Hiedl

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

Die Synodalität der Kirche und das Heilige und Große Konzil

6. Jahrgang 1992 Heft 1

EOS Verlag
ISSN 0933-8586 Erzabtei St. Ottilien

ZA-7136 0.2.SER.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
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 könn nicht zurückgesandt werden; sie werden der Institutsbibliothek zugeführt.

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

Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenomm werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-8917 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

6. Jahrgang 1992 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
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 können nicht zurückgesandt werden; sie werden der Institutsbibliothek zugeführt.

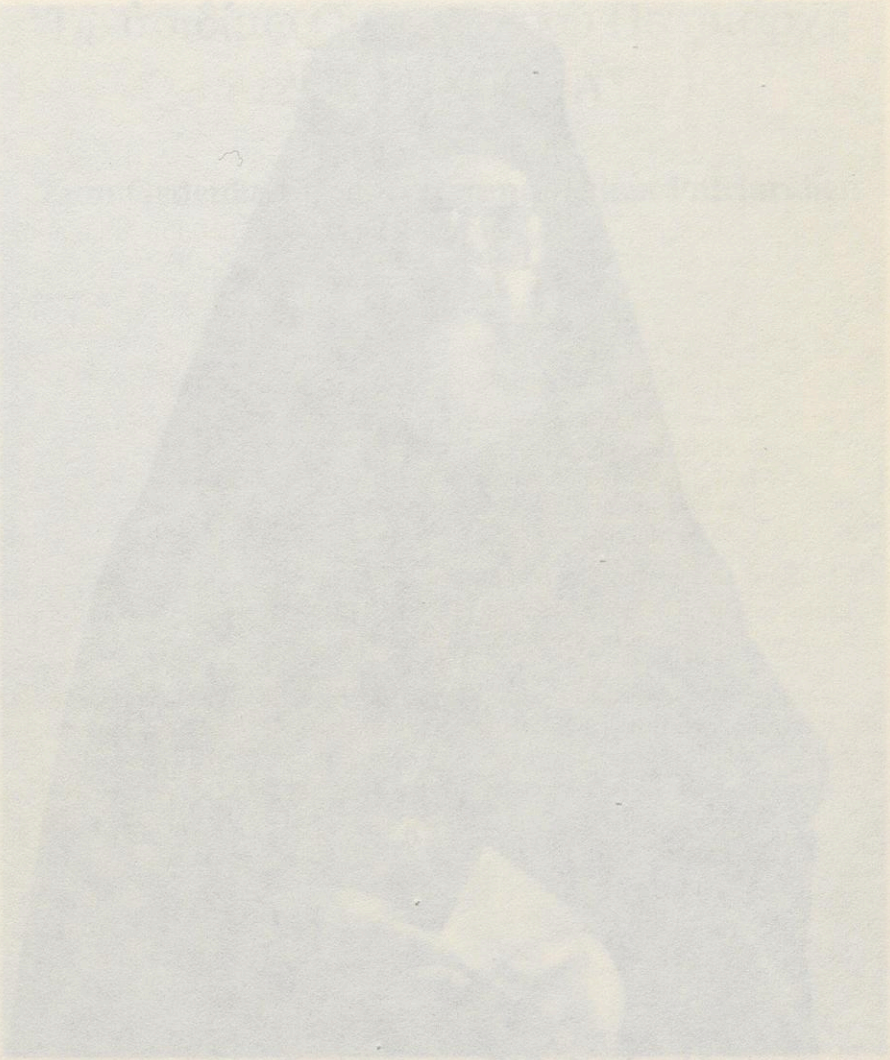
Bezugsbedingungen: Das »Orthodoxe Forum« erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 42,— DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 22,— DM.

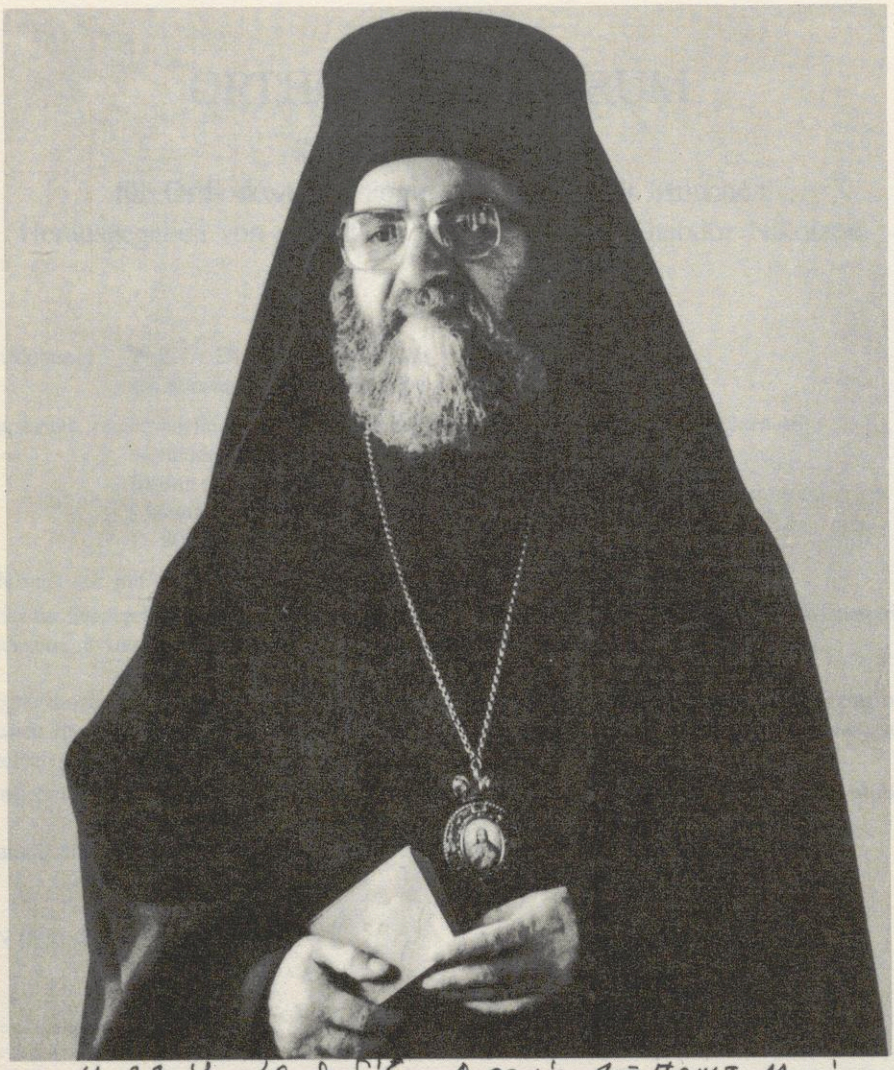
Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-8917 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

ZA 7136



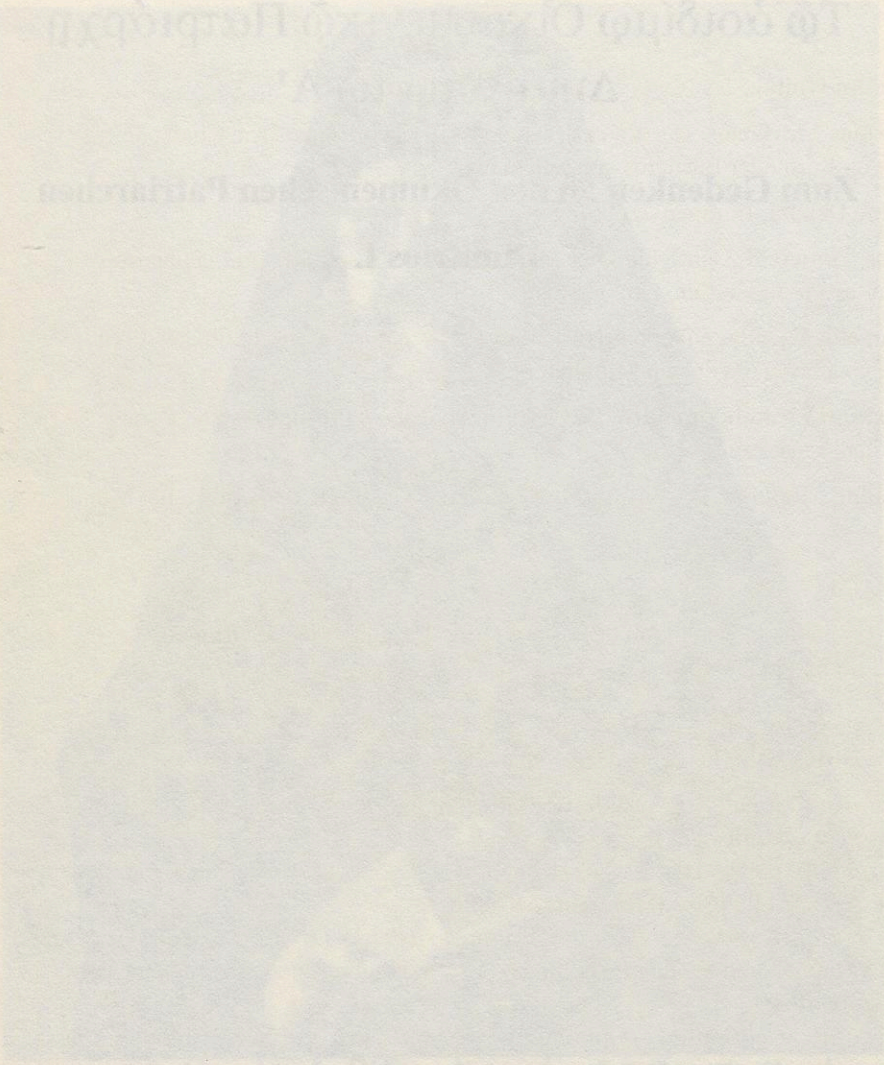


Τῷ Ἱερολογιωτάτῳ Ὀρθοδόξου Θεολογίας τῶν Παναγ. Μοναχῶν
Εἰς ἀφιερωμένην ἐργασίαν
† ὁ Κυνοδαλυκτοπόλεως Θεμιστοκλῆς

Τῷ ἀοιδίμῳ Οἰκουμενικῷ Πατριάρχῃ
Δημητρίῳ τῷ Α'

Zum Gedenken an den Ökumenischen Patriarchen

Dimitrios I.



INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort 9

Joachim Gnilka, Jesus von Nazaret — Eine Skizze 11

Georgios Martzelos, Der Vater der dyophysitischen Formel von Chalkedon: Leo von Rom oder Basileios von Seleukeia? 21

Sophie Deicha, Heiligenverehrung 41

Franz Tinnefeld, Der Schluß der Marienklage des Lapithes, ein Plagiat aus der Planudes-Predigt auf die Grablegung Christi 51

Evangelia Varella, Nikephoros Blemmydes — naturwissenschaftliches Porträt eines Gelehrten des späten Mittelalters 59

Konstantin Nikolakopoulos, Wechsel im Phanar — Prosopographie zweier Ökumenischer Patriarchen 71

Theodor Nikolaou, Das Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München 99

DOKUMENTE

Inter-Orthodox Consultation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox WCC Member Churches 119

REZENSIONEN

Fußbroich, Helmut, Theophanu. Die Griechin auf dem deutschen Kaiserthron 972–991 **(Ernst Gamillscheg)**

Roberg, Burkhardt, Das Zweite Konzil von Lyon (1274), (Konziliengeschichte: Reihe A, Darstellungen) **(Dimitrios Moschos)**

Gasper, Hans–Müller, Joachim–Valentin, Friederike (Hgg.), Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen **(Antonios Alevizopoulos)**

Mantzaridis, Georgios, I., Ὀρθόδοξη Θεολογία καί κοινωνική ζωή — *Ders.*, Κοινωνιολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ **(Athanasios Papathanasiou)**

Kunzler, Michael, Wir haben das wahre Licht gesehen. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie, (Sophia. Quellen östlicher Theologie, Bd. 27) **(Konstantin Nikolakopoulos)**

Schütte, Heinz, Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des Dreieinigen Gottes **(Theodor Nikolaou)**

Hellenika. Jahrbuch für die Freunde Griechenlands 1991, hrsg. von der *Vereinigung der Deutsch-Griechischen Gesellschaften e.V.*, red. von *I. Rosenthal-Kamarinea*. — Folia Neohellenica. Zeitschrift für Neogräzistik, hrsg. von *I. Rosenthal-Kamarinea* in Zusammenarbeit mit *G. Emrich*, Bd. 8 **(Theodor Nikolaou)** 127

CHRONIK 141

Anhang zur Chronik:

A. Äußerung des Griechisch-Orthodoxen Metropoliten von Deutschland, *Augoustinos Labardakis, Bonn*, zur Frage einer Anerkennung der Republik von Skopje 171

B. Makedonien. Ein falscher Ausweis für Skopje, *von Theodor Nikolaou* 173

EINGESANDTE SCHRIFTEN 177

AUTOREN 179

ABKÜRZUNGEN 181

Geleitwort

Die orthodoxen Christen in der ganzen Welt haben mit tiefer Trauer vom Tod Seiner Allheiligkeit, des Erzbischofs von Konstantinopel, Neu Rom, und Ökumenischen Patriarchen **Dimitrios I.** erfahren. In seiner fast zwanzigjährigen Amtszeit hat Patriarch Dimitrios durch Gottes Gnade und auch durch die Hilfe guter Mitarbeiter alle Erwartungen übertroffen und Zeichen gesetzt, die mit dem allgemein anerkannten Werk seines Vorgängers, des seligen Patriarchen Athenagoras I., durchaus vergleichbar sind. Denn erstens hat er, besonders durch die »πορεία τῆς ἀγάπης« und seine Besuche in den autokephalen Orthodoxen Kirchen, die Einheit der Orthodoxie weiter verfestigen und intensivieren können. Zweitens hat er, vor allem durch die in seiner Amtszeit begonnenen offiziellen Theologischen Dialoge, die ökumenischen Beziehungen zu allen anderen Kirchen positiv beeinflußt und gestaltet. Drittens hat er, das Ehrenoberhaupt der Orthodoxen Kirche, durch seine Einfachheit, Güte und Demut das Wort des Herrn vorgelebt: »Wer der Erste sein will, soll der Letzte von allen und der Diener aller sein« (Mk 9,35).

Inzwischen hat die Orthodoxe Kirche ein neues Ehrenoberhaupt, **Bartholomaios I.** Der neue Erzbischof von Konstantinopel und Ökumenische Patriarch, der von der Heiligen Synode einstimmig gewählt wurde, verfügt über eine breitgefächerte, profunde theologische Ausbildung und große Erfahrung in ökumenischen Angelegenheiten; er ist eine dynamische Persönlichkeit und wird von allen, Orthodoxen und Nicht-Orthodoxen, die ihn kennen, hochgeschätzt. Seine ersten Handlungen, von seiner Inthronisationsrede bis zur Ankündigung des Treffens aller orthodoxen Patriarchen und übrigen Oberhäupter am Sonntag der Orthodoxie, den 15. März 1992, lassen ihn als einen großen Hoffnungsträger für die Kirche Christi erscheinen. Gott möge ihm Gesundheit und Kraft für ein erfolgreiches und gesegnetes Wirken in seinem Weinberg schenken!

Neben den üblichen theologischen Aufsätzen und Beiträgen findet der Leser im vorliegenden Heft eine ausführliche Dokumentation über diesen Patriarchenwechsel. Als Anhang der Chronik erscheinen auch zwei Texte, die sich mit einer eher politischen Frage befassen. Es geht insbesondere um den Namen Makedonien, unter dem die jugoslawische Teilrepublik von Skopje ihre Anerkennung anstrebt. Das »Orthodoxe Forum« beschäftigt sich selbstverständlich nicht mit Politik. Die Veröffentlichung der beiden Texte erfolgt hier nur aus dem Grunde, weil diese Frage sowohl einen innerorthodoxen als auch einen ökumenischen Aspekt aufweist. Es ist bekannt, daß Tito aus politischem Kalkül nicht nur die »Nation der Makedonier« erfunden, sondern auch die sogenannte »Autokephale Makedonisch-Orthodoxe Kirche« ins Leben gerufen hat. Dieses künstliche kirchliche Gebilde, welches von keiner der Orthodoxen Kirchen anerkannt wurde, führte in den letzten Jahrzehnten im Patriarchat von Serbien zu einer Art Schisma und bereitete ihm große Unannehmlichkeiten. Es sorgte aber auch — neben dem auflebenden und brennenden Problem der Unia in den Ländern des ehemaligen Ostblocks — für eine Trübung der orthodox-katholischen Beziehungen. Dies war vor einigen Jahren der Fall, als im Vatikan

eine Ausstellung »makedonischer« Ikonen stattfand, und noch zu Beginn dieses Jahres, nachdem Papst Johannes Paul II. seinen Weihnachtsgruß für 1991 auch im bekannten südslawischen, dem der bulgarischen Sprache verwandten Dialekt formulierte und hierfür die seit 1944 eingeführte irreführende Bezeichnung »Makedonisch« verwendete. Daß auch kirchlich-theologische Kreise sich über manche politische Sachverhalte mit ökumenischen Implikationen umfassender informieren und entsprechend zurückhalten sollten, scheint dringend erforderlich zu sein.

Der Herausgeber

Jesus von Nazaret — eine Skizze[1]

von Joachim Gnilka, München

»Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. Das eben befremdete und erschreckte die Theologie der letzten Jahrzehnte, daß sie ihn mit allem Deuteln und aller Gewalttat in unserer Zeit nicht festhalten konnte, sondern ihn ziehen lassen mußte. Er kehrte in die seine zurück mit derselben Notwendigkeit, mit der das befreite Pendel sich in seine ursprüngliche Lage zurückbewegt.« Mit diesen klassisch gewordenen Worten beschrieb A. Schweitzer im Jahr 1913 das Bemühen der sogenannten Leben-Jesu-Forschung, von der das 19. Jahrhundert umgetrieben worden war[2]. Diese Beschreibung ist gleichzeitig die Erklärung ihres Scheiterns. Sie war unter falschen Voraussetzungen angetreten.

Ist es möglich, den historischen Jesus wieder zu entdecken? Aus den Worten A. Schweitzers spricht Zurückhaltung und Skepsis. Ist die Rückfrage theologisch überhaupt notwendig? Zu viele subjektiv gefärbte Jesusbilder waren in der Epoche der Leben-Jesu-Forschung konzipiert worden. Doch ist die Rückfrage erforderlich um der Identität unseres Christseins willen. Wenn wir uns Christen nennen, uns also nach Jesus Christus benennen, muß es uns interessieren, was seine Botschaft und Geschichte ausmachte.

Die Frage nach Jesus ist für viele Menschen heute wieder interessant geworden. Im Lauf der letzten 20 bis 30 Jahre sind manche Jesus-Bücher geschrieben worden. Sie stammen nicht bloß von Christen, auch Juden, Marxisten sind daran, Jesus zu entdecken oder wiederzuentdecken. Wenn wir vom irdischen Jesus reden, ist damit eine Besonderheit seiner Persönlichkeit angezeigt. Der christliche Glaube ist sich gewiß, daß die Rede über Jesus nicht auf seine irdische Existenz eingeschränkt werden kann. Doch soll hier der irdische Jesus das Thema sein. Man spricht in der Exegese auch vom historischen Jesus. Wenn ich nach dem historischen Jesus frage, geht es mir darum, in Erfahrung zu bringen, welches sein konkreter Weg gewesen ist, was sein Wollen und Verkünden ausmachte, wie sein irdisches Schicksal und sein Tod sich darstellten.

Die Rede vom irdischen oder historischen Jesus wird ergänzt durch die vom verkündigten oder kerygmatischen Christus. Das eine Mal habe ich die vorösterliche, das andere Mal die nachösterliche Situation im Blick. In der vorösterlichen Situation ist Jesus der Verkündende, in der nachösterlichen wird er zum Inhalt der Verkündigung.

---

[1] Dieser Beitrag lag einem Vortrag zugrunde, der am 11. Dezember 1990 vor dem Kreis Katholischer Hochschullehrer in München gehalten wurde.

[2] *A. Schweitzer*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913, S. 631 f.

Wie verhält sich der verkündende Jesus zum verkündigten Christus? Diese Fragestellung hat wesentlich mit der Beurteilung unserer Evangelien zu tun. Man kann auch so fragen: Sind unsere Evangelien historischer Bericht oder Christusverkündigung? In Wahrheit sind unsere Evangelien beides, sind Bericht und Kerygma so eng ineinander verwoben, daß deren Trennung nur schwer möglich ist. Das historische Interesse der Evangelien kann nicht bestritten werden. Man vergleiche unsere Evangelien nur mit den Briefen des Apostels Paulus und wird unschwer feststellen, daß der historische Jesus in den Evangelien ungleich klarer hervortritt als in der ntl. Briefliteratur. Ebenfalls kann das kerygmatische Anliegen der Evangelien nicht in Zweifel gezogen werden. Es sei nur an den unbiographischen Charakter der Evangelien erinnert. Sie erzählen uns nicht die lückenlose Geschichte Jesu von seiner Geburt bis zum Tod, sondern sie beschränken sich auf die Wiedergabe seiner öffentlichen Wirksamkeit, welche Zeit diese auch umfaßt haben mag. Biographische Details, die wahrscheinlich für uns von Interesse wären und wie man sie von einer Biographie erwartete, erfahren wir nicht, etwa welche Körpergröße er besaß, welche Farbe seine Augen, sein Haar besaßen. Eingefangen ist in den Evangelien nur, was für den Glauben, für die christliche Existenz von Bedeutung und Wichtigkeit war. Auch die Kindheitsgeschichten der Großevangelien verfolgen keine biographischen Anliegen. Hinsichtlich der durch sie vermittelten Informationen erfahren wir nur etwas über seine Geburt. Ansonsten hat man schon lange erkannt, daß sie sorgfältig erarbeitete Kompositionen sind, denen es vor allem um dichte theologische Aussagen geht. Für die Erkenntnis des historischen Jesus sind wir ausschließlich auf die Evangelien angewiesen. Außerneutestamentliche historische Zeugnisse über Jesus, Notizen bei Tacitus, Sueton, Flavius Josephus, vermögen nur seine historische Existenz sicherzustellen und seinen gewaltsamen Tod unter Pilatus. Etwas erfahren wir auch aus dem jüdischen Talmud. Hier wird Jesus der Zauberei verdächtigt und gilt als Verräter des väterlichen Glaubens.

Zur Rekonstruktion des historischen Jesus hat man eine diffizile Kriteriologie entwickelt. Maßgeblich sind die Gesichtspunkte der Originalität und des Alters. Alte Überlieferungsgeschichten liegen vor den Evangelien. Hierzu gehören die Logienquelle, in der wir der Botschaft Jesu recht nahe kommen, oder der wenige Jahre nach Jesu Tod abgefaßte Bericht von seinem Leiden und Sterben. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Gleichnisse. Sie sind in sich ruhende erzählerische Einheiten, ästhetische Objekte, die Konsistenz erwiesen. Auch ist zu bemerken, daß das Wirken Jesu als Ganzes seine Eigenheit besitzt. Im Blick auf dieses Ganze lassen sich einige Felder herausstellen, für die wir annehmen dürfen, daß sie sein Wirken prägten. Diese sollen im Folgenden beschrieben sein. Es sind dies die Reich-Gottes-Verkündigung, die sittliche Weisung, seine Heilertätigkeit, der Nachfolgegedanke, seine Sendungsautorität, sein Tod.

1. Zur Chronologie

Jesus wurde in der Regierungszeit Herodes d. Gr. geboren. Da dieser im Jahr 4 v. d. Ztr. starb, muß Jesus etwas früher, vielleicht 6–7 geboren sein. Für die Ermittlung seines Sterbejahres ist der sechsfache Synchronismus in Lk 3, 1 f. hilfreich. Vielleicht war es das Jahr 30.

Jesus hätte damit ein Lebensalter von dreiundeinhalb Jahrzehnten erreicht.

2. Die Jahre in Nazaret

Über die Zeit bis zu seinem öffentlichen Wirken wissen wir nicht allzu viel. Er hat diese Zeit in Nazaret verbracht, die längste Zeit seines Lebens. Nazaret war ein unbedeutender Ort, der im AT nicht erwähnt wird (vgl. Joh 1,46). In jüdischer Familie, die dem Gesetz treu ergeben war, ist er aufgewachsen. Dies ist unbedingt im Bewußtsein zu behalten. Es konnte keine größere exegetische Entgleisung geben als den Versuch einzelner Forscher in der NS-Zeit, Jesus einen Ariernachweis zu liefern, mit Hinweis auf die heidnisch durchsetzte Bevölkerung Galiläas. Josef muß früh verstorben sein. Seine Mutter Mirjam hat Jesus überlebt. Die These J. Blinzlers hat immer noch manches für sich, daß Mirjam und Jesus nach dem Tod Josefs in die Großfamilie aufgenommen wurden. Die Herrenbrüder tragen samt und sonders Patriarchennamen: Jakob, Josef, Judas, Simon (Mk 6,3), ein Hinweis auf die strenge jüdische Religiosität innerhalb der Sippe. Ob Jesus bei einem jüdischen Rabbi in die Schule ging, wie es neuerdings Ben-Chorin im Anschluß an eine talmudische Überlieferung vertritt, muß offen bleiben. Er übte das Handwerk eines τέκτων aus (Mk 6,3), verstand sich auf die Verarbeitung von Holz und Steinen. Er wird in den 30 Jahren seines Nazaret-Aufenthaltes viel Zeit zu Reflexion und Meditation gehabt haben. Seine Sprache war der galiläische Dialekt des Aramäischen, um dessen Rekonstruktion sich G. Dalman Verdienste erworben hat. Für die Evangelien ist von Belang, daß Galiläa zweisprachig war. Daß sich Jesus auch des Griechischen bediente, ist nicht völlig von der Hand zu weisen.

3. Die Umwelt

Das jüdische Volk befand sich zur Zeit Jesu auf einem Tiefpunkt seiner Geschichte. Seit Pompeius (63 v. Chr.) waren die Römer im Land. Nach dem Tod Herodes d. Gr. zerfiel die politische Einheit des Volkes. Der Süden, das heißt Jerusalem und Judäa, unterstanden direkt dem römischen Prokurator. Der Rest war unter den Herodessöhnen aufgeteilt. Der Landesherr Jesu war als Tetrarch von Galiläa Herodes Antipas, der in Sepphoris residierte, etwa 5 km von Nazaret entfernt. Dort gab es ein Amphitheater, das vielleicht gelegentlich von Jesus besucht wurde. Auch in religiöser Hinsicht war das Judentum keine Einheit mehr. Zahlreiche religiöse Parteiungen und Splittergruppen hatten sich im Lauf der letzten zwei Jahrhunderte gebildet, die sich gegenseitig bekämpften, von einem starken Elitebewußtsein erfüllt waren und teilweise vorgaben, der heilige Rest Israels, also eine Art ecclesiola in ecclesia zu sein. Die meisten sind aus den Evangelien bekannt: die Pharisäer, Sadduzäer, Herodianer. Es sind jene, die Jesus ablehnten. Seine schärfsten Gegner waren die hochpriesterlichen Kreise der Sadduzäer. Daneben gab es Essener und Zeloten. Vielleicht werden sie in den Evangelien nicht erwähnt, weil sie Jesus näherstanden. Mit Ausnahme der Sadduzäer und Herodianer war diesen Parteiungen eine starke messianische Erwartung gemeinsam. Die Vorstellungen vom erwarteten Messias divergierten. Man erwartete einen messianischen König aus Davids Haus oder einen messianischen Hohenpriester aus Aarons Haus. Die Zeloten sehnten sich nach einem politischen Befreier, apokalyptische Gemeinden schauten aus nach dem kommenden Menschensohn,

der als himmlische Erscheinung auf den Wolken des Himmels kommen wird. In diesem gärenden, gespaltenen, von Leid erfüllten und von Sehnsüchten getragenen Israel ist Jesus aufgetreten. Er wußte sich nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel. Für sein Wirken erlangte die Tätigkeit Johannes des Täufers besondere Bedeutung. Man kann diesen ohne weiteres einen Propheten nennen. Jesus selbst verweigert ihm diesen Namen nicht: »Was seid ihr zu sehen in die Wüste hinausgezogen? ... Ich sage euch: Mehr als einen Propheten ...« (Mt 11,9ff.). Jesus hat die Bewegung und Persönlichkeit Johannes des Täufers anerkannt, indem er sich von ihm taufen ließ. Damit beginnt seine eigene öffentliche Wirksamkeit. Daß Jesus selbst einmal Jünger Johannes des Täufers gewesen ist, was für einige seiner späteren Jünger zutrifft, ist eher unwahrscheinlich. Am Beginn seiner Tätigkeit steht ein besonderes Berufungserlebnis. Die Berichte vom Aufenthalt in der Wüste und von der Himmelsöffnung nach der Taufe können Spuren davon aufbewahrt haben.

