nothilfe sowie für die Arbeit innerhalb des Programms für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung (JPIC).

Unsere Erfahrungen bei dieser Vollversammlung haben jedoch einige Sorgen größer werden lassen, die seit der letzten Vollversammlung unter den Orthodoxen immer stärker wahrgenommen werden. Wir wollen diese Sorgen mit der Vollversammlung in Canberra teilen und Ihnen zeigen, in welche Richtung sie uns führen.

Die Besorgnis der Orthodoxen über diese Probleme bedeutet jedoch nicht, daß sie nicht gewillt sind, den Dialog weiterzuführen. Diese Erklärung entspringt nicht der Interesselosigkeit oder Gleichgültigkeit gegenüber unseren Schwestern und Brüdern in anderen Kirchen und christlichen Gemeinschaften, sondern unserer ernsten Sorge über die Zukunft der ökumenischen Bewegung und ihrer Ziele und Ideale, wie sie von ihren Gründern formuliert worden sind.

II. Anliegen der Orthodoxen

1. Die orthodoxen Kirchen möchten betonen, daß für sie das Hauptziel des ÖRK die *Wiederherstellung der Einheit der Kirche* sein muß. Dieses Ziel schließt nicht aus, daß die Einheit der Kirche mit der weitergefaßten Einheit der Menschheit und der Schöpfung verbunden ist. Die Einheit der Christen wird im Gegenteil ein wirksamer Beitrag zur

Einheit der Menschheit und der Welt sein. Aber letzteres darf nicht geschehen auf Kosten der Lösung der Probleme von Glaube und Kirchenverfassung, die die Christenheit spalten. Sichtbare Einheit stellt sowohl im Glauben als auch in den Strukturen der Kirche ein spezifisches Ziel dar und darf nicht als selbstverständlich hingenommen werden.

2. Die Orthodoxen stellen fest, daß *in steigendem Maße von der Basis* des ÖRK abgewichen wird. In letzterer ist der Rahmen für die Beteiligung der Orthodoxen am Ökumenischen Rat der Kirchen festgelegt. Es heißt dort: »Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes« (Verfassung). Wenn der Ökumenische Rat der Kirchen sich in seiner zukünftigen Arbeit nicht nach diesen Grundsätzen richtet, läuft er Gefahr, nicht länger ein Instrument zu sein, das der Wiederherstellung der christlichen Einheit dient, und in diesem Fall würde er zu einem Forum des Meinungsaustausches, das nicht mehr über eine spezifisch christliche theologische Grundlage verfügt. In einem solchen Forum wäre das gemeinsame Gebet immer schwieriger, und wahrscheinlich zum Schluß unmöglich, wenn nämlich eine gemeinsame grundlegende theologische Vision fehlen würde.

3. Die Tendenz, in der Arbeit des ÖRK die Basis immer mehr an den Rand zu drängen, hat zu einigen gefährlichen Entwicklungen im ÖRK geführt. In vielen Dokumenten des ÖRK vermissen wir die Bekräftigung, daß Jesus Christus der Heiland der Welt ist. Wir beobachten eine zunehmende *Abweichung vom biblisch verankerten christlichen Verständnis* unter anderem

a) des trinitarischen Gottes,
b) des Heils,
c) der »Guten Nachricht« des Evangeliums selbst,
d) der Menschen, die nach dem Bild und zum Ebenbild Gottes geschaffen sind,
e) der Kirche.

Wir hoffen, daß die Ergebnisse von »Glaube und Kirchenverfassung« in den verschiedenen Äußerungen des ÖRK eine größere Rolle spielen und daß die gegenläufigen Tendenzen nicht ermutigt werden. Die Orthodoxen messen daher der Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK eine besondere Bedeutung zu und sehen jede Tendenz mit Besorgnis, die ihre Stellung in der Struktur des Rates untergraben will.

4. Die Orthodoxen verfolgen mit Interesse, aber auch mit einer gewissen Besorgnis die Entwicklungen innerhalb der ÖRK in Richtung einer Erweiterung seiner Zielsetzungen, im Sinne von *Beziehungen mit anderen Religionen.* Die Orthodoxen unterstützen Dialog-Initiativen, insbesondere solche, die von dem Bemühen um Offenheit, gegenseitige Achtung und Mitmenschlichkeit gegenüber unseren Nächsten anderer Religionen getragen sind. Wenn ein Dialog stattfindet, sind Christen aufgefordert, Zeugnis von der Integrität ihres Glaubens abzulegen. Ein echter Dialog erfordert größere theologische Anstrengungen, die christliche Botschaft in einer Weise auszudrücken, die die verschiedenen Kulturen in unserer Welt anspricht. All dies muß aber auf der Basis theologischer

Kriterien geschehen, die die Grenzen der Vielfalt festlegen. Der biblische Glaube an Gott darf nicht verändert werden. Die Festlegung dieser Kriterien ist eine Angelegenheit des theologischen Studiums und muß angesichts der vom ÖRK angestrebten Erweiterung seiner Zielsetzungen erste Priorität haben.

5. Die Orthodoxen haben deshalb mit Bestürzung einige Ausführungen zum Thema dieser Vollversammlung zur Kenntnis genommen. Was das Thema dieser Vollversammlung betrifft, erwarten die Orthodoxen noch die endgültigen Texte. Sie stellen aber fest, daß manche dazu neigen, sehr leicht und undifferenziert zu behaupten, daß der Heilige Geist in vielen Bewegungen und Entwicklungen gegenwärtig sei. Die Orthodoxen möchten nachdrücklich auf den Faktor der Sünde und des Irrtums hinweisen, das sich in allem menschlichen Tun findet und den Heiligen Geist diesen gegenüber abgrenzen. Wir müssen uns gegen die Tendenz verwahren, *einen »privaten« Geist, den Geist der Welt oder andere Geister an die Stelle des Heiligen Geistes zu setzen,* der vom Vater ausgeht und im Sohn bleibt. Unsere Tradition ist sehr respektvoll gegenüber lokalen und nationalen Kulturen, doch halten wir es für untragbar, die Geister von »Erde, Luft, Wasser und Lebewesen im Meer« anzurufen. Pneumatologie ist nicht von Christologie oder von der Lehre von der Heiligen Trinität zu trennen, wie sie die Kirche auf der Grundlage der göttlichen Offenbarung bekennt.

6. Die Orthodoxen bedauern sehr, daß ihre Haltung bezüglich der eucharistischen Gemeinschaft von vielen Mitgliedern des ÖRK nicht verstanden worden ist, die glauben, daß die Orthodoxen zu Unrecht darauf bestehen, daß man *von eucharistischer Gemeinschaft absehe.* Die Orthodoxen bitten ihre Brüder und Schwestern im ÖRK erneut, zu verstehen, daß dies eine Frage der Einheit im Glauben und der grundlegenden orthodoxen Ekklesiologie ist, und von einer triumphalistischen Haltung keine Rede sein kann.

Für die Orthodoxen ist die Eucharistie der höchste Ausdruck der Einheit und nicht ein Mittel, um zur Einheit zu gelangen. Die momentane Situation in der ökumenischen Bewegung ist für uns eine Erfahrung des Kreuzes christlicher Trennung. In dieser Hinsicht muß auch die Ordination von Frauen zum priesterlichen und bischöflichen Amt innerhalb eines theologischen und ekklesiologischen Kontexts verstanden werden.

7. Letztlich gilt unsere Sorge auch der *Veränderung des Entscheidungsfindungsprozesses* innerhalb des ÖRK. Das Quotensystem hat seine Vorteile, es kann jedoch auch Probleme schaffen. Als Orthodoxe sehen wir Veränderungen auf uns zukommen, die die Möglichkeit eines orthodoxen Zeugnisses innerhalb einer sonst protestantischen, internationalen Organisation zunehmend einschränken. Wir glauben, daß diese Tendenz für die ökumenischen Bemühungen schädlich ist.

8. Für die Orthodoxen, die an dieser Vollversammlung zusammenkamen, ziehen diese und weitere Tendenzen und Entwicklungen *das eigentliche Wesen und die Identität des Rates,* wie sie die Erklärung von Toronto beschreibt, in Zweifel. In diesem Sinne scheint die jetzige Vollversammlung von Canberra ein entscheidender Augenblick in der Geschichte der ökumenischen Bewegung zu sein.

Wir müssen uns deshalb fragen: »Ist für die orthodoxen Kirchen und andere Mitgliedskirchen der Zeitpunkt gekommen, ihre Beziehungen zum Ökumenischen Rat der Kirchen zu überprüfen?«

Wir wünschen, daß der Heilige Geist allen Christen beisteht, damit sie ihre Verpflichtung zur sichtbaren Einheit erneuern.

Canberra, 19. Februar 1991

REZENSIONEN

Wohlmuth, J. (Hg.), Streit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive, (Studium Universale, 9), Bonn: Bouvier-Verlag 1989, 166 S.

Ein in den letzten Jahrzehnten von den Theologen und Byzantinisten viel diskutiertes Thema ist das Problem »Bild«. Es gibt darüber eine umfangreiche Ikonenliteratur, die alle Aspekte der Ikone umfaßt, d.h. philosophische und christologische Aspekte, die Ikone und ihre Beziehung zur Eucharistie, Katechese und Pastoralkunde, die immer mehr in den Forschungsarbeiten erscheinen. Sobald man über diese Bildproblematik spricht, denkt man an den Ikonoklasmus, jene Epoche der byzantinischen Geschichte, in der das Bild als Problem in der Kirche stärker auftrat, und einerseits bekämpft und andererseits verteidigt wurde. Schließlich fand das Problem synodal durch das VII. Ökumenische Konzil von Nikaia eine Lösung.

Im Jahre 1987 feierten die Kirchen des Ostens und des Westens das 1200-Jahr-Jubiläum des zweiten Konzils von Nikaia. Zwei Enzykliken, durch deren Veröffentlichung die Kirchen von Konstantinopel (14. September 1987) und Rom (4. Dezember 1987) ihre offizielle Stellung zu den Bildern darlegten, und eine vom Patriarch Dimitrios im Phanar zelebrierte Hl. Messe waren die Höhepunkte der Feierlichkeiten. Aufgrund dieses Jubiläums fanden manche wissenschaftliche Symposien statt und ihr Beitrag liegt darin, daß sie durch ihren interekklesiologischen und interkonfessionellen Charakter eine neue Perspektive der Bildproblematik, nämlich die ökumenische, zum Ausdruck gebracht haben. Mit dieser beschäftigte sich auch jenes Symposium intensiv, das in Bonn am 8./9. Dezember 1987 stattfand und dessen Beiträge in dem vorliegenden Sammelband veröffentlicht wurden.

Orthodoxe, katholische und evangelische Wissenschaftler und Geistliche präsentieren durch ihre Referate, Statements und Diskussionsbeiträge die Hauptthemen des Symposiums, die biblischen, sakramentalen und kunstwissenschaftlichen Dimensionen sowie auch die Interpretation der Beschlüsse des Konzils und die Rezeptionsprobleme im Westen.

Gerade zu Beginn und nach dem Vorwort des Herausgebers J. Wohlmuth (9–10) wird durch die Grußworte des griechisch-orthodoxen Metropoliten von Deutschland und Exarchen von Zentraleuropa S.E. Augoustinos (11–12) und des römisch-katholischen Bischofs von Aachen S.E. Dr. Klaus Hemmerle (13–14) das ökumenische Verständnis des Symposiums zum Ausdruck gebracht. Beide Bischöfe stellen die dogmatischen Hintergründe der Ikone dar, d.h. die Menschwerdung Christi, sowie die Rolle der Tradition in der Kirche im heutigen Sinn, und die Funktionen der Bilder im kirchlichen Leben. Sowohl die Bischöfe als auch der Herausgeber weisen darauf hin, daß das VII. Ökumenische Konzil das letzte der ungeteilten Kirche war.

I. Die biblische Dimension: Es wird von Prof. Dr. F.L. Hossfeld (15–24) die Funktion des alttestamentlichen Bilderverbotes in bezug auf die Abbildung Jahwes untersucht. Bei der Behandlung des Themas taucht das Problem des »Sehens und Hörens« auf. Hossfeld

stellt die jüdische Tradition dar, bei der im Gegensatz zu der griechisch-philosophischen Tradition das Hören den Vorrang hat. Die Bildtheologen des Ikonoklasmus, Johannes Damaskenos, Patriarch Nikephoros und Theodoros Studites, folgen der letzteren Tradition, jedoch parallel zu einer anderen, für die »Sehen und Hören« gleichwertig sind. Bemerkenswert ist aber in diesem Beitrag die Hervorhebung der Tatsache, daß es im Alten Testament »auch Bilder gibt« (18). Der Zusammenhang dieses Verbotes mit dem zweiten Konzil von Nikaia wird kurz, aber wortkräftig durch das Statement von Priv. Doz. Dr. C. Dohmen (25–28) dargestellt. Die anschließende Diskussion (29–30) zeigt, daß das alttestamentliche Bilderverbot eine wesentliche Rolle in der Bildtheologie spielt. Dieses Problem wurde durch die Christologie bzw. Menschwerdung Christi gelöst, wie die drei oben genannten Verteidiger der Ikonen argumentierten. Mit den fünf Thesen des Wiss. Mitarb. Dr. T. Sternberg (31–36) wird außer dem pädagogischen Charakter der Bilder auch die Tatsache betont, daß erst seit dem 5. Jh. von Bilderverehrung die Rede ist. Eine Meinung, die in der Diskussion von Prof. Dr. Dr. Th. Nikolaou angezweifelt wird (37).

II. Interpretation der Entscheidung des Konzils: Von Prof. Th. Nikolaou (43–56) wird eine klare und globale Interpretation der Entscheidung der Synode dargelegt. Wichtig ist in diesem Referat die Betonung der christologischen Basis der Ikone und außerdem, daß der Ikonoklasmus ein weiterer Streitpunkt in der Reihe christologischer Auseinandersetzungen war. Metropolit Augoustinos von Deutschland interpretiert in seinem Statement (57) die Entscheidung der Synode. Er spricht als Kleriker und erläutert als solcher die Funktion der Ikone in der Kirche und ihren liturgischen, pädagogischen und zum Glauben führenden Charakter.

III. Rezeptionsprobleme im Westen: In einem interessanten Referat beschreibt Prof. Dr. G. Andrianyi (59–65) die karolingische Auffassung der Ikonenproblematik, die die Rezeption der Beschlüsse des VII. Ökumenischen Konzils im Westen widerspiegelt. Ausgehend von dem bekannten Zitat Basileios des Großen »Die Ehre des Bildes geht auf das Urbild über« (Migne, PG 92, 149C), spricht Prof. Dr. A. Stock (67–76) über die Ehre des Bildes und gibt eine interessante Darstellung der Parallelitäten in der Ikonologie am Beispiel von zwei stark vom Aristotelismus beeinflußten Theologen, Johannes Damaskenos im Osten und Thomas von Aquin im Westen, und in der Art, wie diese Haupttheologen Aristoteles interpretieren und verwenden. Was aber den Ikonoklasmus betrifft, dient Aristoteles Johannes Damaskenos, Patriarch Nikephoros und Theodoros Studites als ein hilfreiches Instrumentarium für die Verteidigung der Ikonen. Weiterhin geben die Beiträge von Prof. Dr. F. G. Goeters (79–87) über das Bildproblem in der frühen Reformationszeit, von Prof. Dr. K. H. zur Mühlen (88–91) über Luther und die Bildfrage und das Statement von Prof. Dr. G. Sauter (94–95), der die Frage Bild- oder Gnadentheologie behandelt, die evangelische Position zur Ikone wieder. In der anschließenden Diskussion (91–93) wurden wichtige Stellungnahmen bezüglich der Haltung der Reformation den Ikonen gegenüber ausgedrückt. Außerdem wurde auch durch diese Diskussion zwischen den römisch-katholischen und evangelischen Theologen die ökumenische Perspektive des Symposiums deutlich gemacht.

IV. Das Verhältnis von Bild und Sakrament: Prof. Dr. H. Jorissen (97–111) spricht in seinem Referat über die frühmittelalterlichen Eucharistiestreitigkeiten — hier Eucharistie in bezug auf das Bild —, stellt die Auffassung des Hl. Augustinus, des Ratramnus und

des Radbertus darüber dar und untersucht die Wandlungen des philosophischen Kontextes als deren Hintergrund. Prof. Dr. J. Wohlmuth (112–117) spricht in seiner Einführung zum Podiumsgespräch mit Recht über »Kraft« und »Energie« der Bilder und äußert die Meinung, daß die Bilderfrage nicht nur ein Problem der Kunst oder der Ästhetik sei, sondern daß die christologischen Streitigkeiten aus dem gegebenen Anlaß der Ikonenpolemik fortgesetzt würden. Die drei Thesen, die er zum Schluß aufstellt, sind zwar sehr provokativ, schematisch und abstrakt formuliert, sie waren aber auch der Anlaß für die sehr wichtigen Gesprächsbeiträge (118–130). Durch diese Beiträge wurden die Ansichten römisch-katholischer, evangelischer und orthodoxer Theologen zu den Thesen von Prof. J. Wohlmuth geäußert, wodurch der ökumenische Charakter des Symposiums nochmals zum Ausdruck kam.

V. Das kunstwissenschaftliche Element: Es wurde von Prof. Dr. E. Dassmann (131–141 und Abb. 142–151) mit einem Vortrag über die Wandmalereien der Kirche S. Maria Antiqua präsentiert. In der Zeit, als im Osten Bilderfeindlichkeit herrschte, waren die Päpste in Rom Bilderfreunde, nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis. Das ikonographische Programm dieser Kirche, vor allem bestimmte Themen darin, zeigt, daß die Fresken nicht nur einen dekorativen Charakter hatten, sondern auch, daß es Ikonenverehrung bzw. Heiligenverehrung gab (136–137). Letzteres beweist, daß die Päpste eine rechtgläubige Einstellung zu den Ikonen hatten. Ein umstrittenes und schwieriges Problem, nämlich die Beziehungen der modernen Kunst zu den Beschlüssen des zweiten Konzils von Nikaia, versuchte Dr. R. Hoeps (152–156) darzustellen. Mit Recht betonte er, daß die »Abstraktion« eine wesentliche Rolle in der Relation Urbild-Abbild spielt sowohl in der byzantinischen als auch in der modernen Kunst (Vgl. dazu *K. Kalokyris,* Ἡ Ναοδομία καὶ ἡ Σύγχρονη Τέχνη. Ἀρχιτεκτονικὴ — Ζωγραφικὴ. Thessaloniki 1978, S. 200 ff.)

Zum Schluß folgen das Programm der Jubiläumsveranstaltungen und des Symposiums (158–159), ein Verzeichnis der Teilnehmer (160–161) und am Ende ein Literaturvorschlag (162–166), der sehr wichtig für das Gesamtthema »Bild — Ikonoklasmus« ist.

Abschließend möchte ich betonen, daß der vorliegende Sammelband von einer guten typographischen Qualität ist — einschließlich der Bilder (142–151) — und sowohl durch die Vorträge als auch durch die Diskussionen, die er umfaßt, einen wichtigen Beitrag, nicht nur im Bereich der Ikonologie bzw. der Ikonentheologie, sondern auch im Bereich der Ökumene leistet. Das Bild wird darin unter eine interkonfessionelle Betrachtung gestellt, und auf dieser Basis wäre es ein guter Ausgangspunkt für weitere Diskussionen.

Georgios Tsigaras, Wien

Papandreou, Damaskinos / Bienert, Wolfgang, A. / Schäferdiek, Knut (Hgg.), Oecumenica et Patristica. Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag, Chambésy-Genf, Metropolie der Schweiz 1989, 405 S.

Vorliegende Festschrift ist für Professor W. Schneemelcher, den »verdienten Forscher der Kirchenväter und Verfechter und Mitgestalter der zeitgenössischen ökumenischen Bewegung«, wie ihn der ökumenische Patriarch Dimitrios I. bezeichnet (S. 7), eine wür-

dige Gabe, die nicht nur die Interessen des Jubilars, sondern auch seine beachtlichen Arbeiten berücksichtigt. Er hat nicht nur die Tradition der großen Gelehrten seiner Kirche fortgesetzt, sondern auch in vielen Bereichen einige Einseitigkeiten korrigiert. Auch das ist ein wertvoller ökumenischer Beitrag, wofür ihm Dank gebührt.

Diesem vielfältigen Anliegen sind auch die Beiträge der vorliegenden Festschrift gewidmet, die die Vielfalt nicht nur inhaltlich, sondern auch konfessionell, von der Herkunft der Autoren her, manifestieren.

Nach dem »patriarchalen Segen« des ökumenischen Patriarchen Dimitrios (7f.) und den Grußworten der Bischöfe Dr. M. Kruse (15) und DDr. H. Kunst (17) behandelt Metropolit Damaskinos Papandreou die immer mehr aktuell und dringlicher werdende »Frage nach den Grenzen der Kirche im heutigen ökumenischen Dialog« (21f.). Die Kirche ist, nach Metr. Damaskinos, auch für die orthodoxe Kirche zwar »wesentlich Leben und übersteigt jede Definition« (21), man kann sie aber trotzdem beschreiben als »Leib Christi, die Gesamtheit all derer, die an Christus als den Gott und Erlöser der Welt glauben und durch diesen orthodoxen Glauben und die Sakramente zu einem *Leibe* mit dem einen Herrn als *Haupt* vereint sind. Daher kann es nur eine einzige Kirche geben, die aus Göttlichem, Pneumatischem und Unsichtbarem einerseits und Menschlichem, Materiellem und Sichtbarem andererseits besteht« (22). Wichtig ist und auf alle Fälle dem Autor zuzustimmen, daß »alle Kirchen und Konfessionen herausgefordert werden, durch bilaterale und multilaterale Dialoge gemeinsam zu prüfen, ob sie von ihren Ursprüngen, ihrem Glauben her zur Wiederherstellung der Einheit verpflichtet sind oder nicht« (26). Daher ist es erforderlich, die Frage zu beantworten: »Was für eine Art von Einheit schwebt uns vor und mit welchen Kriterien umschreiben wir sie?« (27). Diesbezüglich gibt es tatsächlich unterschiedliche Auffassungen, die die ökumenische Arbeit erschweren. Dabei ist die enge Verbindung zwischen Christologie und Ekklesiologie zu beachten. Metropolit Damaskinos schlägt zur Lösung der ekklesiologischen Frage in der Ökumene die Anwendung des orthodoxen Prinzips der »kirchlichen Oikonomie« (30), vor. Dies wäre ein orthodoxer Beitrag für die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit, zu der alle Kirchen verpflichtet sind.

Der nächste Beitrag von Th. Nikolaou stellt »Stand und Perspektiven des Orthodox-Lutherischen Dialogs« dar (33ff.).

Nach einem geschichtlichen Überblick seit dem 16. Jahrundert meint er, daß durch die Reformation einerseits Annäherungen, andererseits neue Entfremdungen zwischen der orthodoxen und der lutherischen Kirche festzustellen sind (36) und daß die Unionsbemühungen von damals »aus mehreren Gründen nicht zu positiven Ergebnissen führen konnten« (37). Die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts war für beide Kirchen positiv (38f.). Die bilateralen Gespräche zwischen den orthodoxen und evangelischen Kirchen werden erwähnt und z. T. positiv bewertet, wie das z. B. zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat der Fall ist: »Diese Gespräche bilden wohl die beachtenswerteste Begegnung und Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und Protestantismus seit der Zeit Jeremias II« (39f.). Gemäß der Empfehlung der IV. Panorthodoxen Konferenz (1968) hat dann auch der offizielle Orthodox-Lutherische Dialog begonnen (40f.). Drei offizielle gemeinsame Texte liegen bereits vor:

a) über »Göttliche Offenbarung« (1985),

b) über »Heilige Schrift und Tradition« (1987) und
c) »Der Kanon und die Inspiration der Heiligen Schrift« (1989).