4. Die Reich-Gottes-Predigt

Im Mittelpunkt der Verkündigung Jesu steht die Basileia, das Reich Gottes. Mk 1,14f. faßt in seiner Eröffnung die Predigt Jesu treffend zusammen mit den Worten: »Und nachdem Johannes hingegeben worden war, kam Jesus nach Galiläa, verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Erfüllt hat sich die Zeit und genaht ist die Herrschaft Gottes. Kehret um und glaubt dem Evangelium«. — Die Herrschaft Gottes ist das umfassende und endgültige Heil, das für den Menschen bestimmt ist, seine Befreiung, seine Errettung. In der endgültigen Offenbarung Gottes soll es dem Menschen zuteil werden. Letztlich ist es mit dieser endgültigen Offenbarung Gottes identisch, in der Gott selber eingreifen, alles erneuern und umgestalten wird. Auf dieses Reich Gottes hin hat Jesus die Menschen ausgerichtet. Was angesichts des kommenden Reiches gefordert ist, hat er dargetan. In zahlreichen Gleichnissen hat er es erläutert. In seinem Gebet lehrt er die Jünger zu Gott sprechen: »Es komme dein Reich«. Um dieses Reich besser zu verstehen, sind dessen verschiedene Aspekte zu berücksichtigen. Es ist zukünftig. Es ist die Zukunft. Es kommt aus der Zukunft auf uns zu. Es ist das große Geschenk, das Gott uns in Zukunft machen will. Es kommt so sicher wie auf die Aussaat die Ernte folgt, oder wie aus dem Senfkorn die Senfstaude hervorgeht, oder ein Sauerteig das Mehl durchsäuert. Es ist verbunden mit dem Gericht, das über die Menschen hereinbrechen wird. Für nicht wenige wird dieses Gericht ein unerwartetes sein. Aber im Vordergrund steht die Zusage des Heils. Dann wird Gott seinen Namen heiligen, seinen Willen erfüllt sehen wie im Himmel so auf der Erde. Es ist bezeichnend, daß Jesus für die Beschreibung dieses Endgültigen den Namen Reich Gottes gewählt hat. Dieser Begriff war im zeitgenössischen Judentum gewiß nicht unbekannt. Aber man bevorzugt hier doch andere Wörter wie die kommende Welt, der Garten Eden, das Paradies. Darum läßt sich annehmen, daß Jesus vom Reich Gottes, nicht vom Himmelreich redete, weil ihm die Ausrichtung auf den persönlichen Gott angelegen war. Er scheute sich nicht, den Namen Gottes auszusprechen. Wenn uns im Matthäusevangelium der Begriff des Himmelreiches entgegentritt, ist das ein Wiederaufgreifen jüdischer Sprachweise, ist Rejudaisierung. Jesus konnte im Zu-

sammenhang mit dem Reich Gottes ganz unkompliziert und offen von Gott künden, den er Vater nennt, himmlischer Vater, euren Vater, meinen Vater. Es ist der Vater, der um die Angelegenheiten der Menschen besorgt ist, der um den tot zu Boden fallenden Sperling weiß, der denen, die darum bitten, das notwendige Brot gibt, das sie täglich brauchen. Weiter sagt Jesus vom Reich Gottes, daß es nahe herangekommen ist. Mit diesem zeitlichen Aspekt wollte er das Bedrängende seiner Reich-Gottes-Botschaft zum Bewußtsein bringen. Diese Nähe hat Jesus den Vorwurf eingetragen, daß er sich in seinen Erwartungen getäuscht habe. Dazu ist folgendes zu sagen: Die Nähe des Reiches Gottes — so gewiß sie eine zeitliche Komponente einschließt — darf nicht darauf eingegrenzt werden. Nähe beinhaltet auch etwas Räumliches. Das ist sowohl für die griechische als auch die deutsche Sprache gültig. So gilt auch, daß mit Jesus das Reich Gottes, letztlich Gott selbst ein Naher geworden ist. Wir werden diese Komponente gleich noch weiter zu verfolgen haben. Zum zeitlichen Aspekt der Nähe ist anzumerken, daß Jesus darauf verzichtet hat, eine präzise Ansage für das Eintreffen des Reiches zu machen, wie das in der jüdischen Apokalyptik geschah. Wenn sich einzelne Herrenworte dieser Art in der Tradition der Evangelien finden, gehören diese der nachösterlichen Situation zu[3]. Wenn das für die Nähe ausgerufene Reich Gottes nicht in seiner endgültigen Offenbarung eingetreten ist, ist die Rolle Israels in der Heilsgeschichte zu bedenken, eine Reflexion, die R. Guardini beschäftigt hat. Die Heilsgeschichte wäre anders verlaufen, wenn Israel die Botschaft Jesu nicht abgelehnt hätte, wenn das Gottesvolk das Evangelium angenommen hätte und Jesus nicht gekreuzigt worden wäre. Wie in einem solchen Fall die Heilsgeschichte verlaufen wäre, können wir nicht sagen. Kreuz und Auferstehung Jesu bedeuten eine neue Phase der Heilsgeschichte. Jesus hat nicht bloß die zukünftige Gottesherrschaft proklamiert und zugesagt, sie wurde in seiner Person und in seinem Wirken auch schon erfahrbar, in diesem Sinn wurde sie nahe, in diesem Sinn wurde sie auch schon Gegenwart. Darum ist er wesentlich mit seiner Reich-Gottes-Predigt verbunden, sie ist von ihm nicht ablösbar, letztlich konnte nur er sie ausrichten. Und wenn sie von anderen weitergesagt wird, kann sie nur in seinem Namen weitergesagt werden. Jesus war nicht bloß der Bote der Gottesherrschaft, wie A. Schweitzer und die sog. eschatologische Schule meinten. Durch ihn wurde das absolute und endgültige Heil vermittelt, in ihm war es schon präsent. Origenes hat die überspitzte Formulierung von der αὐτοβασιλεία verwendet. Sie besagt, daß Jesus selbst das Reich gewesen sei. Wenn wir sie so verstehen, daß das definitive Heil an Jesus gebunden bleibt, können wir sie übernehmen. Es gibt in den synoptischen Evangelien zahlreiche Texte, die diesen Zusammenhang von Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft aufweisen. Vor allem ist an die sog. Wachstumsgleichnisse in Mk 4 zu erinnern, etwa das Gleichnis vom Senfkorn: »Mit dem Reich Gottes verhält es sich wie mit einem Senfkorn, das, auf die Erde gesät, am kleinsten unter allen Saatkörnern ist. Und wenn es gesät ist, wächst es empor und wird am größten unter allen Gartengewächsen und treibt große Zweige, so daß die Vögel des Himmels unter seinem Schatten nisten können«. Die vollendete Senfstaude, der große Baum, der mit seinem weitausladenden Wipfel den Himmelsvögeln Schutz gewährt, ist das vollendete Reich Gottes am Ende der Tage. Die Vögel des Himmels dürfen wir nach einem verbreiteten

[3] Vgl. Mk 9,1 par; 13,30 par; Mt 10,23.

Gebrauch des Bildes in der jüdischen Apokalyptik mit den Völkern der Welt identifizieren, die für das Reich bestimmt sind. In der Gegenwart aber wird das Senfkorn durch Jesus ausgesät. Es ist klein, unscheinbar, übertrieben wird vom kleinsten unter allen Saatkörnern geredet, es kann leicht übersehen werden. Dennoch enthält es eine gewaltige Kraft, die ganze Zukunft der Staude ist in ihm anwesend. Genauso sind Wort, Werk und Person Jesu die Gegenwart des zukünftigen Reiches Gottes. Sie können auch leicht übersehen, verachtet, verworfen werden. Aber sie verbürgen die Vollendung. Sie sind der Garant, daß die Gottesherrschaft in der Welt präsent bleibt, wächst und am Ende in endgültiger Herrlichkeit hervortreten wird. Schließlich hat das Reich Gottes einen universalen Aspekt. Jesus wußte sich nur gesandt zu Israel. Trotzdem sind die Völker in sein Denken miteinbezogen. Er denkt noch nicht daran, Mission zu betreiben. Er verläßt auch nicht jüdischen Boden. Vielleicht ging er einmal in heidnisches Gebiet, unternahm er die Reise in die Umgebung von Tyrus und Sidon, dann vermutlich um Nachstellungen seines Landesfürsten Antipas auszuweichen. Wenn er dort die Tochter einer heidnischen Frau heilt, muß er dazu überwunden werden: »Es ist nicht recht, den Kindern das Brot zu nehmen und es den Hündlein vorzuwerfen« (Mk 7,27). Aber auch die Heidenvölker sind endzeitlich-eschatologisch für das Reich-Gottes bestimmt. Im Bild von den Vögeln des Himmels haben wir es schon angedeutet. Jesus greift die prophetische Idee der Völkerwallfahrt am Ende der Tage auf. Sie werden kommen, von Gott gerufen, in letzter Stunde: »Viele werden kommen vom Aufgang und Niedergang und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische liegen« (Mt 8,11).

5. Die sittliche Weisung

Alles, was sonst zum irdischen Jesus zu sagen ist, muß in der Perspektive der Reich-Gottes-Predigt gesehen werden. Sie ist das Zentrum seines Wirkens. Erwähnen wir zunächst seine Ethik. Die Motivation für die von Jesus erhobenen sittlichen Forderungen ist das Reich Gottes. Programmatisch kommt das wieder in dem schon zitierten Summarium von Mk 1,14f. zum Ausdruck: »Das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium«. Die Forderung der Umkehr, schon von den atl. Propheten erhoben, in jüngster Zeit durch die Bußpredigt Johannes des Täufers erneuert, ist auch die Grundforderung der sittlichen Botschaft Jesu. Dabei gilt es, sich auf dieses Reich Gottes hin zu orientieren, sich von ihm bestimmen zu lassen. Was das in concreto bedeutet, hat Jesus in der Jüngerunterweisungsrede dargetan, der Magna Charta seiner ethischen Verkündigung. Zu beachten ist bei ihrer Beurteilung, daß das Reich Gottes die innere Grundstruktur der »Bergpredigt« ausmacht. Genau in ihrer Mitte und in gewissem Sinn auch als ihr Kulminationspunkt aufzufassen steht das Vaterunser. Sein hervorstechendstes Anliegen ist die Reichsbitte. Die Bitte um das notwendige Brot für den heutigen Tag hat ethische Implikationen. Sie fordert auf zur Genügsamkeit, sich zu bescheiden mit dem, was notwendig ist. Wer von uns ist noch in der Lage, diese Bitte ehrlich auszusprechen, das heißt, mit der Erfüllung des Notwendigen sich wirklich zufrieden zu geben? Jesus selbst hat es getan. Und das ist eine weitere Implikation seiner Ethik, daß er alles, was er forderte, selbst getan hat, gleichsam an ihm ablesbar geworden ist. Für seine Genügsamkeit

spricht das Wort: »Die Füchse haben Höhlen, die Vögel des Himmels Nester, der Menschensohn aber hat nichts, wohin er sein Haupt legen kann« (Lk 9,58). Die Ausrichtung auf das Reich Gottes bringt am Beginn der Rede die Tafel der Seligpreisungen zum Bewußtsein: »Selig ihr Armen, euer ist das Reich Gottes« (Lk 6,20), an ihrem Ende das Gleichnis von der Sturmflut, das das eschatologische Gericht schildert. Jesus spricht von denen, die ihr Haus auf Fels oder Sand bauten, je nachdem, ob sie seine Worte nicht nur hörten, sondern auch zu tun bereit waren (Lk 6,47–49). Seine Ethik erläutert Jesus in den Antithesen, in denen er seine Weisung dem atl. Gebot gegenüberstellt. »Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist, ich aber sage euch«. In diese Antithesen sind die radikalsten Forderungen eingebettet, die Jesus an seine Jünger richtete[4]. Nicht erst das Töten, schon das Zürnen ist verwerflich; wer eine Frau begehrlich anblickt, hat bereits die Ehe gebrochen; absolute Wahrhaftigkeit ist gefordert: »Ihr sollt überhaupt nicht schwören«; der Verzicht auf die Anwendung von Gewalt ist verlangt: »Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dem halte auch die andere hin«. Das Gebot, die Feinde zu lieben und für die Verfolger zu beten, beschließt die Reihe. Es gibt eine große theologische Diskussion darüber, ob diese Forderungen erfüllbar oder als Utopie anzusehen sind. Diese Diskussion ist besonders durch die Theologie der Reformation in Gang gekommen. Luther hielt sie für unerfüllbar und erblickte ihren theologischen Sinn darin, dem Menschen ins Bewußtsein zu bringen, daß er ein Sünder und auf die Gnade und Barmherzigkeit Gottes angewiesen ist. Im katholischen Bereich hatte die Moraltheologie, um die Forderungen abzuschwächen, die Lehre von der doppelten Moral entwickelt, und sie zusammengefaßt in den evangelischen Räten und einer Sonderklasse von Christen, Mönchen und Ordensleuten, zugewiesen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Jesus seine Weisung ernst gemeint und als erfüllbar angesehen hat, wie er selbst in seinem Leben und Sterben das Exempel statuiert. Die Verwirklichung seiner Weisung wäre Anzeichen des beginnenden Heiles. Wenn die Menschen dazu übergingen, sich in ungeheuchelter Liebe zu begegnen, auf Gewalt und Lüge zu verzichten, Treue zu üben usw., bedeutete dies, daß das Reich Gottes sich durchzusetzen beginnt.

6. Die Heilertätigkeit

Jesus hat sich der Kranken, Elenden, Siechen, Armen angenommen. Er hat mit der Kraft seines Wortes geheilt. Das Evangelium spricht von Wundern. Dieser Teil des Wirkens Jesu kann nicht ausgeklammert werden, denn auch er ist ein wesentlicher Bestandteil der Reich-Gottes-Verkündigung. Nur in diesem Kontext ist eine sachgerechte Beurteilung der Wunder möglich. Eine isolierte Betrachtung der Wunder ließe sie nicht so verstehen, wie Jesus sie verstanden wissen wollte. Die Wunder sind seinem Wort, seiner Verkündigung untergeordnet. Sie dienen seinem Wort und erhellen es. Die Wunder wollen verdeutlichen, daß die heilschaffenden Kräfte der Gottesherrschaft mit Jesus zu wirken begonnen haben. Sie zeigen aber auch an, daß Gott das Heil des ganzen Menschen

[4] Die erste und zweite Antithese können in ihrer antithetischen Einkleidung als ursprünglich gelten, evtl. auch die vierte. Die Authentizität der positiven Weisung ist davon unberührt.

will. Das Heil darf nicht auf den seelischen Bereich eingeschränkt werden. Nur über die Rettung aus physischer Not kann die Erlösung plausibel gemacht werden. Die den Elenden und Ausgestoßenen gewährte Hilfe gehört zur Plausibilität der Predigt von der Gottesherrschaft. Darum sagt Jesus: »Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen« (Lk 11,19). Auch hier geschieht nur anfanghaft etwas. Viel Elend blieb zurück. Aber auch hier verbürgt der Anfang den endgültigen Willen Gottes zur ganzheitlichen Errettung, Befreiung des Menschen. Darum bleiben die Jünger Jesu, bleibt die Kirche in Pflicht genommen, sich des Elends in der Welt anzunehmen, um der Plausibilität des Evangeliums willen. Darum hat sich Jesus auch der Zöllner, Sünder, Dirnen angenommen, sie in seine Tischgemeinschaft aufgenommen und Mahl mit ihnen gehalten. Die Tischgemeinschaft symbolisierte das Angebot des Heils, der Vergebung, das Gott durch ihn schenkt. Er sucht das Verlorene, wie es die Gleichnisse vom verlorenen Sohn, von der verlorenen Drachme, vom verlorenen Schaf illustrieren. »Im Himmelreich herrscht mehr Freude über einen Sünder, der Buße tut, als über 99 Gerechte, die der Buße nicht bedürfen« (Lk 15,7). — »Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder« (Mk 2,17). — »Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken« (Mk 2,17). Die Wunder Jesu freilich haben als Machttaten seiner messianischen Vollmacht mit dem Glauben zu tun. Sie wollen Glauben wecken, vertrauenden Glauben. Letztlich wird das Wunder nur dem Glaubenden zuteil. Die Pharisäer und Schriftgelehrten, die ein Zeichen vom Himmel fordern, ein unmißverständliches Beglaubigungswunder, das ihnen den Glauben und sein Wagnis abnimmt, werden abgewiesen: »Diesem Geschlecht wird kein Zeichen gegeben werden« (Mk 8,12). Darum sprechen sie auch noch unter dem Kreuz, indem sie ihr Verlangen wiederholen: »Steige herab vom Kreuz, damit wir sehen und glauben« (Mk 15,32). Die von Jesus gewirkten Wunder sind auch ein Ausdruck seines Glaubens. Auch Jesus war ein Glaubender. Der Satz vom Berge versetzenden Glauben ist in erster Linie auf seinen Glauben zu beziehen. Oder wenn er sagt, daß dem alles möglich sei, der glaubt, hat das mit seinem Glauben zu tun. Jesus kann die Menschen einladen, an seinem Glauben teilzuhaben. Das geschieht gegenüber dem Vater eines kranken Knaben, dem er dieses Wort sagte: Alles kann, wer glaubt. Der Vater des Knaben spürt die Herausforderung und ruft: »Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben« (Mk 9,23f.).

7. Jüngerschaft und Nachfolge

Jesus hat Jünger in seine Nachfolge gerufen. Die Nachfolge ist ein wesentliches Element christlicher Existenz. Durch die Nachfolge wird man zum Jünger, oder — wie das zugrundeliegende aramäische Wort meint — zum Schüler Jesu. Man geht von nun an bei ihm in die Schule. Zunächst ist mit der Institution von Jüngerschaft und Nachfolge etwas gegeben, was im zeitgenössischen Judentum eine vertraute Sache war. Auch die Rabbinen hatten Jünger, auch Johannes der Täufer. Es tun sich aber bemerkenswerte Unterschiede im Verständnis von Nachfolge und Jüngerschaft bei Jesus und den Rabbinen auf. Der wichtigste ist dieser: Beim Rabbi lernt man das Gesetz, die Interpretation der Tora, die er für die richtige hält; am Ende des Studiums will man selbst ein Rabbi werden. In

der Nachfolge Jesu lernt man seine Lehre, das Evangelium; vor allem aber lernt man ihn selbst. Die Jünger haben sich mit dem Ruf, der sie traf und den sie annahmen, entschlossen, bei ihm zu bleiben. Sie sind bereit gewesen, sein Leben, sein Schicksal zu teilen. Das war ein Prozeß, bei dem ihnen die Bedeutung von Nachfolge Jesu erst allmählich aufging. Die Nachfolge Jesu als Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit ihm versteht sich letztlich als Kreuzesnachfolge. »Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, er nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach« (Mk 8,34). Das Selbstverständnis des Christseins als Nachfolge verhindert es, daß dieses zu einer bloßen Lehre, zu einer Philosophie, zu einer reinen Theorie erstarrt. Immer ist der Kern der persönliche Anschluß an den lebendigen Christus. Von hier aus versteht sich die besondere Gestalt der Evangelien. Sie wollen letztlich diesen persönlichen gläubigen Anschluß an Jesus vermitteln und ermöglichen helfen, auch heute noch. Von hier aus versteht es sich, daß der Gedanke der Nachfolge in der nachösterlichen Situation bei Paulus zum Gedanken der Nachahmung Christi werden konnte. Klassischer Ausdruck des Nachfolgegedankens sind die Berufungsgeschichten der Evangelien. In ihnen wird ein Aspekt leicht übersehen. Jesus beruft Brüderpaare, er beruft zwei zugleich, wie er später die Jünger auch zu zweit aussendet. K. Barth sagt: Jesus berief einzelne, nicht Vereinzelte. Damit ist angedeutet, daß Jüngerschaft, Christsein sich nicht in der Isolation verwirklichen läßt. Der Individualist ist untauglich zur Nachfolge. Im gemeinsamen Wollen, in geteilter Verantwortung, aufeinander bedacht sollen sie als Jünger leben. Hierfür lassen sich Analogien beibringen. Man denke an die Gemeinschaft von Menschen in Ehe und Familie, die ihr Christsein ernstnehmen. An die Jünger ergeht im Zusammenhang der Berufung ein Auftragswort: »Ich werde euch zu Menschenfischern machen«. Auch das hat wieder mit dem Reich Gottes zu tun, Menschen einzusammeln für die endgültige Gottesherrschaft.

8. Wer war Jesus?

Diese Frage muß für den irdischen Jesus gestellt werden. Die Frage bewegte die Menschen bereits zu seiner Zeit. Im Scrutinium bei Caesarea Philippi werden die unzureichenden Meinungen des Volks genannt: Jesus sei eben ein Prophet, wie einer der alten Propheten. Jesus hat in seiner Verkündigung vom Menschensohn gesprochen. Auch das hat mit dem Reich Gottes zu tun. Denn wenn das Reich Gottes sich endgültig offenbaren wird, soll auch der Menschensohn erscheinen. Besonders auffällig ist, daß Jesus vom Menschensohn in der unpersönlichen Er-Form geredet hat, als sei er von ihm selbst zu unterscheiden. Diesem Menschensohn hat er das Gericht bzw. die entscheidende Rolle des Zeugen im göttlichen Gericht zugewiesen. Beides, die Er-Form und die Gerichtsfunktion, haben wir in Lk 12,8f.: »Wer sich vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem wird sich der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes«. Diese geheimnisvolle, verhüllende Rede vom Menschensohn zeigt an, daß Jesus hinsichtlich erwarteter Auskünfte über die Endzeitereignisse sehr zurückhaltend gewesen ist. Für das Verständnis des irdischen Jesus ist von Wichtigkeit, daß das Bekenntnis zu ihm in der Gegenwart das Entscheidende ist. Nach dem Bekennen oder Verleugnen richtet sich das eschatologische Gericht. Der Menschensohn, wer immer es sei — Jesus dürfte die Frage bewußt offen

gelassen haben —, macht das Verhalten der Menschen Jesus gegenüber zum Kriterium des Gerichts. Es liegt auf der Hand, daß die Jünger nachösterlich alsbald erkannten, daß Jesus der Menschensohn ist, den er geheimnisvoll angekündigt hatte. Auch in der Anwendung des Messiasnamens zeigte Jesus außerordentliche Zurückhaltung. Die Vollmacht, in der er wirkte und lehrte, in der er seine Auslegung des Gesetzes vortrug, läßt sich als messianische interpretieren. Das letzte Geheimnis seiner Person aber macht sein Verhältnis zu Gott aus. Dies wird uns besonders kund in seinem Gebet. Er redet Gott mit Vater, mit Abba an, einer Diminutiv-Form der Vater-Anrede. War schon die Gebetsanrede »Vater« im Judentum unüblich, so ist diese Form neu und Hinweis darauf, daß er sich als das einzigartige Kind Gottes verstand.

9. Der Tod

Jesus ist bewußt in den Tod gegangen. Er ist keinesfalls von seinem gewaltsamen Geschick überrascht worden, wie gelegentlich behauptet wurde. Sein Tod erfolgte in der jüdischen Metropole, in der heiligen Stadt Jerusalem. Jesus kam nicht nur als Paschapilger zum Fest. Er verband mit seinem letzten Jerusalem-Besuch besondere Intentionen. Während er den Schwerpunkt seiner Tätigkeit in Galiläa setzte — manche Forscher nehmen sogar an, daß er nur ein einziges Mal nach Jerusalem gezogen sei —, verbindet er mit seinem letzten Auftritt in der Hauptstadt die Absicht, das Volk Israel an dieser Stelle zur endgültigen Entscheidung herauszufordern. Jerusalem galt im Judentum als die Stadt Gottes, sie war der Ort, wo der Tempel sich befand, die einzige Stätte, wo der wahre Gott der Bibel verehrt wurde, man achtete sie als Mittelpunkt der Welt. Der Passionsbericht der Evangelien gehört zum Urgestein der Überlieferungen von Jesus. Er ist ein echter Bericht, in dem Sinn, daß er uns eine fortlaufende, chronologische Ereigniskette bietet, angefangen von der Verhaftung in Gethsemani über das Verhör vor dem Synhedrion, den Pilatus-Prozeß, den Kreuzweg, der Hinrichtung, der Bestattung bis zur Entdeckung des leeren Grabes. Zahlreiche Personennamen werden genannt, die wir fast nur im Passionsbericht hören, Simon von Kyrene, der ihm das Kreuz tragen helfen muß, der Vater des Alexander und Rufus, Josef von Arimathäa, der ihn bestattet, die Namen der Frauen, die beim Kreuz stehen. Diese Namen können als Zeugen der Geschehnisse angerufen werden. Jesus hat beim letzten Zusammensein mit den Jüngern das Abendmahl gefeiert, aller Wahrscheinlichkeit nach im Rahmen eines Paschamahles. Er hat von seinem Tod gesprochen. Er hat den Jüngern eine besondere Gabe gereicht. Wenn es auch nicht ganz einfach ist, den genauen Wortlaut der Worte, die er dabei sprach, zu rekonstruieren, so hat er diese Gabe mit seiner Person, seinem bevorstehenden Tod verbunden und eine Deutung seines Todes in Verbindung mit der Darreichung von Brot und Wein gegeben. Auch das hat nochmals zu tun mit dem Reich Gottes als dem endgültigen Heil, das Jesus zu vermitteln hatte. Angesichts seines Todes zieht er das Heilsangebot nicht zurück, sondern hält es durch in sein Sterben hinein, das zu einem Sterben für das Heil der Welt wird. Sein Todesschrei hallt vom Golgota-Hügel aus über die Stadt Jerusalem. Seine Widersacher meinten, damit den Fall Jesu zu den Akten legen zu können. Diese Meinung sollte sich als Irrtum erweisen.

Der Vater der dyophysitischen Formel von Chalkedon: Leo von Rom oder Basileios von Seleukeia?

von Georgios Martzelos, Thessaloniki

Einführung

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß das 4. Ökumenische Konzil eine Station in der Herausbildung des christologischen Dogmas ist, das mit seiner Definition den dogmatischen Rahmen für die weitere Entwicklung während der gesamten nachchalkedonischen Periode der christologischen Problematik im Schoß der Kirche schuf. Indessen konnte sich trotz der gewaltigen dogmatischen Bedeutung der Definition von Chalkedon niemand vorstellen, daß der Vater des kritischsten und entscheidendsten Punktes der Definition, ihrer dyophysitischen Formel, nämlich des Satzes »ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν ... ἐν δύο φύσεσιν ... γνωριζόμενον«[1], der die Kirche und das Byzantinische Reich

---

[1] *Mansi* (= *J. D. Mansi*, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, Graz ²1960–1961) VII, 116; *ACO* (= *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. *E. Schwartz*, Berolini et Lipsiae 1927–1940) II, 1,2 129 [325] f. Der ganze Text der Definition von Chalkedon gemäß der von uns vorgeschlagenen Einteilung in Einheiten und Verse ist der folgende:

A. 1. Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν
2. ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν
3. τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν
4. συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν,
B. 5. τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι
6. καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι,
C. 7. θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν
8. ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος,
D. 9. ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα
10. καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα,
11. κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας,
E. 12. πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα,
13. ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν
14. δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
15. ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα,
F. 16. ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ,
17. ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως γνωριζόμενον,
G. 18. οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν,
19. σῳζωμένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως
20. καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης,
H. 21. οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον,
22. ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ
23. θεὸν λόγον κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,
I. 24. καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ

zwei Jahrhunderte lang erschütterte, Basileios von Seleukeia ist. In der Regel betrachten alle Forscher fast einhellig den *Tomus Leonis* als Quelle der dyophysitischen Formel der Definition[2].

Die Forschung der letzten dreißig Jahre zu diesem Problem der Quellen der Definition von Chalkedon ergab jedoch auf sehr überzeugende und deutliche Weise, daß die dyophysitische Formel der Definition nicht aus dem *Tomus Leonis*, sondern dem Glaubensbekenntnis des Basileios von Seleukeia auf der »endemischen« Synode im Jahre 448 stammt[3].

In der Tat drückte Basileios mit seinem Glaubensbekenntnis auf dieser Synode die folgende dyophysitische Formel aus, die fast wortwörtlich in der Definition von Chalkedon enthalten ist: »προσκυνοῦμεν τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἐν δύο φύσεσιν γνωριζόμενον«[4]. Diese Tatsache deutet unseres Erachtens nicht nur auf die

---

25. καὶ αὐτὸς ἡμᾶς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσεν
26. καὶ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον (*Mansi*, a. a. O.; *ACO*, a. a. O.)

[2] Siehe *I. Ortiz de Urbina*, Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung, in: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, ed. *A. Grillmeier–H. Bacht*, Bd. I. Würzburg [4]1973, S. 399; *P. Galtier*, Saint Cyrille d'Alexandrie et Saint Léon le Grand à Chalcédoine, in: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, ed. *A. Grillmeier–H. Bacht*, Bd. I, Würzburg [4]1973, S. 361; *I. Backes*, Die Glaubensentscheidung des allgemeinen Konzils von Chalkedon, *Trierer Theologische Zeitschrift* 60 (1951) 403; *F. X. Murphy*, The dogmatic Definition at Chalcedon, *Theological Studies* 12 (1951) 514; *H. M. Diepen*, Le trois Chapitres au concile de Chalcédoine. Une étude de la Christologie de l'anatolie ancienne, Oosterhout 1953, S. 112; *P. Th. Camelot*, Ephèse et Chalcédoine, (Histoire des Conciles Oecuméniques 2), Paris 1962, S. 140; *F. Hebart*, Zur Struktur der altkirchlichen Christologie. Studien zur Vorgeschichte des Chalcedonense, Diss., Bd. II, Heidelberg 1973, S. 636; *P. T. R. Gray*, The defense of Chalcedon in the East (451–553), Leiden 1979, S. 12 ff.; vgl. *J. S. Romanides*, St. Cyril's »One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate« and Chalcedon, *The Greek Orthodox Theological Review* 10,2 (1965) 101.

[3] Siehe *R. V. Sellers*, The Council of Chalcedon. A historical and doctrinal Survey, London [2]1961, S. 105, 108, 122, 215 f.; *Th. Šagi-Buniç*, »Duo perfecta« et »duae naturae« in definitione dogmatica chalkedonensi, *Laurentianum* 5 (1964) 325 ff.; *Ders.*, »Deus perfectus et homo perfectus« a Concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451), Romae–Friburgi Brisg.–Barcinone 1965, S. 219 f.; *M. van Parys*, L' évolution de la doctrine christologique de Basile de Séleucie, *Irénikon* 44 (1971) 495 f.; *A. de Halleux*, La définition christologique à Chalcedoine, *Revue théologique de Louvain* 7 (1976) 160 ff.; *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1, Freiburg–Basel–Wien [2]1982, S. 758; *A. M. Ritter*, Dogma und Lehre in der Alten Kirche, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hrsg. von *C. Andresen*, Bd. 1 (Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität), Göttingen 1982, S. 266; *G. D. Martzelos*, Γένεση καί πηγές τοῦ Ὅρου τῆς Χαλκηδόνας. Συμβολή στήν ἱστορικοδογματική διερεύνηση τοῦ Ὅρου τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου, Thessaloniki 1986, S. 173 ff., 200 ff.; *Ders.*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καὶ ἡ οἰκουμενική σημασία της, Thessaloniki 1990, S. 235 f.

[4] *Mansi* VI, 685; *ACO* II, 1,1, 117. Der ganze Text dieses sehr wichtigen Glaubensbekenntnisses von Basileios gemäß der von uns vorgeschlagenen Einteilung in Einheiten und Verse ist der folgende:

A. 1. Τίς δύναται ταῖς τοῦ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου μέμψασθαι φωναῖς;
2. ὃς τὴν ἀσέβειαν Νεστορίου μέλλουσαν ἐπικλύζειν τὴν οἰκουμένην
3. ἐπέσχε διὰ οἰκείας συνέσεως
4. κἀκείνου διαιροῦντος εἰς δύο πρόσωπα καὶ δύο υἱοὺς
5. τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν καὶ θεὸν καὶ σωτῆρα Χριστὸν
6. αὐτὸς ἔδειξεν ἐπὶ ἑνὸς προσώπου καὶ υἱοῦ καὶ κυρίου καὶ δεσπότου τῆς κτίσεως
7. θεότητά τε γνωριζομένην τελείαν καὶ ἀνθρωπότητα τελείαν.

B. 8. ἀποδεχόμεθα τοίνυν πάντα τὰ παρ' αὐτοῦ γεγραμμένα καὶ ἐπεσταλμένα
9. ὡς ἀληθῆ καὶ τῆς εὐσεβείας ἐχόμενα.
10. καὶ προσκυνοῦμεν τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν

dogmatische Wichtigkeit des oben erwähnten Bekenntnisses des Basileios beim Konzil von Chalkedon hin, sondern auch auf die ökumenische Geltung, die ihm die Väter des 4. Ökumenischen Konzils beimaßen, indem sie seine dyophysitische Formel in der von ihnen verfaßten Definition übernahmen.

A) Die dogmatische Bedeutung des dyophysitischen Glaubensbekenntnisses des Basileios von Seleukeia auf der Synode von Chalkedon

Die dogmatische Bedeutung des Bekenntnisses des Basileios war nicht etwas, das plötzlich auf dem Konzil von Chalkedon und speziell in der Entstehungsphase der Definition entdeckt wurde. Sie war bereits auf der »endemischen« Synode deutlich geworden, als Väter wie z. B. Seleukos von Amaseia und Sabbas von Paltos ihre Begeisterung über seinen dogmatischen Inhalt und seine Übereinstimmung mit der Christologie Cyrills von Alexandria zum Ausdruck brachten[5]. Außerdem werden wir berücksichtigen müssen, daß dasselbe Glaubensbekenntnis, begleitet von den begeisterten Reaktionen der Väter der »endemischen« Synode, sowohl auf der »Räubersynode«, als die Akten der »endemischen« Synode verlesen wurden, als auch in Chalkedon, als während der ersten Sitzung des Konzils das Protokoll der »Räubersynode« verlesen wurde, gehört wurde. Und darüber hinaus wiederholte sie Basileios selbst ein weiteres Mal während der ersten Sitzung des Konzils von Chalkedon, indem er besonders seiner dyophysitischen Formel in ausführlicher Form und auf nachdrücklichere Weise Ausdruck verlieh: »προσκυνῶ τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ τὸν θεὸν λόγον μετὰ τὴν σάρκωσιν καὶ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενον«[6]. So hatten viele der Väter des 4. Ökumenischen Konzils, die an beiden Synoden (der Räubersynode und der »endemischen«) teilgenommen hatten, die Gelegenheit, wiederholt und in unterschiedlichen zeitlichen Abständen dieses dyophysitische Bekenntnis des Basileios zu hören und seine dogmatische Bedeutung festzustellen, noch bevor die Frage der Entstehung der dyophysitischen Formel der Definition, die sie während der 5. Sitzung der Synode beschäftigte, gestellt wurde[7]. Es genügt zu erwähnen, daß selbst die kaiserlichen Vertreter beim Konzil von Chalkedon, als sie zum ersten Mal das dyophysitische Be-

11. ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενον.
C. 12. τὴν μὲν γὰρ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ προοιώνιον
13. ὡς ὢν ἀπαύγασμα τῆς τοῦ πατρὸς δόξης,
14. τὴν δὲ ὡς ἐκ μητρὸς δι' ἡμᾶς γεννηθεὶς
15. λαβὼν ἐξ αὐτῆς ἥνωσεν ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν
16. καὶ κεχρημάτικεν ὁ τέλειος θεὸς καὶ υἱὸς τοῦ θεοῦ
17. καὶ τέλειος ἄνθρωπος καὶ υἱὸς ἀνθρώπου,
18. πάντας ἡμᾶς σῶσαι βουληθεὶς
19. ἐν τῷ γενέσθαι κατὰ πάντα ἡμῖν παραπλήσιος πλὴν ἁμαρτίας.
D. 20. τοὺς δὲ ἐναντιουμένους τοῖς τοιούτοις δόγμασιν
21. ἐχθροὺς τῆς ἐκκλησίας εἶναι φαμέν (*Mansi*, a.a.O, *ACO*, a.a.O).

5 Siehe *Mansi* VI, 685, 693; *ACO* II, 1, 1, 117 f., 121.

6 *Mansi* VI, 636; *ACO* II, 1, 1, 92 f.

7 Siehe *Mansi* VII, 101 ff.; *ACO* II, 1, 2, 123 [319] ff.

kenntnis des Basileios während der 1. Sitzung der Synode hörten, ihre Bewunderung nicht verbargen und es als absolut orthodox bezeichneten[8].

Verständlicherweise stellt sich jedoch die Frage: Worauf ist die dogmatische Bedeutung dieses Bekenntnisses des Basileios, besonders auf dem Konzil von Chalkedon, zurückzuführen? Unserer Meinung nach ist diese dogmatische Bedeutung nicht nur darauf zurückzuführen, daß Basileios mit diesem Bekenntnis auf besonders originelle und schöpferische Weise den dogmatischen Inhalt der beiden Briefe Cyrills von Alexandrien, die auf der »endemischen« Synode verlesen worden waren, nämlich seines *2. Briefes an Nestorios* und *des Briefes an Johannes von Antiochien*, zusammenfaßt[9]; sie ist hauptsächlich und vor allem darauf zurückzuführen, daß Basileios die dyophysitische Formel, die er in dem oben genannten Bekenntnis zum Ausdruck bringt, direkt von Cyrill übernimmt.

Zuerst müssen wir betonen, daß Basileios der einzige antiochenische Theologe des 5. Jahrhunderts ist, der sich sowohl auf der »endemischen« Synode als auch der »Räubersynode« und dem Konzil von Chalkedon, an denen er aktiv teilnahm, als glühender Verteidiger und guter Kenner der Christologie Cyrills erweist[10]. Er bringt sicher seine christologischen Überzeugungen zum Ausdruck, wofür er manchmal die antiochenische, manchmal die alexandrinische Terminologie benutzt, immer jedoch im Rahmen der Christologie Cyrills. Es ist bezeichnend, daß er, wenn er auch auf orthodoxe Weise das christologische Dogma auf der Grundlage seiner dyophysitischen Formel ausdrückt, nicht zögert, es ebenfalls orthodox auf der Grundlage des Cyrill gefälligen Ausdrucks »μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη« auszudrücken[11]. Dies zeigt nicht nur, wie richtig er die Christologie Cyrills verstand, sondern auch, in welchem Sinn er seine eigene christologische Formel begriff. Die Flexibilität, die sein christologisches Denken in diesem Punkt zeigt, ist hauptsächlich dem Umstand zu verdanken, daß er die beiden Aspekte der Christologie Cyrills, vor und nach der Union von 433 gut kennt und getreu befolgt. Deutlich unterstreicht er in seinem Bekenntnis, daß er »ὡς ἀληθῆ καὶ τῆς εὐσεβείας ἐχόμενα« alles von Cyrill »γεγραμμένα καὶ ἐπεσταλμένα« akzeptiert, d. h., vor und nach der Union von 433[12]. Eben deshalb stellt er in seinem Bekenntnis auf kunstvolle Weise die Einheit auch der beiden Aspekte der Christologie Cyrills dar. Elemente der Christologie Cyrills nach der Union werden im Bekenntnis des Basileios harmonisch und funktio-

---

[8] Siehe *Mansi* VI, 637; *ACO* II, 1, 1, 94: »Οἱ ἐνδοξότατοι ἄρχοντες καὶ ἡ ὑπερφυὴς σύγκλητος εἶπον· Καὶ οὕτως ὀρθοδόξως διδάξας διὰ τί τῇ καθαιρέσει Φλαβιανοῦ τοῦ τῆς ὁσίας μνήμης ὑπέγραψας;«

[9] Zu diesem Thema siehe *G. D. Martzelos*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καὶ ἡ οἰκουμενικὴ σημασία της, Thessaloniki 1990, S. 120, 146 ff.

[10] A. a. O, S. 115 ff.; 146 ff.; 177 ff.

[11] *Mansi* VI, 636 f.; 745 f.; 828; *ACO* II, 1, 1, 93; 144 f; 179.

[12] A. de Halleux ist der Meinung, daß Basileios im vorliegenden Fall konkret *den zweiten Brief* Cyrills *an Nestorios* und seinen *Brief an Johannes von Antiochien* meint (a. a. O., S. 158 f.). Wir sind jedoch der Meinung, daß es keineswegs richtig ist, die Werke Cyrills nur auf diese beiden Briefe, auf die sich Basileios bezieht, zu beschränken, wenn er selbst ausdrücklich unterstreicht, daß er annimmt »πάντα τὰ παρ' αὐτοῦ (d. h. Cyrills) γεγραμμένα καὶ ἐπεσταλμένα ὡς ἀληθῆ καὶ τῆς εὐσεβείας ἐχόμενα«.

nell mit Elementen Cyrills vor der Union verbunden[13]. Sein Bekenntnis zeigt, mit welcher Geschmeidigkeit er sich in den beiden Aspekten der Christologie Cyrills bewegt.

Basileios gehört nicht zu jenen, die mechanisch und ohne Adaptierung die dogmatische Lehre der Kirchenväter wiederkäuen. Aus den Reihen der Antiochener stammend, kennt er sehr gut ihre christologische Terminologie und Problematik und versucht, sie eng mit der christologischen Lehre Cyrills zu verbinden, um so entscheidend dem Monophysitismus des Eutyches zu begegnen, ohne dabei Gefahr zu laufen, stichhaltig als Nestorianer eingestuft zu werden. Deshalb verwertet er nicht nur bis zum äußersten die Einheit der beiden Aspekte der Christologie Cyrills, sondern unternimmt es auch, von seiner eigenen Seite her theologisch zur Einheit der antiochenischen mit der cyrillischen Christologie beizutragen. Solchermaßen einzig und allein auf Cyrill gestützt, erarbeitet er seine eigene dyophysitische Formel und erweitert auf diese Weise fruchtbar und schöpferisch die Christologie Cyrills, um auf die neuen theologischen Erfordernisse zu erwidern, die der Monophysitismus hervorgebracht hatte. Wenn seine dyophysitische Formel auch eine antiochenische Form hat, besitzt sie doch durch und durch cyrillischen Inhalt. Deshalb betrachtet er sie in Chalkedon auch absolut in Übereinstimmung mit der Lehre Cyrills und des 3. Ökumenischen Konzils[14].

Gewiß scheint es auf den ersten Blick, daß diese dyophysitische Formel des Basileios und insbesondere seine chalkedonische Ausprägung, die mit Nachdruck von den zwei Naturen »μετὰ τὴν σάρκωσιν καὶ τὴν ἐνανθρώπησιν« spricht, in keinerlei Zusammenhang mit Cyrill steht. Im Gegenteil, es scheint sogar bestimmten dyophysitischen Ausdrücken zu ähneln, die Nestorios gebrauchte. In der Tat: bereits vor Basileios scheint es, daß der Architekt der dyophysitischen Ausdrücke vom Typ »εἷς υἱὸς ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενος« Nestorios gewesen sein muß, wie mindestens zwei seiner Predigten zeigen. In einem Fragment seiner Predigt, die sich auf die Geburt Christi bezieht, schreibt er charakteristisch: »Γνωρίζομεν τοίνυν τὴν ἀνθρωπότητα τοῦ βρέφους καὶ τὴν θεότητα, (ὁμολογοῦμεν τὴν διαφορὰν τῶν φύσεων …), τὸ τῆς υἱότητος τηροῦμεν μοναδικὸν ἐν ἀνθρωπότητος καὶ θεότητος φύσει«[15]. Ebenfalls in Fragmenten einer

---

[13] Siehe z. B. die Verse 8–10 des Glaubensbekenntnisses des Basileios von Seleukeia (Anm. 4), wobei die Betonung auf der »καθ' ὑπόστασιν« Vereinigung, die das Grundelement der Christologie des *2. und 3. Briefes* Cyrills *an Nestorios* (siehe *PG* 77,45B; 48B; 48D; 112C; 117D; 120C; *Mansi* VI, 661, 664; IV, 1073, 1076, 1081; *ACO* II, 1,1, 105, 106; I, 1,1, 35, 36, 40), am meisterlichsten mit dem Nachdruck auf den »δύο τέλεια« der Glaubenserklärung der Union von 433 verbindet, der auf den *Brief* Cyrills *an Johannes von Antiochien* antwortet (siehe *PG* 77,176D; 180B; *Mansi* VI, 669; 672; *ACO* II, 1,1, 108; 110). Mehr zu diesem Thema siehe *G. D. Martzelos*, a. a. O., S. 174ff.

[14] *Mansi* VI, 636; *ACO* II, 1,1, 92f.: »Βασίλειος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Σελευκείας Ἰσαυρίας εἶπεν· Ἀναγιγνωσκομένων τῶν ὑπομνημάτων τῶν ἐπὶ Εὐτυχεῖ πραχθέντων, ἡ διαλαλιὰ ἡ ἐμὴ ἀνεγνώσθη καὶ εἰς μέσον ἦχθη, ἣν ἐποιησάμην ἀκολουθῶν τοῖς ἐν Ἐφέσῳ πατράσιν τὸ πρότερον συνεδρεύσασιν, ἀποδεξάμενος τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαριωτάτου Κυρίλλου τῆς συνόδου τῆς μακαρίας ἐκείνης ἡγησαμένου, δι' ἧς τὸν φρενοβλαβῆ Νεστόριον ἤλεγχεν παρερμηνεύοντα τὴν τῶν τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ πατέρων πίστιν. εἶχεν δὲ ἡ διαλαλιά μου, ὡς καὶ μέχρι νῦν ἔχει, ὅτι προσκυνῶ τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ τὸν θεὸν λόγον μετὰ τὴν σάρκωσιν καὶ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐν δύο φύσεσιν γνωριζόμενον«. Siehe auch *Mansi* VI, 685; *ACO* II, 1,1, 117.

[15] Siehe *Fr. Loofs*, Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius, Halle 1905, S. 328. Der Abschnitt, der sich in Klammern befindet, ist nur in der syrischen Übersetzung erhalten, aus der Loofs sie ins Deutsche übersetzt und

Predigt von ihm *Περὶ πίστεως*, die in einer syrischen Übersetzung erhalten sind, bemerkt er: »(... ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν θεωρούμενον ἐν ἀκτίστῳ καὶ κτιστῇ φύσει ... Γνωρίζεται οὖν ὡς εἷς Χριστὸς ἐν δύο φύσεσιν, θείᾳ καὶ ἀνθρωπίνῃ, ὁρατῇ καὶ ἀοράτῳ ... εἷς υἱὸς ἐν δύο φύσεσιν)«[16]. Wie es deutlich wird, stellen nicht nur der Ausdruck »εἷς Χριστός« oder »υἱὸς ἐν δύο φύσεσιν«, sondern auch die Verbindung des Verbs »γνωρίζεσθαι« mit diesem Ausdruck einen allgemeinen Topos bei den oben angeführten Abschnitten der beiden Predigten des Nestorius und der dyophysitischen Formel des Basileios dar. Vielleicht erklärt sich so, daß, als Basileios ein weiteres Mal seine dyophysitische Formel in Chalkedon zum Ausdruck brachte, die ägyptischen und anderen dem Monophysitismus zuneigenden Bischöfe riefen: »ταῦτα Νεστόριος ἐφρόνει· ταῦτα Νεστόριος ἐβόα«[17].

Es ist gewiß nicht ausgeschlossen, daß Basileios, der gut die Predigten und die Lehre des Nestorios kannte[18], die dyophysitische Formel »εἷς Χριστὸς ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενος« von Nestorios übernahm oder, wenn solches nicht der Fall war, sie aus der antiochenischen christologischen Tradition übernahm, wo sie sicher weiter bekannt war; es gelang ihm jedoch nicht nur — und genau hier wird sein fruchtbarer und schöpferischer Beitrag zur Überbrückung der beiden diametral entgegengesetzten christologischen Traditionen des Ostens, der antiochenischen und der alexandrinischen, deutlich — sie auf orthodoxe Weise und eben gegen die Lehre des Nestorios zu gebrauchen, sondern auch sie ihrer Entstehung gemäß und ihrem Inhalt nach mit Cyrill zu verbinden, indem er dessen christologische Lehre als ihre Quelle ansah.

Exakt aus diesem Grund existiert in bezug auf diese dyophysitische Formel ein grundlegender Unterschied zwischen Nestorios und Basileios. Für Nestorios ist der »εἷς Χριστὸς καὶ υἱός«, von dem er spricht, nicht der Sohn und das Wort Gottes wie für Basileios, sondern die moralische Person, die der Vereinigung der beiden Naturen entsprang. Überdies bezeichnen die Termini »Χριστός« und »υἱός« bei Nestorios nicht ausschließlich den Sohn und das Wort Gottes, sondern auch seine beiden Naturen; sie sind »μηνύματα« der beiden Naturen[19]. Im Gegensatz dazu ist für Basileios der »εἷς Χριστός«, der »γνωρίζεται ἐν δύο φύσεσιν«, wie es bereits aus dem übrigen Teil seines Glaubensbekenntnisses deutlich wird und er dies *expressis verbis* in Chalkedon unterstrich, »ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ μονογενής, ὁ θεὸς λόγος«[20], etwas, was auf der Grundlage der Lehre des Nestorios nicht hätte akzeptiert werden können.

Darüber hinaus betont Basileios auch deutlich, daß diese seine dyophysitische Formel nicht nur antinestorianisch ist, sondern auch auf die christologische Lehre Cyrills zurück-

---

in den erhaltenen griechischen Text eingefügt hat. Wir geben ihn in einer altgriechischen Form wieder, indem wir uns bemühen, ihm annäherungsweise seine ursprüngliche Form zu geben.

16 Siehe *Fr. Loofs*, a. a. O., S. 330. Alles, was in der obigen Anmerkung in bezug auf den in syrischer Übersetzung erhaltenen Textteil des Nestorios gesagt wurde, gilt auch für diesen Auszug.

17 Siehe *Mansi* VI, 636; *ACO* II, 1, 1, 93.

18 Siehe dazu *G. D. Martzelos*, a. a. O., S. 44 ff., 75 ff.

19 Siehe *Fr. Loofs*, a. a. O., S. 171, 175, 176, 182, 192, 196, 211, 254, 269, 271, 273, 274, 295, 307, 317, 318, 336, 358, 361. Siehe auch *F. Nau*, Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas (traduit en francais), Paris 1910, S. 146, 184, 185; *G. R. Driver–L. Hodgson*, Nestorius. The Bazaar of Heracleides (newly translated from the syriac), Oxford 1925, S. 166, 207, 209.

20 Siehe *Mansi*, a. a. O.; *ACO* II, 1, 1, 92 f.

zuführen und untrennbar mit ihr verbunden ist[21]. In der Tat, bereits in seinem Glaubensbekenntnis faßt er nicht nur schlußfolgernd die Paraphrase der Verse 6–7 in der cyrillischen Interpretation der »δύο τέλεια« des Glaubensbekenntnisses der Union von 433 zusammen[22], sondern sieht sie auch in einer bestimmten Weise als dogmatisch gleichwertig mit ihr an, da sie die gleiche dogmatische Wahrheit auf eine etwas unterschiedliche Weise wiedergibt. In seiner dyophysitischen Formel wird der »εἷς κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός« »ἐν δύο φύσεσιν« erkannt, während in der Paraphrase der cyrillischen Interpretation der »δύο τέλεια« des Glaubensbekenntnisses der Union die vollkommene Menschheit »ἐπὶ ἑνὸς προσώπου καὶ υἱοῦ καὶ κυρίου καὶ δεσπότου τῆς κτίσεως« erkannt wird. Gemeinsame Punkte bei beiden christologischen Formeln sind nicht nur der Nachdruck auf dem »ἕνα κύριον« oder »ἓν πρόσωπον«, sondern auch der Gebrauch des Partizips des Verbs »γνωρίζεσθαι«. Diese enge Verbindung zwischen diesen beiden christologischen Formen wird noch sichtbarer in dem, was Basileios erläuternd zu seiner dyophysitischen Formel in Chalkedon sagt: »Ὃ ἔλεγον· ἐν δύο φύσεσιν γνωριζόμενον μετὰ τὴν ἕνωσιν, θεότητι τελείᾳ καὶ ἀνθρωπότητι τελείᾳ«[23]. Diese Erläuterung zeigt deutlich, daß die beiden Naturen in der dyophysitischen Formel des Glaubensbekenntnisses des Basileios nichts als die vollkommene Gottheit und die vollkommene Menschheit ist, über die er in der Paraphrase spricht, die er bei der cyrillischen Interpretation der »δύο τέλεια« der Glaubenserklärung der Union (Verse 6–7) macht[24].

Diese Feststellung führt uns unausweichlich zur Quelle, aus der Basileios seine dyophysitische Formel schöpft, und gewiß kann diese Quelle keine andere sein als jene Stelle des *Briefes* Cyrills *an Johannes von Antiochien*, in der Cyrill auf seine Weise die »δύο τέλεια« der Glaubenserklärung der Union interpretiert. An dieser Stelle spricht Cyrill nicht nur über die doppelte Vollkommenheit ein und derselben Person »ἐν θεότητι καί… ἀνθρωπότητι«, sondern benennt seine »θεότης« und »ἀνθρωπότης« ausdrücklich als »φύσεις« (»κἂν ἡ τῶν φύσεων…), was, wie es scheint, von Basileios nicht unbemerkt blieb. Bereits auf der »endemischen« Synode von 448 hat er eine klare und dezidierte Meinung zu diesem Thema. Sehr erhellend für die Bedeutung, mit der Basileios den Satz »δύο φύσεις« versteht, ist die Frage, die er Eutyches während der »endemischen« Synode stellt: »λέγεις γνωρίζεσθαι δύο φύσεις ἐν τῷ κυρίῳ, θεότητα καὶ ἀνθρωπότητα;«[25]

---

[21] Siehe Anm. 4, V. 1–11 des Glaubensbekenntnisses des Basileios von Seleukeia auf der »endemischen« Synode im Jahre 448.

[22] Vgl. die Verse 6–7 des Glaubensbekenntnisses des Basileios auf der »endemischen« Synode im Jahre 448 (Anm. 4) mit der Stelle auf dem *Brief* Cyrills *an Johannes von Antiochien*: »τέλειος ὢν ἐν θεότητι καὶ τέλειος ὁ αὐτὸς ἐν ἀνθρωπότητι, καὶ ὡς ἐν ἑνὶ προσώπῳ νοούμενος· εἷς γὰρ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, κἂν ἡ τῶν φύσεων μὴ ἀγνοῆται διαφορά …« (*PG* 77, 180B; *Mansi* VI, 672, *ACO* II, 1, 1, 110), mit der Cyrill den Satz »θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον« der Glaubenserklärung der Union (433) interpretiert (*PG* 77, 176D; 180B; *Mansi* VI, 669; *ACO* II, 1, 1, 108).

[23] Siehe *Mansi*, a. a. O. II, 1, 1, 93.

[24] Siehe auch *Th. Šagi-Buniç*, »Deus perfectus et homo perfectus« a Concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451), Romae–Friburgi Brisg.–Barcinone 1965, S. 192.

[25] *Mansi* VI, 813; *ACO* II, 1, 1, 173.

Gewiß findet sich die Charakterisierung der »θεότης« und »ἀνθρωπότης« Christi als voneinander unterschiedene »φύσεις« nicht nur in der oben angeführten Stelle des *Briefes* von Cyrill *an Johannes von Antiochien*, sondern auch in seinem *2. Brief an Nestorios*[26]. Der Vorzug jedoch, den die oben genannte cyrillische Stelle besitzt, ist, daß die Charakterisierung der »θεότης« und der »ἀνθρωπότης« Christi als »φύσεις« mit der doppelten Vollkommenheit ein und derselben Person Christi verbunden wird, und genau dies nutzt Basileios theologisch. So macht er aus dem Satz »εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός... τέλειος... ἐν θεότητι καὶ τέλειος ἐν ἀνθρωπότητι« der oben angeführten cyrillischen Stelle sehr leicht den Satz »εἷς κύριος... Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν δύο φύσεσι« seiner dyophysitischen Formel.

Th. Šagi-Buniç ist der Meinung, daß Basileios in dieser Schlußfolgerung wahrscheinlich auch von Proklos von Konstantinopel beeinflußt ist[27]. Vielleicht stellte die Tatsache, daß Proklos von »δύο φύσεις ἐν μιᾷ ὑποστάσει« sprach[28] und so die Termini »φύσις« und »ὑπόστασις« unterschied, für Basileios einen Präzedenzfall dar, um als »φύσις« sowohl die »θεότης« als auch die »ἀνθρωπότης« Christi zu sehen[29]. Überdies gab es, wie er bemerkt, auf der »endemischen« Synode von 448 bestimmte Punkte der Christologie des Proklos, die wir zweifellos nicht übersehen können[30].

Unabhängig jedoch davon, ob es tatsächlich irgendwelche Elemente der Christologie des Proklos in den dogmatischen Formulierungen der Väter der »endemischen« Synode gibt, meinen wir, daß es im vorliegenden Fall ganz und gar nicht notwendig ist, sich auf die Christologie des Proklos zu beziehen, um die Herkunft des Satzes »εἷς ... ἐν δύο φύσεσι« in der dyophysitischen Formel des Basileios zu erklären. Und dies nicht nur deshalb, weil Basileios ihre direkte Herkunft von Cyrill betont[31], sondern auch, weil Cyrill selbst, wie wir sahen, die »θεότης« und die »ἀνθρωπότης« des einen Herrn »φύσεις« nennt. Folglich besitzt die Stelle, mit der Cyrill in seinem *Brief an Johannes von Antiochien* die »δύο τέλεια« der Glaubenserklärung der Union interpretiert, alle Voraussetzungen, damit Basileios mit der Lebendigkeit und Fruchtbarkeit seines Denkens aus dem Satz »εἷς... τέλειος... ἐν θεότητι καὶ τέλειος... ἐν ἀνθρωπότητι« den Satz »εἷς ... ἐν δύο φύσεσι« seiner dyophysitischen Formel gewinnt. Mit diesem Satz faßt Basileios auf schlußfolgernde Weise wesentlich die doppelte Vollkommenheit »ἐν θεό-

---

[26] Siehe *PG* 77, 45C; *Mansi* VI, 661; *ACO* II, 1, 1, 105: »οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, ἀποτελεσασῶν δὲ μᾶλλον τὸν ἕνα κύριον καὶ Χριστὸν καὶ υἱὸν θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος διὰ τῆς ἀφράστου καὶ ἀπορρήτου πρὸς ἑνότητα συνδρομῆς«.