Nikolaou bezeichnet diesen Dialog als den »schwierigsten« (43). Aus diesem Grunde »über Perspektiven dieses Dialogs schreiben zu wollen (erscheint) von vornherein schier unmöglich« (ebd.). Die Schwierigkeiten seien einerseits methodischer, andererseits theologischer Art (44f.), wie z. B. in den Bereichen Ekklesiologie (46), Schrift, Tradition und Lehre der Kirche (47), Bekenntnisse und ihre Verbindlichkeit (48). Dennoch stellt Nikolaou fest, daß zwischen beiden Kirchen eine neue, positive Erfahrung der Zusammengehörigkeit gewonnen wurde, und zwar »nicht nur aufgrund des gemeinsamen Weges zum Ziel hin, sondern auch aufgrund des verbindenden christlichen Glaubens in seinen Grundsätzen« (49).

Mit dieser Thematik, Schrift und Tradition, stehen im engen Zusammenhang auch der Beitrag von V. Ionita über »Die Heilige Schrift in der Rumänisch-Orthodoxen Kirche« (61–69) wie auch die spezielleren Beiträge von der älteren christlichen bzw. auch apokryphen Literatur, wie z. B. über die Paulusakten von W. Rordorf (71f.). Wie wichtig die Quellenforschung für die Ökumene sein kann, zeigt im Bereich der Christologie der Aufsatz von A. M. Ritter: »Patristische Anmerkungen zur Frage »Lehrverurteilungen — kirchentrennend?« am Beispiel des Konzils von Chalkedon« (269–279). Auch in der Krise des Ikonoklasmus spielt die christologische Frage sicherlich die zentrale Rolle, wie Th. Zissis in seinem klärenden Aufsatz über die Einflüsse auf die Ikonoklasten (329–338) feststellt (337).

Interessant und wichtig sind die Arbeiten, die im protestantisch-orthodoxen Dialog einige Klarstellungen leisten. So z. B. der Aufsatz von W. Bienert »›Im Zweifel näher bei Augustin?‹ Zum patristischen Hintergrund der Theologie Luthers« (281–294) mit seiner Öffnung zur ganzen Patristik des Ostens und des Westens, wodurch Einseitigkeiten, auch im Bereich der Rechtfertigungslehre, überwunden werden können (290).

Die Feststellungen von F. Geißer, »Martin Luther: Zwischen Sündenelend und Glaubensfestigkeit. Die geistlichen Erfahrungen eines abendländischen Christen am Ende des Mittelalters und ihre theologische Bedeutung in einem ökumenischen Zeitalter« (295–316) stellen ebenfalls einen wichtigen ökumenischen Beitrag dar, und zwar nicht nur in selbstkritischen Anfragen an die eigene Kirche bzw. an die westliche Kirche überhaupt (295) und auch an Luther selbst, »Ist nun Luther an jenem System oder ist jenes System an ihm gescheitert?« (303), sondern auch in seinen Bemühungen, positive Antworten zu suchen und zu finden, die aus einseitigen Lutherinterpretationen herausführen und komplementäre Darstellungen ermöglichen. Demnach sei Luther nicht nur an Augustin orientiert, sondern »auch leidenschaftlich an der Christologie der Väter, vor allem der des hl. Athanasios und Kyrill interessiert ... Zweitens ... Luthers Soteriologie blieb keineswegs in einer christomonistischen Fixierung stecken« (309). Die Schlußfolgerungen Geißers gleichen denen von Bienert, wenn Geißer von »der inneren, sachlichen Berührung Luthers mit ostkirchlichem Denken« spricht (380) und daß »Luthers Spiritualität und Theologie ... Verbindungswege zwischen westlicher und ostkirchlich-orthodoxer Überlieferung zeigen könnte, die für eine gemeinsame Zukunft der Ökumene wichtig sind« (311).

In unserer Zeit gewinnt die Askese wiederum an gesellschaftlicher Bedeutung und Aktualität, weshalb der Beitrag von M. Honecker »Askese — Renaissance eines theologi-

schen und antiken Begriffs?« (317–327) gerade in unserer hochentwickelten Welt Aufmerksamkeit verdient. Der Satz: »Die Notwendigkeit einer Selbstbegrenzung aus Einsicht und der Beschränkung aufgrund der Verantwortung für die Zukunft und die Welt ist evident« (324) verliert nie seine Gültigkeit.

Darum geht es eigentlich auch im konziliaren Prozeß für »Gerechtigkeit, Frieden und Integrität der Schöpfung«, mit dem sich A. Kallis hier (339–350) aus orthodoxer Sicht beschäftigt, wenn er auch eine »ekklesiologisch-ökumenische Würdigung« in den Vordergrund stellt. Die Frage, die die Kirchen sich immer wieder stellen müssen, wird deutlich formuliert: »Können sich die Kirchen dem Aufruf zu einem »Konzil des Friedens« bzw. dem »konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Integrität der Schöpfung« verschließen, ohne ihren Auftrag zu verraten?« (345). Die orthodoxe Kirche hat zwar ihre klare Auffassung dazu in einer Konzilsvorlage unmißverständlich formuliert (340f.), aber das gemeinsame Handeln aller Kirchen ist heute genauso oder sogar dringlicher denn je (349f.).

Unter diesem Aspekt kann man auch den Beitrag von Vl. Pheidas »Strukturen der griechisch-christlichen Tradition« (351–366) — in griechischer Sprache — verstehen, in dem er die Hauptfrage der Geistesgeschichte, die Annäherung und Interpretation der Beziehungen Gottes, des Menschen und der Welt behandelt (351). Die Verbindung, die Perichorese, zwischen der griechischen Philosophie und der christlichen Theologie konnte eine harmonische Synthese schaffen, die im Bereich der Anthropologie und der Kosmologie ihren Niederschlag gefunden hat (355, 365).

Als letzten Beitrag werden von B. Bouvier und F. Bovon die Philippusakten ediert, übersetzt und kommentiert (367–394).

Mit einer Bibliographie von W. Schneemelcher und der Autorenliste wird diese sehr interessante, vielfältige Festgabe abgeschlossen.

Grigorios Larentzakis, Graz

Christou, P.K. / Phanourgakis, B.D. / Psevtogkas, B.S. (Hgg.), Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Τόμος Δ', Δογματικαί πραγματεῖαι καί ἐπιστολαί γραφεῖσαι κατά τά ἔτη 1348–1358. Προλογίζει *P.K. Christou,* Thessaloniki: P.K. Christou 1988, 406 S.

Der vorliegende Band ist der vierte in einer sechsbändigen Edition des Gregorios Palamas; die vorausgehenden Bände erschienen 1962 (Nd. 1988), 1966 und 1970. Das Vorwort erklärt die große Zeitspanne nach dem dritten Band mit dem Ausscheiden einiger Mitarbeiter vor Vollendung ihres Beitrages, vor allem aber mit Verlusten des Filmarchivs durch Plünderung im Jahr 1974, die eine weitgehende Neubeschaffung des Mikrofilm-Materials erforderten; ferner wurden P.K. Christou die privaten Vorarbeiten seines Freundes D.D. Balfour zu einer Palamasausgabe zu spät bekannt, so daß sie für die Edition erst in einem fortgeschrittenen Stadium genutzt werden konnten.

Die Einleitung von Christou beschreibt die für das Verständnis der folgenden Texte relevanten Ereignisse im Leben des Palamas von der Thronbesteigung des Johannes Kantakuzenos (1347) bis zum Tod des ersteren (1359, nach *PLP* Nr. 21546 neuerdings

auf 1357 datiert, gemäß *H.-V. Beyer, JÖB* 27 [1978] 127–155, hier 151f.). Der Editionsteil ist in vier Abschnitte gegliedert: 1. Abhandlungen in Briefform zu Äußerungen des Gregorios Akindynos und seiner Anhänger, ed. Phanourgakis, 2. Texte aus der Zeit der Gefangenschaft des Palamas bei den Osmanen (März 1354–Frühjahr 1355), ed. Phanourgakis, 3. Bericht des Protostrators Georgios Phakrases über ein Streitgespräch des Palamas mit Nikephoros Gregoras etwa im Frühsommer 1355 sowie vier Traktate des Palamas gegen Gregoras im Anschluß an das Gespräch, ed. Christou, 4. Brief an einen Ungenannten über ein von Gregoras als inkorrekt verworfenes Zitat des Basileios von Kaisareia, ed. Psevtogkas.

Von den Werken der Liste bei J. Meyendorff, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959, 340ff. sind in den Bänden 1–4 nunmehr die Nummern 1–60 (mit Ausnahme von Nr. 39 und 49, s.u.) ediert. Bei der folgenden Besprechung der einzelnen in Bd. 4 edierten Werke wird die laufende Nummer der Liste (Ziffer mit vorgesetztem M.) angegeben, soweit es sich um Texte des Palamas handelt. Die erste Ziffer vor dem Punkt weist darauf hin, zu welchem Abschnitt der Edition das jeweilige Werk gehört.

1.1. Traktat gegen Barlaam und Akindynos, insbesondere Erwiderung auf die Kritik des Akindynos an einem palamitischen Troparion des Patriarchen Isidoros (1347–1350), Erstedition, M. 52, ca. März 1348, jedenfalls vor dem Tod des Akindynos, der spätestens auf Sommer 1348 anzusetzen ist (S. 82; auf S. 83 möchte Phanourgakis den Tod des Akindynos bereits 1347 nicht ausschließen, doch ist dies recht unwahrscheinlich). Gemäß Nikephoros Gregoras, Byzantina historia, Bd. 2, ed. L. Schopen, Bonnae 1830, 827f. hatte Patriarch Isidoros die traditionellen Dreifaltigkeitshymnen zu Heiligenfesten durch neue Texte ersetzt, die schwere Irrtümer über Gottes Wesen und Energie(n) enthielten. Da bis heute keine Handschrift mit dem Wortlaut der von Isidor verfaßten Hymnen bekanntgeworden ist, lassen sich die Aussagen des Gregoras über deren Inhalt nicht überprüfen. Jedenfalls soll sogar Kaiser Johannes Kantakuzenos, dem Isidoros sein Amt maßgeblich zu verdanken hatte, auf das Drängen der Kritiker hin bereit gewesen sein, die Hymnen dem Feuer zu übergeben, doch wurde zuvor Palamas, der sich in Didymoteichon aufhielt, zu einer Stellungnahme herbeigerufen, und dieser konnte offenbar die Verbrennung verhindern. Der Hauptkritiker der Hymnen oder doch wenigstens eines Troparions scheint Akindynos in einem von Palamas zitierten »Apologia« genannten Werk gewesen zu sein, das aber ebensowenig wie die Isidoros-Hymnen aus handschriftlicher Überlieferung bekannt ist. Von den beiden Textzeugen der Erwiderung des Palamas auf die Kritik des Akindynos, Dionysiu 167 und 194, gibt 167 keinen Verfasser an und spricht von Palamas ausschließlich in der dritten Person, 194 nennt Palamas als Verfasser im Titel und verwendet dort, wo 167 von Palamas spricht, die erste Person Plural (ἡμεῖς etc.). Mit Phanourgakis darf man annehmen, daß 167 die Erstfassung enthält, die Palamas, von Kantakuzenos gerufen, auf dem Weg nach Konstantinopel zunächst anonym verfaßte, wobei er auf die Väterzitate nur anspielte, ohne sie auszuschreiben; 194 bietet eine wohl in Konstantinopel verfaßte Endredaktion, in der am Rand die Väterzitate jeweils ausgeschrieben sind. Der Text der Edition basiert auf dieser Endredaktion, aber die marginalen Vollzitate werden in den Apparat verwiesen.

1.2 Stellungnahme zur Interpretation eines Zitats aus den Θησαυροὶ Kyrills von Alexandrien, Erstedition, M. 53, nach Phanourgakis ca. April 1348. Ein Freund oder

Schüler hatte dem Palamas dieses Zitat zugesandt, das Anhänger des Akindynos seiner Meinung nach verfälscht und falsch interpretiert hatten, und ihn gebeten, eine Widerlegung zu verfassen. Die Edition erfolgt nach Dionysiu 194 und Sinait. 1671, unter Verzicht auf die erläuternden Randglossen in Dion. 194, die nach Aussage des Editors (S. 84) ohne Bedeutung für das Verständnis des Textes sind.

2.1 Sog. Brief des Palamas an seine ἐκκλησία (seine Metropolie Thessalonike), zuvor kritisch ediert von Anna Philippidis-Braat in Travaux et mémoires 7 (1979) 137–165, M. 54, verf. 1354. Es handelt sich eigentlich um drei gesonderte Texte: zwei Briefe und eine abschließende Mahnung an die Kirche von Thessalonike. Der erste Brief schildert die Abenteuer des Palamas seit seiner Abreise von Tenedos Anfang 1354 mit der folgenden Gefangennahme durch die Osmanen bei Kallipolis bis zu den ersten theologischen Auseinandersetzungen am Hof des osmanischen Emirs Orchan, der zweite im wesentlichen ein Streitgespräch mit einem türkischen Geistlichen über die Wahrheit der Lehren Christi und Mohammeds.

2.2 Brief an einen Ungenannten, eine Variante des zweiten unter 2.1 genannten Briefes, zuvor kritisch ediert von Philippidis-Braat, a. a. O. 187–190, M. 55, verf. 1354.

2.3 Bericht in Dialogform, verfaßt von dem in Nikaia wohnenden Arzt Taronites, über das Streitgespräch des Palamas mit den sog. Chionai, zuvor kritisch ediert von Philippidis-Braat, a. a. O. 169–185, verf. 1354. Phanourgakis ediert die Kurzfassung des Dialogs in Upsal. 28 nun in einer Parallelkolumne, was wesentlich übersichtlicher ist, als der Vermerk der Auslassungen im kritischen Apparat bei Philippidis-Braat. Gegen diese plädiert Phanourgakis für die Annahme, daß Taronites nicht nur Autor der Kurzfassung, sondern auch der Langfassung war; es sei kaum anzunehmen, daß Palamas das Werk eines anderen nachträglich überarbeitet habe (S. 115). Zum Fragenkomplex der Chionai vermißt man eine Erwähnung des Beitrages von M. Balivet, Byzantins judaïsants et Juifs islamisés des »Kühnan« (Kahin) aux »Χιόναι« (Χιόνιος), Byz. 52 (1982) 24–59, wo die Chionai als eine eschatologisch orientierte judaisierende Bewegung der byzantinischen Spätzeit interpretiert werden.

3.1 Bericht des Protostrators Georgios Phakrases über ein Streitgespräch des Palamas mit Nikephoros Gregoras, zuvor nach nur einer Handschrift ediert von M. Candal, OCP 16 (1950) 303–357, nun auf der breiten Basis von 20 Handschriften, verf. ca. Sommer 1355, d. h., bald nach der Unterredung, die auf Wunsch des päpstlichen Gesandten Paulus von Smyrna am Kaiserhof stattgefunden hatte. Aufgrund seiner tachygraphischen Notizen hatte Phakrases zunächst eine Kurzfassung des Berichtes niedergeschrieben, die nur noch in Iberon 388 (der »Okeanos« genannten Handschrift) überliefert ist, diese überarbeitete er zu einer längeren Fassung, wie sie die übrigen 19 Handschriften bieten. Dieser Bericht zeichnet sich durch Objektivität und Nüchternheit aus. Etwa Ende 1355 vollendete Gregoras den ersten Teil seines Berichtes über das Gespräch, den er mit einem Rahmendialog als Buch 30 in sein Geschichtswerk einfügte (Bd. 3, ed. I. Bekker, Bonnae 1855, 266ff.); diese Abhandlung ist stark von Aggressionen gegen Palamas geprägt.

3.2 Vier Traktate gegen Gregoras, Erstedition, M. 57–60, 1357–1358. Palamas wurde die unter 3.1 genannte Abhandlung des Gregoras zunächst nur in Auszügen bekannt. Wenn er erst ca. Sommer 1357 darauf antwortete (mit dem unter einem Pseudonym geschriebenen 1. Traktat gegen Gregoras, M. 57), erklärt sich das nach Christou (S. 157)

damit, daß er längere Zeit den ganzen Text zu erhalten suchte, was ihm aber nicht gelang. Der 1. Traktat versteht sich daher nur als vorläufige Antwort. Erst der bald danach verfaßte 2. Traktat (M. 58) setzt die Kenntnis des gesamten Buches 30 der Byzantina historia des Gregoras voraus. Doch inzwischen hatte Gregoras Buch 31 als zweiten Teil seines Berichtes über das Streitgespräch verfaßt, indem er bereits auf den 1. Traktat des Palamas reagiert. Einige Zeit später legte Gregoras in den Büchern 32–35 seines Geschichtswerkes einen Bericht über sein Streitgespräch mit Johannes Kantakuzenos und seinen Anhängern über das Problem des Taborlichtes nieder. Mit den Büchern 34 und 35 dieses Berichtes setzt sich Palamas im 3. und 4. Traktat auseinander, verfaßt 1358 (nach der traditionellen Datierung; s. aber oben zur Neudatierung des Todesjahres) als sein letztes Werk überhaupt.

4. Brief über ein Basileios-Zitat, Erstedition, M. 56, verf. nach der Verurteilung des Gregoras 1351. Gregoras hatte in seinem noch nicht edierten Antirrhetikos 7 gegen den Tomos von 1351 die Richtigkeit eines dort verwendeten Basileioszitates bestritten. Palamas erfuhr in Thessalonike durch einen Freund davon und verfaßte dagegen etwa 1353 diesen Brief, nachdem er auch die Ausführungen des Gregoras erhalten und selbst gelesen hatte. Er konnte nachweisen, daß die von Gregoras beanstandete Formulierung in einem Teil der ihm bekannten Basileios-Handschriften überliefert war.

Den Band beschließen Indizes der Bibelzitate, Väterstellen und einiger zitierter liturgischer Texte sowie von fünf(!) Zitaten klassischer Autoren, der folgende Index der Namen und Sachen ist, was die Sachen (theologische Begriffe) angeht, sehr bescheiden, enthält aber die wichtigsten im Streit um Palamas vorkommenden Termini.

Im ganzen liegt hier eine in formaler Hinsicht gediegene Edition vor, die Druckfehler halten sich in Grenzen (S. 80, A. 2, ist III in II zu korrigieren, S. 117–119 wird »mémoires« dreimal falsch geschrieben, aber beide Mängel betreffen nicht den edierten Text).

Mit P. Christou (S. 6) hofft nun der Rezensent, und wohl nicht nur er allein, auf ein zügiges Erscheinen der letzten beiden Bände. Für Band 6 ist gemäß der Einleitung zu Band 1 der üblicherweise als »Prolegomena« bezeichnete Teil der Edition zu erwarten, der also nicht wie sonst am Anfang, sondern am Schluß des Unternehmens stehen soll, ferner eine Biographie des Palamas und eine systematische Darlegung seiner Lehre. In Band 5 werden die bisher noch nicht in diesem Rahmen edierten Oeuvres de Spiritualité (Nr. 61–71 der Liste von Meyendorff) stehen, unter die offenbar auch die allerdings soeben von R. E. Sinkiewicz, Toronto 1988 [vgl. *ByZ* 83 (1990) 221] kritisch edierten Κεφάλαια (M. 49) eingereiht werden sollen. Nicht vorgesehen ist anscheinend die Edition der Homilien (Meyendorff, S. 389–397) sowie der Ὁμολογία (M. 39), bereits ediert in PG 151, 763–768 als Bestandteil des Synodaltomos von Mai/Juni 1351 (vgl. J. Darrouzès, Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, V, Paris 1977, Nr. 2324).

Franz Tinnefeld, München

Prinzing, G.–Simon, D. (Hgg.), Fest und Alltag in Byzanz, München 1990.

Diese, dem weltbekannten Nestor der deutschen Byzantinistik H.-G. Beck zum 80. Geburtstag gewidmete Sammlung von elf Aufsätzen bedeutender Fachkollegen »beleuchtet verschiedene Aspekte sowohl der Lebensformen und Lebensbedingungen als auch der Gedankenwelt der Menschen im mittelalterlichen Byzanz« (Vorwort).

Den Anfang macht W. Puchner, der in seinem Beitrag die mit Recht ablehnende Forschungsgeschichte zum Thema »Theater« in Byzanz treffend zusammenfaßt (S. 11–16).

Es folgt der auf gewohnt souveräne Quelleninterpretation gegründete Aufsatz von H. Hunger über den feierlichen Einzug des Kaisers in die Hauptstadt nach glücklich beendetem Feldzug. Dabei wird der Kenner die am Schluß gezogene Parallele zu den Verhältnissen in der Österreichischen Monarchie zu genießen wissen.

Der Rechtshistoriker S. Trojanos informiert uns ebenso knapp wie eindringlich über den Stellenwert von Zauberei und Giftmischerei in mittelbyzantinischer Zeit, wie dies aus den juristischen Quellen deutlich erkennbar ist. Festzuhalten ist etwa die »kirchliche Magie«, für die auf den Fall eines Mönchs hingewiesen wird, der versuchte, »die Mitglieder der Synode zu bezaubern, damit sie ihn zum Bischof beförderten« (S. 51).

»Händler und Kaufleute auf dem Jahrmarkt« nennt sich der nächste Beitrag, in dem die besonders in der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte bedeutende Byzanzhistorikerin A. Laiou ein aus literarischen und urkundlichen Quellen gewonnenes buntes Bild der Handelstätigkeit entwirft.

Im anschließenden Aufsatz behandelt J. Koder, der soeben seine Neuedition des Eparchenbuchs vorlegen konnte, das nur in diesem Text vorkommende Problemwort βόθρος, dessen inhaltliche Bedeutung zwar recht klar wird (Sachverständiger für Vieh), sich jedoch einer philologischen Erklärung weiterhin hartnäckig widersetzt. Oder wäre als sehr schwacher Ausgangspunkt eine Verbindung von βόθρος (eigentlich »Grube«) mit der am Ende des betreffenden Abschnitts genannten »Kanalisation« (S. 76) vorstellbar?

Sehr anschaulich und für den Sammelband passend ist die Abhandlung von H. Eideneier über die Tischsitten (man legte zum Essen eine lose Platte auf Ziegelsteine) mit anschließender Textprobe und Übersetzung aus Ptochoprodromos (S. 77 letzter Absatz lies »Mitte«, S. 78 eine weitere Parallelstelle: καὶ τὸ τραπέζιν ἔστησαν I 241).

Gestützt auf sein umfassendes Material einer Konkordanz zum Geschichtswerk des Niketas Choniates breitet im Anschluß daran A. Kazhdan, der Hauptherausgeber des soeben erschienenen »Oxford Dictionary of Byzantium«, die reiche Fülle der Bezeichnungen für den menschlichen Körper und seine Teile vor uns aus. Dabei vermißt man zum Wort ὑποχάλασις »Genesung« (S. 94) die Belegstelle; außerdem ist κυλινδροφύλαξ (S. 104) doch registriert (vgl. den Thesaurus linguae graecae). Einmal mehr zeigt sich bei dieser lexikalischen Dokumentation, daß ausgerechnet der Wortindex zu der sonst so hervorragenden Ausgabe van Dietens eine Schwachstelle ist.

Länger verweilen wollen wir bei der Neuedition eines Malerbuchs aus der Zeit zwischen 836 und 913, die F. Winkelmann auf den Seiten 107–126 vorlegt, da sie an einigen Stellen eine philologische Unsicherheit verrät. 109, 8: statt »mit lockigem Haar« besser »mit Stirnlocke«. 109, 10 ist die an sich schon pleonastische (vorher »jung«) Übersetzung »beinahe einem Knaben gleich« falsch, ἰσόκουρος heißt »mit gleichmäßig geschorenem

Haar« (von κουρά, vgl. ähnliche Komposita bei Buck-Peterson, Reverse Index 343). 114,2 muß das überlieferte πήχας (so auch Chatzidakis) τέσσαρεις (–ης cod., vgl. Psaltis 158) bleiben, zu πήχη für πῆχυς vgl. Schilbach, Byzantinische metrologische Quellen 185. 115,8 ist mit Chatzidakis σγοῦρδον zu schreiben, vgl. Mavrogordato, Digenes 80 und σγουρδοκέφαλος bei Maisano, Leone di Costantinopoli (Neapel 1975) Appendix 39. 118,21 statt ἱστοριταὶ besser –ηταὶ (so Chatzidakis, vgl. auch Koumanoudis, Συναγωγὴ νέων λέξεων), bedeutet es vielleicht »Maler« und nicht »Historiker«? 119,24 besteht kein Grund, διμοιραῖος in –ριαῖος zu ändern, vgl. Liddell–Scott, Thes. ling. graecae, Kedren I 550,7 τὴν ἡλικίαν διμοιραίαν ἔχων. Außerdem ist sicherlich danach zu interpungieren, also nicht »Petros hatte das folgende Aussehen: Zweidrittelstirnglatze« (Πέτρος ἦν τῇ εἰδέᾳ διμ. ἀναφαλάς), sondern »war von mäßiger Gestalt, mit Stirnglatze«, vgl. einerseits zu διμοιρ(ι)αῖος den Thes. gr. ling. und Festugière, Rev. Philol. 52 (1978) 224 »avec une stature de deux tiers, sc. médiocre« und andererseits die inhaltlichen Parallelen sowohl zu Petros selbst aus dem Synaxar und Xanthopulos (τὴν ἡλικίαν μέτριος S. 119f., vgl. zusätzlich Malalas 256,3f. Πέτρος...τῇ ἡλικίᾳ διμοιριαῖος, ἀναφάλας) sowie zu Paulus (Παῦλος ἦν τῇ εἰδέᾳ κονδοειδής, μικρο–μεγέθης, ἀναφάλας »Paulus war nach seiner äußeren Erscheinung von gedrungener Statur, klein, mit Stirnglatze«). 120,25 gehören μιξαιπόλιος (so auch Chatzidakes sowie das auch inhaltlich einen zusätzlichen Aspekt bringende εὔρις »mit schöner Nase« in den Text. 127 lies ὑπόγρυπος. Als Fazit ist festzuhalten, daß Winkelmanns Edition des Malerbuchs kaum einen textkritischen Fortschritt, ja an einigen Stellen sogar einen kleinen Rückschritt gegenüber der von M. Chatzidakes bedeutet. Nützlich sind jedoch die Beigaben aus anderen Texten, die Erläuterungen und vor allem die (nur an ein paar Stellen fehlerhafte) Übersetzung.

Es schließt sich an Vera von Falkenhausen mit dem Beitrag »Petri Kettenfeier in Byzanz«. Obwohl nähere Umstände einer tatsächlichen Überführung von Kettenteilen nach Konstantinopel im Dunkeln bleiben, scheint es, » daß das Fest teils aus politischen Gründen unter Basileios I. eingeführt worden ist« (S. 143). Eine wichtige Korrektur zu S. 138: Die Nachricht, Maurikios habe die Pauluskirche in Tarsos erbaut, findet sich nicht erst bei Nikephoros Kallistos Xanthopulos, vielmehr hat dieser sie aus Theopylaktos Simokattes (VIII 13,16) übernommen! Nicht weniger interessant ist die interpretierende Übersetzung zweier Seefahrtskalender des 10. Jhdts., die G. Dagron danach präsentiert. Ein schönes Beispiel für Wahrsagerei und Astrologie in notdürftig verchristlichtem Gewand. Anzumerken ist vielleicht, daß der Ausdruck κακοταρία S. 148–150 nicht nur mit »schlechtes Wetter« (so wohl richtig, vgl. dazu ebenso wie zu dem im zweiten Kalender einmal vorkommenden, S. 149 mit »gutes Wetter« übersetzen Antonym καλοταρία Kriaras, Λεξικό), sondern noch auf verschiedene andere Weise wiedergegeben wurde: »Stürme«, »schwere See«, »Unbilden«, »hoher Seegang«. Falls dies ganz oder teilweise auf die deutsche Subübersetzung aus dem offenbar französischen Originalmanuskript Dagrons zurückzuführen ist, stellt sich die Frage, warum man nicht in diesem Fall wie auch bei dem (englischen?) Manuskript von Laiou keinen Originalabdruck vorgezogen hat.

Der Band wird in passender Weise beschlossen durch den Artikel von G. Podskalsky, Ruhestand oder Vollendung? (Zur Symbolik des achten Tages in der griechisch byzanti-

nischen Theologie). Dabei sehen wir, wie die Exegese in der allegorischen Deutung häufig von der Zahlensymbolik ausgeht.

Nun einige Korrekturen und Ergänzungen zu den gesammelten Anmerkungen, die die Seiten 169–219 einnehmen: S. 177 A. 90 ergänze zur Datierung des Χριστὸς πάσχων W. Hörandner, in: Studien zur byz. Lexikographie, Wien 1988, 185–202; 189 A. 2 neuere Edition des Timarion von Macleod in: Luciani Opera IV, Oxford 1987, 432–470; 191 A. 34 Neuausgabe des Pakurianos-Typikon in *REB* 42 (1984) 5–145; 195 A. 7 Βόθρος als Personenname begegnet bereits in der nach 906 verfaßten Vita Ignatii, *PG* 105,532C (Πανταλέοντα συγκλητικὸν τὸν ἐπικαλούμενον Βόθρον), also etwa zeitgleich mit dem Eparchenbuch; 196 A. 11 und 197 A. 1 hätte auch P. Chantraine, Dictionnaire étymologigue de la langue grecque, Paris 1968–80 herangezogen werden können.

Erich Trapp, Bonn

Weiß, G., Byzanz, kritischer Forschungs- und Literaturbericht 1968–85, (Historische Zeitschrift — Sonderhefte, 14), München: Oldenbourg Verlag 1986, IX+351 S.

In welch großem Umfang die Entwicklung der Byzantinistik in den letzten Jahrzehnten vorangeschritten ist, mag man allein daran ermessen, daß der vorangegangene Literaturbericht über die byzantinische Geschichte für die Jahre 1945–67 von P. Wirth einen viel geringeren Umfang hatte (65 S.)! Eine repräsentative Auswahl aus den Tausenden neuer Aufsätze und selbständiger Werke zu bringen, war demnach ein schwieriges, naturgemäß mit einer gewissen Subjektivität behaftetes Unternehmen, das Weiß jedoch im großen und ganzen sehr gut gelöst hat. Einige Nachträge, Bemerkungen und Korrekturen tragen weitgehend die Zeichen der Zufälligkeit:

Zu S. 2: daß die byzantinische Geschichtswissenschaft in verstärktem Maße nichtgriechische Quellen heranzieht, ist richtig und wichtig, doch daraus die Einbeziehung der entsprechenden Spezialphilologien in die Byzantinistik zu fordern, geht meines Erachtens zu weit. Eine ähnlich überzogene Forderung betrifft die Kodikologie und Paläographie (S. 9). Vgl. auch die Äußerung (S. 78): »die Beschäftigung mit syrischer Literatur gehört *ganz richtig* zur Byzantinistik«.

S. 3: unter den Lexika wäre auch »Catholicisme« zu nennen (dort z. B. Artikel von Laurent).

S. 4: Clavis patrum ... 1974–1983 ... annotiert (nicht »adnotiert«).

S. 5 (vgl. auch S. 136): die Patriarchatsregesten waren damals noch nicht abgeschlossen, sie reichten nur bis 1410 (es fehlten also bes. alle zu den Unionsverhandlungen); außerdem lies »des Patriarchats (oder »der Patriarchen«) von Konstantinopel«.

S. 6 A. 14: der letzte Band des Corpus (1980) enthält die Akten von Théristes.

S. 7 A. 20: lies »Ermitage«. S. 8 ergänze: *TM* 9 (1985) 267–395 (Inschr. der Peloponnes). S. 9 A. 27: 7 Faszikel, Wien 1976–85. S. 21 lies: »Päderastie«. S. 33: Ahrweiler's Ansicht findet sich im Ansatz schon bei Ostrogorsky 373. S. 43 A. 154: Corippus, ed. Verger, Sevilla 1985. S. 60: Weitschweifigkeit gilt nicht für die Kantakuzenos-Übersetzung. S. 63 müßte es heißen: »der Übersetzungen zweier Hauptquellen des 15. Jh.s., des Georgios Sphrantzes und des Dukas«; lies »bewältigen können«. S. 70 lies: »heutiger Li-

banon«; S. 74: »der Frageraster«. S. 79: Cherson war mindestens bis zum Ende des 11. Jhdts. byzantinisch, vgl. z. B. *Lex.MA* II 1795. S. 82: agressive Außenpolitik auch bei Justinian I. und Manuel I. S. 90: zum Glossar auch das nützliche Beiheft von W. Schule (1982). S. 104 lies: Lordkipanidze. S. 111 lies: im ersten Teil, dem »Emirlied«. S. 113 lies: Liutprand. S. 119: außerdem davon unabhängiger ausführlicher Nachweis der Plagiatpassagen von Babingers Buch in: Byzantios (Wien 1984) 321–332. S. 122 vermißt man ein Wort über Pisa. S. 138 lies: infolge von (statt »durch«) Quellenarmut. S. 156 vermißt man die notwendige Kritik an Zeses' sehr einseitigem Buch über Gennadios Scholarios. S. 160: bes. hinzuweisen wäre auf die umfangreiche historische Einleitung über den Athos in den Actes du Prôtaton (Paris 1975). S. 198 verbessere: die immer noch nicht *vollständig* kritisch ediert ist (Vári!). S. 216 lies: in den von Každan; S. 284: Plethon; S. 285: Persönlichkeiten. S. 292 ergänze: Euangelatu-Notara, Συλλογὴ χρονολογημένων σημειωμάτων ἑλληνικῶν κωδίκων, 13ος αἰ., Athen 1984. S. 300 (Theater) hätte vielleicht auch auf die Akoluthie des Spanos (ed. Eideneier 1977) hingewiesen werden können. S. 305: man vermißt den Hinweis auf die junge australische Byzantinistik. Außerdem kann ich die Ansicht nicht teilen, daß bereits in einer Forschergeneration der Quellenmangel das Hauptproblem sein wird. Was nämlich die umfassende Auswertung und Interpretation betrifft, wird die Byzantinistik noch genügend lange einen durch fruchtbringende Tätigkeit aufzuholenden Abstand gegenüber der Alten Geschichte und der Klassischen Philologie bewahren!

S. 306 lies: Antičnaja ... Vavřinek.

Abschließend sei nochmals der ungewöhnlich hohe Informationswert dieser umfassenden kritischen Literaturübersicht herausgestrichen, der nur gelegentlich durch eine eher unübliche Subjektivität der Stellungnahme und vor allem des Stils (z. B. S. 91–93. 104f. 118 »Ein dringender Hilferuf an die Orientalisten«. 129 »Buch für Fortgeschrittene«. 142 »in der braven Synthese«) geringe Störungen erfährt.

Erich Trapp, Bonn

Delicostopoulos Athanasios, J., Ἔξω ἀπὸ τὰ Τεῖχη. Ἀθηναγόρας Α' ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης, Βραβεῖον Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. Μελέτη γιὰ τὴν Προσωπικότητα καὶ Δράση Του, Athens 1988, pp. 301.

Athanasios J. Delicostopoulos, formerly a Professor of the Faculty of Theology, Athens, enters with this book into the field of church history and particularly biography. He uses primary and secondary material published and unpublished, the archives and his personal experiences, recollections and encounters.

He belongs to the party of the admirers of Athenagoras. This explains why he always writes with great admiration and respect for the work and the achievements of the late patriarch Athenagoras.

Although Athenagoras opened new avenues for reconciliation between Orthodox and the other Christian Churches and communions, the author seems to be somehow critical of those Orthodox who participate in the World Council of Churches and the theological dialogue with Rome.

The book covers itself with four main parts:
Part I. Preparation for the great mission, pp. 25–44.
Part II. Archbishop of America, pp. 45–65.
Part III. Ecumenical Patriarch, pp. 66–146.
Part IV. Athenagoras outside the Walls of the Queen City, pp. 147–274.

Vasil T. Istavridis, Istanbul

Papas, Athanasios, Ζωγράφοι καὶ Ἁγιογράφοι τοῦ Δέκατου Ἐνατου καὶ Εἰκοστοῦ Αἰώνα, Athens: Ἐκδόσεις Δόμος, 1989, pp. 269, Paintings/Illustrations 137.

Dr. Athanasios Papas is the metropolitan of Helenopolis, Ecumenical Patriarchate, a member of the Holy Synod, the professor of Christian Archaeology in the Theological School of Halki and an author of several writings.

He already started collecting material for and publishing individual biographies of the painters since the year 1970. According to his estimation those painters may be numbered around 215. Here he presents 155 of them.

On the whole, the present study bears the characteristics of an original work in a field never touched before.

The most important parts of this book are:
Introduction, pp. 17–20.
The Artists, pp. 21–108.
Conclusions, pp. 109–118.
Illustrations(137), pp. 119–257.

Vasil T. Istavridis, Istanbul

Lemopoulos, George (ed.), Your Will Be Done. Orthodoxy in Mission. The Commission on World Mission and Evangelism (CWME), Consultation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches, Neapolis, Greece, April 16–24, 1988. Geneva: WCC Publications, Katerini: Tertios 1989, pp. 267, One Picture.

The present volume contains the report of the work accomplished by the Consultation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches on Orthodoxy in Mission held in Neapolis (Thessaloniki), Greece, April 16–24, 1988, and hosted by the Greek Orthodox Metropolis of Neapolis and Stavroupolis.

Contents:
Introductory Notes by three officers of the CMWE, pp. 1–17.
Messages and Greetings by Church and State authorities, pp. 19–39.
The Final Report, pp. 41–60.
Part I., Orthodox Mission: Past, Present, Future, pp. 61–92.
Part II., Witnessing to the Gospel Today, pp. 93–147.
Part III., Theological Considerations, pp. 149–171.
Part IV., Orthodox Mission, Perspectives, pp. 173–228.

Three »Afterwords«, pp. 229–236.
Appendices, pp. 237–267.

Vasil T. Istavridis, Istanbul

Tsetsis, Georges, Οἰκουμενικὸς θρόνος καὶ Οἰκουμένη, Ἐπίσημα Πατριαρχικὰ Κείμενα, Katerini: Tertios 1989, pp. 146. Pictures, Illustrations, Photos.

The great protopresbyter Georges Tsetsis, after serving for almost 20 years (1965–1984) at the secretariate of the World Council of Churches, Geneva, Switzerland, is now the permanent delegate of the Ecumenical Patriarchate at the said headquarters.

Contents, pp. 7–8.

The author in his Introductory Note (pp. 9–10) introduces the reader to the contents of his book. They are catalogued in a chronological order: encyclicals, declarations, patriarchal speeches, and other documents, which were sent from the Ecumenical Patriarchate and related to the birth and the evolution of the wider ecumenical movement. Several of these documents were previously edited by professors Ioannis Karmiris, Vasil T. Istavridis, Antonios Papadopoulos and Constantine Patelos.

Metropolitan Chrysostomos of Myra, Professor of systematic theology in the Theological School of Halki, writes the Prolegomena, pp. 11–21.

Then the patriarchal documents follow (I–IX, 1902–1988), pp. 25–129.

Each document is preceded by short introductory comments and followed by a concise bibliography, including the Greek and other editions of the said documents.

Vasil T. Istavridis, Istanbul

Menevissoglou, Pavlos (Metrop. of Sweden), Ἱστορικὴ Εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς Κανόνας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Stockholm: Metropolis of Sweden and all Scandinavia 1990, pp. 653.

The metropolitan of Sweden Paul, Ecumenical Patriarchate, a native of Istanbul, graduated from the Theological School of Halki (1958). He also holds a bachelor's degree in Law from the University of Thessaloniki, and a Th. D. from the same University. His doctoral Dissertation has the title:

Menevissoglou, Paul, The Holy Chrism in the Eastern Orthodox Church, Thessaloniki: the Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1972.

Parallel to his hierarchical and pastoral duties he is also an accomplished writer of books and articles on Canon Law and relative theological subjects. His writings so far appeared in different periodicals and other collective publications. The present work is a collection of his articles in an orderly way.

In his introduction (pp. 9–11) the author stresses two points; that:

a) the canons of the Orthodox Church are not numbered in the same way by the different authors, and

b) there is a lack of an historical introduction to the canons of the Orthodox Church.

Therefore the purpose of this Historical Introduction to the Canons of the Orthodox Church is to fill the existing gap.

The book includes four main parts:

A' The Canons of the Apostles, pp. 101–124.

B' The Canons of the Ecumenical Councils, pp. 125–323.

C' The Canons of the Local Synods, pp. 324–511.

D' The Canons of the Church Fathers, pp. 512–628.

Vasil T. Istavridis, Istanbul

CHRONIK

Patriarch Dimitrios I. verstorben

Am 2. Oktober 1991 verstarb das Ehrenoberhaupt der Orthodoxen Kirche, der Ökumenische Patriarch **Dimitrios I.,** im Alter von 77 Jahren. Diese Nachricht erreichte uns während des Druckes des vorliegenden Heftes. Einen ausführlichen Nachruf werden wir im nächsten Heft des Orthodoxen Forums veröffentlichen.

Der Patriarch von Rußland zu Gast beim Ökumenischen Patriarchen

Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland besuchte vom 12.–17. April 1991 das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel in Istanbul. Begleitet wurde er von dem Leiter des Außenamtes, Erzbischof Kyrill von Smolensk und Kaliningrad, sowie von Bischof Aleksandr von Kostroma und Galič. Sofort nach seiner Ankunft in dem Patriarchatsgebäude vollzog Aleksij II. eine offizielle Doxologie. Unmittelbar danach wurde er vom Ökumenischen Patriarchen **Dimitrios I.** im Thronsaal des Patriarchensitzes empfangen.

Bei dieser Begegnung mit dem Ökumenischen Patriarchen sprach Aleksij II. von einem »Durst nach geistlichen Werten« in der Sowjetunion und einem »raschen religiösen Wiederaufbau der nach Jahrzehnten der Verfolgung und Unterdrückung übernommenen Ruinen des alten, heiligen Rußland«. Während des offiziellen Mittagessens im Patriarchatsgebäude und beim Trinkspruch unterstrich Patriarch Aleksij die wichtige Rolle Konstantinopels innerhalb der Weltorthodoxie und nannte es »Königin-Stadt« und »die Stadt der drei Ökumenischen Konzilien und der Hagia Sophia«. Der Ökumenische Patriarch betonte seinerseits die geistliche Verwandtschaft beider Kirchen und unterstrich die besondere Ehre und Liebe Konstantinopels für die Schwesterkirche von Rußland. Abschließend sagte das Ehrenoberhaupt der Weltorthodoxie, daß der internationale Charakter der Orthodoxie das Heilmittel gegen die in Süd- und Osteuropa aufbrechenden Kämpfe der Völker untereinander sei und betonte, daß nach dem Abtreten des kommunistischen Internationalismus als politischer und geistiger Kraft dort erneut die Stunde der orthodoxen Kirchen schlagen könne, »wenn sie der Einheit und Zusammenarbeit den Vorrang vor einem engen Nationalkirchentum geben«. Am Sonntag, dem 14. April 1991, zelebrierten beide Patriarchen gemeinsam die Göttliche Liturgie in der Patriarchalkirche.

Anläßlich seines Besuches in Chalkedon wurde der russische Patriarch von dem dortigen Metropoliten Bartholomäos empfangen. Aleksij II. setzte sein Besuchsprogramm in der Hagia Sophia fort, verweilte im Kloster von der lebensspendenden Quelle Valoukli und besichtigte die byzantinische Stadt Nikaia mit ihren archäologischen Stätten. Nicht zuletzt besuchte Aleksij II. das berühmte Kloster der Dreifaltigkeit auf der Insel Chalki, wo er von dem Abt des Klosters, dem Metropoliten von Theodoroupolis, Germanos, empfangen wurde. Das Kloster beherbergte die Theologische Hochschule des Ökumenischen Patriarchats bis zu ihrer Schließung im Jahre 1971.

Abschließend vereinbarten die beiden orthodoxen Oberhäupter den regelmäßigen Austausch von Bischofsdelegationen. Bei diesen alljährlichen gegenseitigen Besuchen sollen bilaterale, interorthodoxe und ökumenische Angelegenheiten erörtert werden.

[Weitere Einzelheiten und die gegenseitigen Reden siehe in *Ekklesia* 9 (1991) 289–292; 10 (1991) 325–327; 11 (1991) 365–369; 12 (1991) 404–407]

Belagerung des Ökumenischen Patriarchats

Viele Oberhäupter der orthodoxen Kirchen haben aufs schärfste gegen die Blockade des Ökumenischen Patriarchats im Phanar protestiert. Neben dem Erzbischof von Zypern hat u. a. das Oberhaupt der griechischen Kirche, **Erzbischof Seraphim,** mit »beißenden« Telegrammen sowohl an die Führer der Römisch-Katholischen und Anglikanischen Kirche als auch an den ÖRK, die KEK, sowie an die EKD die »von einer Gruppe fanatischer Muslime« betriebene Blockade angezeigt und verurteilt. Diese »friedliche Kundgebung«, wie die viertägige Belagerung von der türkischen Seite genannt wurde, hatte als Initiator die »Solidaritätsvereinigung für die türkische Minderheit in Griechenland«. Wie die *KNA* berichtet, ist die »Blockade des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel ... am Donnerstag, 29. August, abgebrochen worden. Die islamischen Extremisten, die den Amtssitz des Ehrenoberhauptes der Orthodoxie, **Patriarch Dimitrios I.** von Konstantinopel, mehrere Tage umzingelt hatten, zogen ab und nahmen auch von einer angekündigten Großdemonstration Abstand ... Die griechische Regierung hatte sich in dieser Angelegenheit ... an zahlreiche politische und kirchliche Instanzen, wie den Europarat, die KSZE-Konferenz und den Papst, gewandt, um Druck auf Ankara auszuüben.«

KNA meint: »Der Vorgang in Konstantinopel war ernst. Er bleibt nach wie vor auch eine Herausforderung an die christliche Gemeinschaft. Istanbul bleibt für die Geschichte der Weltchristenheit und insbesondere für die orthodoxe Schwesterkirche Konstantinopel, denn zwischen der Jurisdiktion des Patriarchen und seinem Amtssitz besteht ein untrennbarer historischer Zusammenhang ... Patriarch Dimitrios I. hat inzwischen Griechenland und die Türkei aufgerufen, alle Streitigkeiten in einem Geist der Verständigung, der guten Nachbarschaft und der gegenseitigen Achtung beizulegen. Dies ist sicherlich ein Gebot der Stunde. Ein anderes Gebot jedoch lautet: Die Christen müssen zusammenstehen und gemeinsam Zeugnis ablegen. Die fundamentalistischen Muslime gehen beharrlich ihren Weg weiter. Und wie weit die Türkei von den staatlichen Grundlagen entfernt ist, die ihr Atatürk gab, belegt die Forderung, daß das Patriarchat aus der muslimischen Türkei entfernt werden müsse.« *[Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 37 (4. 9. 1991) 3; 39 (18. 9. 1991) 13]

Nachrichten vom Heiligen Berg Athos

Nachdem der Gouverneur vom Athos, Herr Konstantin Loulis, vor sechs Monaten abgedankt hatte, setzte die griechische Regierung Herrn **K. Papoulidis** als neuen politischen Statthalter des monastischen athonischen Gebietes ein. Zum stellvertretenden Gouverneur wurde der Ex-Präfekt von Chalkidiki, Herr Papadimitriou-Doukas, bestellt.