[27] Siehe *Th. Šagi-Buniç*, a. a. O., S. 195 f.

[28] Siehe *Proklos von Konstantinopel*, Sermo de dogmate incarnationis (Fragm.), in: *Fr. Diekamp*, Doctrina Patrum De Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts, Aschendorff Münster ²1981, S. 49: »καὶ ἔστιν εἷς υἱός, οὐ τῶν φύσεων εἰς δύο ὑποστάσεις διαιρουμένων, ἀλλὰ τῆς φρικτῆς οἰκονομίας τὰς δύο φύσεις εἰς μίαν ὑπόστασιν ἑνωσάσης ...«.

[29] Siehe *Th. Šagi-Buniç*, a. a. O., S. 194: »*Novum* episcopi seleuciensis in eo est, quod — post Proclum Constantinopolitanum — clare terminum ›*natura*‹ ponit *ex parte quidditatis*, seiungendo decisive naturam ab *illo*, *qui* in natura dignoscitur atque in ea perfectus est«.

[30] Siehe a. a. O., S. 196 f.

[31] Siehe besonders die V. 6–7, die auf eine andere Weise die V. 10–11 des Glaubensbekenntnisses des Basileios ausdrücken (*G. D. Martzelos*, a. a. O., S. 149 f.).

τητι ... καὶ ἀνθρωπότητι« der einen Person Christi in Übereinstimmung mit der oben angeführten Stelle des *Briefes* von Cyrill *an Johannes von Antiochien* zusammen[32].

Was das Partizip »γνωριζόμενον« (Vers 11) anbetrifft, mit dem seine dyophysitische Formel abgeschlossen wird, können wir stichhaltig behaupten, daß Basileios sie aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Ausdruck »μὴ ἀγνοῆται« (= »γνωρίζεται«) herleitet, der bei Cyrill ebenfalls auf dieselbe Stelle antwortet. Mit diesem Partizip gibt Basileios mit einem Wort im wesentlichen die grundlegende, die an dieser Stelle bewahrte Lehre Cyrills wieder, daß die Einheit der Person Christi nicht den Unterschied seiner beiden Naturen beeinträchtigt, die in dieser »ἀπόρρητος ἕνωσις« zusammengekommen sind[33], wie auch seine hauptsächlich nach der Union von 433 verbreitete Lehre, daß die Kenntnis des Unterschieds der Naturen nach der Vereinigung nicht eine Unterscheidung oder Trennung oder Aufspaltung der einen Person des fleischgewordenen Logos in zwei Naturen und zwei Personen bedeutet, weil seine Naturen sich untereinander nur »κατὰ μόνην τὴν θεωρίαν« unterscheiden[34].

Bezeichnend für das Verständnis, mit dem Basileios von Seleukeia in seiner dyophysitischen Formel das Partizip »γνωριζόμενον« auffaßt, sind die beiden folgenden Begleiterscheinungen auf dem Konzil von Chalkedon:

Als die ägyptischen und andere dem Monophysitismus zuneigende Bischöfe durch seine dyophysitische Formel in Schreck gerieten und mit dem Ruf »τὸν ἀμέριστον μη-

---

[32] Siehe auch *Th. Šagi-Buniç*, »Duo perfecta« et »duae naturae« in definitione dogmatica chalcedonensi, *Laurentianum* 5 (1964), S. 325 ff.; *Ders.* »Deus perfectus et homo perfectus« a Concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (451), Romae–Friburgi Brisg.–Barcinone 1965, S. 209 f.; *G. D. Martzelos*, Γένεση καί πηγές τοῦ Ὅρου τῆς Χαλκηδόνας. Συμβολή στήν ἱστορικοδογματική διερεύνηση τοῦ Ὅρου τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου, Thessaloniki 1986, S. 203 f.

[33] Siehe *Cyrill von Alexandrien*, Epistola XXXIX, ad Ioannem antiochenum episcopum: *PG* 77, 180 B; *Mansi* VI, 672; *ACO* II, 1, 1, 110: »εἷς γὰρ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, κἂν ἡ τῶν φύσεων μὴ ἀγνοῆται διαφορά, ἐξ ὧν τὴν ἀπόρρητον ἕνωσιν πεπρᾶχθαι φαμέν«. Vgl. auch die Stelle aus dem 2. *Brief* Cyrills *an Nestorios* »... διάφοροι μὲν αἱ πρὸς ἑνότητα τὴν ἀληθινὴν συνενεχθεῖσαι φύσεις, εἷς δὲ ἐξ ἀμφοῖν Χριστὸς καὶ υἱός· οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, ἀποτελεσασῶν δὲ μᾶλλον τὸν ἕνα κύριον καὶ Χριστὸν καὶ υἱόν ...« (*PG* 77, 45 C; *Mansi* VI, 661; *ACO* II, 1, 1, 105).

[34] Siehe *Cyrill von Alexandrien*, Epistola XLVI, ad Succensum episcopum Diocaesareae II: *PG* 77, 245 A; *ACO* I, 1, 6, 162: »Ἀλλ' ἠγνόησαν ὅτι ὅσα μὴ κατὰ μόνην τὴν θεωρίαν διαιρεῖσθαι φιλεῖ, ταῦτα πάντως καὶ εἰς ἑτερότητα τὴν ἀνὰ μέρος ὁλοτρόπως καὶ ἰδικὴν ἀποφοιτήσειεν ἂν ἀλλήλων. ἔστω δὲ ἡμῖν εἰς παράδειγμα πάλιν ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος. Δύο μὲν γὰρ καὶ ἐπ' αὐτοῦ νοοῦμεν τὰς φύσεις, μίαν μὲν τῆς ψυχῆς, ἑτέραν δὲ τοῦ σώματος· ἀλλ' ἐν ψιλαῖς διελόντες ἐννοίαις καὶ ὡς ἐν ἰσχναῖς θεωρίαις ἤτοι νοῦ φαντασίαις τὴν διαφορὰν δ(ι)εξάμενοι οὐκ ἀνὰ μέρος τίθεμεν τὰς φύσεις οὔτε μὴν διαμπὰξ διατομῆς δύναμιν ἐφίεμεν αὐταῖς ἀλλ' ἑνὸς εἶναι νοοῦμεν, ὥστε τὰς δύο μηκέτι μὲν εἶναι δύο, δι' ἀμφοῖν δὲ τὸ ἓν ἀποτελεῖσθαι ζῷον«. Siehe auch Epistola XLIV, ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum: *PG* 77, 225 B; *ACO* I, 1, 4, 35: »... ὁποῖόν ἐστιν καὶ ἐπὶ τοῦ κοινοῦ εἰπεῖν ἀνθρώπου· ἔστιν μὲν γὰρ ἐκ διαφόρων φύσεων, ἀπό τε σώματος, φημί, καὶ ψυχῆς. Καὶ ὁ μὲν λόγος καὶ ἡ θεωρία οἶδε τὴν διαφοράν· ἑνώσαντες δέ, τότε ποιοῦμεν μίαν ἀνθρώπου φύσιν. Οὐκοῦν οὐ τὸ εἰδέναι τῶν φύσεων τὴν διαφοράν, διατέμνειν ἐστὶν εἰς δύο τὸν ἕνα Χριστόν«; Epistola XLV, ad Succensum episcopum Diocaesareae I: *PG* 77, 232 D–233 A; *ACO* I, 1, 6, 153 f. »Οὐκοῦν ὅσον μὲν ἦκεν εἰς ἔννοιαν καὶ μόνον τὸ ὁρᾶν τοῖς τῆς ψυχῆς ὄμμασιν τίνα τρόπον ἐνηνθρώπησεν ὁ μονογενής, δύο τὰς φύσεις εἶναί φαμεν τὰς ἑνωθήσας, ἕνα δὲ Χριστὸν καὶ υἱὸν καὶ κύριον, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ἐνανθρωπήσαντα καὶ σεσαρκωμένον«; Epistola XL, ad Acacium Melitinae episcopum: *PG* 77, 192 D, 193 A, 193 C; *ACO* I, 1, 4, 26, 27; Siehe auch *R. V. Sellers*, Two ancient Christologies. A study in the christological thought of the schools of Alexandria and Antioch in the early history of Christian doctrine, London 1954, S. 93 ff.; *ders.*, The Council of Chalcedon. A historical and doctrinal survey. London ²1961, S. 144.

δεὶς χωριζέτω, τὸν ἕνα υἱὸν οὐδεὶς λέγει δύο« reagierten, stimmte er ihnen zu, wobei er zugleich seinen Gegensatz zum Monophysitismus mit der folgenden Erklärung unterstrich: »'Ανάθεμα τῷ μερίζοντι, ἀνάθεμα τῷ διαιροῦντι τὰς δύο φύσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν. ἀνάθεμα δὲ καὶ τῷ μὴ γνωρίζοντι τὸ ἰδιάζον τῶν φύσεων«[35].

Als sogar Eustathios von Byretos, auch dieser offensichtlich erschrocken von der dyophysitischen Formel des Basileios und den übrigen dyophysitischen Formulierungen, die auf dem Konzil zu vernehmen gewesen waren, seiner Befürchtung Ausdruck verlieh, daß die Gefahr bestünde, wonach einige behaupten würden, daß »ἐδογματίσθη δύο φύσεις λέγειν μετὰ τὴν ἕνωσιν μεμερισμένας«, unterbrach ihn Basileios abrupt und gab mit Nachdruck die folgende Erläuterung, um den Unterschied zwischen dem orthodoxen christologischen Dogma zum Nestorianismus und Monophysitismus deutlich zu machen: »Γνωρίζομεν τὰς φύσεις, οὐ διαιροῦμεν. Οὔτε διῃρημένας οὔτε συγκεχυμένας λέγομεν«[36].

Der nestorianischen Unterscheidung und der monophysitischen Vermischung der Naturen stellt Basileios ihre einfache Kenntnis (»γνῶσις«) gegenüber, die nicht anders als in der Weise Cyrills verstanden werden kann, nämlich als Unterscheidung der Naturen »κατὰ μόνην τὴν θεωρίαν«. Die Formulierungen »γνωρίζειν τὰς φύσεις« oder »γνωρίζειν τὸ ἰδιάζον τῶν φύσεων«, die Basileios weiter oben gebrauchte, sind untereinander gleichbedeutend. »Γνωρίζειν τὰς φύσεις« bedeutet »γνωρίζειν τὸ ἰδιάζον τῶν φύσεων«. Mit dieser Bedeutung, wie wir sie verstehen, sind diese Formulierungen der Formulierung »ἡ τῶν φύσεων μὴ ἀγνοῆται διαφορά« parallel, die Cyrill in der oben erwähnten Stelle seines *Briefes an Johannes von Antiochien* benutzte, wo er die »δύο τέλεια« der Glaubenserklärung der Union von 433 interpretiert. Sicher gibt es auch andere ähnliche Ausdrücke, die Cyrill hauptsächlich in seinen Briefen nach der Union von 433 gebrauchte[37] und die Basileios sicherlich kannte, da er, wie wir gesehen haben, ein sehr guter Kenner der beiden Aspekte der Christologie Cyrills war. Wir sind jedoch der Auffassung, daß der Terminus »γνωρίζειν« in seinen verschiedenen Ausformungen, die Basileios bewußt und beharrlich mit den »δύο φύσεις« verbindet, nur von der Formulierung »μὴ ἀγνοῆται« (= γνωρίζεται«) aus der oben angeführten Stelle bei Cyrill herstammen kann. Und dies nicht nur, weil das Partizip »γνωριζόμενον« in der dyophysitischen Formel des Basileios organisch mit der Formulierung »ἐν δύο φύσεσιν« verbunden wird, die ebenfalls der gleichen Stelle bei Cyrill entstammt, sondern auch weil die »δύο φύσεις«, mit denen das »γνωρίζειν« verbunden wird, bei Basileios, wie wir gesehen haben, genau wie in der oben erwähnten Stelle bei Cyrill verstanden werden: als vollkommene Gottheit und vollkommene Menschheit. Folglich können wir, wenngleich die dyophysitische Formel des Glaubensbekenntnisses des Basileios auf der »endemi-

---

35 Siehe *Mansi* VI, 636; *ACO* II, 1, 1, 93.

36 Siehe *Mansi* VI, 744; *ACO* II, 1, 1, 143.

37 Siehe besonders die Ausdrücke »τὸ εἰδέναι τῶν φύσεων τὴν διαφοράν« (Epistola XLIV, ad Eulogium presbyterum constantinopolitanum: *PG* 77, 225 B; *ACO* I, 1, 4, 35) »ἐν ψιλαῖς διελόντες ἐννοίαις καὶ ὡς ἐν ἰσχναῖς θεωρίαις ἤτοι νοῦ φαντασίαις τὴν διαφορὰν (d. h. τῶν φύσεων) δεξάμενοι« (Epistola XLVI, ad Succensum episcopum Diocaisareae II: *PG* 77, 245 A; *ACO* I, 1, 6, 162); »Καὶ κατ' αὐτὸ δὴ τοῦτο καὶ μόνον νοηθείη ἂν ἡ τῶν φύσεων, ἤγουν ὑποστάσεων διαφορά· οὐ γάρ που ταὐτὸν ἐν ποιότητι φυσικῇ θεότης καὶ ἀνθρωπότης« (Epistola XL, ad Acacium Melitinae episcopum: *PG* 77, 193 BC; *ACO* I, 1, 4, 27).

schen« Synode von 448 ihrer Form nach mit Nestorios verbunden wird und vielleicht von ihm stammt, begründet und mit Gewißheit annehmen, daß Basileios sie dem Wesen nach von Cyrill hat. Und dies deshalb, weil nicht so sehr ihre äußerliche Verbindung mit Nestorios als hauptsächlich ihre genetische und den Inhalt betreffende Beziehung mit der Christologie Cyrills von Bedeutung ist. Nur in der Weise, in der Basileios seine dyophysitische Formel versteht, kann sie in Übereinstimmung mit der Lehre Cyrills von der Unterscheidung der Naturen des fleischgewordenen Logos nach der Vereinigung begriffen werden, ohne daß die Gefahr der Aufspaltung der Einheit seiner Person besteht. Genau deshalb fühlt Basileios im Zusammenhang mit den Formulierungen »γνωρίζειν τὰς φύσεις« oder »γνωρίζειν τὸ ἰδιάζον τῶν φύσεων«, die in jedem Fall mit der dyophysitischen Formel seines Glaubensbekenntnisses in Verbindung stehen, die Notwendigkeit, das Unvermischte und Ununterscheidbare der beiden Naturen zu unterstreichen. Diese Unterstreichung geschieht jedenfalls auf solche Weise, daß sie als ein untrennbares Element des »γνωρίζειν τὰς φύσεις« und folglich auch seiner dyophysitischen Formel angesehen werden kann. Überdies ist es keineswegs zufällig, daß bereits auf der »endemischen« Synode von 448, wo er seine dyophysitische Formel erstmals zum Ausdruck brachte, Basileios mit besonderer Emphase das Unvermischte und Ununterscheidbare der beiden Naturen betont und zugleich den Nestorianismus und Monophysitismus ausschließt[38]. So erweist er sich als Vorläufer der Verbindung der vier Adverbien mit seiner dyophysitischen Formel, etwas, was die Konzilsväter von Chalkedon später in ihrer Definition taten. Was jedoch besondere Bedeutung hat, ist, daß in diesem Kampf, den Basileios gegen die beiden extremen und einander entgegengesetzten christologischen Häresien, den Nestorianismus und Monophysitismus, führt, seine dyophysitische Formel die wirksamste Waffe ist, die er in den Händen hält, entworfen auf der Grundlage *des Briefes* Cyrills *an Johannes von Antiochien*. Deshalb wurde sein Wert vom Konzil von Chalkedon auch nicht ignoriert.

B) Der Beitrag des dyophysitischen Glaubensbekenntnisses des Basileios von Seleukeia zur Gestaltung der Definition von Chalkedon

Wenn die dogmatische Bedeutung, die die dyophysitische Formel des Glaubensbekenntnisses des Basileios auf der »endemischen« Synode von 448 darstellt, ihrer cyrillischen Herkunft zu verdanken ist, ist ihr Beitrag zur Herausbildung der dyophysitischen Formel der Definition von Chalkedon ein Zusammenfall auch bestimmter konkreter historischer Umstände.

Wie aus den Akten des Konzils von Chalkedon hervorgeht, störten sich die Vertreter des Papstes und einige Antiochener, als während der 5. Sitzung der Text der Definition, den die Kommission unter Anatolios von Konstantinopel verfaßt hatte, verlesen wurde,

---

[38] Siehe den Einwand gegen Eutyches, den (aus Anlaß seines monophysitischen Bekenntnisses bei der »endemischen« Synode im Jahre 448) Basileios erhoben hat: »ἐὰν μὴ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἀχωρίστους καὶ ἀ συγχύτους εἴπῃς δύο φύσεις, σύγχυσιν λέγεις καὶ σύγκρασιν«, (*Mansi* VI, 637; *ACO* II, 1, 1, 93). Vgl. auch *Mansi* VI, 817 ff.; *ACO* II, 1, 1, 1759.

an seiner dyophysitischen Formel, weil sie die Aussage »ἐκ δύο φύσεων« enthielt, die sie für monophysitisch und verdächtig hielten; deshalb verlangten sie beharrlich ihre Modifizierung auf der Grundlage der deutlichen dyophysitischen Formulierungen des *Tomus Leonis*[39]. Trotz der anfangs heftigen Weigerung der Mehrheit der Väter, irgendeine Modifizierung am Text der Definition zu akzeptieren, gelang es den kaiserlichen Vertretern, die in dem betreffenden Fall Partei für die päpstlichen Legaten ergriffen, mit recht diplomatischer Geschicklichkeit die Väter schließlich zu überzeugen, in diesem Punkt die Modifizierung der Definition zu akzeptieren[40]. Sie zeigten den Vätern sogar die Gestalt, die die neue dyophysitische Formel haben sollte, indem sie ihnen konkret den folgenden Vorschlag machten: »πρόσθετε οὖν τῷ ὅρῳ κατὰ τὴν ψῆφον τοῦ ἁγιωτάτου πατρὸς ἡμῶν Λέοντος δύο φύσεις εἶναι ἡνωμένας ἀτρέπτως καὶ ἀμερίστως καὶ ἀσυγχύτως ἐν τῷ Χριστῷ«[41].

Trotzdem vermied es die Kommission, die zur Überarbeitung des ursprünglichen Textes gebildet worden war, vollständig auf den Vorschlag der kaiserlichen Vertreter einzugehen, wie der endgültige Text zeigt, der aus diesen Modifizierungen hervorgegangen ist. Sie akzeptierte es nicht, den Satz »ἐκ δύο φύσεων« durch den Satz »δύο φύσεις« in Übereinstimmung mit der »ψῆφος τοῦ Λέοντος« zu ersetzen, sondern durch den Satz »ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενον«, den Basileios von Seleukeia in seinem dyophysitischen Glaubensbekenntnis vorgeprägt hatte[42]. Gewiß war dieser Satz, der den zweiten Teil der dyophysitischen Formel des Basileios bildet[43], dem *Tomus Leonis* nicht entgegengesetzt; vielmehr schien er parallel zu dem Satz des *Tomus* »... ἐν ἑκατέρᾳ φύσει νοεῖσθαι ὀφείλουσαν« (»... in utraque natura intellegendam«)[44] zu sein. Wir müssen allerdings unterstreichen, daß zwischen den beiden dyophysitischen Sätzen ein grundlegender und bestimmender Unterschied besteht: Nach der dyophysitischen Formel des Basileios ist der »ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενος« der »εἷς κύριος ... Ἰησοῦς Χριστός« und, wie Basileios es in Chalkedon verdeutlichte, »ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ μονογενής, ὁ θεὸς λόγος«[45], während nach dem *Tomus Leonis* unter dem »ἐν ἑκατέρᾳ φύσει νοεῖσθαι« nicht der göttliche Logos, sondern die Vereinigung der Person der beiden Naturen gemeint ist[46]. Für die päpstlichen Vertreter jedoch, die auch nicht gut Griechisch konnten[47], müssen die beiden dyophysitischen Sätze identisch gewesen sein, und dies ist höchstwahrscheinlich der Grund dafür, daß sie ohne Protest und Vorbehalt im Text der Definition den Satz aus der dyophysitischen Formel des Basileios von Seleukeia akzep-

---

39 Siehe *Mansi* VII, 104f.; *ACO* II, 1, 2, 124 [320]f.; siehe auch *G. D. Martzelos*, a. a. O., S. 67ff.

40 *Mansi* VII, 101 ff.; *ACO* II, 1, 1, 123 [319]ff.

41 *Mansi* VII, 105; *ACO* II, 1, 2, 125 [321].

42 Siehe auch *G. D. Martzelos*, a. a. O., S. 175.

43 Siehe oben, Anm. 4, V. 11.

44 Siehe *Mansi* V, 1280; *ACO* II, 1, 16. Siehe auch den lateinischen Text *C. Silva-Tarouca*, S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum episc. Constantinopolitanum (Epistola XXVIII) additis Testimoniis Patrum et ejusdem S. Leonis M. Epistola ad Leonem I. Imp. (Epistola CLXV), Textus et Documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum, Series Theologica 9, Romae ^{5}1959, S. 28.

45 Siehe *Mansi* VI, 636; *ACO* II, 1, 1, 92f.

46 Siehe *Mansi* V, 1280; *ACO* II, 1, 16: »διὰ ταύτην τοίνυν τοῦ προσώπου τὴν ἕνωσιν τὴν ἐν ἑκατέρᾳ φύσει νοεῖσθαι ὀφείλουσαν ...«. Siehe auch *C. Silva-Tarouca*, a. a. O.: »Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intellegendam ...«.

47 Siehe besonders *Mansi* VII, 9, 101; *ACO* II, 2, 93 [289], 123, [319].

tierten. Darüber hinaus ist es zweifelhaft, ob und inwieweit sie verstanden, daß dieser Satz aus dem dyophysitischen Glaubensbekenntnis des Basileios von Seleukeia stammte und nicht aus dem *Tomus Leonis*. Überdies waren nicht einmal die Sätze, die die kaiserlichen Vertreter den Vätern vorschlugen, wie die christologische Formel (»ψῆφος«) Leos, unverändert aus dem Tomus gekommen; sie faßten einfach frei seinen dogmatischen Inhalt zusammen, indem sie mit besonderem Nachdruck seinen deutlichen dyophysitischen Charakter hervorhoben.

Jedoch abgesehen davon, daß die dyophysitische Formel des Basileios von Seleukeia dogmatisch mit dem *Tomus Leonis* übereinzustimmen schien, war der Grund, der die Kommission für die Überarbeitung des ursprünglichen Definitionstextes dazu brachte, sie als Quelle für die neue dyophysitische Formel der Definition zu gebrauchen, hauptsächlich und vor allem ihre Herkunft von Cyrill[48]. Genau aus diesem Grund entsprach sie, wie wir meinen, viel mehr als die dyophysitischen Formulierungen des *Tomus* den theologischen und kirchenpolitischen Zielen, denen die Definition von Chalkedon dienen sollte.

Wie wir in unserer Studie Γένεση καί πηγές τοῦ Ὅρου τῆς Χαλκηδόνας bekräftigt haben, da die Kommission für die Überarbeitung des ursprünglichen Definitionstextes in keiner Weise den cyrillischen Charakter antasten wollte, den seine Verfasser ihm gegeben hatten, übernahm sie die Sorge dafür, daß die geringen Modifizierungen und Ergänzungen, die sie zum Text machte, unbedingt mit Cyrills christologischer Lehre übereinstimmten und sie getreu wiedergaben. Nichts wurde in den Definitionstext aufgenommen, was nicht mit Cyrill übereinstimmte. Selbst die einzige Stelle, die aus dem *Tomus Leonis* in den Text übernommen wurde, modifizierte sie auf solche Weise, daß sie ihren ursprünglichen leonischen Charakter verlor und deutlich cyrillischen Charakter erhielt[49].

Innerhalb dieses cyrillischen Klimas, das auf dem 4. Ökumenischen Konzil vorherrschte, war es zu erwarten, daß die Überarbeitungskommission nicht wortwörtlich mit der dyophysitischen Formel einverstanden war, die die kaiserlichen Vertreter als »ψῆφος« Leos vorschlugen, sondern zu diesem Zweck die dyophysitische Formel des Basileios von Seleukeia vorzog, die cyrillischer Herkunft war.

Wie wir allerdings sagten, hatte diese Auswahl nicht nur theologische, sondern auch kirchenpolitische Ziele. Mit anderen Worten, die neue dyophysitische Formel, die die Überarbeitungskommission als Ersatz für die Formel »ἐκ δύο φύσεων« des ursprünglichen Textes übernehmen würde, mußte die Voraussetzungen erfüllen, um voraussichtlich auch von den dem Monophysitismus zuneigenden Bischöfen der ägyptischen Diözese akzeptiert werden zu können; sie schienen nicht geneigt zu sein, eine andere dyophysitische Formel im Definitionstext anzunehmen, die über das »ἐκ δύο φύσεων«, das von Cyrill festgelegt worden war, hinausging. Nur auf diese Weise wäre es möglich, die Einheit innerhalb der Kirche wiederherzustellen.

Von dieser Perspektive aus erfüllte die dyophysitische Formel des Basileios von Seleukeia in der Tat die für diesen Zweck unumgänglichen Voraussetzungen. Die dyophysitische Formel (»ψῆφος τοῦ Λέοντος«), die die kaiserlichen Vertreter vorschlugen, wäre

---

[48] Siehe auch *G. D. Martzelos*, a. a. O., S. 200.

[49] Es handelt sich um die Verse 19–20 der Definition (s. Anm. 1); ausführlicher dazu siehe *G. D. Martzelos*, a. a. O., S. 197 ff.

in keiner Weise von den ägyptischen Bischöfen in dem Moment, in dem sie noch nicht einmal den *Tomus Leonis* unterschrieben hatten, akzeptiert worden. Überdies wurde selbst noch die dyophysitische Formel des Basileios von Seleukeia, als sie in Chalkedon vernommen wurde, trotz der Erklärungen, die Basileios selbst in bezug auf ihre cyrillische Herkunft gab, von den ägyptischen Bischöfen als nestorianisch bezeichnet[50]. Sie hatte jedoch den Vorzug, daß Basileios sie auf der Grundlage der Lehre Cyrills entworfen hatte und zwar konkret aus seinem *Brief an Johannes von Antiochien*, was nicht leicht ignoriert werden konnte. Die Überarbeitungskommission des ursprünglichen Definitionstextes zielte darauf ab, die cyrillische Herkunft der neuen dyophysitischen Formel im endgültigen Text zu verdeutlichen und somit den Fall ihrer eventuellen nestorianischen Betrachtung auszuschließen. Infolgedessen drückte sie die doppelte Vollkommenheit aus, nicht mit der Form, die sie in der Glaubenserklärung der Union besaß (»θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον [d.h. τὸν αὐτόν]«), sondern in der interpretierenden Form, die ihr Cyrill in seinem *Brief an Johannes von Antiochien* gibt (»τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι«)[51], auf dessen Grundlage Basileios, wie wir gesehen haben, seine dyophysitische Formel verfaßt. Auf diese Weise gelang es der Überarbeitungskommission nicht nur, unzweifelhaft die cyrillische Herkunft der neuen dyophysitischen Formel deutlich zu machen, sondern auch deutlich ihre enge und untrennbare Beziehung mit der doppelten Vollkommenheit hervorzuheben, wie es entsprechend in dem Glaubensbekenntnis des Basileios überdies selbst der Fall war[52]. So trug das betreffende Glaubensbekenntnis des Basileios nicht nur zur Umgestaltung der dyophysitischen Formel der Definition von Chalkedon bei, indem sie ihre eigene dyophysitische Formel anbot, indirekt war es auch bei der Herausbildung der doppelten Vollkommenheit innerhalb der Definition bestimmend, welche, wie wir gesagt haben, untrennbar mit seiner neuen dyophysitischen Formel verbunden wurde.