Die veränderte Lage in Osteuropa erlaubt es nunmehr, daß die orthodoxen Kirchen wieder vermehrt Mönche in die Klosterrepublik entsenden können. Es wird damit gerechnet, daß die zu Beginn des Jahrhunderts ungefähr 10000 Mönche zählende Klosterrepublik in Zukunft wieder einen größeren Zuzug erleben wird. Einige Dutzend russischer Mönche sind bereits eingetroffen. Die etwa 1300 Mönche, welche heute in den Klöstern und Einsiedeleien auf dem Heiligen Berg leben, unterstehen der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchates. Die Mönche kommen aus den verschiedensten Kirchen der Orthodoxie. Die meisten von ihnen sind Griechen.

Bedeutende archäologische Funde im Heiligen Land

In Jerusalem wurden Teile eines riesigen Klosters freigelegt; neben Kirch- und Schlafräumen sowie Mönchszellen kamen Reste einer Kapelle mit einer Krypta und Grabanlagen zum Vorschein. Es handelt sich nach Einschätzung der Archäologen um das langgesuchte St. Stephanos-Kloster aus byzantinischer Zeit. Anhand der Schriften von Kirchenvätern konnten die Funde bestimmt werden. Die Entdeckung eines christlichen Beinhauses aus dem fünften Jahrhundert gilt als besonders interessant. Solche Knochenkästen waren zu Jesu Zeiten üblich. Bislang war angenommen worden, daß dieser Brauch seit dem zweiten oder dritten Jahrhundert nicht mehr bestanden hatte. Die Knochenreliquien der nach bisherigen Untersuchungen namentlich bekannten Heiligen Provos, Tarados und Andronikos sowie die Überreste von mehr als 100 Märtyrern, unter denen sich möglicherweise auch die Reliquie des heiligen Stephanos befindet, wurden von den Archäologen dem griechisch-orthodoxen Patriarchen von Jerusalem, **Diodoros I.,** übergeben.

Im Jerusalemer Stadtteil Talpiot-Ost gruben Archäologen im vergangenen Jahr das Grab der Familie des Hohenpriesters Kaiphas aus. Elf der Steinsärge, in die nach dem Brauch der Zeit die Knochen der Verstorbenen gelegt wurden, tragen den Beinamen »Kaijafa«. Die Archäologen sind der Ansicht, es handele sich dabei um den aramäischen Namen des im Neuen Testament erwähnten Kaiphas, und hoffen, durch Auswertung des Grabfundes den Stammbaum des Hohenpriesters rekonstruieren zu können. Nach dem Grabungsbericht wurde bisher nicht ermittelt, ob Kaiphas selber hier begraben ist.

Magen Brosh, der Leiter des israelischen Amtes für Altertumsfunde, teilte in Jerusalem mit, jüngste, in der Schweiz vorgenommene Untersuchungen an zehn der 1947–1956 in den Höhlen von Qumran am Toten Meer entdeckten Schriftrollen erwiesen, daß die Dokumente tatsächlich aus der Zeit Jesu stammen.

Am Ufer des Sees Genezareth fanden israelische Archäologen Fundamente eines großen Turmes. Mit dieser Entdeckung gilt die Lokalisierung von Magdala, dem Geburtsort der Maria Magdalena, als endgültig gesichert. *[Katholische Nachrichten Agentur ÖKI* Nr. 13 (20. 3. 1991) 3; Nr. 16 (10. 4. 1991) 2; Nr. 18 (24. 4. 1991) 3 und 15]

Israelischer Botschafter: Voller Schutz für orthodoxe Christen

Orthodoxen Christen und ihren Institutionen in Israel will die Regierung in Israel vollen Schutz gegen Übergriffe jeglicher

Art gewähren. Dies versicherte der israelische Botschafter in Griechenland, **David Sassoon**, Erzbischof **Seraphim** bei seinem Antrittsbesuch in Athen. Im vergangenen Jahr war es zu Auseinandersetzungen zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Staat Israel wegen der Übernahme eines orthodoxen Pilgerhospizes in der Jerusalemer Altstadt durch nationalreligiöse jüdische Siedler gekommen. Inzwischen wurde dem orthodoxen Patriarchat von Jerusalem für den Bau neuer Kirchen die Genehmigung erteilt. Die Stadt Migdal ha-Emeq wird als erste ein orthodoxes Kirchenzentrum erhalten. Migdal ha-Emeq liegt rund zwanzig Kilometer südwestlich von Nazareth.

Aufruf zu finanzieller Unterstützung des Jerusalemer Patriarchats

Das **Jerusalemer griechisch-orthodoxe Patriarchat** leidet Not. Es vermag die Fülle seiner diakonischen Aufgaben kaum noch ausreichend wahrzunehmen. Der Bau von Gotteshäusern und Schulen, die eine kostenlose Ausbildung im Sinne der Orthodoxie sicherstellen sollen, erfordert ganz erhebliche Finanzmittel, die fehlen. Aber insbesondere die bereits drei Jahre lang währenden Auseinandersetzungen unter den Bewohnern des Heiligen Landes und die damit verbundenen politischen und sozialen Spannungen sowie die Folgen des Golfkrieges überfordern das Patriarchat in finanzieller Hinsicht; es kann die für seine Arbeit erforderlichen materiellen Aufwendungen aus eigener Kraft nicht erbringen. Hinzu kommt, daß das Patriarchatsgebäude durch ein Erdbeben stark beschädigt wurde und wiederaufgebaut werden muß.

Angesichts dieser Lage bat das Obersekretariat des Patriarchates mit einem Spendenaufruf in mehreren griechischen Zeitungen alle Gläubigen um Hilfe. Wer das Jerusalemer Patriarchat mit einer Gabe unterstützen möchte, kann seine Spende auf das Konto Nr. 146/480207/18 bei der Griechischen Nationalbank in Athen überweisen. *[Ekklesia* 15 (1991) 170–171]

Neue Gemeinden und Gotteshäuser in Rußland

Die russische Orthodoxe Kirche hat die Zahl ihrer Gemeinden in der UdSSR nach Angaben der russischen Nachrichtenagentur RIA von ca. 68 000 im Jahre 1985 auf inzwischen rund 130 000 annähernd verdoppelt. Die Zahl der Klöster sei in diesem Zeitraum von 18 auf 92 gestiegen. Zur Illustration einige Beispiele: im Gebiet von Kaliningrad (ehem. Königsberg/Ostpreußen), wo es bis 1986 nicht eine einzige zum Gottesdienst geöffnete Kirche gab, bestehen jetzt 13 orthodoxe Gemeinden; in der Diözese Smolensk ist die Zahl der Gemeinden seit 1985 von 37 auf 65 gestiegen, seit 1989 arbeitet dort eine Interdiözesane Geistliche Schule und seit 1990 gibt es wieder zwei Männerklöster, nämlich das Kloster des Hl. Johannes des Vorläufers in Vjaz'ma und das Dreieinigkeits-Kloster von Boldino bei der Stadt Dorogobuž; in der Diözese Kirov, wo es 1988 nur 32 Gemeinden gab, konnten inzwischen 28 neue Pfarreien sowie eine Geistliche Schule eröffnet und das in der Stadtmitte am Ufer der Vjatka gelegene Verklärung-Christi-Frauenkloster übernommen werden.

Wie Metropolit **Vladimir von Rostov und Novocerkassk** RIA gegenüber angab, stellt diese Entwicklung die russische Or-

thodoxe Kirche vor Personalprobleme. Zwar gebe es statt der drei im Jahre 1985 jetzt 27 theologische Seminare, dennoch fehle es an Geistlichen.

»Sovetskaja Kultura« meldet, daß laut Beschluß des Moskauer Patriarchats in Rußland 542 Gotteshäuser der russisch-orthodoxen Kirche gebaut werden sollen. Das Blatt berichtet, während der Jahre der Sowjetmacht sei kein einziges neues Gotteshaus entstanden.

Am 16. August, dem Tage des Novgoroder hl. Antonij von Rom, wurde in Novgorod die seit der Oktoberrevolution geschlossene und profanierte Sophienkathedrale durch den russischen **Patriarchen Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland wiedergeweiht und anschließend mit einer Göttlichen Liturgie den orthodoxen Christen dieser Eparchie wiedergegeben. Außerdem überließ die sowjetische Regierung der orthodoxen Kirche wieder die Klöster Donskoj und Novospasskij in Moskau. *[Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 20 (8.5.1991) 13; Hermeneia 7, Heft 1 (März 1991) 50]

Reliquien des heiligen Serafim von Sarov wiedergefunden

Das russische Patriarchat ist wieder im Besitz der heiligen Reliquien des verehrungswürdigen **Serafim von Sarov** (1759–1833). Die Bolschewiken hatten sie 1921 beschlagnahmt. Seitdem waren sie zusammen mit dem schweren Kupferkreuz, das der heilige Serafim trug, verschwunden. Anfang dieses Jahres wurden sie in einer Krypta der Kazaner Gottesmutter-Kathedrale in St.Petersburg, die das »Museum für Religion und Atheismus« beherbergte (jetzt »Museum für Religionsgeschichte«), wieder aufgefunden. Viele Gläubige sahen in der Entdeckung der Reliquien des heiligen Serafim, die jetzt in dem von ihm gegründeten Frauenkloster von Sarov (Nitelevo) aufbewahrt werden, ein Zeichen der Hoffnung für Rußland. *[Christianiki* 387 (702) 28.2.1991, 3]

Der Konfessionskonflikt in Jugoslawien — Interkonfessionelle »Gemeinsame Erklärung«

Zum ersten Mal seit dem Jahre 1968 begegneten sich wieder führende Vertreter der beiden größten christlichen Gemeinschaften Jugoslawiens, der serbisch-orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche, um gemeinsam über die schwere Lage ihres Landes zu beraten. Auf Vorschlag der Bischofssynode der Orthodoxen Kirche in Serbien trafen am 7. Mai 1991 im Patriarchatsgebäude in Sremski Karlovci Patriarch **Paul von Belgrad und ganz Serbien** und **Franjo Kardinal Kuhavic,** Erzbischof von Zagreb, begleitet von ihren Delegationen, zusammen.

Nach der Doxologie in der Kathedrale begrüßte der orthodoxe Bischof Vasilije die Teilnehmer als Friedensstifter im Sinne der Bergpredigt. Er wies auf die Friedenskapelle in seiner Stadt hin, in der im Jahre 1699 der sogenannte »Friede von Karlovci« geschlossen worden war. In den anschließenden Gesprächen ging es hauptsächlich um den Religionsunterricht an den Schulen und die schwere innenpolitische Situation, wie sie im Zusammenstoß zwischen Kroaten und Serben zum Ausdruck gekommen war. Beide Delegationen stimmten zu, ihre Gesprächsergebnisse in einer gemeinsamen Erklärung (Resolution) festzuhalten, die bei der Pressekonferenz von Bischof Vasilije verlesen wurde. Bemerkenswert ist, daß beide Kirchen noch

am Jahresende 1990 zur faktischen Einstellung des gegenseitigen Dialoges tendierten, sich hier aber als Schwesterkirchen wiedererkannten.

In der gemeinsamen Erklärung heißt es unter anderem: »Im Gefühl unserer Verantwortung vor Gott, vor den Menschen und vor dem eigenen Gewissen wenden wir uns an alle Verantwortlichen ..., ihre Bemühungen darauf zu richten, alle Mißverständnisse und Streitigkeiten im Interesse des Friedens und der Sicherheit aller gerecht im Geiste christlicher Liebe zu lösen. Nur auf diese Weise kann die Vernichtung von Eigentum, die Schändung von Heiligtümern, die Bedrohung des Lebens der Menschen, die Bild Gottes sind, verhindert werden.

Deswegen appellieren wir ... an das Gewissen aller, nicht zuzulassen, daß Fleisch und Blut über die Seele und das Herz, über Verstand und Menschenwürde siegen ... Frieden, Gewaltlosigkeit und Toleranz als Minimum eines christlichen, demokratischen und eines überhaupt menschenwürdigen Verhaltens wollen und können wir als den einzig möglichen Weg in die Zukunft vorschlagen. Wir hoffen, daß ... Vernunft und guter Wille siegen werden, indem sich die Leidenschaften beruhigen, die Furcht und Unruhe hervorrufen, allen das Leben verbittern.«

Die Auseinandersetzung zwischen den Slovenen und Kroaten auf der einen und den Serben auf der anderen Seite scheint hauptsächlich politisch-nationalistischer Natur zu sein, hat jedoch einen wesentlich weiteren Hintergrund (kulturell, konfessionell etc). Entscheidend für die ganze Situation ist die Tatsache, daß das gemeinsame Gebiet der Serben, Kroaten und Slovenen von verschiedenen Missionssphären beeinflußt wurde. Die Christianisierung der Serben begann zwar schon im 6. Jahrhundert, erfolgte aber hauptsächlich in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, nachdem nämlich die Schüler der Slawenapostel Kyrill und Methodios aus Böhmen und Mähren vertrieben worden waren. Kyrill und Methodios wurden von Konstantinopel aus zu ihrer Mission entsandt. Die Serben gehörten folglich von Anfang an zur Ostkirche. Dagegen sind Kroaten und Slovenen von lateinischer Seite missioniert worden.

Zur Zeit der türkischen Ausdehnung und Herrschaft auf der Balkanhalbinsel veränderten sich erstmals die Siedlungsgebiete nachhaltig. Die zur Orthodoxen Kirche gehörigen Serben ließen sich in Kroatien und Slowenien nieder, deren Bewohner der Römisch-Katholischen Kirche angehören. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts haben römisch-katholische Missionare einen Teil dieser orthodoxen Serben für die Union mit Rom gewinnen können. Dieser Vorgang und vor allem die Greueltaten der kroatischen Ustascha während des Zweiten Weltkriegs, vermischt mit nationalen Rivalitäten, spielen heute eine nicht unbedeutende Rolle für die Spannungen im jugoslawischen Gebiet. Gerade bei solchen ernsthaften Problemen sind sowohl die Orthodoxe als auch die Römisch-Katholische Kirche, die sich gegenwärtig in einem ehrlichen und wohlgemeinten Dialog befinden, dazu aufgerufen, sich verstärkt der Angelegenheit anzunehmen und sich um die Befriedung aller dieser Völker zu kümmern. *[Informationsdienst Osteuropäisches Christentum,* Nr.9–10/91 (31.5. 1991) 16f; *Christianiki* 397 (12.9.1991) 5]

Neue serbische Bischöfe in Europa

Der 45jährige Theologieprofessor Dr. **Konstantin Djokic** ist in Belgrad zum

neuen Bischof der serbisch-orthodoxen Kirche für Westeuropa geweiht worden. Er hat seinen Dienstsitz in Himmelsthür bei Hildesheim. Sein Vorgänger Lavrentije Trifunovic kehrte nach Jugoslawien zurück. Er bedankte sich bei den Deutschen und ihren Kirchen für »große Gastfreundschaft, Liebe und Hilfe«. Zum neuen serbischen Bischof in Großbritannien und Skandinavien mit Sitz in Stockholm wurde der Mönchspriester **Dositej** geweiht.

Warnung vor Proselytismus

In einem Interview, das am 4. und 11. Mai in der oppositionellen Zeitung »Romania libera« erschien, hat **Metropolit Daniel Ciobotea von Jasi** die freikirchlichen Gemeinschaften gewarnt, die neue Demokratie in Rumänien zu Proselytismus unter orthodoxen Christen zu mißbrauchen. Die »Inflation an Spiritualität«, die auf eine »spirituelle Not« der Ceaucescu-Ära folge, darf nach Auffassung des im Westen theologisch ausgebildeten Metropoliten nicht dazu führen, daß die Öffnung zum Westen, die einen konfessionellen Pluralismus entstehen läßt, zu Lasten der traditionellen Kirche geschehe.

Denominationen, die Aggression, fanatischen Proselytismus und gefährliche Rituale ausüben, die den »Menschen entmenschlichen« können, sind »nicht einfach als unschuldige Freikirchen« zu betrachten. Metropolit Daniel wies in diesem Zusammenhang auf den Weltkirchenrat hin, der sich mit den auf religiöse Zersplitterung folgenden Schwierigkeiten befaßt habe, und bezeichnete die vom Vatikan veröffentlichte Missionsenzyklika als »realistische Analyse« des Problems. Aber auch der Vertrieb von Bibelausgaben und christlichen Schriften, vor allem protestantischer Herkunft, stelle eine Form des Proselytismus dar, weil die Übersetzungen dem eigenen Ermessen dieser Religionsgemeinschaften hinsichtlich der Gottesmutter, der Ikonenverehrung und des orthodoxen Verständnisses der kirchlichen Ordnung folgen.

Nach Metropolit Daniels Worten ist der Proselytismus ein anachronistisches Phänomen. Er vertiefe die Entzweiung, die der ökumenische Dialog gerade zu überwinden suche. Die Erfolge, die verschiedene Religionsgemeinschaften in Rumänien verbuchen, hält der Hierarch für nur kurzfristig von Bedeutung. Der rumänische Gläubige habe sein Unterscheidungsvermögen noch nicht gänzlich eingebüßt. Allerdings müsse die rumänische Orthodoxe Kirche ihrerseits neue Sprachformen finden, um die altehrwürdige Glaubenstradition gezielt vermitteln zu können. *[Informationsdienst Osteuropäisches Christentum,* Nr. 9–10/91 (31. 5. 1991) 19f.]

Patriarch Teoctist fordert Unterbrechung des ökumenischen Dialoges

Der Konflikt zwischen der Orthodoxen Kirche in Rumänien und den mit Rom unierten Christen verschäfte sich erneut. Auslöser war der am 19. Mai erfolgte und katholischerseits als »friedlich«, orthodoxerseits hingegen als »gewaltsam« bezeichnete Besitzwechsel der Kathedrale von Blaj. Dies zeigt die Erklärung von **Patriarch Teoctist** vom 20. Mai. Dort heißt es unter anderem unter Bezug auf die Übernahme der genannten Kirche durch die Unierten: »Weil das nicht der einzige Fall von willkürlichen und gewaltsamen Kirchenbesetzungen seitens katholischer Gruppierungen ist, fordern wir alle orthodoxen Schwesterkirchen in der Welt auf,

den Beschluß zu fassen, den internationalen theologischen Dialog mit der katholischen Kirche einzustellen, solange das Pontifikat von Johannes Paul II. andauert und solange er in anti-ökumenischer Tendenz Proselytismus betreibt; mit anderen Worten, die Expansion des Katholizismus in ganz Osteuropa auf Kosten der Orthodoxie. Wir überreichen diesen Protest sowohl dem Vatikan als auch dem Weltkirchenrat und der Konferenz der europäischen Kirchen (KEK) zur Kenntnisnahme.« *[Informationsdienst Osteuropäisches Christentum,* Nr. 9–10/91 (31.5. 1991) 20–22]

Die Interorthodoxe Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxie und der Römisch-Katholischen Kirche sprach sich auf ihrem Treffen vom 11.–12. Dezember 1990 im Phanar/Istanbul [vgl. *OFo* 5 (1991) 155–157], an deren Beratungen auch Vertreter der rumänischen Orthodoxen Kirche teilnahmen, dafür aus, im Rahmen des offiziellen orthodox-katholischen Dialoges die im Zusammenhang mit der Unia entstandenen Probleme zu bewältigen. [Weitere geschichtliche Informationen und ein einschlägiges Kommuniqué des rumänischen Patriarchats siehe in *Romanian Orthodox Church News,* Nr. 1–1991, 8–12]

Bei einem Treffen mit dem rumänischen Präsidenten **Ion Iliescu** hat der rumänische Patriarch Teoctist verschiedene kirchliche Anliegen erörtert. Unter anderem bestand der Patriarch darauf, das rumänische Patriarchat solle mehr Religionsfreiheit genießen und seinen schon früher verstaatlichten Besitz zurückerlangen. Das rumänische Kultusministerium gab in diesem Zusammenhang sein Vorhaben bekannt, den Religionsunterricht als wahlfreies Fach in die Schulen wieder einzuführen. Die Heilige Synode der rumänisch-orthodoxen Kirche beschloß, in den Städten Oradea, Pitesti, Craiova und Arad vier neue theologische Institute zu gründen, in denen Theologie, Philosophie und Sozialwissenschaften gelehrt werden sollen. [Mehr über die orthodoxe Kirche in Rumänien s. in *Anaplasis* 337 (1991) 72–75]

Ökumenischer Patriarch besuchte die bulgarische Orthodoxe Kirche

Als letztes osteuropäisches Land besuchte der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, **Dimitrios I.,** die orthodoxe Kirche in Bulgarien. Am 9. Mai 1991 hießen ihn **Patriarch Maxim von Sofia und ganz Bulgarien,** die Mitglieder der Heiligen Synode sowie Metodi Spassov, der Direktor des Sekretariats für kirchliche Fragen, auf dem Flughafen in Sofia willkommen. Dimitrios I. und seine Delegation, zu der Metropolit Bartholomäos von Chalkedon, Metropolit Gabriel von Perge und Bischof Germanos von Tranoupolis gehörten, reisten landesweit, besuchten Klöster, darunter auch das Hl. Joan-Rilski-Kloster, und wurden von den Ortskirchen in ihren Bistümern offiziell empfangen. In Rila wurde Patriarch Dimitrios der Orden des Hl. Königs Boris, der ausschließlich autokephalen Oberhäuptern und Patriarchen vorbehalten ist, überreicht.

In Sofia wurde der Ökumenische Patriarch von Staatspräsident Zjelev und Ministerpräsident Popov empfangen. Beide Spitzenpolitiker äußerten ihre Zuversicht, daß die bulgarische Orthodoxe Kirche ihren traditionellen Platz in der Gesellschaft wieder einnehmen und zum Zentrum der nationalen geistigen Erneuerung werde. Sie versicherten, daß sie der Kirche zu ihrer vollen Entfaltung in demokratischen

Verhältnissen verhelfen werden. Außerdem erörterten sie mit Dimitrios I. die dringliche Notwendigkeit, sofort Restaurierungsarbeiten an dem bulgarisch-orthodoxen Zografou-Kloster auf dem Berge Athos einzuleiten.