Sicher ist es eine Tatsache, daß Basileios nicht an der Überarbeitungskommission teilgenommen hat, so daß er die direkte Möglichkeit gehabt hätte, die Einführung seiner dyophysitischen Formel in der Definition von Chalkedon oder auch noch die Formulierung der »δύο τέλεια« auf solche Weise zu unterstützen, daß ihre cyrillische Herkunft deutlich würde. Es nahmen jedoch Bischöfe teil, mit denen er sehr enge freundschaftliche und theologische Beziehungen pflegte. Es genügt, hier Mitglieder der Kommission wie Iuvenalios von Jerusalem und Thalassios von Kaisareia aufzuführen, die zusammen mit Basileios von Seleukeia zur Seite des Dioskoros von Alexandrien auf der »Räubersynode« an der Spitze gestanden waren[53], Eusebios von Dorylaion, der zusammen mit Basileios an der »endemischen« Synode von 448 teilgenommen hatte und theologisch mit seiner dyophysitischen Formel übereinstimmte[54] wie auch Theodor von Klaudioupolis, Bischof der Metropolitandiözese des Basileios[55], der mit Sicherheit die theologische Stim-

---

[50] Siehe oben Anm. 17.

[51] Zu diesem Satz der Formel vgl. Epistola XXXIX Cyrilli ad Ioannem antiochenum episkopum: *PG* 77, 180B; *Mansi* VI, 672; *ACO* II, 1, 110: »τέλειος ὢν ἐν θεότητι καὶ τέλειος ὁ αὐτὸς ἐν ἀνθρωπότητι ...«.

[52] Siehe oben, Anm. 4, V. 6–7 und 10–11.

[53] Siehe *Mansi* VI, 836, 936; *ACO* II, 1, 182, 195.

[54] Siehe insbesondere *Mansi* VI, 816; *ACO* II, 1, 1, 174.

[55] Siehe *Mansi* VII, 108; *ACO* II, 1, 2, 125 [321].

me seines Metropoliten in der Kommission gewesen war und in jedem Fall eine gewisse aktive Rolle bei der Übernahme seiner dyophysitischen Formel von der Kommission gespielt haben mußte. Darüber hinaus war Basileios keine beliebige Person; er war der Bischof der größten Metropolie des Patriachats von Antiochien, der aktiven Anteil an der kirchlichen und theologischen Bewältigung des christologischen Problems seiner Zeit genommen hatte. Überdies war er ein Lehrer und Theologe von anerkanntem Rang, wie sowohl seine Predigten als auch seine synodalen christologischen Erklärungen zeigen[56]. Folglich ist es logisch anzunehmen, daß seine dyophysitische Formel, die so oft von der »endemischen« Synode von 448 an bis hin zum Konzil von Chalkedon gehört wurde, exakt aufgrund ihrer unbestrittenen dogmatischen Bedeutung nicht unbemerkt bleiben durfte. Die Bischöfe, die die Überarbeitungskommission bildeten, sahen sie sicherlich als die geeignetste dogmatische Formel an, die sowohl den Forderungen der päpstlichen und kaiserlichen Vertreter entsprach[57], als auch trotz ihres dyophysitischen Charakters den cyrillischen Charakter der Definition unangetastet ließ. Deshalb übernahmen sie sie auch in den Definitionstext, wobei sie, wie wir sagten, die »δύο τέλεια« in solcher Weise zum Ausdruck brachten, daß ihre cyrillische Herkunft deutlich gefestigt wurde.

Es erhebt sich hier jedoch leicht die Frage: Wird der Beitrag des Glaubensbekenntnisses des Basileios von Seleukeia auf der »endemischen« Synode von 448 allein auf die Entstehung der dyophysitischen Formel der Definition von Chalkedon sowie auch auf die untrennbar mit ihr verbundene Entstehung der doppelten Vollkommenheit begrenzt, etwas, was zweifellos von großer Bedeutung ist, oder erstreckt er sich weiter?

A. de Halleux bekräftigte kürzlich die Auffassung, daß dieses Glaubensbekenntnis des Basileios von Seleukeia nicht nur zur Entstehung der dyophysitischen Formel der Definition von Chalkedon und der mit dieser verbundenen Entstehung der doppelten Vollkommenheit beigetragen hat, sondern auch den dogmatischen Rahmen bildete, innerhalb dessen die gesamte Bearbeitung des endgültigen Definitionstextes von der Überarbeitungskommission vorgenommen worden war[58]. De Halleux stützt seine Auffassung darauf, daß außer der dyophysitischen Formel der Definition, die zweifellos von diesem Glaubensbekenntnis des Basileios auf der »endemischen« Synode von 448 stammt, in diesen beiden dogmatischen Texten, wie er annimmt, auch noch zwei gemeinsame Punkte existieren, die die vollständige Abhängigkeit der Definition von dem oben erwähnten Glaubensbekenntnis des Basileios bezeugen. Das erste ist die Bibelstelle Hebr 4, 15, die, wie de Halleux bestätigt, in den Akten von Chalkedon paraphrasiert nur im Text der Definition[59] und in dem Glaubensbekenntnis des Basileios[60] vorhanden ist, etwas, was seiner Meinung nach nicht zufällig sein kann[61]. Das zweite ist der Vers 21 der Definition von Chalkedon[62], der, wie er behauptet, ebenfalls aus diesem Glaubensbe-

---

[56] *Theodoret von Kyrrhos* bezeichnet ihn schon in einem seiner Briefe als »ἄνδρα ... τοῖς θείοις ἐντεθραμμένον λογίοις καὶ τὴν διδασκαλικὴν ἄρδειαν προσφέροντα τοῖς φιλοχρίστοις λαοῖς« (siehe Epistola CII, Basilio episcopo: *PG* 83, 1296C).

[57] Siehe auch *R. V. Sellers*, a. a. O., S. 122f.

[58] Siehe *A. de Halleux*, a. a. O., S. 159f.; siehe auch *Grillmeier*, a. a. O., S. 756ff.

[59] Siehe oben, Anm. 1, V. 11.

[60] Siehe oben, Anm. 4, V. 19.

[61] Siehe *A. de Halleux*, a. a. O.

[62] Siehe oben, Anm. 1.

kenntnis des Basileios stammt[63]. Bereits Basileios hat mit seinem Glaubensbekenntnis auf der »endemischen« Synode von 448 unterstrichen, bemerkt de Halleux, daß die Unterscheidung des einen Herrn in »δύο πρόσωπα« als nestorianisch abgelehnt werden muß[64]. In Chalkedon spricht er gewiß nirgendwo von der Unterscheidung des einen Christus in »δύο πρόσωπα«; dennoch verurteilt er ausdrücklich die Unterscheidung des einen Christus in »δύο φύσεις«[65], was bedeutet, daß für Basileios das »διαιρεῖν τὰς φύσεις« eine Unterscheidung in »δύο πρόσωπα« bedeutet[66]. Von dieser Bestätigung ausgehend, nimmt de Halleux an, daß der Vers 21 der Definition, der die Unterscheidung des »ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ« Herrn in »δύο πρόσωπα«[67] wesentlich den zweiten Teil einer Formel bildet, die von Basileios stammt und sich in den antinestorianischen Formulierungen seines dyophysitischen Glaubensbekenntnisses befindet[68]. Den ersten Teil dieser Formel bilden unzweifelhaft die Verse 16–17, die, wenn wir die vier Adverbien herausnehmen, die charakteristische dyophysitische Formel des Basileios wiederholen. So stellen die Verse 16–17 und 21 innerhalb des Definitionstextes eine Einheit dar, die die Einheit der beiden oben angeführten Glieder einer Formel aus dem dyophysitischen Glaubensbekenntnis des Basileios widerspiegelt: »ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν ... γνωριζόμενον – οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον«[69]. Ich behaupte nicht, fährt de Halleux fort, daß der Verfasser (l'auteur) des endgültigen Definitionstextes bis zu einer philologischen Überprüfung der Akten der 1. Sitzung gegangen ist, um die christologischen Elemente, die in ihr aufgezeichnet worden waren, zu gebrauchen. Jedenfalls kann die Tatsache, daß die beiden oben angeführten Punkte einzig und allein der Definition von Chalkedon und dem Glaubensbekenntnis des Basileios gemeinsam sind, kein Zufall sein; es bedeutet, daß wir uns zweifellos sehr nahe an dem Rahmen befinden, innerhalb dessen die Überarbeitung der Definition von Chalkedon geschah[70]. Einzig und allein führen diese Elemente de Halleux zu der Formulierung der Ansicht, daß die Definition von Chalkedon im wesentlichen ein »ausschließlich basilianischer Text« ist, der nicht aus irgendeiner Modifizierung eines ursprünglichen Textes hervorging[71], sondern aus der Überarbeitung, die während der 5. Sitzung höchstwahrscheinlich ein theologisch sehr begabter Verfasser aus der Überarbeitungskommission an dem dyophysitischen Glaubensbekenntnis des Basileios von Seleukeia vorgenommen hat[72].

Wir sind der Meinung, daß die oben angeführte Auffassung de Halleuxs auf recht fragilen Argumenten beruht. Prinzipiell müssen wir betonen, daß die Bibelstelle Hebr 4, 15

---

63 Siehe *A. de Halleux*, a. a. O., S. 159.

64 Siehe oben, Anm. 4, V. 2–7.

65 Siehe *Mansi* VI, 636; *ACO* II, 1, 1, 93: »Βασίλειος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Σελευκείας Ἰσαυρίας εἶπεν· Ἀνάθεμα τῷ μερίζοντι, ἀνάθεμα τῷ διαιροῦντι τὰς δύο φύσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν«. Vgl. *Mansi* VI, 744; *ACO* II, 1, 1, 143.

66 Siehe *A. de Halleux*, a. a. O.

67 Siehe oben, Anm. 1.

68 Siehe *A. de Halleux*, a. a. O.

69 Siehe oben, Anm. 1.

70 Siehe *A. de Halleux*, a. a. O., S. 159 f.

71 Siehe a. a. O., S. 160.

72 Siehe a. a. O., S. 157.

in paraphrasierter Form sich nicht nur in dem dyophysitischen Glaubensbekenntnis des Basileios und der Definition in den Akten von Chalkedon findet; sie findet sich auch in dem Glaubensbekenntnis, das die Bischöfe der ägyptischen Diözese dem Kaiser übergeben hatten und das während der 4. Sitzung des Konzils verlesen wurde[73]. Die Paraphrase der Stelle Hebr 4, 15 im Glaubensbekenntnis der ägyptischen Bischöfe scheint sogar eine größere philologische Verwandtschaft mit dem Vers 11 der Definition[74] als mit dem Vers 19 des dyophysitischen Glaubensbekenntnisses des Basileios zu haben[75]. Überdies war der Vers 11, der in paraphrasierter Form die Stelle Hebr 4, 15 enthielt, wie wir bereits in einer diesbezüglichen Studie von uns bekräftigt haben, nicht einzig und allein im endgültigen Definitionstext enthalten; er war bereits im ursprünglichen Text enthalten, d. h. noch bevor das dyophysitische Glaubensbekenntnis des Basileios von Seleukeia als Quelle der Definition benutzt werden konnte[76]. Sein hauptsächlicher Zweck war zum ersten, schon im ursprünglichen Text biblisch die Wesensgleichheit Christi »ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα« zu untermauern, die, während sie Eutyches ausdrücklich ablehnte, in der Glaubenserklärung der Union verkündet wurde, und zum zweiten, festzustellen, in welchem Sinn diese Wesensgleichheit verstanden wurde: »χωρὶς ἁμαρτίας«. Und diese Feststellung war, so glauben wir, unerläßlich, weil es die dem Monophysitismus zuneigende Gruppierung vermied, die Wesensgleichheit Christi »ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα«, in Übereinstimmung mit der Glaubenserklärung der Union zu bekennen, höchstwahrscheinlich aus Furcht, daß die menschliche Natur Christi vielleicht als sündhaft und befleckt betrachtet werden könnte[77]. Diese Furcht der dem Monophysitismus zuneigenden Gruppierung mußte fundamental sein, da bereits Nestorios behauptete, daß Christus als »ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα« sündhafte Natur angenommen habe[78].

---

[73] Siehe *Mansi* VII, 52; *ACO* II, 1, 2, 110 [306]: »... ἀναθεματίζοντες πᾶσαν αἵρεσιν τήν τε Ἀρείου ... καὶ τῶν λεγόντων ἐξ οὐρανοῦ τὴν σάρκα τοῦ κυρίου ἡμῶν ὑπάρχειν καὶ μὴ ἐκ τῆς ἁγίας καὶ θεοτόκου Μαρίας τῆς παρθένου καθ' ὁμοιότητα πάντων ἡμῶν χωρὶς ἁμαρτίας ...«.

[74] Siehe oben, Anm. 1.

[75] Siehe oben, Anm. 4.

[76] Siehe *G. D. Martzelos*, a. a. O., S. 107 f.

[77] Siehe a. a. O., S. 108, 169 und *G. D. Martzelos*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καί ἡ οἰκουμενική σημασία της, Thessaloniki 1990, S. 172 f.

[78] Siehe *Fr. Loofs*, a. a. O., S. 239: »τὸ τῆς φύσεως κοινὸν ἐν τῷ Ἀβραὰμ ἀναδέχεται γένει, ἵνα δείξας ἐν ἑαυτῷ τὸ τῆς φύσεως πρόσωπον ἁμαρτίας ἐλεύθερον, γένηται τῇ φύσει καὶ συμπαθὴς εὐλογίας μεσίτης τῇ πρὸς τὸ τῆς φύσεως παθητὸν κοινωνίᾳ, καὶ βέβαιος διαπαντὸς βοηθὸς τῷ δι' ἀναμαρτήτου καὶ ζῶντος ἀεὶ συγγενοῦς μεσιτεύειν. τίς οὖν ἡ τοῦ θανάτου χρεία τῷ καθαρῷ τε παντὸς πλημμελήματος καὶ μετὰ μικρὸν ἀνίστασθαι μέλλοντι; ἐν ᾧ, φησιν, πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι. αὐτό, φησιν, αὐτὸ τὸ τοῦ πάθους ἐν ἀναμαρτήτῳ σαρκὶ συμβὰν πειρατήριον δυναστεία τις αὐτῷ ὑπὲρ τῶν συγγενῶν δικαιολογία ἀήττητος, ὡς ὑπερβολῇ τῆς παρὰ τοῦ διαβόλου δυναστείας ἀδίκως πολεμουμένων τῷ μηδὲ τὸν ἐν ἑαυτοῖς ἀναμάρτητον ἄνθρωπον ἄγευστον τῆς ὑπ' ἐκείνου παρελθεῖν ἐπηρείας«. F. *Nau*, a. a. O., S. 59 f., *G. R. Driver–L. Hodgson*, a. a. O., S. 62 f.: »*Why he took voluntary obedience in the likeness of a servant and did not exhibit a mechanical [obedience] without volition.* Because in fact he took this [likeness] in order to abolish the guilt of the first man and in order to give to his nature the former image which he had lost through his guilt, rightly he took that which had proved itself guilty and had been made captive and had been subjected to servitude, with all the bonds of scorn and contempt. Apart from his own ***prosôpon*** there was nothing divine or appertaining to honour or to authority. As a son, as long as he is young, possesses not the authority to inherit or be master of anything, except by obedience, so also the likeness of a servant which he took for his own ***prosôpon*** he accepted as the likeness of a servant, not for authority but for obedience, even all that obedience from which especially is born the obedience which is

Die einzige Weise also, auf die die Verfasser der Definition von Chalkedon diese Auffassung des Nestorios bekämpfen und die oben erwähnte Furcht der dem Monophysitismus zuneigende Gruppierung zerstreuen konnten, war die Miteinbeziehung der Stelle Hebr 4,15 in jenen Punkt des ursprünglichen Textes, in dem von der Wesensgleichheit Christi »ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα« die Rede war[79]. Dies war überdies der Grund, der auch Basileios von Seleukeia dazu verpflichtete, die Stelle Hebr 4,15 in sein dyophysitisches Glaubensbekenntnis mit aufzunehmen. Folglich glauben wir, daß dieses Glaubensbekenntnis des Basileios von Seleukeia nicht als Quelle für den Miteinbezug der Paraphrase der Stelle Hebr 4,15 in der Definition von Chalkedon angesehen werden darf, wie de Halleux unserer Meinung nach fälschlicherweise annimmt.

Außerdem sind wir der Meinung, daß der Vers 21 der Definition nicht aus dem dyophysitischen Glaubensbekenntnis des Basileios stammt, wie de Halleux versichert, sondern aus dem *3. Brief* des Cyrill *an Nestorios*, der die grundlegende Quelle für die Identifizierung der Termini »πρόσωπον« und »ὑπόστασις« im vorhergehenden Vers bildet. In der Tat: wenn wir die beiden Verse untereinander vergleichen, stellen wir fest, daß der Vers 21 letztlich nichts als eine negative Erklärung darstellt, die sich auf das »ἓν πρόσωπον« und die »μία ὑπόστασις« des Verses 20 bezieht[80]. Mit anderen Worten, diese Verse sind in einer bestimmten Weise zueinander parallel. Genau deshalb glauben wir, daß, wie die Identifizierung des »ἓν πρόσωπον« mit der »μία ὑπόστασις« in Vers 20 aus dem *3. Brief* Cyrills *an Nestorios* stammt, wo mit Nachdruck die eine Person und die eine Hypostasis des fleischgewordenen Logos betont wird[81], auch die Verneinung ihrer Unterscheidung des fleischgewordenen Logos in »δύο πρόσωπα« oder »ὑποστάσεις« verbietet[82]. Überdies entspricht der nachdrückliche antinestorianische Charakter des Ver-

---

sinless, and he appeared truly sinless. When then anyone is freed from all the causes from which disobedience comes into being, then obviously and without doubt it appears that he is sinless. For this [cause] also he took a nature which had sinned, lest in taking a nature which was not subject unto sins he should be supposed not to have sinned on account of the nature and not on account of his obedience. But, although he had all those things which appertain unto our nature, anger and concupiscence and thoughts, and although also they increased with the progress and increase of every age [in his life], he stood firm in thoughts of obedience«. Siehe auch *G. S. Bebis*, Συμβολαὶ εἰς τὴν περὶ Νεστορίου ἔρευναν (ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου), Athen 1964, S. 97ff., 214. Bemerkenswert ist, daß die Annahme einer sündigen Physis durch den göttlichen Logos nicht nur von Nestorios, sondern auch von Theodor von Mopsuestia behauptet wird. Siehe *Theodor von Mopsuestia*, Ὁμιλίαι κατηχητικαὶ V, 10–11; *R. Tonneau–R. Devréesse*, Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste (= *Studie Testi* 145), Città del Vaticano 1949, S. 115. *K. Staab*, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche (*Neutestamentliche Abhandlungen* XV), Münster 1933, S. 134. *F. A. Sullivan*, The Christology of Theodore of Mopsuestia (*Analecta Gregoriana*, Vol. LXXXII), Romae 1956, S. 204. *A. Grillmeier*, a. a. O., S. 621). Allem Anschein nach war die Sünde (der Meinung der großen Führer des Nestorianismus nach) ein ontologischer Bestandteil der menschlichen Physis nach ihrem Fall. Und deswegen, weil sie Christus seiner menschlichen Physis nach für »ὁμοούσιον ἡμῖν« hielten (siehe bes. *Theodor von Mopsuestia*, a. a. O., V, 17; VI, 10; *R. Tonneau–R. Devréesse*, a. a. O., S. 123f., 147; *Fr. Loofs*, a. a. O., S. 192, 235, 285, 340), mußten sie auf irgendeine Weise annehmen, daß Christus mit der menschlichen Physis auch die ihr eingeborene Sünde aufgenommen hat.

[79] Siehe *G. D. Martzelos*, Γένεση καί πηγές τοῦ Ὄρου τῆς Χαλκηδόνας. Συμβολή στήν ἱστορικοδογματική διερεύνηση τοῦ Ὄρου τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου, Thessaloniki 1986, S. 108f.

[80] Siehe oben, Anm. 1.

[81] Siehe *PG* 77, 116C; *Mansi* IV, 1077; *ACO* I, I, I, 38: »Ἐνὶ τοιγαροῦν προσώπῳ τὰς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις πάσας ἀναθετέον φωνάς, ὑποστάσει μιᾷ τῇ τοῦ λόγου σεσαρκωμένῃ«.

[82] Siehe *PG* 77, 116A; *Mansi*, a. a. O.; *ACO*, a. a. O.: »τὰς δέ γε ἐν τοῖς εὐαγγελίοις τοῦ σωτῆρος ἡμῶν φωνὰς οὔτε ὑποστάσεσιν δυσὶν οὔτε μὴν προσώποις καταμερίζομεν«; siehe auch den 4. Anathematis-

ses 21, der sehr übersichtlich die Quintessenz der Christologie Cyrills zum Ausdruck bringt, wunderbar, nicht nur der Form bestimmter antinestorianischer Ausdrücke seines *3. Briefes an Nestorios*, sondern auch seinem ganzen dogmatischen Inhalt. Abgesehen davon glauben wir, daß dieser Vers mit seinem entschiedenen antinestorianischen Charakter bereits im ursprünglichen Text existierte, d.h. bevor die Notwendigkeit bestand, das dyophysitische Glaubensbekenntnis des Basileios von Seleukeia als Quelle des endgültigen Definitionstextes zu benutzen[83].

Schluß

Nach allem, was wir gesagt haben, wurde, so glauben wir, deutlich, daß der Vater der dyophysitischen Formel der Definition von Chalkedon nicht der Papst Leo mit seinem *Tomos*, sondern Basileios von Seleukeia mit seinem dyophysitischen Glaubensbekenntnis auf der »endemischen« Synode von 448 ist.

Diese Tatsache verringert gewiß in keinster Weise die ökumenische Bedeutung des *Tomos Leonis*, der unzweifelhaft einer der wichtigsten dogmatischen Texte auf dem Konzil von Chalkedon war; sie unterstreicht lediglich die große dogmatische Bedeutung des dyophysitischen Glaubensbekenntnisses des Basileios und den ökumenischen Wert, den ihm die Väter von Chalkedon aufgrund seines absolut cyrillischen Charakters beimaßen.

Schließlich, wie wir betont haben, wenn auch der Beitrag des dyophysitischen Glaubensbekenntnisses des Basileios von Seleukeia in der Herausbildung der Definition von Chalkedon nach der Meinung von de Halleux erweitert wird, und zweifellos noch mehr ihre ökumenische Bedeutung und Würdigung vom 4. Ökumenischen Konzil betont wird, sind wir der Auffassung, daß dieses Bekenntnis des Basileios nicht mehr als seine dyophysitische Formel zur Definition von Chalkedon beitrug, etwas, das die Formulierung der »δύο τέλεια« in solcher Weise zur direkten Folge hatte, so daß in der Definition deutlich ihre cyrillische Herkunft gefestigt wurde. Dies jedoch ist nicht wenig; es schmälert auch nicht die ökumenische Bedeutung dieses Bekenntnisses des Basileios auf dem Konzil von Chalkedon, weil, wie wir auch zu Beginn sagten, die dyophysitische Formel der Definition ihr kritischster und entscheidendster Punkt war. Und dies müssen wir ernsthaft berücksichtigen, um die Größe des Beitrags des Basileios von Seleukeia zur Herausbildung der Definition von Chalkedon zu würdigen.

---

mus dieses Briefes, *PG* 77, 120CD; *Mansi* IV, 1081f.; *ACO* I, I, I, 41. Siehe auch Apologeticus pro duodecim capitibus adversus orientales: *PG* 76, 336D; *ACO* I, I, 7, 42: »... χρειωδέστατα παρ' ἡμῶν γέγονεν ὁ ἀναθεματισμὸς (d.h. der 4.) οὐκ ἐφιεὶς εἰς δύο μερίζεσθαι πρόσωπά τε καὶ ὑποστάσεις τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν ...«; siehe auch *G. D. Martzelos*, a.a.O., S. 191.

[83] Siehe bes. *G. D. Martzelos*, a.a.O., S. 122ff.

Heiligenverehrung

von Sophie Deicha, Paris

Dogmatische Grundlagen

Die dogmatischen Grundlagen der Heiligenverehrung sind von Alexis Kniazeff (1913–1991) in einer ausführlichen Einführung zur Hagiologie systematisch dargelegt worden. Sie gehen von der Analyse des biblischen Begriffs der Heiligkeit aus (das Wort »heilig« ist die Übersetzung von ἅγιος, das קָדוֹשׁ in der LXX übersetzt), die ihre Quelle in Gott hat, von dem alle Heiligkeit ausgeht: »Die menschliche Heiligkeit kommt davon, daß Gott selbst, im Sohn und im Heiligen Geist, den Menschen gegeben hat, an Seiner eigenen Heiligkeit Anteil zu haben … Die Heiligkeit besteht darin, das Kreuz zu nehmen und es auf unleugbare Weise zu tragen. Das Kreuz ist das Kriterium, das das wahre christliche Leben zu erkennen erlaubt … Die Heiligenverehrung ist eine Folge von der Auferstehung Christi, der durch Seinen Tod den Tod zertreten hat. Aus diesem Sieg geht hervor, daß der Tod nicht mehr eine undurchdringliche Wand zwischen dieser und jener Welt darstellt. Die Lebenden können für die Verstorbenen beten und die Verstorbenen — besonders die, welche in Christus gestorben sind, die Heiligen, die mit Intensität an dem Heiligen Geist, dem Lebensspender, Anteil haben — können für die Lebenden beten und in der irdischen Kirche handeln«[1]. Protopresbyter Alexis Kniazeff hat damit die Verbindung zwischen der Glorifikation der Heiligen und dem Kreuz Christi und Seiner Auferstehung unterstrichen.

Der Weg der menschlichen Heiligung ist uns durch und in Jesus Christus, der der »Heilige und Gerechte« ist (Apg 3,14), gegeben: »Ich heilige mich selbst für sie, auf daß auch sie geheiligt seien in der Wahrheit« (Joh 17,19). In Seinem Gebet zum Himmlischen Vater, zum »Heiligen Vater« (Joh 17,11), ist der Weg uns offenbart. Der Heilige Geist ist der Geist der Annahme an Kindes Statt: »Ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch welchen wir rufen: Abba, Vater! Derselbe Geist gibt Zeugnis unserm Geist, daß wir Gottes Kinder sind. Sind wir denn Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Gottes Erben und Miterben Christi, so wir anders mitleiden, auf daß wir auch mit zur Herrlichkeit erhoben werden« (Röm 8,15–17; Gal 4,6).

Die persönliche Verwirklichung des geistlichen Weges kann mehr oder weniger vollkommen sein. Die Heiligkeit der Kirche integriert die Heiligkeit ihrer Glieder in ihrer Kommunion. Für einige ihrer Glieder gibt die Kirche die Heiligkeit feierlich bekannt. Der liturgische Kalender sowie Hymnen und Ikonen tragen dazu bei, die Gegenwart dieser, von der Kirche anerkannten Heiligen, in der täglichen Frömmigkeit auszudrücken. Die christliche Heiligkeit ist jedem Menschen durch Bekehrung zugänglich. Darum be-

---

[1] *A. Kniazeff*, Cours d'Hagiologie, Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, F.T.C., Paris 1989.

zeichnet im Neuen Testament das Wort »Heilige« die Gläubigen und die Getauften (Apg 9,13; 1 Kor 16,1; Eph 3,5; Apg 9,31–41; Röm 16,2; 2 Kor 1,1; 13,2).

Die Heilige Schrift trägt zum Verständnis der Vielseitigkeit der menschlichen Heiligkeit bei. Diese ist im Vollglanz, in ihrer Verbundenheit mit der Heiligkeit Gottes bei der Geburt Christi in Bethlehem, offenbart worden. Diese Offenbarung hat den Übergang vom Alten zum Neuen Testament gesichert.

Am Anfang der biblischen Zeiten wurden die meisten anerkannten Heiligen, darunter Könige, Propheten und Gerechte, von Gott dazu bestimmt und berufen, wie Johannes der Täufer, dessen Heiligkeit vor seiner Geburt schon offenbart wurde, die neue Heiligkeit anzukündigen.

Evangelische Heiligkeit

Obgleich die Bestimmung der Jungfrau Maria zu ihrer gottesmütterlichen Pflicht von Generation zu Generation vorgesehen war, bildet ihre eigene Zusage den Anfang der evangelischen Zeiten: Der eigene menschliche Wille zur Heiligkeit kam deutlich in der freiwilligen Antwort der allerheiligen Maria gegenüber dem Rufe Gottes zum Ausdruck, und öffnete damit den Weg zur selbstbewußten menschlichen Heiligkeit.

Im sich gegenseitig ergänzenden Lichte der vier Evangelien, der Apostelgeschichte und der Episteln sind auch auf diesem neuen Weg die heiligen Persönlichkeiten der Jünger Christi zum Gegenstand mancher Meditation und Forschung geworden. Die Mannigfaltigkeit der christlich menschlichen Heiligkeit kommt bei einem Grundstudium zur Geltung, besonders aber in kirchlichen Predigten zu den Tagen der Feier der einzelnen Heiligen. Aber sogar, wenn die zu jener Zeit geschriebenen Worte selten erhalten geblieben sind, hat doch die mündliche Tradition der apostolischen Tätigkeit der »Zwölf« sowie der »Siebzig« und deren unzähligen Gefährten und Nachfolger, vieles zur Heiligenverehrung beigetragen und den Anfang dazu bestimmt.