Am 11. Mai, zum Festtag der slawischen Heiligen Kyrill und Method, feierten beide Patriarchen die Göttliche Liturgie in der Hl. Aleksandr-Nevski-Kathedrale. An diesem Tage wurde außerdem der 38. Jahrestag der Wiederbegründung des bulgarischen Patriarchates begangen. In seiner Botschaft im Anschluß an die Liturgie sagte Dimitrios I. unter anderem: »Unser Treffen findet zu einem Zeitpunkt statt, in dem sich ganz Mittel- und Osteuropa im Sturm der gesellschaftspolitischen Veränderungen, an denen sich auch die Kirche beteiligen muß, befinden ...«.

Die Wahrheit dieser Worte wurde kurze Zeit später manifest, als die Patriarchen auf ihrem Weg von der Kathedrale zum Patriarchatsgebäude den Nedelja-Platz überquerten. Mehrere hundert Gläubige forderten die Einberufung eines neuen Kirchenkonzils, die Rückgabe des enteigneten Kirchenbesitzes, die Einführung des Religionsunterrichtes, höhere Auflagen der Bibel und anderer religiöser Literatur und vor allem den Rücktritt des Patriarchen Maxim. Die Organisatoren der Protestkundgebung waren Mitglieder der bulgarischen orthodoxen Erneuerungsbewegung »Rettung« (Spasenie), die sich ihren Vorsitzenden, den bürgerrechtlich sehr aktiven Mönchspriester Hristofor Sabev als nächsten Patriarchen wünschen, und der »Union der demokratischen Kräfte«. Der Ökumenische Patriarch ging schweigend unter polizeilichem Geleitschutz an den Demonstranten vorbei, die ihm daraufhin vorwarfen, er habe sich mit der »alten Garde« arrangiert.

Als Dimitrios I. bei anderer Gelegenheit über die Verblendung der Völker, die die christliche Lehre nicht anerkennen, sprach, äußerte er sich unter Anspielung auf die Polarisierung in der bulgarischen Orthodoxen Kirche folgendermaßen: »Es herrschen die Mächte der Finsternis, weil sie hinterlistig handeln. Indem man die Liebe zu Gott verliert, verliert man auch die Liebe zum Mitmenschen, der sich in ein bedauernswertes Wesen verwandelt. Zum Ziel seines Lebens werden nur die materiellen Werte, und um sich diese zu verschaffen, scheut er auch nicht davor zurück, jegliche moralische Grenze zu überschreiten. Neid und Haß werden zu seinen Charakterzügen, weil er sich für die Nächstenliebe nicht mehr interessiert.«

Die bulgarischen Kirchenreformer identifizieren den Adressaten dieser Aussage mit denjenigen Hierarchen der bulgarischen Orthodoxen Kirche, die ihres Erachtens gegenüber gesellschaftlichen Veränderungen passiv bleiben und innerkirchliche Reformversuche lahmlegen. Mönchspriester Sabev erhob während der erwähnten Demonstration über Lautsprecher öffentlich Klage: »Das gottlose kommunistische System führte landesweit zu leeren Kirchen, enteigneten Sakralstätten und Repressalien gegen Hunderte von Geistlichen — die Mitverantwortlichen innerhalb der Kirche müssen Rechenschaft ablegen.«

Zweiundzwanzig Jahre sind vergangen, seit ein Ökumenischer Patriarch zum letzten Mal bulgarischen Boden betreten hat. Ebenso lange waren die Beziehungen zwischen der bulgarischen Orthodoxen Kirche und dem Phanar faktisch unterbrochen. In einem Brief an die Heilige Synode der bulgarischen Orthodoxen Kirche warf der verstorbene Ökumenische Patriarch Athenagoras I. damals der Kirchenführung

vor, sie handele weder im Sinne Christi noch übe sie wahre Kirchentätigkeit aus, nachdem er bereits 1953 in der »New York Times« anläßlich der Wahl des Patriarchen Kyrill, des Vorgängers von Maxim, diese als »einen zusätzlichen Schritt, die orthodoxe Kirche zum Werkzeug des sowjetischen Imperialismus zu machen«, bewertet hatte.

Nicht zuletzt auch in Kenntnis dieser Umstände waren bereits am 5. Mai im Vorfeld des Patriarchenbesuchs mehrere Tausend Menschen dem Ruf Hristofor Sabevs gefolgt und hatten vor dem Kulturpalast Patriarch Maxim erstmals öffentlich aufgefordert, abzudanken. Sie hatten sich auch versammelt, um einem Gedenkgottesdienst für alle Opfer des Kommunismus beizuwohnen. Sabev sprach in seiner Predigt von »180000 Menschen, die in kommunistischen Straflagern und Gefängnissen umkamen.« Er forderte außerdem, daß ein Denkmal für diese Opfer im Zentrum Sofias errichtet werden sollte.

Sowohl gegenüber Rücktrittsforderungen als auch Vorwürfen in bezug auf die schweren Zeiten seines Amtes, das er heuer 19 Jahre lang bekleidet, nahm Patriarch Maxim keine Stellung. Der Ökumenische Patriarch Dimitrios I. brachte zum Abschluß seines Besuches höflich zum Ausdruck, daß er Bulgarien den friedlichen Übergang zur Demokratie wünsche. *[Informationsdienst Östliches Christentum* Nr. 9–10/91 (31. 5. 1991) 11 und 41 f.]

Wiedereröffnung von kirchlichen Lehreinrichtungen in Bulgarien

Mit Genehmigung des Rektorats der Hl. Kliment-Ochridski-Universität in Sofia und des Bildungsministeriums hat die Orthodoxe Kirche in Bulgarien am 24. Juni 1991 die 1950 aus der Universität verbannte Geistliche Akademie wieder als Theologische Fakultät in ihren früheren Räumen eingerichtet und erstmals auch Frauen zum Studium der Theologie zugelassen. Die Hl. Synode hat mit der Wiederherstellung der Fakultät eine frühere Verordnung aus dem Jahre 1950 bestätigt, wonach nur Geistliche zu Lehrstuhlinhabern berufen werden können. Laientheologen, die eine akademische Laufbahn anstreben, müssen sich spätestens kurz vor ihrer Promotion zu Priestern weihen lassen. In Ausnahmefällen genügt die Diakonatsweihe. Hierüber ist es zwischen der Kirchenführung und dem überwiegend aus Laientheologen bestehenden Lehrkörper der bisherigen Geistlichen Akademie zu Spannungen gekommen. Die notlagebedingte Übernahme von Laientheologen ohne Wahrung ihres Status führte zu Protestaktionen enttäuschter Laiendozenten. Der Konflikt spitzte sich zu, als der Laienprofessor Todor Sabev seine Bereitschaft widerrief, die Bestimmungen der Hl. Synode für die Fakultätsordnung einzuhalten.

Die Unruhen an der Fakultät haben aber noch eine weitere Ursache. Als die Fakultät 1950 von der Universität getrennt und aus der Hauptstadt verlegt wurde, hegte man die alsbald enttäuschte Hoffnung, die Akademie werde nunmehr unter ausschließlicher kirchlicher Aufsicht von den Auswirkungen der kommunistischen Ideologie verschont. 40 Jahre lang dauerten dann die teils brutalen Einmischungen des Staates und des »Komitees für die Angelegenheiten der Bulgarischen Orthodoxen Kirche und anderer Konfessionen« an. Die Theologiestudenten geben mehreren Dozenten Mitschuld an dieser Entwicklung, insbesondere daran, daß die theologische Literatur und das Lehrprogramm aus-

nahmslos von niedrigem Niveau gewesen seien, und fordern sie auf, nicht länger den durch die Bestimmungen der Hl. Synode ermöglichten und schon eingeleiteten Reformen im Wege zu stehen. Beispielsweise nennen die Studenten Todor Sabev, der seit 15 Jahren zum Vorstand des Weltkirchenrates gehört, sich mit den Behörden akkomodiert, dementsprechend seine Lehrverpflichtungen erfüllt habe und ins Ausland gereist sei.

Es dürften noch mehrere Jahre vergehen, bis Forschung und Lehre sich von den Hypotheken der Vergangenheit befreit haben werden, doch schon jetzt ist trotz aller gegenwärtiger Schwierigkeiten absehbar, daß die Orthodox-Theologische Fakultät der Hl. Kliment-Ochridski-Universität in Sofia eine bedeutsame Rolle für die Erneuerung des kirchlichen Lebens in Bulgarien spielen wird.

Ein Beitrag dazu ist auch die Wiedereröffnung des Priesterseminars der Hl. Kyrill und Method bei Plovdiv. Nach 40jähriger Zwangspause nahm es zum Studienjahr 1990/91 seinen Lehrbetrieb wieder auf. Patriarch Maxim persönlich weihte das Seminar, in dem zunächst 40 Priestermönche ihr fünfjähriges Studium aufnehmen.

Auch das Hl. Joan-Rilski-Priesterseminar wurde wieder in seinen alten Gebäuden eröffnet. Es zählt gegenwärtig ca. 250 Studierende, nachdem es in den vergangenen Zeiten des »Exils« in einem Kloster 80 km vor den Toren Sofias von nur durchschnittlich 100 Seminaristen besucht worden war.

Der Patriarch **Maxim** von Sofia und ganz Bulgarien und der bulgarische Präsident **Zeljo Zeljev** trafen sich erstmals offiziell. Die Begegnung fand am Patronatsfest des Klosters von Trojan daselbst statt. Der Präsident nahm an der Heiligen Liturgie teil.

Inzwischen ist das historische Rila-Kloster, das während der kommunistischen Herrschaft in Bulgarien zum Teil als Museum diente, an das Patriarchat tatsächlich zurückgegeben geworden. Schließlich ist bemerkenswert, daß gemäß einem zwischen dem Bulgarischen Rundfunk und dem dafür zuständigen Bischof Nathanail von Krupnik abgeschlossenen Vertrag in Zukunft verschiedene Sonn- und Feiertagsgottesdienste im Rundfunk und Fernsehen übertragen werden sollen. *[Ekklesia* 6 (1991) 219–220; *Informationsdienst Osteuropäisches Christentum* Nr. 1–2/91 (31. 1. 1991) 9]

Die Orthodoxie in Bulgarien heute
(Probleme, Erreichtes, Perspektiven)
von **Ivan Dimitrov,** Sofia

Das bulgarische Volk ist ein orthodoxes Volk — das ist eine Tatsache. Dies konnte ein jeder in der diesjährigen Karwoche leicht feststellen. Eine wahrhafte Erhebung des religiösen Gefühls spürte man am Palmsonntag ... Die Gottesdienste der Karwoche zogen viele Kirchgänger an. Gewöhnlich kommt das Volk in der Karwoche zu den abendlichen Gottesdiensten in die Kirche, da die Arbeit und andere Tätigkeiten sie daran hindern, morgens in die Kirche zu gehen. Die Zahl der Kirchgänger hat in diesem Jahr wesentlich zugenommen ... Die heilige Liturgie von Basileios dem Großen und die heilige Ölung am Gründonnerstag waren Stunden und Gelegenheiten zu geistlicher Erhebung. Millionen Menschen in Bulgarien empfingen voller Glauben und Ehrfurcht die Salbung mit dem heiligen Öl, damit die Gnade Gottes sie stärke. Am Abend kamen die Gläubigen in Massen zum Passionsgottesdienst: Sie empörten sich über

die Ungerechtigkeit der Richter und neigten sich vor der Größe der Selbstaufopferung Christi. In derselben Weise nahmen sie auch am Karfreitagmorgen am Erlösungsdrama teil und abends an dem Gottesdienst mit den Klageliedern zum Begräbnis. Obwohl diese Tage in Bulgarien keine staatlichen Feiertage sind, ließen viele es sich nicht nehmen, auch am Morgen den Gottesdienst zu besuchen, aber besonders am Abend waren die Kirchen buchstäblich überfüllt.

Den Höhepunkt der Festlichkeiten bildete jedoch das Osterfest! Viele Menschen weinten, weil sie zum ersten Mal seit vielen Jahrzehnten das Fest der Feste in aller Freiheit begingen. Keiner überwachte sie mehr. Keiner hielt sie mehr auf ihrem Weg zur Kirche an. Keiner drohte ihnen mehr mit dem Verlust der Arbeitsstelle, weil sie es wagten, in die Kirche zu gehen! Keiner machte den Kindern in der Schule mehr Vorwürfe. Keiner hörte mehr Kritik an seiner Arbeitsstelle. Keiner wurde mehr wegen seines Glaubens verspottet. Zum ersten Mal wurden der Auferstehungsgottesdienst und die Heilige Liturgie direkt vom Bulgarischen Fernsehen übertragen. Die Plätze rund um die Kirchen waren im ganzen Land überfüllt, da die Kirchen nicht alle Gläubigen fassen konnten. Mit brennenden Kerzen in der Hand nahmen die Menschen am Gottesdienst teil. Überall wurden die Ostergottesdienste mit großer Disziplin, Ehrfurcht und allgemeiner Begeisterung begangen.

Bischöfe und Priester verfolgten mit Freude diese Erneuerung des orthodoxen Glaubens und machten sich ihre große Verantwortung bezüglich der religiösen Unterweisung und pastoralen Führung des bulgarischen Volkes bewußt, auf daß auch der letzte in den Schoß der heiligen Orthodoxie zurückkehre. Es gibt nämlich die objektive Seite: Gott hat zu den Herzen von Millionen getaufter orthodoxer Bulgaren gesprochen, die seit Jahrzehnten außerhalb der Kirche lebten, und diese haben Ihm, Seinem Wort und Seinen Geboten ihre Herzen geöffnet. Bleibt die subjektive Seite: Mühen, Anstrengungen und die Organisation, die von kirchlicher Seite erbracht werden müssen. »Die Ernte ist groß, der Arbeiter sind aber wenige ...«. Die Mängel in dieser Hinsicht sind zahlreich und können wie folgt zusammengefaßt werden:

1) Mangel an Hilfskräften.

Die vorhandenen Priester decken gerade ein Drittel der Stellen ab. Die untergeordneten Stellen müssen jedoch um ein Erhebliches mehr zunehmen, insbesondere in den Großstädten, in denen es neue Stadtteile mit fünfzig-, hundert, hundertfünfzig und sogar zweihunderttausend Einwohnern ohne Kirche, ohne Priester, ohne Glocken und ohne Gottesdienste gibt.

2) Mangel an Kultstätten, nämlich an heiligen Gotteshäusern.

Unverzüglich muß zum Wiederaufbau von Kirchen geschritten werden. Die gegenwärtigen politischen Behörden erteilen sofort die Erlaubnis zum Bau von Kirchen, aber in der allgemeinen wirtschaftlichen Krise ist es ziemlich schwierig, Geld zu beschaffen, auch durch Sammlungen. In Sofia laufen gegenwärtig Verfahren für den Bau von vier Kirchen.

3) Mangel an religiöser Unterweisung des Volkes.

Wir meinen hier natürlich die orthodoxe Unterweisung, denn die protestantischen Häresien (Pfingstler und andere, von deren Bestehen wir nicht einmal eine Ahnung hatten) überschwemmen das Land. Damit diese Unterweisung durchgeführt werden kann, werden dringend Menschen benötigt (solche gibt es kaum mit Ausnahme von

wenigen und nicht immer ausreichend gebildeten Priestern), und zwar Menschen, die nicht nur über Bildung verfügen, sondern auch über eine orthodoxe Gesinnung, ein entsprechendes Verhalten, Eifer usw.

Für den Erfolg der Unterweisung werden verschiedene Bücher benötigt: a) Die Heilige Schrift, die reißenden Absatz findet. Sie wird zu Tausenden geschenkt, unter anderem von Griechenland (Druckerei »Lydia« in Asprovalta/Thessaloniki), und unter den Gläubigen verteilt.

b) Orthodoxe Bücher, wie Biographien von Heiligen, Überlegungen von geistlichen Menschen und allgemeine Bücher, die die gesunde geistliche Erfahrung der Orthodoxie darstellen.

c) Gebetbücher, Auslegungen unserer heiligen liturgischen Texte, ganz besonders der der heiligen Liturgie.

d) Verschiedene Unterrichtswerke, auch Broschüren und Informationsblätter, die, obgleich von geringem Umfang und kleinem Format, eine große Verbreitung finden und eine große Zahl von Lesern erreichen.

Unter Berücksichtigung aller dieser Punkte arbeiten wir tatkräftig, auch wenn der Erfolg nicht immer zufriedenstellend ist.

Was uns hindert:

1) Atheisten, die sich jeglicher Religion widersetzen. Andersgläubige, die die Orthodoxen für sich gewinnen, weil es leichter ist, auf ein vorhandenes Fundament aufzubauen. Einfach Gleichgültige, deren Gleichgültigkeit jedoch Gegnerschaft und Widerstand bedeutet, sobald sie eine leitende Stelle einnehmen.

2) Mangel an Material, der gewöhnlich eher quantitativ als qualitativ schadet.

3) Das schwere Erbe der kommunistischen Vergangenheit, das uns ein Volk hinterläßt, das fast analphabetisch ist, entchristlicht in Sitten und Gebräuchen.

Was uns hilft:

1) Die allmächtige Gnade Gottes, »die das Kranke heilt und das Mangelnde ergänzt«.

2) Die Hingabe an das Werk der Erlösung der Menschen, das vor allem das Werk Gottes ist.

3) Der gut, ja sehr gut bereitete Boden der Seelen dieses Volkes, das hungert und dürstet nach dem Wort Gottes.

4) Die moralische und materielle Stärkung, die wir von den anderen orthodoxen Kirchen annehmen, hauptsächlich von der Kirche in Griechenland. »Von den Griechen empfingen wir das Christentum, die Taufe — jetzt sorgen sie wie richtige Taufpaten für uns«, sagte wörtlich einer unserer Bischöfe bei einer jüngst erfolgten Zusammenkunft mit griechischen Klerikern und Vertretern des griechischen Staates.

Die ersten Resultate sind nicht großartig und beeindruckend, aber wir lassen den Mut nicht sinken. »Wenn Gott mit uns ist, wer ist dann wider uns?« *[Ekklesia,* 1/15. 8. 1991, Nr. 12]

(Aus d. Griech. übers. von **Maria Petridi**)

Mission der Kirche Griechenlands in Zaire

Die orthodoxe Mission der Kirche Griechenlands gründete im Missionszentrum »Koluezi«/Zaire eine Grundschule. Priester Meletios Grigoriatis und seine Mitarbeiter, die Mönche Kyrillos und Damaskinos vom Gregoriou-Kloster auf dem Athos, leiten die Schule.

In der Umgebung von »Koluezi« gibt es bereits ca. 70 orthodoxe Gemeinden, deren Zahl stetig wächst. Die Verkündigung des

Evangeliums trägt gute Früchte. Immer mehr Hörende begehren die Taufe. Zugleich vermag das Missionszentrum dank der finanziellen Unterstützung vieler griechischer Missionsvereine auch verstärkt diakonisch tätig zu werden. *[Christianiki* 387 (702) (28.2.1991) 5]

Neue Kriterien für die Zulassung zu den Theologischen Fakultäten Griechenlands

Während der theologischen Veranstaltungen zum Fest des heiligen Photios im Kloster Penteli/Athen hat der Vorsitzende der griechischen Bischofskonferenz, **Erzbischof Seraphim,** für die Einführung neuer Kriterien zur Zulassung der Kandidaten an die zwei Theologischen Fakultäten Griechenlands plädiert. Der Erzbischof hat sich für den Ausschluß derjenigen Kandidaten ausgesprochen, deren Interessen und Ansichten einerseits der theologischen Wissenschaft und dem verantwortungsvollen Dienst des Priesters und des Religionslehrers und andererseits dem orthodoxen Glauben widersprechen. Hintergrund dieses Vorstoßes ist der Umstand, daß es immer wieder einige Theologiestudenten und tätige Religionslehrer gibt, die sich als »Ungläubige« bzw. »Gottlose« bezeichnen.

Heilige Synode Griechenlands zur Zypernfrage

Für die **Wiedervereinigung Zyperns** hat sich die **griechische Bischofskonferenz** eingesetzt. In einer bei ihrer Frühjahrsvollversammlung verabschiedeten Entschließung appellieren die orthodoxen Bischöfe an die Vereinten Nationen, für den Abzug der türkischen Besatzungstruppen aus dem Norden Zyperns Sorge zu tragen. Infolge der Besetzung des nördlichen Zyperns sind mehr als eine Viertelmillion Christen aus ihrer Heimat vertrieben worden.

Wie dringlich die Lösung der Zypernfrage ist, belegt ein weiterer Zwischenfall an der Demarkationslinie, die die Insel teilt. Bei dem Versuch, über den zyperntürkischen Kontrollpunkt von Nikosia in die christlichen Bezirke der zweigeteilten Hauptstadt zu gelangen, um dort ihre Bischofskirche aufzusuchen, wurde eine Gruppe maronitischer Christen aus dem türkisch besetzten Teil Nordzyperns erstmals seit der türkischen Besetzung im Juli 1974 zurückgewiesen. Der Fahrer des Busses, der die Pilger zu ihrer Bischofskirche bringen sollte, wurde von der türkischen Polizei festgenommen. *[Katholische Nachrichten Agentur ÖKI* 19 (1.5.1991) 11]

Provisorische Verfassung Albaniens gewährt Religionsfreiheit — Islam in der Offensive

Im Zuge der auch in Albanien fortschreitenden Veränderungen [vgl. *OFo* 5 (1991) 164] billigten die Abgeordneten des albanischen Parlaments am 30. April 1991 eine »Übergangsverfassung«, in der die Frage der freien Religionsausübung berücksichtigt worden ist. In Art. 7 heißt es: »Die Republik Albanien ist ein säkularer Staat. Der Staat beachtet die Freiheit des religiösen Bekenntnisses und schafft Bedingungen für ihre Ausübung.« Damit eröffnet die provisorische Verfassung den Weg, gesetzliche Bestimmungen im Parlament zu beschließen, die die Entfaltung der institutionalisierten Religionsausübung garantieren sollen.

Der nicht verabschiedete Verfassungsentwurf vom Dezember 1990 behandelte

die Frage der Gewissens- und Religionsfreiheit eher theoretisch. Der Staat wurde nicht verpflichtet, »Bedingungen« für die freie Religionsausübung zu »schaffen«. Zudem enthielt jener Entwurf ein Bekenntnis des Staates zum Sozialismus. Nur unter dieser Maßgabe sollten alle Religionsgemeinschaften als gleich vor dem Gesetz gelten. Die Religionen erfreuen sich also insofern durch die Bestimmungen der »Übergangsverfassung« einer Aufwertung. Die interimistische Verfassung bleibt solange in Kraft, bis eine aus Vertretern aller Parteien bestehende Verfassungskommission eine neue zur Verabschiedung erarbeiten kann.

Den Wert der getroffenen grundsätzlichen Entscheidung für die Entwicklung einer pluralistischen Gesellschaft in Albanien muß die Zukunft erweisen. Außenminister Muhamet Kapplani zufolge ist die Harmonie unter den Konfessionen »beispielhaft« und verdient »über die Grenzen des Landes hinaus Beachtung.« Er bezeichnete Albanien als »europäischen Balkanstaat mit drei Religionsgemeinschaften«, wobei die Bevölkerung »mehrheitlich« dem Islam angehöre.

Die neue Staatsführung Albaniens ist bemüht, die Kontakte der Religionsgemeinschaften des Landes mit dem Ausland zu fördern. Offizielle Delegationen aus Griechenland werden zu religiösen Veranstaltungen der orthodoxen Minderheit im südlichen Albanien begleitet, und albanische Politiker haben sich für die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zum Vatikan ausgesprochen. Dauerregelungen für die Bestellung von Hierarchen der albanischen Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche sind allerdings vorerst nicht in Sicht. Hilfeleistungen der weltweiten Orthodoxie stehen noch ganz am Anfang.

Zügig hingegen entwickeln sich die Beziehungen der islamischen Gemeinschaft Albaniens mit dem Weltislam. Sie beinhalten eine enge Zusammenarbeit mit der islamischen Weltliga und anderen islamischen Dachorganisationen einschließlich der Islamischen Bank.

Die autokephale orthodoxe Kirche Albaniens steht noch vor riesigen Problemen. Sowohl der Priester- als auch der Geldmangel tragen entscheidend zur Verzögerung der angestrebten Reorganisation der orthodoxen Kirche bei. Der schon im Januar 1991 vom ökumenischen Patriarchen eingesetzte Exarch, Bischof Anastasios Giannoulatos, hat endlich am 16. Juli nach Albanien einreisen dürfen. Zuvor hatte er Anfang Juli im Penteli-Kloster/Athen den Diakon Vangeli Tzortzi zum Priester geweiht. Es handelt sich um die erste Weihe eines albanischen Orthodoxen 24 Jahre nach dem Erlaß des Religionsverbotes in Albanien.

Vom 1.–8. Juli 1991 besuchte eine fünfköpfige Delegation des ÖRK und der KEK Albanien. Sie stellte vor Ort die Umstände fest, unter denen die albanischen Christen, insbesondere die etwa 750000 bis 800000 Orthodoxen, die nach wie vor isoliert sind, noch immer leiden müssen. Nach ihrer Rückkehr nach Genf leitete sie sofort die ersten Hilfsaktionen für die christliche Bevölkerung Albaniens ein. [Vgl. *Enimerosis* (2–1991/7–8) 2–6]

Die erste Ratsversammlung der Orthodoxen Kirche in der Ukraine

Vom 22.–23. November 1990 fand in Kiev das erste Konzil der Orthodoxen Kirche in der Ukraine statt. An dieser wichtigen Versammlung, zu der der Metropolit Filaret von Kiev und der ganzen Ukraine

eingeladen hatte, nahmen sowohl alle amtierenden Hierarchen der 20 Diözesen der Republik als auch Vertreter von theologischen Schulen und Seminaren, Klöstern und kirchlichen Organisationen und viele Laien teil. Hauptthemen dieser kirchlichen Zusammenkunft waren u. a. das neue sowjetische Religionsgesetz [vgl. *OFo* 5 (1991) 159f] mit seinen Konsequenzen für die Kirche, die weitere Organisation der Orthodoxen Kirche in der Ukraine und die bekannten Probleme bezüglich der sogenannten »griechisch-katholisch-unierten« Christen der Ukraine. *[The Journal of the Moscow Patriarchate* 3 (1991) 7ff.]

Karelier im Genuß religiöser Freiheit

Das neue sowjetische Religionsgesetz [vgl. *OFo* 5 (1991) 159f.] erleichtert auch den Kareliern die freie Religionsausübung wesentlich. In der Autonomen Republik Karelien, einem Gebiet, das früher zu Finnland gehörte und gegenwärtig dem russisch-orthodoxen Bischof Manuel von Olonec und Petrozavodsk untersteht, begründeten kürzlich Geistliche aus Finnland othodoxe karelische Gemeinden neu.

Eine von dem finnischen Priester Elias Huurinainen aus Iisalmi geleitete Missiongruppe brachte unter anderem Ikonen sowie Bibeln nach Karelien. In einigen Dörfern waren die von den Finnen gefeierten Gottesdienste die ersten nach 46 Jahren. Dabei ließen sich mehr als 100 Gottesdienstbesucher taufen, darunter zahlreiche junge Wehrpflichtige. Die Gemeinden der nur ca. 64000 Mitglieder zählenden Orthodoxen Kirche in Finnland wollen sich durch Sammlungen am Wiederaufbau verfallener Kirchen in Karelien beteiligen.

In Sowjetisch-Karelien gibt es nach Angaben von Vater Elias nur wenige orthodoxe karelische Priester, die »mit der Menge der anfallenden Arbeiten überfordert [sind]. So nimmt man in Karelien die Hilfe aus Finnland gern an«. Diese kirchlichen Kontakte sind beredter Ausdruck der verbesserten Beziehungen zwischen Finnland und der Autonomen Republik Karelien sowie ein Hoffnungsschimmer für eine gedeihliche Zukunft, die dem Ungeist der Vergangenheit abschwört.

Es ist unvergessen, daß nach dem 2. Weltkrieg rund 500000 Karelier nach Finnland ausgesiedelt, Kirchen teils zerstört, teils als Lagerhäuser verwendet wurden und die freie Religionsausübung in Karelien praktisch unmöglich war. Mit Stalins Zwangsumsiedlung kamen Russen, Weißrussen, Ukrainer, Tataren, Polen und Litauer ins Land. Der Anteil der Einheimischen an der Bevölkerung Kareliens sank, die karelische Sprache, die dem Finnischen verwandt ist, verschwand allmählich. Erst seit dem Ende der achtziger Jahre berücksichtigt die Regierung der Autonomen Republik Karelien die nationale Eigenheit der ursprünglichen karelischen Bevölkerung stärker.

Erzbischof von Finnland in Athen

Vom 9.–13. Mai 1991 stattete das Oberhaupt der finnischen Orthodoxen Kirche, **Erzbischof Johannes von Karelien und ganz Finnland,** der Kirche von Griechenland einen Besuch ab. Dabei traf er in der griechischen Hauptstadt mit **Erzbischof Seraphim von Athen und ganz Griechenland** zusammen. Bei den Gesprächen stand die Zusammenarbeit der griechischen und finnischen Orthodoxie im Mittelpunkt. Inhalt der Gespräche war unter anderem die Verkündigung in Afrika und

im Fernen Osten. Im Rahmen dieses Zusammentreffens besuchte der Erzbischof Johannes das Kloster Asomaton-Petraki/ Athen, wo eine feierliche Doxologie zelebriert wurde. Danach wurde er im danebenliegenden Synodalsaal vom Erzbischof Seraphim empfangen und nahm an der feierlichen Sitzung der Heiligen Synode der Kirche Griechenlands teil. Weitere wichtige Begegnungen während dieses Besuches waren die Empfänge des griechischen Staatspräsidenten, Herrn K. Karamanlis, und des Ministerpräsidenten, Herrn K. Mitsotakis. [Eingehendere Berichte und die Reden siehe in *Ekklesia* 9 (1991) 292– 297; 10 (1991) 330–333; 11 (1991) 370– 372]

»Verein der orthodoxen Jugend« in der CSFR gegründet

In der Tschechoslowakei ist ein »Verein der orthodoxen Jugend« gegründet worden. Satzungsgemäßes Ziel ist es, das spirituelle Leben unter den Jugendlichen zu erneuern sowie die kirchliche Arbeit zu unterstützen. Der Verein hofft seinen Zweck zu erreichen, indem er Ferienaufenthalte für Kinder organisiert, sich im Norden und Osten der Tschechoslowakei missionarisch betätigt und den Priestern hilft, ihren pastoralen und diakonischen Auftrag zu erfüllen.

Anfangs zählte der »Verein der orthodoxen Jugend« 280 Mitglieder. Seine Mitgliederzahl steigt anhaltend. Eine Zeitschrift soll herausgegeben werden. Bislang scheiterte dieses Vorhaben allerdings daran, daß weder ein kirchlicher Verlag existiert, noch eine Druckerei zur Verfügung steht. *[Christianiki* 390 (28.3. 1991) 5]

Einig in der Christologie — Koptische Kirche stimmt Konvergenzdokument zu

Als erste der Altorientalischen Kirchen hat die Koptische Orthodoxe Kirche die Konsequenz aus der im vergangenen Jahr in Chambésy bei Genf verabschiedeten Übereinkunft gezogen. Die koptische orthodoxe Bischofskonferenz billigte das Ende 1990 verabschiedete Konvergenzdokument, das eine Übereinstimmung in der Christologie zwischen der Orthodoxen Kirche und den Altorientalischen Kirchen feststellt. Die Bischöfe stimmten somit im Grunde unter dem Vorsitz von Papst Schenuda III. dem Konzil von Chalkedon und seiner Lehre von den zwei Naturen in Christus zu. Die Formel von Chalkedon (451) hatte zur Spaltung der Kirche geführt, die Vorchalkedonenser wurden des Monophysitismus verdächtigt.

In Chambésy hatte die gemischte Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den Orientalischen Orthodoxen Kirchen festgestellt, daß beide Familien darin übereinstimmen, daß die Hypostase des Logos dadurch zusammengefügt worden ist, »daß Seine ungeschaffene Natur mit ihrem natürlichen Willen und ihrer Energie, die Er mit dem Vater und dem Heiligen Geist gemeinsam hat, vereint wurde mit der geschaffenen menschlichen Natur, die Er durch die Inkarnation erworben und sich zu eigen gemacht hat, ebenfalls mit ihrem natürlichen Willen und ihrer Energie«. Die von ihren Kirchen beauftragten Theologen folgerten daraus: »Die Orthodoxen stimmen zu, daß die orientalischen Orthodoxen weiterhin an ihrer traditionellen, von Kyrillos geformten Terminologie von der »einen Natur des inkarnierten Logos« festhalten, da sie ja die doppelte Konsubstantialität des Logos anerkennen … Die

orientalischen Orthodoxen ihrerseits stimmen zu, daß die Orthodoxen zu Recht die Formulierung von den beiden Naturen benutzen, da sie ja diese Unterscheidung nur in gedanklicher Hinsicht (theoria) machen«. [Vgl. auch *OFo* 4 (1990) 99–104 und 5 (1991) 133–142]

Die Zahl der koptischen orthodoxen Christen in Ägypten wird nicht einheitlich angegeben. Amtliche Statistiken sprechen von etwa 6,8 Prozent des 50,2 Millionenvolkes, andere Angaben liegen mit 8 bis 10 Prozent weit höher, zum Teil gehen Schätzungen auch von mindestens 20% der Gesamtbevölkerung des Nillandes aus.

Orthodox/römisch-katholische Beratung über Ehesakrament

In ihrer 20. Sitzung hat sich die Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz mit dem Sakrament der Ehe befaßt. Wie anschließend mitgeteilt wurde, ging es bei der Beratung in Würzburg-Himmelspforten unter der Leitung von Metropolit Augoustinos um die Erarbeitung einer Handreichung für Gläubige, die eine Ehe mit einer Partnerin oder einem Partner aus der jeweiligen Schwesterkirche eingehen wollen. Zuvor hatte die Kommision eine Handreichung über Gemeinsamkeiten und noch bestehende Unterschiede in Lehre und Praxis im Sakrament der Heiligen Eucharistie erarbeitet. [Vgl. *OFo* 3 (1989) 251–265]

Beide Kirchen verstehen bei allen Schwierigkeiten im äußeren Vollzug des Trauungsritus die Ehe als Sakrament-Mysterium. Steht in der Römisch-Katholischen Kirche der Konsens der Brautleute im Mittelpunkt der kirchlichen Eheschließung, so ist es in der Orthodoxen Kirche die Einsegnung durch den Priester. Während in der Römisch-Katholischen Kirche zu Lebzeiten des Ehegatten eine zweite Eheschließung nur möglich ist, wenn die Ehe durch die zuständigen Ehegerichte aufgrund wesentlicher Defekte dieser Ehe von Anfang an für nichtig erklärt worden ist, kennt die orthodoxe Tradition unter gewissen Voraussetzungen eine zweite und dritte Eheschließung. Wie zu erfahren war, will sich die Kommission mit diesen kirchenrechtlichen Fragen weiter befassen. Zugleich solle gefragt werden, wie man in dieser für viele so lebenswichtigen Problematik von den Erfahrungen und Traditionen der Schwesterkirchen lernen könne.

Römisch-katholische und altorientalische Beratungen über das »Petrusamt«

Ende Juni trafen sich unter der Schirmherrschaft der ökumenischen Stiftung »Pro Oriente« je sechs Vertreter der Römisch-Katholischen und Altorientalischen Kirche zu einer Studientagung über das »Petrusamt«. Am Ende des Treffens legten beide Gruppen jeweils ein Positionspapier vor. Beim Vergleich der beiden Papiere wird deutlich, wie weit die Auffassungen über die Stellung des Papstes in einer ökumenisch vereinten Kirche auseinandergehen.

Die Altorientalen stellen die historischen Argumente für ein »Petrusamt« in Frage, da die Einheit der Weltkirche in der ersten Zeit wenig strukturiert und zentralisiert war. Auch habe nach altorientalischer Auffassung kein einzelner Bischofssitz Autorität über sämtliche Kirchen auf der ganzen Welt gehabt. Die Altorientalen erkennen eine »gewisse Jurisdiktionsgewalt« über Kirchen eines bestimmten Gebietes an, die die Bischofssitze von Rom, Alexandrien und Antiochien in den ersten

Jahrhunderten erlangten. Nach ihrem Positionspapier sieht eine sichtbare Einheit von Römisch-Katholischer und Orthodoxer sowie Altorientalischer Kirche folgendermaßen aus:

Die eine Kirche hat mehrere Primatssitze, manifestiert durch die eucharistische Gemeinschaft und gelegentliche Synoden, ein Ehrenprimat wird zugestanden, die Konzilsbeschlüsse werden von jeder einzelnen autokephalen Schwesterkirche rezipiert.

Die römisch-katholische Seite zeigt auf, daß die praktische Ausübung des Primats sehr von historischen, geographischen und kulturellen Umständen geprägt war und ist. Der Primat kann nach römisch-katholischer Theologie nicht auf eine rein juridische Dimension reduziert werden, da ihm entgegen der altorientalisch-orthodoxen Auffassung eine besondere Rolle und Verantwortung für die universale Gemeinschaft der Gläubigen zukommt.

Es zeigte sich, daß die Kirchen ihre gegenseitige Isolation schon sehr weitgehend überwunden haben, doch es bleibt die Aufgabe, historische und zukünftige Fragen eingehend und systematisch gemeinsam zu bearbeiten. Diesem Bemühen trägt der Vorschlag Rechnung, Vorsondierungen zur Errichtung eines regelmäßigen Konsultationsrates für die drei großen Kirchen, die Römisch-Katholische, Orthodoxe und Altorientalische, aufzunehmen.

Papst betont Bedeutung der Orthodoxie

Nach Ansicht von **Papst Johannes Paul II.** ist in der gegenwärtigen Weltlage der Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen ein »höchst geeignetes Mittel«, Streitigkeiten »in einem Geist von Gerechtigkeit, Liebe und Vergeben« zu lösen. Das Oberhaupt der Römisch-Katholischen Kirche betonte bei einem Empfang einer Delegation des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, die zum römischen Patronatsfest Peter und Paul in den Vatikan gekommen war, daß innerhalb der Ökumene dem Kontakt zur Orthodoxie heute besondere Bedeutung zukomme. Die jüngst erfolgte Ernennung des im Vatikan für die Ökumene zuständigen Erzbischofs Edward Cassidy zum Kardinal mache klar, welch hohe Bedeutung die katholische Kirche dem Anliegen der christlichen Einheit beimesse. Zum jeweiligen Patronatsfest der Schwesterkirche entsenden Rom und das Ökumenische Patriarchat seit Jahren Delegationen.

Erzbischof Edward Cassidy sprach sich angesichts des Uniertenproblems unbedingt dafür aus, den offiziellen orthodox/römisch-katholischen Dialog fortzusetzen. Das nach einem halben Jahrhundert neu und gewaltig hervorgetretene Uniertenproblem müsse erst recht zum Antrieb für einen Dialog werden, unterstrich Cassidy in einem Gespräch mit der griechischen Kirchenzeitung »Ekklesiastike Aletheia«. Der Präsident des Einheitsrates nahm zu Vorbehalten der Kirche von Griechenland gegen die unierten Ostkirchen Stellung. Es war geäußert worden, im Zeitalter des orthodox/römisch-katholischen Dialoges sei kein Platz mehr für unierte Ostkirchen. Sie müßten entweder den zuständigen orthodoxen Bischöfen unterstellt werden oder zum lateinischen Ritus überwechseln. Cassidy verwies darauf, daß der Vatikan die Ukrainer und Rumänen nicht mit neuem Zwang bestrafen wolle, nachdem diese endlich von dem kommunistischen Druck in ihren Heimatstaaten befreit seien. *[Katholische Nachrichten-Agentur ÖKI* Nr. 19 (1.5.1991) 2]

Lutherische Unterstützung orthodoxer Kritik am ÖRK

Die in Neuendettelsau ansässige »Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche« brachte ihre Übereinstimmung mit der Kritik der orthodoxen Kirchen an der jüngsten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen (ÖRK) in Canberra zum Ausdruck. »Die Sorgen hinsichtlich des weiteren Weges der ökumenischen Bewegung, die Sie angesprochen haben, sind auch die unseren«, heißt es in einem Schreiben »an die Delegierten der östlich-orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen bei der Siebenten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra«. Mit Bestürzung seien Äußerungen aus dem Bereich des ÖRK zur Kenntnis genommen worden, die zeigten, daß tatsächlich die Grundlagen des gemeinsamen christlichen Glaubens in Frage gestellt würden. Die 1849 gegründete Gesellschaft ist eine Vereinigung in der evangelischen lutherischen Kirche und vertritt nach eigenen Angaben ein »orthodoxes« Luthertum (siehe auch *Enimerosis* Z-1991/5).

Auch der hannoveranische Landesbischof Horst Hirschler stimmte der Kritik der orthodoxen Kirchen gegenüber bestimmten Tendenzen in der Vollversammlung, »alles mögliche mit dem Heiligen Geist zusammenzubringen«, zu. Er bedauerte das Fehlen eines wegweisenden Referates zur Geistthematik. In neutestamentlich-biblischer und systematisch-theologischer Perspektive hätte deutlich gemacht werden müssen, wie heute zeitgemäß vom Heiligen Geist gesprochen werden könne, begründete Hirschler seine Auffassung.

Die offizielle Zeitung der serbischen orthodoxen Kirche »Pravoslavje« hat neulich den ÖRK scharf attackiert und die Hoffnung geäußert, daß die orthodoxen Kirchen diesen »neuen Turmbau zu Babel«, wo alle Glaubensunterschiede abgeschafft und eine neue Weltreligion entstehen solle, so schnell wie möglich verlassen werden. *[Katholische Nachrichten-Agentur ÖKI* 12 (13.3.1991) 4; 16 (10.4.1991) 2; 33 (7.8.1991) 1. Zu der orthodoxen Kritik vgl. auch *OFo* 5 (1991) 169ff.; siehe auch oben S. 361ff.]

Anglikanische »Faith and Order«-Konferenz konstituiert

Nach der in London erscheinenden kirchlichen Zeitschrift »Church Times« haben 30 anglikanische Bischöfe aus Europa, Nordamerika, Afrika und dem Südpazifik eine »Internationale Bischofskonferenz zum ›Faith and Order‹« gegründet. Diese Bewegung soll ein Gegengewicht zum sich immer weiter liberalisierenden Anglikanismus bilden. Diese Bischöfe, die sich keineswegs als von Bischof George Carey von Canterbury abgespalten verstehen, sind gegen die Ordination von Frauen und gegen die Abweichung der Anglikanischen Kirche von Schrift und Tradition. In einem Brief an Erzbischof Carey betonen sie, daß sie weiter für die Beibehaltung und Bewahrung des apostolischen Glaubens und der Ordnung der Kirche kämpfen, solidarisch sein und gegenseitige Hilfe leisten werden.

Sechste Tagung der Gemeinsamen orthodox-lutherischen Kommission Moskau/UdSSR, 31. Mai–8. Juni 1991

Communiqué

Mit einer Morgenandacht im historischen St. Danielskloster in Moskau be-

gannen die Mitglieder der Gemeinsamen lutherischen-orthodoxen Kommission ihre sechste Tagung. Die Tagung war zum erstenmal dem neuen und umfassenden Thema »Die Autorität in und von der Kirche« gewidmet. Die orthodoxen Kirchen waren dieses Mal Gastgeberin, und die Tagung fand auf Einladung der russisch-orthodoxen Kirche in Moskau statt. 32 Teilnehmende aus orthodoxen Kirchen und den Kirchen des Lutherischen Weltbundes waren anwesend. Am 31. Mai kamen die zwei Delegationen in getrennten Sitzungen zusammen.

Metropolit Emilianos von Sylivria (Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel) und Bischof Dr. William H. Lazareth von New York (ELCA) waren die beiden Vorsitzenden. Bischof Lazareth wurde letztes Jahr als Nachfolger von Bischof D. Karlheinz Stoll, der in den Ruhestand getreten ist, vom Lutherischen Weltbund zum lutherischen Vorsitzenden ernannt.

[Die Kontakte zwischen Orthodoxen und Lutheranern begannen schon zur Zeit der Reformation des 16. Jahrhunderts in Europa. Der heutige Dialog hat somit Vorgänger in der Geschichte. Die gegenwärtigen offiziellen Gespräche begannen 1981 in Espoo (Finnland), doch ihnen waren bereits drei Jahre währende Vorbereitungssitzungen vorausgegangen. Auf der ersten Plenartagung lautete das Thema »Teilhabe am Geheimnis der Kirche«, und dabei wurde das Ziel formuliert, auf das der Dialog ausgerichtet sein sollte: »Volle Gemeinschaft als volle gegenseitige Anerkennung« zwischen Orthodoxen und Lutheranern. Die Zusammenkunft in Espoo fand im Jahre des 1600. Jubiläums des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel statt.

Die zweite Plenartagung, deren Gastgeberin 1983 die Kirche von Zypern war und die in Limassol abgehalten wurde, befaßte sich mit der Frage der Methode: »Auf welchem Weg läßt sich an das erklärte Ziel herangehen?«

Die ersten Früchte des Dialogs waren auf der dritten Plenartagung 1985 am Muhlenberg College in Allentown / Pennsylvania (USA) erkennbar. Dort wurde eine Erklärung »Göttliche Offenbarung« ausgearbeitet und angenommen. Auch aus den nächsten zwei Tagungen der Gemeinsamen Kommission gingen gemeinsame Erklärungen hervor: »Schrift und Tradition« 1987 in Kreta (Griechenland) und »Kanon und Inspiration der Heiligen Schrift« 1989 in Bad Segeberg (Deutschland).]

Zur Unterstützung des Dialogs bei den Gesprächen in Moskau lagen vier Papiere vor, die von Mitgliedern der Unterkommission letztes Jahr in Paris verfaßt worden waren. Dabei ging es um »Die Autorität der Ökumenischen Konzile« von Metropolit Emilianos, »Kirchensynoden« von Pfr. Prof. Dr. John Romanides, »Welche Autorität besitzen ökumenische Konzile?« von Pfr. Prof. Toomas Paul und »Konzile und Konziliarität in lutherischer Tradition« von Prof. Dr. Georg Kretschmar. Die Unterkommission hatte ein Memorandum über das Unterthema »Konziliarität« erarbeitet, das dem Plenum bei seinen Diskussionen ebenfalls vorlag.

Die Diskussionen im Plenum zeigten bald den Umfang und die Komplexität sowohl des Themas Autorität als auch des Unterthemas Konziliarität auf. Aus diesem Grunde gelang es der Tagung in Moskau nur, einen Weg für die Zukunft abzustecken. Sie hatte sich zuerst den vielen Fragen, bei denen sich die Partner einig sind, zugewandt, aber dann auch den vielen anderen, die weiterer Arbeit und Debatte bedürfen.