Schon in den Schriften der ersten christlichen Jahrhunderte kommt das Wort »heilig« an wichtigen Stellen vor, die einzige Ausnahme ist das Glaubensbekenntnis von Nikaia-Konstantinopel. Kirchliche und menschliche Heiligkeit erscheinen dabei eng verbunden als Zweck der vom christlichen Glauben geleiteten Tätigkeit des einzelnen Menschen sowie der ganzen apostolischen Kirche. Das individuelle sowie das gemeinsame heilige Benehmen (Hagioethik) erscheint als die Antwort der Menschheit zu Gottes Aufruf:

»Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig«
(Lev XI,44–45; XIX,1; XX,7,26; 1 Petr 1,16).

Bei den urchristlichen Gemeinden waren schon, wie bekannt, alle Mitglieder dem christlichen Heiligtum versprochen. Dabei zeigte sich bei einigen, als es zu Verfolgungen kam, die Kraft dieser persönlichen Heiligkeit in neuer Stärke bis zur Annahme des irdischen Todes für das Bekenntnis des christlichen Glaubens.

Von den Märtyrerverzeichnissen zu den kirchlichen Kalendern

In der Reihenfolge nach dem heiligen Stefan, Diakon der Kirche von Jerusalem, blieben manche Namen der ersten christlichen Märtyrer im Gedächtnis ihrer Glaubensgenossen. Sie wurden manchmal in örtliche Verzeichnisse eingetragen. Die Daten ihres irdischen Todes wurden meistens auch eingetragen und dann, wenn möglich, jährlich gefeiert als Tag ihrer himmlischen Geburt. Daneben gab es auch Verzeichnisse von den Namen der Bischöfe, die für die apostolische Kontinuität gezeugt hatten, und von denen viele auch ein Martyrium durchlitten hatten.

Die Wichtigkeit dieser Verzeichnisse für die Entstehung der kirchlichen Kalender ist eingehend erforscht worden. Die Vorlesungen und Beiträge der 33. Woche der liturgischen Studien (Sankt-Sergius-Konferenzen, Paris 1986) haben mit neuzeitlichen bibliographischen Angaben dazu noch beigetragen[2] und auf diese Weise die liturgische Heiligenverehrung gefördert.

Obgleich Heiligkeit über Zeit und Ort hinaus zum Ewigen strebt, bleibt die Tatsache, daß die Verehrung des einzelnen Heiligen auf Erden Schwankungen unterliegt, die durch die verschiedensten Faktoren hervorgerufen werden können. Besonders sind darunter historisch-geographische zu verstehen. Im Gegensatz zu den heutigen, von apostolisch patriarchaler Tradition geprägten führenden Kirchen[3], sind ethnisch abgeschnittene Kirchen in einzelnen Fällen wieder erloschen. So bleiben in solchen Fällen nur archäologische Merkmale von der Tätigkeit dieser Gemeinschaften. Die Namen der lokalen Heiligen sind auf Erden in Vergessenheit geraten.

Anderseits wird die Heiligenverehrung manchmal durch staatliche oder politische Interessen gefördert. Diese Erscheinung darf weder unter- noch überschätzt werden. Sie muß im Rahmen des Ökumenismus betrachtet werden. Die gegenseitige Verehrung von Heiligen aus anderen Ländern und Kirchen ist wichtig. Dazu gehört auch die Kenntnis des Lebens und des Schaffens der Heiligen aus alten Zeiten, als die ethnisch-politischen Verhältnisse anders lagen. Diese Tatsache hat vielleicht früher ebenso wie heute die Verzögerung oder Förderung der Anerkennung und Verkündigung einiger Heiligen beeinflußt. Die Geschichte der Kirche kennt sogar zweideutige Fälle von Widerrufungen der Anerkennung des feierlich verkündeten Heiligen.

Die räumlichen und zeitlichen Schwankungen der Heiligenverehrung zeichnen sich besonders deutlich in der Verbreitung der christlichen Namen aus.

Taufnamen und Schutzheilige

Es ist Sitte, daß bei der Taufe jeder Christ einen Namen aus dem kirchlichen Kalender erhält. Auf diese Weise ist er vom Anfang seines geistlichen Lebens an mit einem Heiligen verbunden. Die Art, wie diese Verbundenheit entsteht, kann sehr verschieden sein.

---

[2] Saints et Sainteté dans la Liturgie, Conférences Sainte-Serge XXXIII Semaine d'Études Liturgiques (*Bibliotheca »Ephemerides Liturgicae« — »Subsidia« 40)*, Paris 1986, Ed Liturgiche, Roma 1987.

[3] *S. Deicha*, Les Saints Évêques à Constantinople, *Foi et Vie* 89 (1990) 29–36.

Bei der Taufe von Erwachsenen wählt jeder seinen eigenen Schutzheiligen aus. Für Kinder wird der Name heutzutage meistens von den Eltern bestimmt. Obgleich diese den verschiedensten familiären, ethnischen sowie geographisch und historisch bedingten Gründen in ihrer Wahl folgen, handelt es sich bewußt oder unbewußt um einen Beitrag zur Heiligenverehrung.

Durch seinen christlichen Namen bleibt der Getaufte mit dem Schutzheiligen für das Leben und über den Tod hinaus verbunden. Durch sein eigenes Leben steht es jedem Christen frei, seinen Schutzheiligen persönlich zu ehren. Bei den Begräbnissen betet die Kirche, der Verstorbene möge mit allen Heiligen zum ewigen Gedächtnis und zur Ruhe kommen. Man darf annehmen, daß es vielen Gläubigen in ihrem Leben gelungen ist, sich der Heiligkeit ihres Schutzheiligen zu nähern.

Auf diese Weise haben sie nicht nur den Heiligen geehrt, sondern sich selbst als ehrwürdig erwiesen. Die vergleichende Hagiologie zeigt, daß das Leben mancher neuzeitlicher Heiligen besser bekannt ist als das Leben ihrer Schutzheiligen. Dies ist zum Beispiel der Fall beim heiligen Herman von Alaska (1757–1837).

Feierlichkeiten zu Ehren der Heiligen

Bevor die Heiligkeit eines Menschen von der Kirche anerkannt und verkündigt wird, gebühren ihm, wie jedem Christen, Todesgebete, die am Tage seines Hinscheidens jährlich wiederholt werden und dann im Laufe der Zeit von mehr und mehr Gläubigen gebetet werden. Seine Ruhestätte kann allmählich zum Wallfahrtsort werden, wie früher die Gräber von Märtyrern der ersten Jahrhunderte. Es steht auch jedem frei, sich in seinen persönlichen Gebeten an einen Verstorbenen um Hilfe bei Gott zu wenden.

Im Grunde genommen bedeutet die kirchliche Anerkennung und Verkündigung keine Veränderung im Stand eines Verstorbenen. Der Verkündigungsakt ist aber wichtig als gemeinsame Feierlichkeit zu Ehren des Heiligen. Je nach Ort und Zeit nehmen diese Feierlichkeiten einen mehr oder weniger besonderen Charakter an. Sie finden statt, unter der Leitung eines Bischofs an dem Ort, wo der Heilige gelebt hat und beerdigt wurde. Die Feierlichkeiten bestehen aus einem Gottesdienst (Vigil) zum Ruhm des Heiligen mit Ehrung der Reliquien, wenn es solche gibt, und aus einer eucharistischen Prozession. In dem Kirchenkalender variiert die Zahl der eingetragenen Daten eines solchen Heiligen.

In der Gegenwart sind Dutzende von Beispielen vorhanden, welche die Vielseitigkeit der kirchlichen Aufnahme eines Heiligen in den liturgischen Kalender illustrieren. Wir beschränken uns auf vier Beispiele, die aus der Neuzeit stammen.

1. Der heilige Nektarios (1846–1920) verbrachte sein ganzes Leben im östlichen Teil des Mittelmeergebietes, der Wiege der Orthodoxie. Nachdem er Metropolit der Pentapolis in Ägypten geworden war, förderte er den Aufschwung der Orthodoxie auf der griechischen Insel Ägina, südlich von Athen, und übte von dort seinen geistlichen Beruf als Wundertäter aus. Seine Eintragung in das Buch der Heiligen erfolgte in Konstantinopel am 20. April 1961.

2. Der heilige Nikolaus (1836–1912), geboren in Weißrußland, wurde nach theologischen Studien in Sankt Petersburg orthodoxer Apostel in Japan, wo er, weit von seiner Heimat entfernt, ein halbes Jahrhundert als Missionar lebte. Seine Beerdigung wie auch die Verkündigung seiner Heiligkeit (197O) in Tokio, wurde von Tausenden von orthodoxen Gläubigen und anderen Christen wie auch von Schintoisten, Buddhisten, Konfuzianern und Ungläubigen mit Ehrfurcht verfolgt.

3. Der heilige Gorazd von Prag (1879–1942) wurde in Mähren im Katholizismus erzogen und auch in dieser Konfession zum Priester geweiht. Er nahm aber den orthodoxen Glauben an und wurde in der Tradition der heiligen Kyrill und Methodios stehend nach der Gründung des Tschechoslowakischen Staates (1919) Gründer und Oberhirt der Orthodoxen Kirche des Landes. Nach der Besetzung des Staatsterritoriums war diese nationale Kirche Verfolgungen ausgesetzt, und ihr Metropolit wurde hingerichtet. Durch die Verkündigung seiner Heiligkeit im Jahre 1987 gehört der heilige Gorazd zu den ersten orthodoxen Märtyrern des 20. Jahrhunderts.

4. Der heilige Siluan (1866–1938)[4] stammte aus einer russischen Bauernfamilie. Während seines Wehrdienstes wurde er auf das heillose moderne städtische Leben aufmerksam und zog sich auf den Berg Athos als Mönch aus der Welt zurück. Dort bezog er sich öfters in seinen Reden und Schreiben auf den heiligen Seraphim von Sarov (1759–1833), der im Jahre 1903 in seiner Heimat feierlich zum Heiligen erklärt worden war. Seine eigene Heiligkeit wurde vom Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel 1987 anerkannt. Er begann sein Schreiben über die Heiligen mit der Behauptung: »Gott ist in den Heiligen geehrt, und die Heiligen sind von Gott geehrt. — Der Heilige Geist vereinigt uns alle, deshalb sind die Heiligen uns so nahe«.

Die einundvierzig, achtundfünfzig, fünfundvierzig und achtundvierzig Jahre, die vom Todestag der vier oben genannten Heiligen bis zu ihrer Anerkennung und Verkündigung verflossen sind, bilden eine der kürzesten Zeitspannen auf diesem Gebiet.

In seiner grundlegenden Arbeit »Heiligenverehrung in der Orthodoxen Kirche«[5] hat Prof. Grigorios Larentzakis darauf aufmerksam gemacht, daß für griechische Märtyrer des 18. Jahrhunderts die Zeitspanne bis zur kirchlichen Anerkennung als Heilige lang war. Der heilige Priestermönch Kosmas der Aetolos, der den Märtyrertod am 24. August 1779 erlitten hatte und bereits 1818 in die liturgischen Bücher aufgenommen war, wurde von der Kirche erst am selben Tag wie der heilige Nektarius, am 20. April 1961, offiziell in Konstantinopel anerkannt. Dieselbe Anerkennung kam dagegen für vier Märtyrer aus dem Jahre 1824, Georg, Angelis, Manuel und Nikolaus von Melanpers etwas schneller; sie wurden 1977 als heilig anerkannt.

Diese unterschiedlichen Zeitspannen, die zwischen dem Ende des irdischen Lebens und der offiziellen kirchlichen Bestätigung der Heiligkeit stehen, sind Beweise dafür, daß die feierliche Verkündigung einer Heiligkeit nicht als unentbehrlich erscheint und daß sogar

---

[4] *S. Deicha*, Silouane, in: Histoire des Saints et de la Sainteté chrétienne, Bd. X, 2. Teil, Département d'Histoire chrétienne, Paris 1988, S. 105–107.

[5] *G. Larentzakis*, Heiligenverehrung in der Orthodoxen Kirche, *Catholica* 42 (1988) 56–75 und hier S. 61.

eine Verzögerung zur Förderung des geistlichen Lebenszwecks der Heiligen in späteren Zeiten beitragen kann.

So wurde zum Beispiel im Jahre 1988, bei der Tausendjahrfeier der Taufe Rußlands, vom Moskauer Patriarchat der Fürst Dmitri vom Don (1350–1389) fast sechshundert Jahre nach seinem frühen Tod für heilig erklärt. Seine Witwe Eudokia, die kurz vor ihrem eigenen Tode (1407) und achtzehn Jahre nach dem Tod ihres Gatten unter dem Namen Evrosini in das Frauenkloster der Himmelfahrt als Nonne eingetragen war, wurde schon im Mittelalter als eine der meistverehrten Heiligen bekannt. Seit drei Jahren kann das großfürstliche Paar als solches auch auf Ikonen vereint sein.

Platz der Heiligenverehrung während der Gottesdienste

Einer der Reichtümer der Hagiologie ist, daß sie alle Heiligen zusammengenommen betrachten kann, seien sie chronologisch uns nahe, aber geographisch entfernt, oder historisch sehr weit zurückliegend, aber regional sehr nahe. Die Homogenisierung des Gedenkens der Heiligen verwirklicht sich im Rahmen der kirchlichen Verehrung. Die Fürbitte der Heiligen vollzieht sich innerhalb der Fürbitten von Jesus Christus. Jede persönliche Beziehung zu den Heiligen ist von Subjektivität geprägt, die aber in der Gemeinschaft der Kirche zu einer kollektiven Objektivierung führt.

Ohne auf die Analyse der verschiedenen Punkte der kirchlichen Verehrung in den Gottesdiensten einzugehen, werden wir uns mit einer synthetischen Anschauung begnügen, die aus einer ersten Approximation von den liturgischen Büchern hervorgeht. Ein besonderer Platz müßte hier auch der Verehrung der Gottesmutter, die das ganze Gebetsleben durchdringt, gewidmet werden[6].

Die liturgischen Elemente transzendieren den geographischen Raum und die historische Zeit, aber sie sind in einer gewissen Weise von der Lokalisierung der Kirche, wo der Gottesdienst abgehalten wird, bedingt und hauptsächlich von dem Tag, der sich im Rahmen der verschiedenen liturgischen Zyklen befindet, geprägt. So müssen wir den Platz der Heiligen im Stundengebet, im Wochenzyklus, im Zyklus der beweglichen Feste und im Kalender der unbeweglichen Feste hervorheben.

Die Verschiedenheit der Heiligentypen und die Klassifizierung nach der Stufe der Feierlichkeit, die von dem Umstand der Komposition des Gottesdienstes abhängt, müssen auch erwähnt werden.

Prof. Grigorios Larentzakis hat im schon genannten Artikel »Über die Gemeinschaft der Heiligen in der Eucharistie« folgende Erklärungen abgegeben: »In dieser Feier der hl. Eucharistie, die jedesmal bereichert mit herrlichen Hymnen aus dem Leben, aus den Taten und aus dem Martyrium des jeweiligen Heiligen ist, realisiert sich tatsächlich die Kirche selbst als Gemeinschaft mit allen Heiligen, mit allen Schwestern und Brüdern und mit dem dreieinigen Gott selbst. Dort wird, am konkreten Ort, die Kirche, die Katholische Kirche im qualitativen Sinn, die Kirche der Fülle des Heils und der Gemeinschaft der Heiligen am besten manifestiert. Gerade hier, bei der Eucharistiefeier, haben wir

---

6 *A. Kniazeff*, La Mère de Dieu dans l'Église Orthodoxe, Paris 1990.

nicht nur das Zentrum der eucharistischen Ekklesiologie, sondern auch das Zentrum jeder Heiligenverehrung«.

Schon bei der Vorbereitung (Proskomidie) werden von dem Priester aus dem eucharistischen Brot nach dem Lamm Gottes andere Teile herausgeschnitten zur Ehre und zum Gedächtnis der Mutter Gottes und dann zur Ehre

1. Der Erzengel und himmlischen Mächte
2. Johannes des Vorläufers und der heiligen Propheten
3. Der heiligen Apostel
4. Der Hierarchen und ökumenischen Lehrer
5. Der heiligen Märtyrer und Märtyrerinnen
6. Der Väter der Kirche, Einsiedler und Mönche, Mütter und Nonnen
7. Der heiligen Wundertäter
8. Der heiligen Vorfahren (Joachim und Anna)
9. Des heiligen Basileios des Großen oder Johannes Chrysostomos', je nach dem, wessen Liturgie an dem jeweiligen Tag gefeiert wird.

Zu diesen Teilen werden kleinere, zum namentlichen Kommemorieren von Verstorbenen sowie lebenden Männern, Frauen und Kindern hinzugefügt. Auf diese Weise wird die himmlische und irdische Kirche während der Vorbereitung auf der Patene vertreten.

Nach dem Einzug der Zelebranten und vor der Doxologie des Trishagion wird das Troparion des Patroziniums der Kirche gesungen.

Später im Gottesdienst, gleich nach der Epiklese und dem Gesang des Marienhymnus, kommt der Höhepunkt der kirchlichen Verehrung aller Heiligen, wenn der Priester betet: »Für den heiligen Johannes, dem Propheten, Vorläufer und Täufer, für die heiligen und ruhmreichen und allverehrten Apostel, für den (oder die) heiligen NN (des Tages), dessen (oder deren) Gedächtnis wir begehen und für alle Deine Heiligen«.

Die Erwähnung der Heiligen wird auch bei der Entlassung vorgenommen.

Ikonographie und Hagiologie

Während der Priester diese Gebete liest, steht das Volk vor der Ikonostase und kann die Ikonen vieler der genannten Heiligen vor sich erblicken. Die biblische Begründung der Ikone liegt in der fundamentalen anthropologischen Aussage des alttestamentlichen Schöpfungsberichtes, in der Schöpfung des Menschen »nach dem Bild Gottes« (Gen 1,27). Dieser Gottesebenbildlichkeitsgedanke, der den Ausgangs- und Beziehungspunkt christlicher Anthropologie bestimmt, weist auf eine gottmenschliche Analogie hin, die schließlich auch die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christus erklärt, »der das Bild des unsichtbaren Gottes ist« (Kol 1,1, vgl. 2 Kor 4,4)[7]. Alle Figuren und

[7] *A. Kallis*, Orthodoxie. Was ist das? (Orthodoxe Perspektiven 1), Mainz 1979, S. 76.

Antlitze der heiligen Frauen und Männer stehen auf der Ikonostase um das Bild Jesu Christi und seiner Mutter Maria. Weitere Ikonen der Heiligen erscheinen auf den Seitenmauern der Kirche, weitere sind auf Ständern aufgebaut. Vor vielen dieser Bilder der Heiligen stehen und hängen Ölleuchter und Kerzen; diese werden zu Ehren der Heiligen gebracht und von den Anwesenden angezündet.

Fast in jeder orthodoxen Wohnung sind Ikonen zu sehen, welche manchmal das vereinfachte Bild einer Ikonostase darstellen und auf diese Weise den Übergang zu einer Familienkirche bilden.

Oft sind selbst auf Ikonen ältere Ikonen unseres Herrn, seiner Mutter, oder unserer Heiligen abgebildet. Diese Figuration der Ikonen in den Ikonen zeigt eine Vision der Gebetsverhältnisse, die zwischen den Heiligen und den Ikonen, die sie verehrten, existiert haben. Gleiche Verhältnisse stellen sich zwischen Ikonen der Heiligen und den Gläubigen, die vor ihnen beten, ein. Um diese Zusammenhänge zu illustrieren, können wir eine neuerschaffene Ikone als Beispiel nehmen, die Ikone des schon genannten heiligen Seraphim von Sarov. Seine Ikonen wurden erst im 20. Jahrhundert geschaffen nach Porträts, die zu seinen Lebzeiten hergestellt wurden. Er starb 1833, kniend und betend in seiner Zelle vor einer Ikone der Gottesmutter. Sein ganzes Mönchsleben verbrachte er in einem der bekanntesten Klöster des europäischen Rußlands, in Sarov, zwischen der Oka und der Wolga gelegen, und er erhielt Besuch von vielen Pilgern aller Herkunft, die oft von weit her kamen. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß zu Zeiten, als das Gemäldeporträt sehr verbreitet war, der heilige Priestermönch dargestellt wurde, obgleich er sagte: »Wer bin ich, daß man von mir ein Porträt malt? Man stellt Gottes Angesicht und das der Heiligen dar. Wir andere, wir sind nur einfache sündige Menschen«. Zu den Porträtisten des Heiligen gehören Evtassiev und Serebriakov.

Auf einer der volkstümlichsten Ikonen des heiligen Seraphim befindet sich ein zentrales Bild, welches den Heiligen in Weiß gekleidet und betend darstellt. Er kniet auf einem erratischen Stein vor einer Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit, die an einem Tannenstamm befestigt ist. Diese Ikone, die auf der Ikone in Erscheinung tritt, zeigt, wie wichtig sie für das Gebet des Heiligen war.

Die zentrale Abbildung des Gebets ist von acht anderen Szenen aus dem Leben des Heiligen umrahmt. Die meisten dieser Szenen helfen uns, den Platz der Ikonen im christlichen Leben zu verstehen.

Die erwähnte Ikonographie gehört zu einem »ikonographischen Realismus«, der sich auf die vielfältige Dokumentation gegründet hat, die am Ort, wo der Heilige gelebt hat und gestorben ist, leicht zugänglich war.

Später, und je nachdem, wie sich die Verehrung des Heiligen in der Welt verbreitet hat, veränderte sich seine Ikonographie. Zum Beispiel in Paris, in der Sankt-Sergius-Kirche, wurde die Ikone des heiligen Seraphim, gemalt von Steletzky, völlig in die große Ikonostase integriert. Aber auf den ersten Blick erkennt man hier weder die Figur noch die Bekleidung und die Waldumgebung des Heiligen. Das Bild wurde stilisiert. Das Prinzip der Ikone in der Ikone verschwand zu Gunsten eines intemporellen Dialogs des Heiligen mit der Gottesmutter, die im Himmel erscheint. Diese Ikone, die weniger als ein Jahrhundert nach dem irdischem Tod des Heiligen erschaffen wurde, zeigt die Schnelligkeit der gra-

phischen Verwandlung solcher Ikonen, auf welchen die Persönlichkeit des Heiligen verklärt wird[8].

Die Heiligkeitsverkündigung des berühmten Ikonenmalers Andreas Rublev anläßlich der Tausendjahrfeier der Taufe Rußlands hat die Bedeutung der Ikonographie ausdrücklich betont. Rublevs Ikone der Dreifaltigkeit, in der Gestalt der drei Engel des Alten Testaments, ist heutzutage in der ganzen Welt verbreitet.

Für eine hagio-ethische Orientierung im ökumenischen Leben

Die Beispiele, die uns die Christen, welche ihren Glauben im Leben verwirklichten, vererbt haben, werden im ekklesialen Gedächtnis mit Demut und Sorgfalt bewahrt. Dieser Vorgang hat mit den Märtyrern der ersten Jahrhunderte begonnen. Ihre Heiligkeit wurde von den meisten Glaubensbekenntnissen angenommen und von Generation zu Generation weitervererbt. Das zweite Jahrtausend unseres Zeitalters hat auch Namen von Männern und Frauen hinterlassen, die ihre Beziehungen zum Mitmenschen und zur Gesellschaft im Einklang mit den Lehren des Lebens Christi gebracht haben.

Eine systematische Untersuchung dieser christlichen Hagio-Ethik wäre geeignet, uns neue Möglichkeiten zu verschaffen, Fragen beantworten zu können, die durch die gegenwärtigen Lebens- und Umweltbedingungen gestellt werden: »Nach dem, der euch berufen hat und heilig ist, seid auch ihr heilig in allem euren Wandel! Denn es steht geschrieben: ›Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig‹« (1 Petr 1,15f.). Deshalb wäre es wünschenswert, daß dieses Studium im Rahmen der ökumenischen Arbeiten entwickelt würde, wie es zum Beispiel die Europäische Ökumenische Versammlung (Basel, 15. bis 21. Mai 1989) unterstrichen hat:

»Wir bedauern, daß wir die biblische Grundlage, die wir gemeinsam haben, nicht genügend erörtern konnten. Es fehlt bei der Behandlung der Themen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung der Rückbezug auf die theologischen Grundlagen, z. B. den in der Orthodoxie besonders betonten Begriff der Heiligkeit« (unsere gemeinsame Verpflichtung: die sozialethischen Grundlagen der Zusammenarbeit der Kirchen in Europa für GFBS)[9].

»Die Schöpfung ist begründet und rekapituliert in der Inkarnation des Logos und der Vergöttlichung der Menschheit«[10]; dies geht aus dem Schlußdokument dieser Versammlung hervor. Dieses Mysterium wird von Sergius Bulgakov in seinen ökumenischen Werken erläutert: »Das Leben der Kirche ist ein unablässiger Vorgang von Vergöttlichung (θέωσις) der Menschheit und ihre Frucht ist Heiligkeit«[11]. »Die Heiligkeit hat ebenso viele Formen wie die Individualität ... Heilig sind die, die durch die Heldentat ihres effektiven Glaubens und aktiver Liebe das göttliche Ebenbild verwirklicht haben, in dem sie reichliche Gnade an sich angezogen haben und das Bild Gottes mit Kraft manife-

---

[8] *S. Deicha*, Iconographie et Hagiologie, *Istina* 33 (1988) 22–33, hier S. 24.

[9] Rassemblement Oecuménique Européen de Bâle Paix et Justice pour la création entière, Paris 1989, S. 213.

[10] Rassemblement Oecuménique Européen de Bâle ..., S. 68.

[11] *S. Boulgakov*, I Believe in One Holy, Catholic, Apostolic Church, *The Journal of the Fellowship of St. Alban St. Sergius* 12, 1931.

stiert haben. In dieser Reinigung des Herzens durch die Werke der Seele und des Körpers liegt der Heilsweg jedes Menschen, den Christus besucht: ›Doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir‹ (Gal 2,20) und wie der Herr sagt: ›Wer mich liebt, der wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen‹« (Joh 14,23)[12].

[12] *S. Boulgakov*, L'Orthodoxie, Lausanne 1980, S. 135.

Der Schluß der Marienklage des Lapithes, ein Plagiat aus der Planudes-Predigt auf die Grablegung Christi

von Franz Tinnefeld, München

Die Arbeit an einem Beitrag über die Marienklage für das »Marienlexikon«[1] führte mich zu einer merkwürdigen Entdeckung: Bei der Durchsicht der Predigt des Maximos Planudes auf die Grablegung Christi[2] kamen mir einige Textpassagen recht bekannt vor. Sie finden sich innerhalb einer längeren Marienklage, die Planudes in seine Predigt eingefügt hat[3], und zeigen eine überraschende Übereinstimmung mit dem Schluß einer Ethopoiie auf Maria unter dem Kreuz Christi des Georgios Lapithes, die ich kürzlich nach dem Codex unicus Patm. 526 in dieser Zeitschrift edierte[4]. Da der Höhepunkt der literarischen Tätigkeit des Lapithes etwa ein halbes Jahrhundert nach der des Planudes anzusetzen ist[5], kann in diesem Fall nur Lapithes der Nehmende gewesen sein.

Im folgenden sollen die mit Lapithes übereinstimmenden Passagen bei Planudes einander gegenübergestellt und miteinander verglichen werden. Der von mir benutzte Text der Planudes-Predigt in *Mignes Patrologia Graeca* folgt der Edition von Andreas Wechelus, Paris 1557[6], die ihrerseits auf der Handschrift Laur. Plut. 59, Cod. 35, f. 190–203 (14. Jh.) basiert[7].

Zunächst wird ein Überblick über den Inhalt der bei Planudes eingeschalteten Marienklage bis zu der Stelle (gegen Schluß der Klage) gegeben, wo die Übereinstimmungen einsetzen. In der Passage der Predigt unmittelbar vor der Marienklage ist Planudes auf den Abstieg Christi in die Unterwelt zu sprechen gekommen und leitet von diesem Thema mit folgenden Worten zur Marienklage über[8]: »Halten wir aber, wenn es euch recht ist, ein wenig inne, und lassen wir die Rede ruhen. Bis der Erlöser sein Werk im Hades vollendet hat, wollen wir zum Grab gehen, um den schmerzlichen Klagen der Jungfrau und Mutter um ihr Kind zuzuhören, und dann erst wieder die Predigt fortsetzen.

---

1 Hrsg. i. A. des Institutum Marianum Regensburg von *R. Bäumer* und *L. Scheffczyk*, St. Ottilien 1988 ff.

2 *PG* 147, 985–1016.

3 *PG* 147, 989 C – 1000 B.

4 Georgios Lapithes: Eine Ethopoiie auf Maria unter dem Kreuz Christi. Einleitung, Edition und deutsche Übersetzung, *OFo* 1 (1987) 33–59.

5 Gemäß *PLP* (Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, Wien) Nr. 23308 ist die schriftstellerische Tätigkeit des Planudes auf die Zeit ca. 1280–1305, gemäß *PLP* Nr. 14479 die des Lapithes auf ca. 1340 – ca. 1349 anzusetzen.