Es besteht eine deutliche Verbindung zwischen den gemeinsamen Erklärungen von 1987 und 1989 und dem gegenwärtigen Thema. Die Erklärungen machen klar, daß alle Autorität in und von der Kirche in Christus selbst wurzelt. Christus verleiht der Kirche Autorität durch den Heiligen Geist. Kirchliche Konzile waren nötig, um Orientierung zu geben und sich mit den Herausforderungen an die orthodoxe Lehre der »einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche« auseinanderzusetzen und so den wahren christlichen Glauben zu erklären und weiterzugeben. Letztlich bewährte sich das Lehren eines Konzils an seiner Rezeption durch die ganze Kirche. Das ganze von Gottes Geist geleitete und erfüllte Gottesvolk, hieß es, stimmt der geistgewirkten Entscheidung der im Konzil (Synoden und den sieben Ökumenischen Konzilen) Versammelten zu.

Die Orthodoxe Kirche steht in ununterbrochener Kontinuität mit den sieben Ökumenischen Konzilen, die für sie das sine qua non des verbindlichen Lehrens über Glauben und Leben sind. Die lutherischen Kirchen respektieren die Autorität der sieben Ökumenischen Konzile ebenfalls, aber da aus dem Schmelztiegel der Reformation des 16. Jahrhunderts die besonderen lutherischen Bekenntnisse hervorgegangen sind, drückt sich bei ihnen Rezeption anders aus als bei den Orthodoxen. Die ganze Frage der »Rezeption« bedarf deshalb noch weiterer gemeinsamer Studien und Klärungen.

Die Gemeinsame Kommission beschloß, an ihrem allgemeinen Thema »Autorität in und von der Kirche« weiterzuarbeiten, und beauftragte ihre Unterkommission, auf ihrer Sitzung im Jahre 1992 für die siebente Tagung der Gemeinsamen Kommission 1993 einen gemeinsamen Erklärungsentwurf auszuarbeiten über »Die soteriologischen (Gottes Heilswerk betreffenden) Voraussetzungen von lokalen Konzilen und der sieben Ökumenischen Konzile«.

Tagungen von orthodoxen und lutherischen Delegierten sind Zeiten des Gebets und des Lobpreises, nicht nur der theologischen oder historischen Debatten. Am Sonntag, dem 2. Juni, Allerheiligen, versammelten sich die Teilnehmenden in der Kathedrale des Patriarchen zu der von Seiner Heiligkeit, dem Patriarchen Aleksij II. zelebrierten Heiligen Liturgie. Mit dem Patriarchen zelebrierten die orthodoxen Hierarchen und Geistlichen. Am Ende der Liturgie begrüßte der Patriarch alle Mitglieder des Dialogs und segnete ihre Arbeit. Im Namen der Gemeinsamen Kommission überreichte Seine Eminenz Metropolit Emilianos Seiner Heiligkeit als Zeichen der Dankbarkeit ein Kreuz und brachte seinen Dank für die Einladung zur Tagung zum Ausdruck.

Am Donnerstag, dem 6. Juni, versammelten sich alle Teilnehmenden zu einem Abendmahlsgottesdienst nach lutherischem Ritus unter der Leitung von Bischof Lazareth. Am Ende der Eucharistie wurde Bischof Harald Kalnins, Bischof der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Sowjetunion, vom Wartburg Theological Seminary in den Vereinigten Staaten die Ehrendoktorwürde verliehen. Bei einem Ausflug zum St. Sergiuskloster in Zagorsk wurden Kirchen und das archäologische Museum besucht. Es folgten Gespräche mit den Professoren der Theologischen Akademie und ein Empfang.

Die siebente Tagung der Gemeinsamen Kommission ist für 1993 in Dänemark geplant. Die Delegierten werden ihre Arbeit in der Gewißheit fortsetzen, daß uns die sieben Ökumenischen Konzile der alten Kirche »verbinden«, weil sie die Wahrheit des Evangeliums in der Heiligen Tradition

der Kirche getreu festgehalten und erläutert haben.

Die Tagung in Moskau endete mit Gebeten und gegenseitigen Dankesworten der beiden Vorsitzenden.

Teilnehmerliste:
Delegierte der Orthodoxen Kirche
Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel: Metropolit Emilianos Timiadis von Selybria; Rev. Prof. Dr. Gennadios Limouris; Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou. *Patriarchat von Alexandrien:* Prof. Basil Anagnostopoulos; *Patriarchat von Antiochien:* Metropolit Dr. Dr. Chrysostomos von Peristerion; Bischof Niphon von Philipopolis (Saikali). *Patriarchat von Moskau:* Protopresbyter Prof. Vitaly Borovoy; Prof. Alexei Ossipov. *Patriarchat von Rumänien:* Metropolit Nicolae von Banat; Rev. Prof. Dr. Viorel Ionita; Rev. Ioan Caraza. *Patriarchat von Bulgarien:* Rev. Arcim. Gabriel Dinev. *Patriarchat von Georgien:* Metropolit David von Sukhumi und Abkhazeti; Bischof Georgi von Chkhondidi (Shalamberidze). *Kirche von Zypern:* Metropolit Chrysanthos von Limassol; Protopresbyter Prof. Dr. Dr. Georgios D. Metallinos. *Kirche von Griechenland:* Metropolit Dr. Athenagoras von Fokis; Rev. Prof. Dr. John Romanides. *Kirche von Polen:* Mr. Wsiewolod Konach. *Kirche der Tschechoslowakei:* Bischof Dr. Chrystoforos von Moravia (Pulec). *Kirche von Finnland:* Rev. Markku Aroma.

Delegierte der Lutherischen Kirche
Prof. Dr. Anna Marie Aagaard; Rev. Prof. D. Dr. Karol Gabris; Rev. Prof. Dr. B. H. Jackaya; Rev. Prof. Dr. Georg Kretschmar; Rev. Prof. Dr. Gerhard Krodel (Dean); Rt. Rev. Dr. William H. Lazareth; Rev. Prof. Dr. Fairy von Lilienfeld; Rev. Prof. Dr. Fred Meuser; Rev. Prof. Toomas Paul; Rev. Prof. Dr. Hermann Pitters; Rev. Prof. Dr. Jane E. Strohl; Rt. Rev. Dr. K. Toivianen; Rev. Tasgara Hirpo.
Berater: Prof. Flemming Fleinert-Jensen

Kardinal Ratzinger lehnt Drittes Vatikanisches Konzil ab

Der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, **Kardinal Joseph Ratzinger,** hat ein Drittes Vatikanisches Konzil abgelehnt. Für ein neues Konzil sei »jetzt noch nicht der richtige Augenblick«, sagte Ratzinger in einem TV-Interview des österreichischen Fernsehens. Eine Aufbruchsstimmung, wie sie beim Zweiten Vatikanum geherrscht habe, könne man nach den Worten des Kardinals nicht verordnen. Ein Konzil bringe außerdem immer eine »Ernte« ein. Es könne nicht von sich aus »etwas schaffen, was nicht da ist«. Da würde man die Beratungen und Beschlüsse eines Konzils »überschätzen«. In diesem Zusammenhang ist es besonders erwähnenswert, daß nach Ansicht prominenter orthodoxer Hierarchen und Theologen ein III. Vatikanisches Konzil für eine grundlegende Revision des Vatikanum I einberufen werden sollte.

Erzbischof von Canterbury für Frauenordination

Für die Priesterweihe von Frauen hat sich der **Erzbischof von Canterbury, George Carey,** ausgesprochen. Es sei eine »äußerst schwerwiegende Häresie« zu glauben, daß nur ein Mann Christus am Altar repräsentieren könne, sagte Carey in einem Interview mit der Monatszeitschrift

»Reader's Digest«. Der Erzbischof von Canterbury sprach dieses Problem im Kontext seiner Aussagen über die Menschwerdung Christi an. Christus sei Mensch geworden und nicht Mann, unterstrich Carey. Jesus selbst habe Frauen in seiner Gefolgschaft gehabt, führte er weiter aus. Sie hätten an seinem Amt teilgenommen und seien Zeugen seiner Auferstehung gewesen. Auch der heilige Paulus schreibe, daß in Christus »alle eins« und die Unterschiede der Geschlechter aufgehoben seien.

Ein Sprecher des Erzbischofs betonte inzwischen, daß die im »Reader's Digest« zitierten Passagen nicht die »vollständige Ansicht« Careys zu dieser Frage wiedergäben. Sprecher der Gruppe »Church Union«, die in der Anglikanischen Kirche für eine Annäherung an die Katholische Kirche eintreten, kritisierten die Äußerungen des anglikanischen Primas als eine »schwerwiegende Bedrohung der Beziehungen« mit der römisch-katholischen, den orthodoxen sowie den altorientalischen Kirchen. Die in Teilen der anglikanischen Weltgemeinschaft bereits praktizierte Frauenordination ist eines der Hauptprobleme des römisch-katholisch/anglikanischen Dialoges.

Carey bedauerte inzwischen, in dem Interview den Ausdruck »Häresie« gebraucht zu haben. Er habe lediglich zugespitzt herausstellen wollen, daß er es als fundamentalen Fehler betrachte, wenn man das Mann-Sein Christi für bedeutsamer halte als seine Menschlichkeit, um damit zu belegen, daß das Mann-Sein wesentlich zum Priestertum gehöre. »Als Mensch und nicht so sehr ausschließlich als Mann identifiziert sich Christus sowohl mit Männern als auch mit Frauen und erlöst sie«, sagte Carey. *[Katholische Nachrichten Agentur ÖKI.* Nr. 11 (6. 3. 1991) 2]

Anglikanische Bischöfe wenden sich gegen »Taufe für alle«

Bischöfe der Kirche von England wollen die bisher übliche Taufe aller Kinder von Kirchenmitgliedern abschaffen oder zumindest neu regeln. Die Bischöfe wollen, wie die Zeitung »Sunday Times« berichtet, einen Zusatz im Kirchenrecht durchsetzen, der es den Priestern verbietet, allen Wünschen nach einer Taufe nachzukommen. Ein Teil der Bischöfe will nur noch Kinder praktizierender Christen taufen und den Eltern vor der Taufe einen religiösen Unterricht erteilen lassen. Die Anzahl der Kinder, die derzeit in Großbritannien getauft werden, ist seit den 50er Jahren von knapp 70 % auf 29 % gefallen.

Einheit der Evangelischen Kirche in Deutschland vollendet

In getrennten Sitzungen hatten am 24. Februar 1991 in Berlin die (ostdeutsche) Synode des Bundes Evangelischer Kirchen und die (westdeutsche) Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) die Vereinigung des Bundes mit der EKD beschlossen. Nach Zustimmung aller Gliedkirchen in Ost und West waren vom 28.–30. Juni in Coburg die neue Synode der EKD mit insgesamt 160 Mitgliedern zusammengetreten. Davon waren 134 von den Gliedkirchen entsandt (100 aus denjenigen der EKD, 34 aus denen des Bundes) und 26 vom Rat berufen worden. Seit dem 1. Juli ist die EKD Rechtsnachfolgerin des Bundes, der seine Tätigkeit mit dem 30. Juni einstellte. Die Nachfolge umfaßt auch die Werke, Einrichtungen und Arbeitsgemeinschaften des Bundes.

Der auf der EKD-Synode vom 3.–8. November in Bad Wildungen gewählte Rat

der EKD setzt sich aus 18 Mitgliedern und deren Präses zusammen. *[Ökumenische Rundschau* 40 (1991) 215]

Kurzmeldungen

* Am 5. Oktober beging die Orthodoxe Kirche erstmals das Fest ihrer jüngsten Heiligen, der Einsiedlerin **Methodia Sardi** (1861 bis 1962), die auf der Ägäis-Insel Kimolos lebte und dort das monastische Leben erneuerte. Sie gab dem geistlichen Leben auf allen im Umkreis liegenden Inseln wichtige Impulse.

* Nur Söhne orthodoxer Eltern, nicht aber Konvertiten, werden in die Mönchsrepublik **Athos** aufgenommen und zu den ewigen Gelübden zugelassen. Damit wird eine alte Regel erneuert, nachdem in den siebziger Jahren vor allem das Kloster Grigoriou einige ehemalige Katholiken aufgenommen hat. Dieser Schritt hängt mit dem Übertritt ganzer kleiner katholischer Konvente in Italien zur Orthodoxie und ihrem Wunsch nach Eingliederung in die athonitische Mönchsgemeinschaft zusammen.

* Die Mönchsrepublik **Athos** hat ihren ältesten Mitbürger verloren. Der Eremit **Georgios Xenophontinos** starb im Alter von 101 Jahren. Der 1890 auf Kreta geborene Georgios war 19jährig als Einsiedler in das im 11. Jahrhundert gegründete Kloster Xenophontos an der Westküste der Halbinsel eingetreten. Eremit Georgios war ein gesuchter Seelenführer und ein Freund des berühmten russischen Athos-Starzen Siluan.

* In **Ephesos** wird in diesem Jahr das 100. Jubiläum der Lokalisierung des **Mariengrabes** begangen. Der Bürgermeister der Stadtgemeinde Selcuk, zu der Ephesos gehört, Kamil Subaschi, erklärte, die Tatsache, daß die auch im Islam hochgeehrte Mutter Maria hier gelebt habe, verleihe dieser Region eine besondere Bedeutung. Er erwarte ein weltweites Interesse für das Jubiläum, vor allem bei den »christlichen Schwestern und Brüdern«.

* In der **Hagia Sophia** in Istanbul hat erstmals wieder eine Veranstaltung mit religiösem Bezug stattgefunden. In Zusammenhang mit dem Gedenkjahr für den türkisch-islamischen Mystiker Yunus Emre aus dem 13. Jahrhundert wurde in dem ehemaligen orthodoxen Gotteshaus das »Yunus-Emre-Oratorium« des Komponisten Ahmed Adnan Saygun aufgeführt. Die von den Osmanen zuerst in eine Moschee umgewandelte Hagia Sophia ist seit 1935 ein Museum. Jeder religiöse Akt, wie beispielsweise auch Kreuzzeichen, blieb untersagt.

* In Manila ist die **erste orthodoxe Gemeinde auf den Philippinen** entstanden: sie besteht aus dem römisch-katholischen Konvertiten Vater Vikentios, fünf Mönchen und zehn Laien. Der zuständige Metropolit Dionysios von Neuseeland hat seinen Segen dazu gegeben. Das erste orthodoxe Gotteshaus auf den Philippinen soll zu Ehren der Verkündigung Mariens errichtet werden.

* **Metropolit Germanos von Theodoroupolis** hat die Nachfolge des verstorbenen Dekans der Theologischen Fakultät von Chalki, auf der Prinzeninsel Heybeli bei Istanbul, angetreten. Er wird gleichzeitig dem von Patriarch Photios im 9. Jahrhundert gegründeten Dreifaltigkeits-Kloster auf der Insel vorstehen.

* Der **Erzbischof Georg von Evdokias,** der dem Ökumenischen Patriarchat untersteht, ist der Nachfolger des verstorbenen

Direktors des orthodoxen Instituts vom Hl. Sergius in Paris, Aleksij Kniazev. Erzbischof Georg ist schon im Institut, in dem dieses Jahr die »38. Woche liturgischer Studien« mit Erfolg stattfand, als Professor für Liturgik tätig.

* Der griechisch-orthodoxe **Erzbischof Iakovos von Nord- und Südamerika** hat in New York seinen 80. Geburtstag gefeiert. Der auf der zur Türkei gehörenden Insel Imvros geborene Oberhirte gilt als ein Förderer der engen Beziehungen zwischen der Orthodoxie und den anderen christlichen Kirchen.

* In Montreal ist das erste orthodoxe Kloster Kanadas zu Ehren des hl. Nikolaos von Bischof **Sotirios von Toronto** geweiht worden. Bisher bestanden in Kanada nur römisch-katholische Klöster des byzantinischen Ritus.

* Während der heiligen Tage zu Ostern unternahm der Patriarch von Moskau und ganz Rußland, **Aleksij II.**, seine erste Pilgerfahrt ins Heilige Land. Es kam zu brüderlichen Begegnungen mit dem Patriarchen von Jerusalem und ganz Palästina, **Diodoros I.**, und zur gemeinsamen Feier der heiligen Eucharistie. Die Gebetsgemeinschaft unterstrich die Einheit im orthodoxen Glauben, dem sich beide Schwesterkirchen verpflichtet wissen. In der Grabeskirche von Jerusalem und in der Geburtskirche von Bethlehem vollzog der russische Patriarch die Göttliche Liturgie. Bei seinem Treffen mit dem israelischen Präsidenten, Chaim Herzog, versprach er, zur Bekämpfung des Antisemitismus in Rußland entscheidend beizutragen.

* Am 8. April, dem Ostertag nach altem Stil, weihte **Metropolit Filaret von Kiev** den Grundstein für den Neubau der im November 1941 unter nie restlos geklärten Umständen in die Luft gesprengten Maria-Entschlafens-Kirche. An der Weihe nahmen der ukrainische Staatspräsident Leonid Kravtschuk und Ministerpräsident Volodymyr Fokin teil. Das ukrainische Parlament hat die getreue Rekonstruktion dieses in den Jahren 1075–1078 gebauten Gotteshauses, dessen Glockenturm unter den orthodoxen Kirchbauten Europas der größte war, beschlossen und eine Kommission eingesetzt, die einen Kostenvoranschlag erstellen soll. Die Höhe des Staatszuschusses ist noch unbekannt. Die ukrainische Orthodoxe Kirche hat ein Spendenkonto für den Neubau eingerichtet.

* Die Beziehungen zwischen der russischen und der ukrainischen Orthodoxen Kirche haben sich nach der Wahl des **Metropoliten Mstyslaw von Philadelphia** zum Patriarchen der ukrainischen Orthodoxie verschlechtert. Das russische Patriarchat hat dem **Kiewer Metropoliten Filaret** inzwischen mehr Eigenständigkeiten eingeräumt und ihn unter dem Protest Tausender inthronisiert. *[Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* Nr. 38 (11. 9. 1991) 13]

* Die russische Orthodoxe Kirche gedachte am 8. Juni erstmals **»aller Opfer von Repression«** seitens der sowjetischen Staatsmacht. Die Opfer werden in neuen liturgischen Fürbitten am Festtag »Aller Heiligen des russischen Landes« ausdrücklich erwähnt.
Patriarch Aleksij II. billigte ein entsprechendes Gesuch der Kommission der Hl. Synode für die Rehabilitierung von Geistlichen und Laien, die in der Vergangenheit Repressalien der sowjetischen Staatsmacht zum Opfer gefallen waren, und ordnete Gedenkgottesdienste in allen Gemeinden der russischen Orthodoxen Kirche an.

* Am 22. Juni gedachte die Sowjetunion zum ersten Mal offiziell des **Jahrestages des deutschen Überfalls auf die UdSSR** im Jahre 1941. In den Kathedralen der russischen Orthodoxen Kirche wurden zum 50. Jahrestag dieses Geschehens überall im Lande Gedenkgottesdienste gefeiert.
An der Gedenkstätte in Seelow/Brandenburg östlich von Berlin hielten der scheidende russisch-orthodoxe Erzbischof German von Berlin und Leipzig und der berlin-brandenburgische Landesbischof und Ratsvorsitzende der EKD Kruse einen ökumenischen Gottesdienst aus diesem Anlaß ab.

* **Bischof Feofan von Kasira,** bisheriger Repräsentant des Moskauer Patriarchates in der CSFR mit Sitz in Karlsbad, wurde zum neuen Bischof von Berlin und Leipzig berufen. Sein Vorgänger, Erzbischof German (Tinofejev), trat sein Amt als Bischof von Volgograd und Kamyschin an, nachdem die Heilige Synode der russischen Orthodoxen Kirche Anfang Februar das Bistum Saratov und Volgograd geteilt hatte.

* Mit einem Brief an den Vorsitzenden des russischen Parlaments hat Patriarch Aleksij II. von Moskau und ganz Rußland vorgeschlagen, Weihnachten und Karfreitag als **Feiertage** einzuführen. Die sowjetische Regierung hat eindeutig positiv nur für Weihnachten erwidert.

* In Sofia soll das größte **islamische religiös-kulturelle Zentrum** Europas entstehen. Für 10 Millionen Dollar, die aus dem Ausland stammen, wurde in dem Stadtbezirk Liulin ein Grundstück von 2500 m² erworben, wo neben einem islamischen Kulturzentrum eine große Moschee gebaut werden soll. Die bulgarischen Behörden haben die Genehmigung bereits erteilt, wie die Tageszeitung »Duma« (Wort) vom 11. April meldet.
Die Errichtung des islamischen Zentrums in einem Bezirk, der nur von wenigen islamischen Familien bewohnt wird und in dem der Bau einer christlichen Kirche seit 50 Jahren nicht gestattet wird, verstehen die bulgarischen Christen als behördliche Provokation. *[Informationsdienst Osteuropäisches Christentum* Nr. 7–8/91 (30. 4. 1991) 3–4]

* Die **Lazarus-Kirche** in der zypriotischen Hafenstadt Larnaka feiert in diesem Jahr ihr 1100jähriges Bestehen. Der byzantinische Kaiser Leo VI. (886–912) errichtete 891 das Gotteshaus zu Ehren der dort aufgefundenen Reliquien des von Jesus auferweckten Lazarus. Nach einer östlichen Überlieferung hatte Lazarus im Gefolge der Apostel Paulus und Barnabas die Kirche auf Zypern gegründet und war ihr erster Bischof geworden. Sein Grab wird in Kition/Larnaka verehrt.
Während des Kreuzzuges von 1204 wurde die Lazarus-Kirche geplündert. Die Reliquien kamen schließlich nach Marseille. Eine mittelalterliche Legende spricht davon, Lazarus sei mit seinen Schwestern in die Provence gekommen und Bischof von Marseille geworden.
Erzbischof Chrysostomos von Zypern sowie die orthodoxen Patriarchen von Alexandria, Antiochia und Jerusalem haben sich jetzt für die Rückgabe eines Teils der Reliquien an die Kirche von Larnaka ausgesprochen. *[Katholische Nachrichten-Agentur,* ÖKI 20 (8. 5. 1991) 10]

* **Prof. Dr. Evangelos Theodorou,** emeritierter Professor für Liturgik an der Theologischen Fakultät Athen, ist zu seinem 70. Geburtstag mit einer Festschrift geehrt worden, an der sich viele namhafte orthodoxe Theologen Griechenlands be-

teiligt haben. Theodorou ist Herausgeber von »Ekklesia« und »Theologia«, dem kirchlichen und dem wissenschaftlichen Organ der Kirche von Griechenland. Zusätzlich wurde der namhafte orthodoxe Theologe mit dem Officium (= Titel) »Archon Lehrer des Evangeliums« ausgezeichnet, das ihm der Ökumenische Patriarch Dimitrios I. im Rahmen einer liturgischen Feierstunde verlieh.

* Die griechische Sektion des orthodoxen Jugendvereins **»Syndesmos«** (= Verband) hat am Samstag, dem 1. Juni, einen Kongreß mit dem Thema: »Unia: Annäherung an ein heißes Problem« veranstaltet. Dabei wurden drei Hauptvorträge gehalten, die weitere Anstöße zur Diskussion gaben. Der Kongreß, dessen Ziel es war, das griechisch-orthodoxe Volk über das bestehende Problem zu informieren, wurde mit der einstimmigen Verabschiedung eines Dekretes abgeschlossen. *[Christianiki* 393 (6.6.1991) 2]

* Die Sektenkommission der griechischen Bischofskonferenz hat in einem Gutachten die **»Zeugen Jehovas«** als »außerchristliche Religionsgemeinschaft« bezeichnet. Es handele sich bei ihnen um ein Wirtschaftsunternehmen, das seine Anhänger in schlimmster Weise ausbeute.

* Von 11. bis 12. März 1991 tagte im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats Chambésy/Genf die Arbeitskommission der gemischten Kommission für den **Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Reformierten Weltbund.** Hauptaufgabe dieser Unterkommission war die Bearbeitung des gemeinsamen Textes »Zur theologischen Übereinstimmung über die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit«. Die Erklärung, die bei dieser Begegnung verabschiedet wurde, wird voraussichtlich im 1. Heft des Orthodoxen Forum 6 (1992) veröffentlicht.

* Eine auf der Prinzeninsel im Marmarameer in der Nähe Istanbuls neu errichtete Gemeindeversammlungshalle der **Armenischen Apostolischen Kirche** wurde auf Anordnung des türkischen Außenministeriums zerstört. Nach Auffassung der türkischen Regierung stellt die teilweise Finanzierung des Gebäudes aus Mitteln ausländischer ökumenischer Partnerschaftshilfe einen Verstoß gegen das Verbot dar, sich in innere Angelegenheiten der Türkei einzumischen. Nach Ansicht der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), die an der Finanzierung des Gebäudes mit einem namhaften Betrag beteiligt gewesen sei, verletze die Aktion der türkischen Behörden die Prinzipien, die im Abschlußdokument der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa in Wien beziehungsweise in Kopenhagen niedergelegt worden sind. Hierzu gehöre die Freiheit der Religionsausübung. Die Türkei sei einer der Unterzeichner der Dokumente dieser Konferenz, stellt die EKD fest. *[Katholische Nachrichten Agentur ÖKI* 18 (24.4.1991) 4]

* Die aus der Kanakaria-Kirche im von der türkischen Armee besetzten Gebiet Zyperns gestohlenen **Mosaiken** wurden vor ihrer Rückkehr in ihre Heimat im Kunstmuseum von Indianapolis und auch noch in anderen Städten der USA ausgestellt. Nachdem der zypriotische Ministerrat beschlossen hatte, die Mosaiken vor ihrer Rückkehr auf die Mittelmeerinsel in größeren amerikanischen Städten zu zeigen, eröffnete Zyperns Präsident **Georgios Vassiliou** persönlich die große Ausstellung in Indianapolis.

* Nach dem Sturz der kommunistischen Regierung von Mengistu Haile Mariam ist das kirchliche Leben der altorientalisch-orthodoxen Kirche von Äthiopien wieder aufgelebt. Die äthiopische Kirche plant, in Athen und Rom Zentren für Diasporaseelsorge einzurichten. Zahlreiche Theologiestudenten sollen als Stipendiaten der Kirche Griechenlands zum Weiterstudium an die Theologische Fakultät Athen, das Rizareios-Priesterseminar Athen und das Seminar in Xanthi geschickt werden. Die liturgischen Gewänder und sakralen Gerätschaften, die die Kirche Griechenlands ihrer äthiopischen Schwesterkirche als materielle Hilfe bereits zukommen ließ, nahm der **äthiopische Patriarch Merkorios** dankbar in Empfang. Der neue äthiopische Religionsminister Dibekulu Zaudi, der u. a. als Stipendiat der griechischen Kirche in Athen Theologie studierte, unterstützt die neue Entwicklung.

* Die Bemühungen der Anglikanischen und Römisch-Katholischen Kirche um eine mögliche Wiedervereinigung wurden am 27. August in Paris in einer weiteren Verhandlungsrunde fortgesetzt. Im Mittelpunkt der bis zum 5. September gehenden Gespräche standen Fragen des Moralverständnisses, insbesondere die Stellung zu Verhütungsmitteln und zum Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen.

* Nach 14jähriger kontroverser Diskussion hat sich die Nationalsynode der **Christkatholischen Kirche der Schweiz** für die Zulassung von Frauen zum Priesteramt ausgesprochen. Die Synode schloß sich damit den altkatholischen Kirchen in Deutschland, Österreich und den Niederlanden an. Sie beauftragte zugleich Bischof Hans Gerny, bei der nächsten Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz den dringlichen Antrag zu stellen, die bisher negative Haltung zur Frauenordination aufzugeben.
Die Schweizer Christkatholiken gehören der »Utrechter Union« an, deren Bischofskonferenz nach wie vor gegen die Ordination von Priesterinnen ist. In der altkatholischen Union lehnen auch die Kirchen Nordamerikas und Polens die Frauenordination strikt ab. *[Einheit der Christen in Hamburg* 19 (1991) 1. Quartal, 14]

* Die römisch-katholischen unierten Christen in der **Ukraine** wollen in Frieden und Eintracht mit allen christlichen Konfessionen der Westukraine leben. Dies betonte **Kardinal Miroslav Lubacivskij** während seines Besuches in der UdSSR anläßlich der neuen heftigen Auseinandersetzungen zwischen der Orthodoxen Kirche der Ukraine und den Unierten. *(Episkepsis* 459 (15. 4. 1991) 4)

* Vom 23.–27. April 1991 tagte in Liebfrauenberg bei Straßburg/Frankreich das Präsidium und die Beratungskommission der **Konferenz Europäischer Kirchen** (KEK). Hauptpunkt der alljährlichen Sitzung war diesmal die Vorbereitung der 10. Generalversammlung, die vom 1.–10. September 1992 in Prag stattfinden wird.

Verstorben

* **Patriarch German,** der der Orthodoxen Kirche in Serbien von 1958 bis 1990 vorstand, ist im Alter von 92 Jahren in Belgrad gestorben.

* Am 1. Mai ist Metropolit **Kyrillos von Chaldia** des Ökumenischen Patriarchats im Alter von 83 Jahren verstorben.

[red. von **Dieter Fahl** und **Kon. Nikolakopoulos**]

Eingesandte Schriften

Angelopoulos, Lycourgos (Hg.), Choeur Byzantine de Grèce. Concert à St Vital de Ravenne (29/4/1988, Live-Übertragung: Enregistré en direct), (Kasette) Seriennr. ΕΛΒΥΧ–1

Ders., Choeur Byzantine de Grèce. Joannis Koukouzelis Le Maistor, Teil 1 (Kassette) Seriennr. ΕΛΒΥΧ 8

Baptism, Eucharist and Ministry 1982–1990. Report on the Process and Responses, (Faith and Order Paper, 149), Genf: WCC Publications 1990

Basdekis, Athanasios, Canberra und die Orthodoxen. Anfragen an den ÖRK im Anschluß an die 7. Vollversammlung, [Sonderdruck aus *Ökumenische Rundschau* 40/3], Frankfurt/a. M. 1991

Bienert, Wolfgang (Hg.), »Katholischer« Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche?, Regensburg: Verl. Friedrich Pustet 1991

Daniilidis, Apostolos, Ἡ ἱερὰ πατριαρχικὴ καὶ σταυροπηγιακὴ μονὴ τῆς Ἁγίας Τριάδος Χάλκης, Katerini: Tertios 1990

Diözesanrat der Katholiken — Sachausschuß Ökumene (Hg.), Oikoumene? Ökumenisch handeln — aber wie? Erfahrungsberichte und Hilfen, München o. J.

Feige, Gerhard, Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner, (Erfurter Theologische Studien, 58), Leipzig: St.-Benno Buch- und Zeitschriften-Verlagsges. 1991

Flogaitis, Spyridon – Scholler, Heinrich (Hgg.), Friedrich von Thiersch. De la Régence en Grèce, (Quellen der Griechischen Verfassungsgeschichte, 1), Athen: Verl. Ant. N. Sakkoulas 1988

Fouyas, Methodios, Ἕλληνες καὶ Λατῖνοι, Athen 1990

Gründel, Johannes (Hg.), Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?, (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, 135), Düsseldorf: Patmos 1990

Hammerschmidt, Ernst, Die orthodoxen Kirchen CI, (Sonderdruck aus *IKZ,* 80), Bern: Stämpfli 1990

Hidiroglou, Pavlos, Οι Ἕλληνες Πομάκοι και η σχέση τους με την Τουρκία, Athen: Herodotos ^{3}1989

Ders., Western Thrace in the Light of the National Ideal of the Turks, Athen: Herodotos 1990

Informedia-Stiftung, Gemeinnützige Stiftung für Gesellschaftswissenschaften und Publizistik, Der Preis der Tüchtigkeit. Deutschland von draußen betrachtet. Köln: informedia-Stiftung 1991

Kadas, Sot., N., Χειρόγραφο με αυτόγραφες σημειώσεις του καισαρίου Δαπόντε, (Sonderdruck aus Αφιέρωμα στον Εμμανουήλ Κριαρά), Thessaloniki 1988

Kalogirou, Joh., Marienlehre und Marienverehrung in der orthodoxen Kirche im 17. und 18. Jahrhundert, in: De Cultu Mariano Saeculis XVII–XVIII. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Republica Melitensi 1983 Celebrati, Vol. II: De Cultu Mariano Saeculis XVII et XVIII Studia Indolis Generalioris (Extractum), Rom 1987, S. 231–254

Ders., »Τιμὴ Ἁγίων«. Ἡ ἀπόδοσις τιμῆς εἰς τὴν Θεοτόκον Μαρίαν καὶ τοὺς ἁγίους κατὰ χριστοκεντρικὴν ὀρθόδοξον θεώρησιν. Ἐπὶ τῇ 1200ετηρίδι τῆς Ζ' οἰκουμενικῆς συνόδου (787–1987), (Sonderdruck aus *Ριζαρείου Ἐκκλησιαστικῆς Παιδείας),* Athen 1988

Ders., Die Kritik von Adolf von Harnack (1851–1930) an der orthodoxen Kirche, (Sonderdruck aus *Επιστ. Επετ. Νομικής Σχολής Θεσσ.,* 2), Thessaloniki 1989

Ders., Ὁ ἑορτασμός τῆς Ἑκατονταετηρίδος τῆς Δηλώσεως τῆς Οὐτρέχτης τῶν Παλαιοκαθολικῶν (1889–1989), ὑπό τά »Σημεῖα« τοῦ ἀποπερατωθέντος Ὀρθοδοξο–Παλαιοκαθολικοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου, Thessaloniki 1990

Ders., Τὰ θεῖα πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος ἐπὶ τὸ ἔργον τῆς εἰς τὴν Ἐκκλησίαν συντελουμένης

σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, (Sonderdruck aus: Προσφορὰ Παντελεήμονι Β' τῷ Παναγιωτάτῳ Μητροπολίτῃ Θεσσαλονίκης, ἐπὶ τῇ εἰκοσιπενταετηρίδι τῆς ἀρχιερατείας αὐτοῦ), Thessaloniki 1991, S. 249–299

Ders., Das Mysterium des Ikonenwesens und der Ikonenverehrung in der orthodoxen Kirche gestützt auf das Schema Urbild – Abbild – Vorbild. Zur 1200-jährigen Wiederkehr des VII. Ökumenischen Konzils 787–1987, (Sonderdruck aus *Κληρονομία*, 19), Thessaloniki 1991

Lachner, Gabriele, Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener, (Beiträge zur ökumenischen Theologie, 21), Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh 1991

Larentzakis, Gregor, Das Baseler Ereignis »Frieden in Gerechtigkeit« (15.–21. Mai 1989). Einheit der Kirchen — Einheit Europas, in: Sursum Corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv, Festschrift für Ph. Harnoncourt, *Erich Renhart–Andreas Schnider* (Hgg.), Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt u. Andreas Schnider Verlags-Atelier 1991, S. 386–399

Limouris, Gennadios, L'orthodoxie et l'anglicanism un dialogue d'unité en difficulté, ou non? (Sonderdruck aus »Unité Chrétienne«, 101), Lyon o. J., S. 1–14

Ders., Das Syndrom der Weltversammlung in Seoul: Gottes Reich im Himmel oder auf Erden?, (Sonderdruck aus *Ökumenisches Forum*, 13), Graz 1990

Marnellos, Georgios, Ὁ »Μεγαλόκοσμος« ἄνθρωπος κατὰ τὸν ἅγιο Νικόδημο τὸν Ἁγιορείτη ὡς βάση τῆς ἑλληνικῆς ἀγωγῆς καὶ παιδείας, Agios Nikolaos 1990

Neuner, Olga–Schäfer, Karl, F., Krankenpflege und Weltreligionen, Basel–Baunatal: Recom Verlag 1990

Nikolaou, Theodor, Συνέχεια τῶν χριστολογικῶν ἐρίδων καὶ μετὰ τὴν στ' οἰκουμενικὴ σύνοδο, (Sonderdruck aus *»Ἐπιστημονικὴ Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης«*, 2), Athen 1991

Oikonomou, Ilias, Περίγραμμα φυσικῆς γεωγραφίας τῆς βιβλικῆς Παλαιστίνης, Athen 1980

Ders., Οἱ ἑρμηνευτικοὶ λογότυποι (Τὰ στοιχειώδη συστατικὰ τῆς πατερικῆς Ἑρμηνευτικῆς), (Ἔρευνα), (Sonderdruck aus *»Θεολογία«*, 53), Athen 1982

Ders., Ορθοδοξία και ευρωπαϊκή κοινότητα. (Δεδομένα και ζητούμενα), (Sonderdruck aus *»Δελτίον Διοικήσεως Επιχειρήσεων«*, 28) Athen 1989

Orthodox Center of the Oecumenical Patriarchate — E. Tzaferis, S. A. (Hgg.), The Oecumenical Patriarchate. The Great Church of Christ, Athen 1989

Papadopoulos, Stylianos, Πατρολογία. Τόμος Β'. Ὁ τέταρτος αἰώνας (Ἀνατολὴ καὶ Δύση), Athen 1990

Papandreou, Damaskinos (Metropolit), Πρὸς τὴν Ἁγίαν καὶ Μεγάλην Σύνοδον. Προβλήματα καὶ Προοπτικαί. Διάλεξις εἰς τὴν Ἀρχαιολογικὴν Ἑταιρείαν Ἀθηνῶν, (Reihe: Διαλέξεις), Athen 1990

Pressereferat der Erzdiözese München und Freising (Hg.), Dokumentation einer Kundgebung. Ja zum Leben. Woche für das Leben. Eröffnungskundgebung am 10. Juni 1991 auf dem Münchner Odeonsplatz, o. A.

Schütte, Heinz, Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes, Paderborn: Bonifatius 1991

Schulz, Hans-Joachim, »Historisch-kritische« Evangelieninterpretation und »formgeschichtliche« Überlieferungskritik: Ökumenische Chance oder Rückfall in die Zeit der Aufklärung?, (Sonderduck aus *Münchner Theologische Zeitschrift* 42), St. Ottilien 1991

Stalder, Kurt, Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute, Zürich–Köln: Benzinger 1984

Staniloae, Dumitru, Dieu est Amour, traduction, préface et commentaire de Daniel Neeser, (Perspective Orthodoxe, 1), Genf: Labor et Fides 1980

Stichel, Rainer, Die musizierenden Hirten von Bethlehem, [Sonderdruck aus »Lexicographica Byzantina. Beiträge zum Symposion zur byzantinischen Lexikographie (Wien, 1.–4. 3. 1989), hg. v. *Wolfram Hörandner u. Erich Trapp*], Wien: Verl. d. Österreich. Akademie der Wissenschaften 1991, S. 249–282

Suttner, Ernst, Chr., Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Zur Anerkennung der Taufe westlicher Christen durch die orthodoxe Kirche im Laufe der Geschichte, [Sonderdruck aus dem *Anzeiger der*

phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 127], Wien: Verl. d. Österreich. Akademie der Wissenschaften 1991

Todt, Klaus-Peter, Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam. Politische Realität und theologische Polemik im palaiologenzeitlichen Byzanz, (Religionswissenschaftliche Studien, 16), Würzburg (Altenberge): Echter Verl. (Oros Verl.) 1989

Wetter, Friedrich, Aufgang der Unsterblichkeit, Predigten zum Osterfestkreis 1991

Xenakis, Giorgos, I., Η οργάνωση των κρητών μεταναστών στη Γερμανία, Έκδοση: Κρητικό Βήμα 1990

Zorbas, Konstantinos, B., Ἡ αὐτοσυνειδησία τῆς ἀρχέγονης ἐνορίας καὶ τὰ σύγχρονα ποιμαντικὰ προβλήματα, Katerini: Tertios 1991

Autoren

Dimitrov, Ivan
Dr. theol., Dozent an der Theologischen Akademie Sofia
Sv. Nedelia Pl. 19, BU-1000 Sofia C

Fahl, Dieter
Ass. iur. und cand. theol.
Frundsbergstr. 16, D-8000 München 19

Istavridis, Vasil
Prof. Dr. theol., Theological School of Chalki
Yeni Yuva Sok. 40/III, TR-80060 Istanbul

Kretschmar, Georg
Univ.-Prof. Dr. theol. Dr. theol. h. c., Institut für Kirchengeschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München
Pommernstr. 34, D-8012 Ottobrunn

Larentzakis, Gregorios
Univ.-Prof. Dr. theol., Dr. theol., Institut für ökumenische Theologie und Patrologie der Universität Graz
Universitätsplatz 3, A-8010 Graz

Nikolakopoulos, Konstantin
Dr. theol., wiss. Assistent am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Aldringenstr. 12, D-8000 München 19

Nikolaou, Theodor
Univ.-Prof. Dr. phil. Dr. theol., Vorstand des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D-8012 Ottobrunn

Papandreou, Damaskinos
Metropolit der Schweiz, Dr. theol., Dr. theol. h. c. mult.
37, Chemin de Chambésy, CH-1292 Chambésy-Genf

Paul, Toomas
Prof. Dr. theol.
Kiriku tän. 8, 200 106 Tallinn, Republik von Estland

Romanides, John
Univ.-Prof. Dr. theol., Theologische Fakultät der Universität Thessaloniki
Eleftherias Str. 23, GR-174 55 Athen

Schulz, Hans-Joachim
Univ.-Prof. Dr. theol., Institut für Historische Theologie der Universität Würzburg
Kapellenberg 3, D-8712 Volkach 3

Timiadis, Emilianos
Metropolit von Selybrien
11, Avenue Riant-Parc, CH-1209 Genf

Tinnefeld, Franz
Univ.-Prof. Dr. phil., Institut für Byzantinistik und neugriechische Philologie der Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1, D-8000 München 22

Trapp, Erich
Univ.-Prof. Dr. phil., Philologisches Seminar der Universität Bonn
Fliederweg 33, D-5205 St. Augustin

Tsigaras, Georgios
Dipl.-theol.
Habsburgergasse 7, A-1010 Wien

Abkürzungen

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

BEP Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Athen 1955 ff.

EEThSA Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athen 1924 ff.

EEThSTh Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1953 ff.

OFo Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.).

ThEE Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 12 Bde., Athen 1962–68.

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).

REZENSIONEN

Wohlmuth, J. (Hg.), Streit um das Bild. Das zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive **(G. Tsigaras)**
Papandreou, Damaskinos–Bienert, Wolfgang A.–Schäferdiek, Knut (Hgg.), Oecumenica et Patristica. Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag **(Gr. Larentzakis)**
Christou, P., K.–Phanourgakis, B., D.–Psevtogkas, B., S. (Hgg.), Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Τόμος Δ', Δογματικαὶ πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1348–1358. Προλογίζει *P. K. Christou* **(F. Tinnefeld)**
Prinzing, G.–Simon, D. (Hgg.), Fest und Alltag in Byzanz **(E. Trapp)**
Weiß, G., Byzanz, kritischer Forschungs- und Literaturbericht 1968–85 **(E. Trapp)**
Delicostopoulos, A.J., Ἔξω ἀπὸ τὰ Τείχη. Ἀθηναγόρας Α' ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης, Βραβεῖον Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. Μελέτη γιὰ τὴν Προσωπικότητα καὶ Δράση Του **(V. Istavridis)**
Papas, A., Ζωγράφοι καὶ Ἁγιογράφοι τοῦ Δέκατου Ἐνάτου καὶ Εἰκοστοῦ Αἰώνα **(V. Istavridis)**
Lemopoulos, G. (Hg.), Your Will Be Done. Orthodoxy in Mission. The Commission on World Mission and Evangelism (CWME), Consultation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches **(V. Istavridis)**
Tsetsis, G., Οἰκουμενικὸς θρόνος καὶ Οἰκουμένη, Ἐπίσημα Πατριαρχικὰ Κείμενα **(V. Istavridis)**
Menevisoglou, P., Ἱστορικὴ Εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς Κανόνας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας **(V. Istavridis)** 365

CHRONIK 381

EINGESANDTE SCHRIFTEN 411

AUTOREN 414

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS 415

WALTER BRANDMÜLLER

HANDBUCH DER BAYERISCHEN KIRCHENGESCHICHTE

Band III · Von der Säkularisation bis zur Gegenwart

Das Werk — im Stile des Handbuchs der bayerischen Geschichte von Max Spindler — umfaßt drei Bände. Es wird herausgegeben von dem Ordinarius für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Universität Augsburg, Prof. Dr. Walter Brandmüller.

LXIV und 1038 Seiten, gebunden mit einem 4farbigen glanzkaschierten Umschlag, 17 x 24 cm, DM 198,– öS 1490 — EOS Buch 673

Bd. III: Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum 2. Vatikanischen Konzil

I. Kirche, Staat und Gesellschaft

W. Müller: Die Säkularisation von 1803 · *W. Müller:* Zwischen Säkularisation und Konkordat · *L. Holzfurtner:* Katholische Restauration in Romantik und Vormärz: Ludwig I. · *A. Kraus:* Ringen um kirchliche Freiheit — Maximilian II. · *F. Hartmannsgruber:* Im Spannungsfeld von ultramontaner Bewegung und Liberalismus: 1864–1890 · *E. Greipl:* Am Ende der Monarchie: 1890–1918 · *W. Becker:* Neue Freiheit vom Staat — Bewährung im Nationalsozialismus: 1918–1945 · *H. Hürten:* Aufbau, Reform und Krise: 1945 bis 1967 · *J. Listl:* Die konkordatäre Entwicklung von 1817 bis 1988 · *L. Holzfurtner:* Kirche und Industrialisierung — Die soziale Frage.

II. Das innerkirchliche Leben

L. Scheffczyk: Theologie im Aufbruch: Das 19. Jahrhundert · *W. Imkamp:* Theologie von der Jahrhundertwende bis zum Zweiten Weltkrieg · *M. Lochbrunner:* Theologie zwischen Kriegsende und Gegenwart · *E. Gatz:* Der Weltpriesternachwuchs von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil · *E. Paul:* Religiös-kirchliche Sozialisation und Erziehung in Kindheit und Jugend · *H. Reifenberg:* Gottesdienstliches Leben · *Fr. Renner:* Die Restauration des Benediktiner- und Zisterzienserordens seit 1830 · *P. Rummel / I. Wetter:* Die nichtmonastischen Ordensgemeinschaften · *W. Pötzl:* Volksfrömmigkeit · *H. Pörnbacher:* Katholische Literatur · *S. Gemeinwieser:* Kirchenmusik · *E. Schmid/E. van Treeck-Vaassen:* Die bildenden Künste im Dienst der Kirche.

Buchbestellungen: EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien, D – 8917 St. Ottilien

Titelbild von Bd. 3 — Einband des Bayerischen Konkordats von 1817 →

PAX