6 So *PG* 147, 973/4, Nr. 15, bestätigt von *A. M. Bandini(us)* im Katalog der griechischen Handschriften der Laurentiana von 1768, Bd. 2, Sp. 566, Nr. XXIV. Dagegen gibt *PG* 147, 985/6 irrtümlich die Jahreszahl 1555 an.

7 Angabe gemäß *PG* 147, 973/4, Nr. 15.

8 *PG* 147, 989 C.

Gehen wir aber schweigend, nicht, weil wir uns fürchten …[9], sondern, um die Klagen nicht zu unterbrechen oder zu stören«.

Auf diese Einleitung folgt die Marienklage: Maria wendet sich, am Grabe sitzend, an Erde, Sonne und Luft als ihre einzigen Zuhörer, denn die Jünger, sagt sie, hätten sich aus Angst in Sicherheit gebracht; sie selbst aber könne durch keinerlei Ängste an ihrer Klage gehindert werden. Schrecklich sei die Erinnerung an das Leiden und Sterben ihres Sohnes am Kreuz …, und sie beschreibt die einzelnen Phasen der Passion und ihr Mitleiden dabei[10]. Sie wünscht sich, einst in Ägypten geblieben zu sein, denn nach dem ersten Herodes sei nun ein zweiter gekommen, um ihren Sohn zu töten. Sie klagt über die Undankbarkeit der Menschen, denen Jesus mit seinen Wundern geholfen habe, und zählt die einzelnen Wunder auf, an denen auch sie sich mitfreute; nun aber habe sich alles in Tränen und Klage verwandelt. Auch die Schöpfung leide mit ihrem Sohn, und auch sie leide zusammen mit der Schöpfung. Sie beschreibt ihre früheren Ängste um das Leben ihres Sohnes und seine Verfolgung durch das eigene Volk. An die Stelle der früheren Angst sei nun die Trauer getreten, nachdem alles geschehen sei[11]. Frauen, die sie trösten wollen, weist sie ab; als Mutter könne sie nicht anders, als ihren Sohn zu beklagen, zumal er, der Wohltäter der Menschen, ganz ungerecht verurteilt worden und sie persönliche Zeugin seiner Leiden gewesen sei[12]. Neid habe ihrem Sohn das Verderben gebracht. Kreuz, Nägel, Lanze, Grab: Es seien zu viele der Leiden auf einmal; keine andere Mutter habe je so Schreckliches ertragen müssen[13].

Bis hierher reicht der Text der Marienklage bei Planudes, der bis auf die in A. 10 genannten drei Verben keine auffallende Parallele zum Text des Lapithes zeigt. Nun aber beginnt die Passage, die offenbar von Lapithes, allerdings in verkürzter Form, als Schluß für seine Marienklage weitgehend wörtlich übernommen wurde. Bei ihm berichtet Maria zuvor (§ 11) von den auffälligen Naturerscheinungen beim Tod ihres Sohnes, stellt im Anschluß daran einige Fragen über Grund und Sinn des Geschehens und spricht schließlich die schwache Hoffnung aus, daß die Verheißungen des Engels bei der Verkündigung und die ihres eigenen Sohnes doch wahr seien. Die der längeren Parallele unmittelbar vorausgehenden Gedanken sind also in beiden Texten unterschiedlich. Es werden nun die übereinstimmenden Passagen in Parallelkolumnen nebeneinandergestellt.

---

[9] Hier übergehe ich eine kurze Passage.

[10] *PG* 147, 989C–992C. Die in dieser Passage verwendeten Worte ἐνεπαίχθης …, ἐρραπίσθης …, ἐνεπτύσθης (992B) finden sich in anderer Reihenfolge auch im Text des Lapithes (§ 8, Z. 15, S. 49).

[11] *PG* 147, 992C–993C.

[12] *PG* 147, 993C–996D.

[13] *PG* 147, 996D–997B.

Planudes 997 B ff.

῾Ω πονηρὸν συνέδριον ᾽Ιουδαίων! Οὐκ ἄρα πρόγονος ὑμῖν ἦν ᾽Αβραάμ, ἀλλά τις ἐχθρὸς δαίμων τὸ πρῶτον, εἶτα φθόνος καὶ φόνος καὶ θάνατος, καὶ εἴ τι που κακὸν ἄλλο περὶ γῆν φιλεῖ στρέφεσθαι. Οὐδὲ γὰρ ᾽Αβραὰμ ὑμᾶς ἐξεπαίδευσε φόνον τοῖς οἰκείοις ἐπιβουλεύειν, ᾧ τῶν ἀφορήτων ἐδόκει κἂν ξένος παρῆλθε λαθών, μηδὲν εὖ ὑπ᾽ αὐτοῦ πεπονθώς. Καλὸν τὸ θῦμα τῇ ἑορτῇ καταβάλετε[18]. καθαραῖς χερσὶ τῶν ἄλλων ἱερείων ἀπήρξασθε, οὐδὲ τῆς ἡμέρας ὑμᾶς αἰδὼς ἔσχεν ἀναστεῖλαι τῆς λύσσης· πῶς δ᾽ ἂν ἀλλοτρίῳ προσηνέχθητε, οὕτω κατὰ τοῦ οἰκείου πικρῶς ἐκμανέντες;

Lapithes § 12–14, S. 52 f.

12. ῾Ω πονηρὸν συνέδριον ᾽Ιουδαίων, οὐκ ἄρα[14] πρόγονος ὑμῖν ὁ ᾽Αβραάμ; ᾽Αλλά τις ἐχθρὸς δαίμων τὸ πρῶτον, εἶτα φθόνος καὶ φόνος καὶ θάνατος, καὶ εἴ τί που κακόν.
Οὐδὲ γὰρ ᾽Αβραὰμ ὑμᾶς ἐξεπαί[υ]δευσεν[15], φόνῳ[ν][16] τοῖς οἰκείοις ἐπιβουλεύειν, ὃ[17] τῶν ἀφορήτων ἐδόκει. Κἂν ξένος παρῆλθε λαθών, μηδὲν εὖ ὑπ᾽ αὐτοῦ πεπονθώς, καλὸν τὸ θῦμα τῇ ἑορτῇ κατεβάλετο[19], καθαραῖς χερσὶν τῶν ἄλλων ἱερείων ἁπάρξασθαι[20]. Οὐδὲ τῆς ἡμέρας ὑμᾶς αἰδὼς ἔσχεν ἀναστεῖλαι τῆς λύσσης. Πῶς δ᾽ ἂν ἀλλοτρίῳ προσηνέχθητε, οὕτω κατὰ τοῦ οἰκείου πικρῶς ἐκμανέντες;

---

[14] Da die Lapithes-Handschrift Patm. 526 hier die Lesung οὐκάρα bietet, war meine Änderung zu οὐκ ἄρα unnötig. Folglich handelt es sich hier nicht um eine Abweichung vom Planudes-Text. Entsprechend ist das Fragezeichen nach ᾽Αβραὰμ in Komma zu ändern.

[15] Die Handschrift bietet hier, und zwar im später retuschierten Bereich (s. dazu meine Bemerkungen, *OFo* 1, 36 f.), die Lesung ἐξεπεῦδευσεν. Vermutlich fand der Retuscheur die itazistische Schreibung ἐξεπέδευσεν oder die durch Feuchtigkeit verwischten Reste davon statt ἐξεπαίδευσεν vor und fügte nach dem ε noch ein υ ein. Die in meiner Edition gewählte Schreibung (s. o. vor A. 15) entspricht meinem (*OFo* 1, 44, Nr. 4) angegebenen Prinzip, Itazismen stillschweigend zu korrigieren. Folgerichtig wird nur das irrationale υ durch eckige Klammer athetiert; der falsche Akzent findet gemäß *OFo* 1, 44, Nr. 1 ebenfalls keine Beachtung. Eine weitere Abweichung ist das Ny ephelkystikon, das im Lapithes-Text der Handschrift mehrfach im Wortinneren vor Konsonant verwendet wird.

[16] Die hier erkennbare Abweichung beider Texte ist nur eine scheinbare, denn die Patmos-Handschrift bietet tatsächlich φόνον wie Planudes. Ich hatte hier wegen der Verwendung des Akkusativs gegen den grammatisch belegbaren Sprachgebrauch den Dativ φόνῳ konjiziert, wie sich nun herausstellt, wohl zu Unrecht, denn es ist kaum anzunehmen, daß der Fehler zufällig in der Überlieferung beider Texte auftaucht. Man wird eher annehmen müssen, daß φόνον ἐπιβουλεύειν eine in den Ohren byzantinischer Autoren der Epoche akzeptabel klingende Verbindung war.

[17] Auch hier beruht die Abweichung auf meiner Konjektur, denn die Patmos-Handschrift bietet tatsächlich ᾧ, und die Konjektur ὃ ist nicht nur überflüssig, sondern sogar die schlechtere Lösung, wie sich jetzt zeigt. Die Zeichensetzung wäre also auch im Lapithestext entsprechend bis zum Punkt nach πεπονθώς zu ändern. Entsprechend müßte die Übersetzung so lauten: »Denn auch Abraham hat euch nicht dazu erzogen, euren eigenen Volksgenossen mit Mord nachzustellen; ihm erschien es sogar schon unerträglich, wenn ein Fremder unbemerkt vorbeigezogen war, ohne etwas Gutes von ihm empfangen zu haben«.

[18] Καταβάλετε ist zweifellos Druckfehler bei Migne statt κατεβάλετε.

[19] Auch hier wird meine Konjektur durch den Planudes-Text in Frage gestellt, denn die Patmos-Handschrift bietet κατεβάλεται, was nur Itazismus für κατεβάλετε ist. Mein größerer Eingriff (Änderung des Schlußkonsonanten) erweist sich als unzutreffend. Zum Verständnis der Stelle s. folgende Anmerkung.

[20] Hier hat allerdings der Itazismus bereits den Schreiber von Patm. 526 zu einer Änderung verführt, die den Sinn des gesamten Passus entstellte und auch meine irrige Konjektur (A. 19) einigermaßen entschuldigt: Vermutlich fand er in seiner Vorlage schon »ἀπήρξασθαι« statt »ἀπήρξασθε« und korrigierte in die falsche

Οἴμοι, τοῦτ᾽ ἐκεῖνο, φίλτατε Παῖ, ὅ μοι Συμεὼν ὁ γέρων ἠνίξατο, ἡνίκα σε πρὸς τὸν ναὸν κατὰ τὸν νόμον ἀχθέντα ταῖς χερσὶν ἐβάστασε βρέφος ἔτι, τὸν σὸν θάνατον. Νῦν τὴν ῥομφαίαν ἔγνων ἐκείνην ἣν εἶπε τὴν ἐμὴν διελεύσεσθαι μέλλειν ψυχήν. Ὦ πρέσβυ, κἂν εἰ μηδὲν ἄλλο σοι προείρηταί ποτε περὶ μηδενός, ἐκ τοῦδε μόνου σε αὐτὴ ἐν προφήταις ἄγω. Καὶ διῆλθε γὰρ καὶ διέρχεταί μου τὴν ψυχὴν ἡ ῥομφαία, καὶ τὴν καρδίαν τιτρώσκει, καὶ τὰ σπλάγχνα σπαράττει. Ὡς εὖ μάλα μοι νῦν σαφὲς ὃ τότε παρῆν ἀσαφές. Οἷον πένθος, οἷα δάκρυα, φίλτατε Παῖ, προὐξένησάς μοι θανών, καὶ θρήνους ἐκ θρήνων; Ἀλγεινοὺς μέν, ὅτι τὸ γλυκύ σε φῶς οὐδείς μοι δίδωσι βλέπειν· ἡδεῖς δὲ ἄλλως, ὅτι τὰς ἀεὶ

13. Οἴμοι τοῦ τεκεῖν, ὦ[21] φίλτατε παῖ. Οἴμοι[22], Συμεὼν ὁ γέρων ἠνίξατο, ἡνίκα σε πρὸς τὸν ναὸν κατὰ τὸν νόμον ἀχθέντα ταῖς χερσὶν ἐβάστασε βρέφος ἔτι, τὸν σὸν θάνατον. Ἔγνων νῦν τὴν ῥομφαίαν ἐκείνην, ἣν εἶπε τὴν ἐμὴν διελεύσεσθαι μέλλειν ψυχήν (ὦ πατέρες[23], ὦ θαῦμα,

αὐτὴ ἐν προφήταις ἄγω)[24], καὶ διῆλθεν γάρ μοι καὶ διέρχεταί μοι τὴν ψυχὴν ἡ ῥομφαία καὶ τὴν καρδίαν τιτρώσκει καὶ τὰ σπλάγχνα σπαράττει σαφῶς. Ὡς εὖ μάλα μοι νῦν σαφὲς ὃ τότε παρῆν ἀσαφές. Οἷόν μοι πένθος, οἷά μοι δάκρυα, φίλτατε παῖ[25]. Προὐξενησάς[26] μοι θανῶν[26] καὶ θρήνους ἐκ θρήνων, ἀλγεινοὺς μέν, ὅτι τὸ γλυκύ σε φῶς οὐδείς μοι δίδωσιν βλέπειν, ἡδεῖς δὲ ἄλλως, ὅτι

Richtung »ἀπάρξασθαι«. Mit Planudes ist nun der gesamte Passus so zu verstehen: »Das gute Opfer habt ihr zur Festfeier (sc. zum Paschafest) niedergelegt, mit reinen Händen habt ihr die anderen sakralen Handlungen vollzogen, aber auch die Scheu vor dem Feststag hielt euch nicht dazu an, eure Wut zu mäßigen«.

21 Die Handschrift bietet hier οἴμοι, τοῦ τεκεῖν, ὅ. Der von mir gestaltete Text legte sich also nahe, erwies sich aber im Kontext kaum als überzeugend. Auch hier vermittelt der Planudes-Text die richtige Lösung.

22 Bei dieser Abweichung zwischen Planudes und Lapithes ist es nicht von vornherein klar, wem von beiden man den Vorzug geben soll. Zunächst scheint es, daß ὅ μοι, das sich auf τοῦτ᾽ ἐκεῖνο bezieht, die bessere Lesung ist. Das spätere τὸν σὸν θάνατον wäre dann als inhaltliche Bestimmung der mit ὅ … ἠνίξατο bezeichneten Weissagung zu verstehen. Vielleicht stand dies auch so bei Planudes im Original des Textes. Aber man kann stilistisch an dieser Passage Anstoß nehmen, weil τὸν σὸν θάνατον nach der dazwischen stehenden Passage so spät kommt, daß man es kaum noch erwartet. So ist es vorstellbar, daß der spätere Lapithes ὅ μοι absichtlich zu οἴμοι geändert hat, womit nun freilich τοῦτ᾽ ἐκεῖνο isoliert bleibt. Dies wäre aber im Kontext eines selbständigen Ausrufes, der auf das Folgende hindeutet (»Weh mir, wenn ich daran denke!«), noch vertretbar.

23 Die Handschrift hat hier πρέσ mit übergesetztem Kürzungsstrich, was ich, da paläographisch das Schlußsigma nicht zu unterscheiden ist, als Kontraktionskürzel verstand und als πατέρες auflöste. Doch legt der folgende kürzere Kontext bei Lapithes die andere Lösung, die bei Planudes selbstverständlich erscheint, keineswegs nahe.

24 Entsprechende Schwierigkeiten bereitet, weil das Vorausgehende fehlt, die Wendung αὐτὴ ἐν προφήταις ἄγω bei Lapithes. Am wahrscheinlichsten ist, daß der Schreiber der Patmos-Handschrift hier eine Lücke in seiner Vorlage vorfand, die er mit ὦ θαῦμα mehr schlecht als recht ausfüllte.

25 Nach παῖ ist in der Handschrift, allerdings im retuschierten Bereich (vgl. A. 15) ein Punkt gesetzt, der aber vielleicht doch der Absicht des Autors entsprach, weil er durch zweimalige Hinzufügung von μοι die dem Punkt vorausgehenden Worte als selbständigen Ausruf verstehen wollte; andernfalls wäre das μοι hinter dem folgenden θανὼν abundant.

26 Daß hier natürlich in meiner Edition Druckfehler vorliegen und daß Προὐξένησάς und θανὼν geschrieben werden muß, hat bereits *W. Hörandner*, Textkritische Beobachtungen zu Georgios Lapithes und Manuel Chrysaphes, *OFo* 4 (1990) 9–21, hier 17, vermerkt.

προηγουμένας ὀδύνας τούτοις ἐκχέουσα, εὐτονωτέραν ἐμαυτὴν παρέχω τοῖς ἐφεξῆς.

τὰς ἀεὶ προηγουμένας ὀδύνας τούτοις ἐκχέουσα, εὐτενωτέραν[27] ἐμαυτὴν παρέξω τῷ ἐφεξῆς.

Nun überspringt Lapithes eine längere Passage des Planudes, in der im wesentlichen zwei Gedanken ausgeführt werden. Zunächst erfolgt ein heftiger Angriff auf Judas und seine Geldgier. Vielleicht hat Lapithes hier darauf verzichtet, weil er bereits § 8, Z. 11–13 den Verräter erwähnt hatte. Darauf geht die Marienklage des Planudes unvermittelt zu der Frage über, wie eine passende Grabschrift für Jesus lauten könne, und schlägt eine Formulierung vor, die den Neid und die Undankbarkeit der Juden anprangert. Vielleicht empfand Lapithes diesen Gedanken als Wiederholung, weil er ja bereits zuvor (§ 12) eine scharfe Anklage gegen die Juden von Planudes übernommen hatte. Erst mit ὑπόμνησις gibt Planudes dem Lapithes ein neues Stichwort, das zu seiner an Reminiszenzen reichen Marienklage paßt. Bei Planudes allerdings bezieht es sich auf die vorgeschlagene Grabinschrift mit der heftigen Anklage gegen die Juden:

Planudes 1000 A	Lapithes § 13, Z. 10 f.
Ὡς ἐχθρὸν μὲν ἐκείνοις τοὐπίγραμμα, σοὶ δ' εὐκλεέστατον, ἐμοὶ δὲ πολλῶν δακρύων ὑπόμνησις. Πολλὰ τὰ τοὺς ἐπὶ σοί μοι θρήνους ἀκμάζειν ποιοῦντα, τέκνον…	Ἐμοὶ δὲ πολλῶν δακρύων ὑπόμνησις πολλή, εἰ[28] ἐπὶ σοί μοι θρῆνοι.

In dieser kurzen Passage zitiert Lapithes seine Quelle also nicht wörtlich, sondern gestaltet sie bewußt nach seinen Bedürfnissen um. In den folgenden, von Lapithes ausgelassenen Sätzen des Planudes ist vom Grab Christi, von Joseph (von Arimathäa) und Nikodemus die Rede, also von Personen, die bei der Grablegung Christi eine Rolle spielten. Dieses Motiv paßt zu der Klage am Grab (Planudes), nicht aber zur Klage unter dem Kreuz (Lapithes); daher die Auslassung bei Lapithes. Erst bei dem Gedanken einer Hoffnung auf die Auferstehung knüpft Lapithes wieder an den Text des Planudes an:

---

[27] Auch hier liegt ein Druckfehler in meiner Edition vor. Mit der Handschrift und Hörandner ist εὐτονωτέραν zu korrigieren.

[28] *W. Hörandner*, a. a. O., hatte hier itazistische Verschreibung für πολλοὶ οἱ postuliert und entsprechend ein Komma zwischen ὑπόμνησις und πολλοὶ gesetzt. Zweifellos hat auch Hörandner recht, zumal sich der Passus in der retuschierten Zone der Seite befindet, in der in noch höherem Maße als im übrigen Text Fehler und Itazismen zu erwarten sind. Allerdings wird in diesem Fall sein Vorschlag nicht durch den Planudes-Text gestützt, weil Lapithes hier von seiner Vorlage abweicht. In deutscher Übersetzung ist der Satz also nun so zu verstehen: »Mir aber <bleibt> die Erinnerung an viele Tränen, <mir bleiben> um dich viele Klagen«.

Planudes 1000 A/B	Lapithes § 13, Z. 11 ff.
Ἓν μόνον ἀφανίσει τὰ δάκρυα, εἰ τριήμερος, κατὰ τὴν σαυτοῦ πρόῤῥησιν, ἀναστήσῃ. Καὶ ἴδοιμι τοῦτο. Οὐ γὰρ ἔστιν ὅτε ψεῦδος ἐμόλυνε τὰ σὰ χείλη. Σιγῶ τὰ λοιπά, δάκρυσι δὲ μόνοις τοὐντεῦθεν τὸ πένθος ἄγω.	Ἀλλ'[α][29] ἀπὸ τοῦ νῦν σε[30] ὅπως κατὰ τὴν σαυτοῦ πρόρ<ρ>ησιν ἀνάστησον, καὶ ἤδη μοι τοῦτο <πιστόν>[31]. Οὐ γάρ ἐστιν ψεῦδος, ἃ λέγουσιν[32] τὰ σὰ χείλη. Σιγῶ τὰ λοιπά· δάκρυσιν διαμόνοις[33] ἐντεῦθεν τὸ πένθος ἄγω.
Ταῦτα τῆς Θεομητρὸς ἀποδυραμένης, ὡς ἀπὸ βαθέων οἰμώζοντος ἠσθόμην ἑτέρου τινός. Καὶ πάλιν δὴ σιγὴν ἐμαυτῷ παραγγείλας, καὶ προσσχὼν τὸν νοῦν, ἠκροώμην.	14. Ταῦτα τῆς θεομήτορος ἀποδυρομένης[34], ὡς ἀπὸ βαθέων οἰμωζούσης[35] <ὁ λόγος> καίτοι νῦν[36] ἑτέρου τινός. Καὶ πάλιν δὴ σιγᾶν[37] ἐμαυτῷ παρήγγειλας[38], καὶ προσ<σ>χὼν τὸν νοῦν ἠκροώμην.

An dieser Stelle endet die Übereinstimmung zwischen Planudes und Lapithes. Lapithes schließt hier seine Marienklage, recht unvermittelt, mit einer Schlußdoxologie an den

---

[29] Hier hatte ich die Lesung der Handschrift ἀλλὰ entsprechend den Schulregeln in apostrophiertes ἀλλ' korrigiert.

[30] Die hier retuschierte Handschrift bietet σοί.

[31] Dies ist ein extremes Beispiel dafür, wie die bizarren Itazismen des Retuscheurs einen Editor in die Irre führen können. Durch den Vergleich mit Planudes wird nun klar, daß die Einfügung von πιστὸν nicht die richtige Lösung war. Mit Bezug auf die Auferstehung ruft die Gottesmutter hier aus: »Und dies möchte ich erleben!«

[32] Auch diese Passage wurde durch Eingriff des Retuscheurs unverständlich, weil er das unentbehrliche ὅτε übergangen hatte. Wenn man allerdings nun weiß, daß nach ψεῦδος ein ἐμόλυνε zu lesen ist, kann man Reste davon in dem vom Retuscheur verunstalteten Wortgebilde, das wie ἐμολ̓κουε aussieht, noch erkennen. Vgl. meine Lesung ἐμὰ ἄκουε im Apparat zu § 13, Z. 12. Das nun im Text stehende ἃ λέγουσιν ist nicht mehr als der Versuch einer sinnvollen Konjektur. Der richtige Sinn ist also: »Niemals hat eine Lüge deine Lippen befleckt.«

[33] In der Handschrift steht vor μόνοις ein vom Retuscheur verunstaltetes δαὶ für δέ, aus dem ich δια- gelesen hatte.

[34] Die Handschrift bietet hier, in der retuschierten Zone, ἀποδυρωμένης. Es ist gut möglich, daß auch sie ursprünglich das besser passende ἀποδυραμένης aufwies, daß also nicht das Partizip Präsens auf -ομένης gemeint war, das man aus -ωμένης natürlich eher erschließen würde. Mit dem Aorist wäre der Sinn dann: »Als die Gottesmutter solchermaßen geklagt hatte, hörte ich (ἠσθόμην) jemand anderen wie aus der Tiefe seufzen.« Vgl. dazu auch die folgenden Anmerkungen. Übrigens ist das hier für Planudes bezeugte Θεομητρὸς zweifellos Verschreibung von Migne für das allein richtige Θεομήτορος.

[35] Sowohl der Text von Planudes wie der des Lapithes bietet hier die Lesart οἰμώζοντος, allerdings in der hier retuschierten Patmoshandschrift zu οἰμῳζώντος verunstaltet. Mit der konjizierten weiblichen Form des Partizips versuchte ich dem unverständlichen Text noch einen Sinn abzugewinnen; vgl. A. 36.

[36] Auch καίτοι νῦν ist Konjektur aus einem sinnlosen κατόμην, das ich in der Handschrift zu erkennen glaubte, ebenfalls im retuschierten Bereich. Ein erneuter Blick in die Handschrift nach Kenntnis des Planudes-Textes zeigt aber nun, daß der Retuscheur auch ἠσθόμην gemeint haben könnte, mag auch sein η recht bizzar aussehen und eher einem κ gleichen. Ähnliches gilt für die übrigen anders gelesenen Buchstaben. Das vorausgehende ὁ λόγος wurde von mir nur aus Sinngründen eingefügt.

[37] Hier bietet die Handschrift σηγεῖν, was natürlich besser in σιγὴν (Planudes) als in mein σιγᾶν aufzulösen ist.

[38] Da auch die Handschrift wie Planudes παραγγείλας bietet, erweist sich mein παρήγγειλας als unnötige Korrektur, die sich zudem nicht einmal mit dem reflexiven ἐμαυτῷ vereinbaren läßt.

dreifaltigen Gott, bei Planudes hingegen erfährt der Leser nun erst, wer der so tief seufzende andere ist, von dem soeben die Rede war: Es ist Hades, der »Gott« bzw. die Symbolgestalt der Unterwelt, des Ortes also, wo Jesus Christus gemäß den Ausführungen des Planudes vor der Marienklage[39] inzwischen angekommen war. Er klagt, daß nun ein Stärkerer erschienen sei, der die Toten seiner Macht entreiße. Es ist klar, daß Lapithes für diese Hadesklage keine Verwendung hatte, da in seiner Marienklage die Grablegung Christi als Voraussetzung seines Abstieges in die Unterwelt noch gar nicht erfolgt war. Man mag sich allerdings fragen, warum Lapithes nach der eigentlichen Marienklage, die mit den Worten »πένθος ἄγω« schließt, überhaupt noch vor der Doxologie die überleitende Passage Ταῦτα τῆς θεομήτορος bis ἠκροώμην eingeschaltet hat. Vielleicht war ihm der Schluß der Marienklage bei Planudes zu abrupt — sie ist ja nicht wie die des Lapithes als selbständiger Text konzipiert, sondern, wie gesagt, in eine Predigt eingebettet. Aber es hätte Lapithes auch klar sein müssen, daß er mit der Schlußpassage § 14 die Stilform der Ethopoiie verließ und mit der Erwähnung des anderen (ἑτέρου τινός), der bei ihm unerklärt bleibt, ein Problem in Kauf nahm, das nicht nur dem heutigen Herausgeber, sondern auch schon dem Schreiber bzw. dem Retuscheur der Patmos-Handschrift[40] Schwierigkeiten bereitete. Warum aber Lapithes überhaupt auf den Gedanken kam, seine Marienklage mit Passagen aus dem Schluß der Marienklage des Planudes schließen zu lassen — und eine andere Deutung der oben beschriebenen Phänomene gibt es wohl nicht —, obwohl er es als Autor von genügender eigener Begabung doch eigentlich nicht nötig hatte[41], wird wohl für immer sein Geheimnis bleiben.

---

[39] Vgl. oben, Text vor A. 8.

[40] Vgl. oben A. 15. Die Schlußpassage ist wie keine andere des Lapithes-Textes durch den Retuscheur verunstaltet, so daß die Entdeckung der Planudes-Vorlage auch ein entscheidender Schritt zum Verständnis des bisher so schwierigen Schlusses der Lapithes-Ethopoiie ist, schwierig allerdings auch deshalb, weil hier die auswählende Entlehnung aus Planudes den Autor zu Ungereimtheiten führte.

[41] Vgl. die Bemerkungen zur Person des Lapithes in der Einleitung zu meiner Edition, *OFo* 1, 33–35. Das dort gegebene beachtliche Werkverzeichnis sollte doch zu der Annahme berechtigen, daß Lapithes fähig war, seine Werke auch ohne fremde Entlehnungen abzufassen. Nicht völlig sollte allerdings die Möglichkeit ausgeschlossen werden, daß die Klage des Lapithes mit dem Schluß von § 11 endete und daß die Passagen aus Planudes von einem anderen angefügt wurden. Dagegen besteht das Bedenken, daß der Schluß mit einer zweifelnden Frage der Gottesmutter (Εἰ δὲ ἀπάτη <τῷ> παντὶ ἐκεῖνα, τί ἄλλο γε ἢ ἐμαυτὴν διαχρήσομαι, ἵν' ὁμοῦ τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸ ζῆν συναπόθωμεν;) außerordentlich abrupt und unschön und einem Lapithes auch wiederum nicht zuzutrauen wäre.

Nikephoros Blemmydes — naturwissenschaftliches Porträt eines Gelehrten des späten Mittelalters

von Evangelia Varella, Thessaloniki

Das Kaisertum von Nikaia verkörpert eine Wende im historischen Werdegang des Mittelalters. Die erste Eroberung von Konstantinopel bezeichnet den konkreten Anfang vom Ende des oströmischen Reichs und bringt gleichzeitig die Voraussetzungen der Geburt des modernen Hellas hervor[1], dadurch, daß das Zusammenschmelzen des christlichen Glaubens und des klassischen philosophischen Logos seinen Höhepunkt erreicht. Die anhaltende Präsenz des Okzidents erweitert die Dimensionen der Ökumene, so daß der obdachlose Bürger des zerstörten Byzanz seine Identität in den unsterblichen Stimmen der Vergangenheit aufsuchen muß. Von großer Wichtigkeit ist dabei, auf welche Weise die zwei wesentlichen Strömungen des vorchristlichen Denkens verstanden werden, nämlich die der streng intellektuellen Erklärung der Naturphänomene und jene ihrer mystischen Erläuterung. Die reine Vernunft hatte durch die Jahrhunderte nie aufgehört, dem philosophisch orientierten Theologen als Wegweiser zu dienen, bis sie schließlich ihren Platz selbst in der Formulierung des *Credo* fand. Jedoch waren die Versuche der antiken Welt, das *ewige Eine* anzublicken, sowie ihre mühsame Anerkennung der divinen Wahrheit durch graduelle Läuterung im grellen Licht der Offenbarung Christi größtenteils verworfen. Dabei bildeten die berühmtesten Vertreter dieser Tendenz, Heraklit und Pythagoras, Empedokles und Anaximander, Plato und Plotin immerhin einen bedeutenden Beziehungspunkt für jedes gebildete Mitglied der Ostkirche. Neben diesen großen Gelehrten überlebten auch die Geringeren — die traditionsbewußten Anhänger der heiligen Mysterien, die Fortsetzer der vorsokratischen Prinzipien, die bescheidenen empirischen Beobachter der Naturerscheinungen, die *Auserwählten Gottes*.

Diese spirituelle Nachsuchung, aber auch das politische Mißgeschick des spätmittelalterlichen Imperiums, führten zur Neueinschätzung des kulturellen Erbes, wobei das orthodoxe Dogma als höchstes Kriterium jeder Forschung galt. Das Studium der vorchristlichen Philosophie ist demzufolge darauf zu begründen, daß das Bestreben der Ahnen die mühevolle Reinigung des Geistes und des Willens zum Ausdruck brachte, wodurch das allerwichtigste Ziel erreicht werden kann, nämlich die Vereinigung mit Gott[2]. Nikephoros Blemmydes (1197–1272)[3] bewegt sich in diesen Koordinaten, doch erweitert er den Rahmen seiner Untersuchungen noch mehr[4]. Als bekannter dogmatischer Theologe[5],

---

1 *Spyr. Zambeliou*, Ἄσματα δημοτικὰ τῆς Ἑλλάδος, Korfu 1852, S. 438.

2 *Plato*, Politeia, Z, 6,521 c.

3 *Nikephoros Blemmydes*, Περὶ τῶν κατ' αὐτὸν διήγησις μερική, in: *A. Heisenberg* (Hg.), Curriculum vitae et carmina, Leipzig 1896.

4 *G. Bercati*, N. Blemmida, *Bessarione* 29 (1915) 226.

Lehrer des Kronprinzen Theodoros Lascaris II.[6] und zugleich bedeutsamer Politiker des *vielleicht fortschrittlichsten unter allen seinen zeitgenössischen Königstümern*[7], stellt er seine vortrefflich systematisierten Gedanken in einem klassisch gewordenen Logiklehrbuch[8] auf, und letzten Endes dient er den Naturwissenschaften auf zwei Weisen, die sich in erster Annäherung entgegensetzen[9], jedoch im Grunde ein harmonisches Ganzes zu bilden vermögen[10]. Seine *Epitome Physica* (Ἐπιτομὴ Φυσική)[11] könnte eigentlich einfach nur eine weitere mittelalterliche Schrift im Geiste Aristoteles' sein[12], hätte ihr Autor die Aufmerksamkeit nicht auch auf eine andere experimentelle Wissenschaft gerichtet, die sich sogar in der Registrierung der Vorgänge und Auswertung des empirischen Wissens nicht genügt, sondern deutlich metaphysische Ziele aufweist. Es handelt sich um die sakrale und mystische *Art der Goldherstellung* (τέχνη τῆς χρυσοποιΐας), welcher der nicaenische Gelehrte durch Wort und Tat gedient hat, wie es sein gleichnamiges Werk (Περὶ τῆς Ὡοχρυσοποιΐας)[13] andeutet. Diese bewegt sich im Zwischenraum von Wissenschaft, Religion und praktischer Moral, denn ihr Zweck ist nicht die Beobachtung und Erklärung der Naturerscheinungen, nicht einmal hauptsächlich der Versuch, ihren Ausgang zu kontrollieren, sondern etwas viel Tieferes: die Wendung der ganzen materiellen Welt zur Läuterung, ihre Erhöhung in das transzendente Licht des Göttlichen, in die Würde des reinen Goldes, welches die Perfektion verkörpert[14]. Dieser Prozeß setzt die gleichzeitige Reinigung des Adepten voraus, so daß sich dieser Gott *treu, tugendhaft und gutgesinnt* (πιστὸς Θεῷ καὶ ἀκακοήθης καὶ ἀγαθός) erweist[15], damit *das Experiment mit den edlen Taten der Seele* (ἡ πεῖρα μετὰ καὶ τῶν ψυχικῶν πάντων κατορθωμάτων) zusammengeht[16]; deswegen ist das Eindringen dieser Anschauungen in den Aufsuchungen der unruhigsten Geister des transitiven christlichen 13. Jahrhunderts zu erwarten.

Unter diesen Voraussetzungen stellt Nikephoros Blemmydes das Vorbild des Naturwissenschaftlers seiner Zeit dar. Charakteristisch ist dabei für ihn, den Sohn eines bekannten Arztes, dem sogar manche medizinische Werke zugeschrieben werden[17, 18], daß die *Physik* und weiterhin die *Chrysopöie* als verwandt mit der Medizin aufgefaßt werden, weil es sich dabei um empirische *Arten* handelt, die versuchen, durch die Anerkennung

---

5 *V. Grumel*, N. Blemmyde, *DIZ*, XI 441.

6 *Chr. Krikones*, Θεοδώρου β' Λασκάρεως Λόγοι, Thessaloniki 1988, Kap. 2.

7 *Spyr. Zampeliou*, Ἄσματα δημοτικὰ τῆς Ἑλλάδος, S. 465.

8 *P. S. Codellas*, N. Blemmydes' philosophical works and teachings, Proceedings of the 10th International Congress of Philosophy (1948), Library, Amsterdam 1949, Bd. I, S. 1117.

9 *M. Stefanides*, Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν Φυσικῶν Ἐπιστημῶν, Athen 1938.

10 *M. Stefanides*, Λόγος ἐπὶ τῇ ἀνακηρύξει εἰς ἀκαδημαϊκόν, *Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 14 (1939) 180; *ders.*, Τά μαθηματικά τῶν Βυζαντινῶν, *Ἀθηνᾶ* 35 (1923) 206.

11 *Nikephoros Blemmydes*, Epitome Physica: *PG* 142, 1005–1320.

12 *B. N. Tatakes*, Ἡ βυζαντινή φιλοσοφία (ins Griechische übersetzt von *E. Kalpourtzi*), Athen 1977, S. 216.

13 *M. Berthelot, C. E. Ruelle* (Hgg.), Collection des anciens alchimistes grecs, Paris 1888, S. 452–459.

14 a. a. O., S. 16, 7.

15 a. a. O., S. 27, 13.

16 a. a. O., S. 246, 20.

17 *H. Hunger*, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. II, München 1978, S. 311.

18 *A. P. Couzès*, Les oeuvres médicales de N. Blemmyde selon les manuscrits éxistants, *Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 19 (1944) 56.

ihrer Ursachen in den Lauf der Ereignisse zu intervenieren[19]. Diese aristotelische Verknüpfung[20] der heilenden Wissenschaften mit dem Studium der Natur und deren gleichzeitige Differenzierung von rein intellektuellen Bauwerken wie der Mathematik[21] oder auch der Logik[22], bilden für die Prüfung eine erste gemeinsame Grundlage der zwei Abhandlungen. Doch ihr Zusammenhang wird sich als viel enger erweisen.

Sehr groß sind dagegen die Unterschiede der beiden Texte in bezug auf die Sprache, die äußerliche Form und besonders die Problemstellung, denn die *Physik* bildet eigentlich ein umfassendes und methodisches Handbuch mit streng induktiver Struktur und reiner aristotelischer Basis trotz der deutlichen platonischen Einflüsse und einem recht vernachlässigten experimentellen Teil[23]. Außerdem ist das Werk recht lang und versucht, eine ganze Reihe verschiedener Objekte abzudecken, nämlich physikalische, geologische, meteorologische[24], astronomische[25] und geographische Themen, wobei die Sprache ein schönes Beispiel fließenden mittelalterlichen attischen Dialektes ohne besondere stilistische Eigentümlichkeiten bildet. Andererseits ist die *Chrysopöie* kurz und stellt sich hauptsächlich aus konkreten Prozessen der Goldherstellung zusammen, welche mit ziemlich großer Klarheit angegeben werden und an die heutigen technischen Beschreibungen erinnern. Dazu wird eine volkstümliche Mundart angewandt, die gewisse Tendenzen zum Neugriechischen aufweist. Dies ist auf die Tatsache zurückzuführen, daß schon seit dem 8. Jahrhundert eine fortschreitende Hellenisierung des oströmischen Reiches stattfand, deren Gründe in der definitiven Zwietracht mit dem Westen und im Auftreten breiterer Volksmassen zu suchen ist, die der Ikonenstreit bewirkte. Es ist verständlich, daß einem derartigen sozialen Ereignis die rasche Vereinfachung des Kommunikationsorganes folgte, so daß seine neuere Form geboren wurde[26]. Diese Unterscheidung der Traktate ist leicht zu erklären. Das *Kompendium* ist Frucht eines offiziellen Studiums der Umwelt, welches schon seit Aristoteles' Zeiten einen bedeutenden Platz in den griechischen Lehranstalten besaß. Dagegen richtete sich die *Chrysopöie* an einen geschlossenen Adeptenkreis und bestand auf der ununterbrochenen, traditionsgemäßen Übergabe der Grundprinzipien der *divinen Art*. Von jedem Entwicklungsprozeß entfernt, verspricht sie die Erlösung, wobei die *Physik* sich den Naturerscheinungen mit kritischem Geist und forschendem Blick nähert, ohne freilich deren überlieferte innigste Deutung zu leugnen. Nikephoros Blemmydes verwirklicht in seinen Schriften die Zusammenfügung dieser andersgerichteten wissenschaftlichen Bereiche durch die Auffassung der Einigkeit des Weltalls, die seine ganze naturwissenschaftliche Produktion durchdringt. Auf diese Weise wird der jahrhundertlangen Tradition recht gegeben, welche den allergrößten Gelehrten der Vergangenheit den Titel des Eingeweihten der Goldherstellungsart gewährte.

---

19 *Nikephoros Blemmydes*, a. a. O.: *PG* 142, 1125 A.

20 *K. Oehler*, Aristotle in Byzantium, *GRBS* 5 (1964) 133.

21 *Nikephoros Blemmydes*, a. a. O.: *PG* 142, 1192 B.

22 *Aristoteles*, Φυσικὴ Ἀκρόασις, B, 2, 193 b 26–194 a 14.

23 *W. Lackner*, Zum Lehrbuch der Physik des N. Blemmydes, *BF* 4 (1972) 157.

24 *Ders.*, Die aristotelische Meteorologie in Byzanz, *Actes du XIV^e Congrès International d'Études Byzantines* (1971), Bucuresti 1971, S. 639.

25 *H. Hunger*, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. II, S. 243.

26 *Spyr. Zampeliou*, Βυζαντιναὶ Μελέται, Athen 1857, S. 625.

Das *Physikalische Kompendium* erweist eine klare Beziehung zum analogen Werk von Johannes Damaskenos[27], obwohl es sich mit einem breiteren Themenkreis beschäftigt. Jedoch sind für die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen diesem, der *Chrysopöie*, und der allgemeinen Weltanschauung des Autors nur die eigentlich physikalischen Kapitel von Interesse, um so mehr weil die übrigen rein deskriptiv sind (vgl. Anm. 24). Die *Physik* sucht ihre Wurzeln in den aristotelischen Φυσικὰ (Φυσικὴ Ἀκρόασις) und Μετὰ τὰ Φυσικὰ und berichtet in erster Linie über die Ursprünge und Ursachen des Kosmos. Als Basis der Schaffung und der Vernichtung werden die *Form* (εἶδος) und deren *Mangel* (στέρησις, privatio) betrachtet, d.h. die *Entgegengesetzten* (τὰ ἐναντία), nämlich die zwei jeweils extremen immateriellen *Qualitäten* (ποιότητες), die aus dem gleichen Substrat, der formlosen und qualitätslosen *Materie* (ὕλη), gewonnen werden können[28]. Diese Grundeinheit der primordialen Materie wird deutlich im alchemistischen Glauben ausgedrückt, wonach *Alles Eins ist* (ἓν τὸ πᾶν)[29], wie es schon Heraklit erkannte (ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα)[30]. Die Einwirkung des qualitativen Prinzips auf das ungeformte Substrat ergibt die zusammengesetzte Substanz (σύνθετος οὐσία, essentia composita), den individuellen Körper[31]. Die Abhängigkeit von der aristotelischen Geisteswelt ist nicht zu übersehen, denn sowohl Terminologie wie auch Gedanken sind eigentlich hauptsächlich auf das 1. Buch der Φυσικὴ Ἀκρόασις zurückzuführen[32]. Wichtig für die Erläuterung der Argumentation des nicaenischen Wissenschaftlers sind weiterhin seine Ausführungen der Bewegung (κίνησις) und der ἐντελέχεια, der Tendenz zur Perfektion. Die Definition, wonach *die Bewegung nichts Weiteres als der Hang der Wesen zur Vollendung* ist (κίνησίς ἐστιν ἡ τοῦ … ὄντος … ἐντελέχεια … ἤγουν ἡ κατὰ τὸ ἐντελὲς ἕλξις)[33], und die Auffassung der kreisförmigen Motion als der vollständigsten[34], weisen nicht nur auf aristotelische Formulierungen[35], sondern letzten Endes auch auf uralte Anschauungen, denn nach Parmenides hat selbst *die Wahrheit eine schöne runde Form* (εὐκυκλος ἀληθείη)[36]; außerdem bringen sie manche Grundprinzipien der *sakralen Art* ins Gedächtnis, wie dieses der mühsamen esoterischen Veredelung der Materie (s. Anm. 14) oder jenes der archetypischen Schlange, die in ihren Schwanz beißt (οὐροβόρος ὄφις)[37] und die Personifizierung des Kreises ist[38]. Weiterhin setzt die klassische[39] und zugleich biblische[40] Auffassung der Schöpfung als *Übergang*

---

27 *Johannes Damaskenos*, Fons Scientiae: *PG* 94, 521–1228.
28 *Nikephoros Blemmydes*, a.a.O.: *PG* 142, 1028C/1116A.
29 *M. Berthelot, C.E. Ruelle*, a.a.O., S. 442,4.
30 *H. Diels, W. Kranz*, Die Fragmente der Vorsokratiker, Dublin/Zürich 1966[12], B 10.
31 *Nikephoros Blemmydes*, a.a.O.: *PG* 142, 1031A.
32 *Aristoteles*, Φυσικὴ Ἀκρὸασις, A,5, 188 b 25–27 / A,7, 190 b 19–28 / A,7, 191 a 5–6 / B,1, 193 b 3–7 / B,2, 202 a 9 / Μετὰ τὰ Φυσικά, Z,3, 1029 a 21–23.
33 *Nikephoros Blemmydes*, a.a.O.: *PG* 142, 1049B.
34 *Nikephoros Blemmydes*, a.a.O.: *PG* 142, 1065A.
35 *Aristoteles*, Φυσικὴ Ἀκρόασις, Γ,1, 201 a 10–13 / Δ,14, 223 b 20–23 / Θ,8, 264 b 32–34.
36 *H. Diels*, a.a.O., B,1, 28.
37 *M. Berthelot, C.E. Ruelle*, a.a.O., S. 21,21.
38 *H.J. Sheppard*, The *Ouroboros* and the unity of matter, *Ambix* 10 (1962) 83.
39 *Aristoteles*, Φυσικὴ Ἀκρόασις, E,1, 225 a 15–16.
40 Genesis 1,1.

vom Nicht-Sein zum Sein (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν μεταβολῆς καὶ μεταβάσεως)[41] die wahren Grenzen der Transmutation fest, welche nie als Erschaffung angenommen wurde, sondern einfach als Umwandlung der Qualitäten eines schon existierenden Wesens.

Von großer Bedeutung für die Verständigung auf der gemeinsamen Basis der *Physik* und der *Chrysopöie* sind die Positionen des Autors in bezug auf die vier Elemente (στοιχεῖα)[42]. In diesen klingt die ununterbrochene Tradition der hellenischen Philosophie nach, die sehr deutlich im Werk des Akragantiner Empedokles zu finden ist, welcher den *vier Quellen des kosmischen Alls*, den primordialen Ursachen der Welt, göttliche Namen gibt und sie als völlig gleichwertig zueinander betrachtet (τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε / Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀιδωνεύς / Νῆστίς θ', ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον und ταῦτα γὰρ ἴσά τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι)[43]. Nach Nikephoros Blemmydes ergibt der Gegensatz in den Formen (ἡ ἐναντιότης ἐν τοῖς εἴδεσι)[44] eine Reihe entgegengesetzter Qualitätenpaare. Davon sind nur die *faßbaren* (ἁπταί) in allen Körpern zu finden und können demzufolge *durch alle durchdringen* (διήκειν διὰ πάντων)[45]. Diese sind folgende: Wärme und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit, Leichtigkeit und Schwere, Weichheit und Härte, Klebrigkeit und Dürre, Glätte und Rauheit, Dünne und Dicke, Lockerheit und Dichte[46]. Jedoch sind davon das Schwere und das Leichte, das Rauhe und das Glatte keine übertragbaren Eigenschaften, wobei das Weiche, das Klebrige, das Dünne, das Lockere und ihre Gegenteile dem Trockenen und dem Feuchten zuzuordnen sind (s. Anm. 46). Also sind alle weiteren Paare in den zwei hauptsächlichen inbegriffen, so daß am Ende als *formgebende Prinzipien aller materiellen Wesen* (εἰδοποιοὶ ἀρχαὶ πάντων τῶν αἰσθητῶν)[47] einerseits die Wärme und die Kälte, andererseits die Trockenheit und die Feuchtigkeit anzusehen sind. Diese induktive Methode ist typisch für den nicaenischen Gelehrten. Durch die möglichen Kombinationen der sich nicht entgegensetzenden unter diesen Qualitäten werden die vier einfachen Elemente zusammengestellt, woraus alle Körper bestehen, d. h. das trockene und warme Feuer, die warme und feuchte Luft, das feuchte und kalte Wasser und die kalte und trockene Erde[48]. Die Theorie der zwei Paare allgemeiner Qualitäten (καθολικαὶ ποιότητες)[49] und der dazu gehörigen Urelemente gründet sich auf vorklassische (s. Anm. 43), platonische[50] und aristotelische[51] Auffassungen, die auch als Basis der Goldherstellung dienten[52]. Von diesen Anschauungen folgt weiterhin noch ein wich-

---

41 *Nikephoros Blemmydes*, a. a. O.: *PG* 142, 1081 B.

42 *N. Tsouyopoulos*, Das Äther-Problem und die Physik-Abhandlung des N. Blemmydes, »Rechenpfennige« K. Vogel gewidmet, München 1969, S. 69.

43 *H. Diels*, a. a. O., B,6 / B 17,27.

44 *Nikephoros Blemmydes*, a. a. O.: *PG* 142, 1116 A.

45 a. a. O., 1116 C.

46 a. a. O., 1116 D–1117 A.

47 a. a. O., 1117 C.

48 a. a. O., 1120 B–C.

49 a. a. O., 1121 C.

50 *Plato*, Τίμαιος, 32 c / 48 b.

51 *Aristoteles*, Φυσικὴ Ἀκρόασις, A,6, 189 b 43 / Μετὰ τὰ Φυσικά, A,4, 985 a 32 / A,8, 988 b 35.

52 *M. Berthelot, C. E. Ruelle*, a. a. O., S. 20,18 / 337 — 342 / 439,21 / 85,14.

tiger und uralter Begriff[53] der divinen Wissenschaft, die Affinität (συγγένεια)[54], welche das Ganze zusammenhält (διὰ δὲ τὴν συγγένειαν διαμένει τὸ πᾶν)[55]. Da innerhalb jeden Elementes ein Paar nicht entgegengesetzter Qualitäten existiert, ist es möglich, die gleiche Qualität in zweien davon zu finden, was die beiden in Verwandtschaft (συγγένεια) bringt: *So fügt sich durch das Kalte die Erde dem Wasser zusammen, und das Wasser der Luft durch das Feuchte* (συνάπτεται ἡ γῆ τῷ ὕδατι κατὰ τὸ ψυχρόν, καὶ τὸ ὕδωρ τῷ ἀέρι κατὰ τὸ ὑγρόν) usw.; *dabei bildet sich durch die Vereinigung der Feinde ein harmonischer Kreis* (καὶ οὕτω τις κύκλος ἐναρμόνιος τῆς τῶν μαχομένων ἑνώσεως ἀπαρτίζεται)[56], der den Zusammenhang und das Leben des Kosmos zu erhalten vermag. Analog der *Affinität* ist auch die *Neigung* (ροπή), wie es z. B. vom Kontrast zwischen Erde und Feuer betreffs der Eigenschaft des Schweren zu ersehen ist[57]. So hängt die Verknüpfung oder Trennung der vier Elemente von diesen beiden Faktoren ab, welche *Gegensätze und Kommunionen* (ἐναντιώσεις καὶ κοινωνίας) (siehe Anm. 56) hervorrufen können. Die Elemente existieren nur theoretisch als solche[58] und bilden die Bestandteile der Körper, welche sich *dazwischen* (μεταξύ) befinden, also zusammengesetzte Substanzen sind, die sich aus den unzähligen Kombinationen verschiedener Prozentsätze der allgemeinen Qualitäten formen[59]. In einem bestimmten Wesen hat jenes Element den Vorrang, in welchem sich dieses während seines Lebens befindet, denn *jedes ist in seiner passenden Umwelt den anderen überlegen, so haben Pflanzen und Tiere einen höheren irdischen Anteil* (ἕκαστον περὶ τὸν οἰκεῖον τόπον μᾶλλον πλεονεκτεῖ … πλείονος μέντοι μετέχει τῆς γῆς τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῷα)[60].

Wo befindet sich jedoch in dieser Argumentation über einfache Elemente und zusammengesetzte Körper die Beziehung zu *divinen Art*? Der vorsichtige Vergleich der *Chrysopöie* und der *Physik* wird deren gemeinsame Basis in der Interpretation des Weltalls verdeutlichen. Das Werk Περὶ τῆς χρυσοποιΐας, chronologisch an letzter Stelle im griechischen *Corpus* der Alchemie, ist anscheinend ein späterer Anhang — angenommen, daß die Sammlung höchstwahrscheinlich schon in den Jahren des Patriarchen Photios ihre endgültige Form annahm[61]. Dieser Ansatz, der nicht der einzige ist, bestätigt die Existenz der Goldherstellung in den letzten Jahren des oströmischen Reiches, aber auch ihre Ausübung von denjenigen, die eigentlich die *Renaissance* der antiken Philosophie hervorriefen[62]. Wichtigstes Merkmal der Abhandlung ist, daß sie beim ersten Durchlesen den technischen Texten zuzuordnen[63] ist. Sicherlich gibt es keine formalen Kriterien, um

---

[53] *H. Diels*, a. a. O., B 17,16 / B 35,4.
[54] *M. Berthelot, C. E. Ruelle*, a. a. O., S. 429, 6.
[55] *Nikephoros, Blemmydes*, a. a. O., 1121 D.
[56] a. a. O., 1124 A.
[57] a. a. O., 1124 A–B.
[58] a. a. O., 1125 C.
[59] a. a. O., 1124 D.
[60] a. a. O., 1128 A.
[61] *M. Berthelot*, Ἡ τῆς ἀλχημείας γένεσις (ins Griechische übersetzt von *M. Stephanides*), Athen 1906, S. 30; *ders.*, Introduction à la Collection des anciens alchimistes grecs, Paris 1887, S. 203.
[62] *E. A. Varella*, Michael Psellos — Beitrag zum Studium der experimentellen Wissenschaften im oströmischen Reich, 5. Congrès de la Fédération Internationale Pharmaceutique, Konstantinopel 1990.
[63] *Le R. P. Festugière*, La révéletion d'Hermès Trismégiste, Paris ^{3}1950, I, S. 219.

sie dem nicaenischen Theologen zweifellos zuzuschreiben, obwohl es die Überlieferung mit Beharrlichkeit behauptet[64]. Jedoch spricht eine Reihe innerer Anzeichen dafür, nämlich die klare und methodische Aufstellung, der philosophische Teint mehrerer Ausdrücke und ganz besonders die identische Auffassung der Natur und der Materie im Text unter der Betrachtung in der Φυσικὴ Ἐπιτομὴ von Nikephoros Blemmydes. Die Aufeinanderfolge der experimentellen Prozesse und die genauen und kurzen Beschreibungen erlauben es dem Adepten, dem die wahre Bedeutung der überlieferten Namen und Bezeichnungen bekannt ist, die *Art* problemlos durchzuführen. Wichtiger für die Grundanschauung des eingeweihten Autors ist jedoch eine nebenbei notierte Definition, welche seine tiefe und vielfältige intellektuelle Ausrüstung zu verraten vermag. Es handelt sich um die klassische Anmerkung über den philosophischen Stein, den *Stein der Weisen, in welchem die vier Elemente, Erde, Wasser, Luft und Feuer, nämlich feucht, warm, kalt und trocken zu finden sind* (λίθος τῶν σοφῶν, ἐν ᾧ εἰσὶ τὰ δ' στοιχεῖα, γῆ, ὕδωρ, ἀὴρ καὶ πῦρ, τοὐτέστιν ὑγρόν, θερμόν, ψυχρὸν καὶ ξηρόν)[65]. Das Verhältnis zum *Physikalischen Kompendium* ist dabei ersichtlich, denn der Stein drückt die Teilnahme im All aus und beinhaltet demzufolge die primären Elemente (s. Anm. 48) und die allgemeinen Qualitäten (s. Anm. 49).

Es folgt eine lange und ausführliche Beschreibung der Darstellung des ξηρίον, d. h. des trockenen Pulvers[66], welches Ursache und Grund jeglicher Transmutation ist[67]; anschließend wird in den letzten vier Zeilen der eigentliche Goldherstellungsprozeß beschrieben. Als erstes wird die Asbestos (ἄσβεστος) gewonnen, und zwar aus der Schale der Eier, und danach wird aus dieser und dem *Eiweiß* das *schwefelhaltige divine Wasser* (θεῖον ὕδωρ)[68] hergestellt. Jenes vermag die *Magnesia* (μαγνησία)[69], d. h. das Produkt der Veraschung des *Eidotters*, zu *weißen*, wobei das *Weißwerden als Symbol der Röte*, der nächsten Stufe des Prozesses, zu verstehen ist (ὑπάρχει δὲ ἡ λευκότης αὕτη σύμβολον τῆς ἐρυθρότητος)[70]. Danach wird das weiße Material vorsichtig erwärmt, bis die Gelbfärbung (ξάνθωσις) erreicht wird, *damit das ξηρίον sich vollendet und eine oxidationspurpurne Farbe erhält* (ἵνα ἔσται τὸ ξηρίον τετελειωμένον, τῇ χροιᾷ ὀξυπόρφυρον)[71]. Demzufolge besteht die vollständige Form dieses Mittels der Metallumwandlung aus den Bestandteilen des *Eies* und erscheint so als Zusammenfassung der *geformten* (ἐνειδίου) Materie, da das allegorisch-mystisch verstandene *Ei*[72] die vier Elemente enthält und *eine Nachahmung des Kosmos ist* (κόσμου μίμησις) (s. Anm. 52). Tatsächlich, die Analyse der Angaben über das ξηρίον erlaubt manche Annahmen: Die *Eierschale* bezeichnet ausdrücklich *eins der vier Elemente, nämlich die Erde, das Kalte*

---

[64] *M. Berthelot, C. E. Ruelle*, Coll., S. 452, 3 und 1. Anm.
[65] a. a. O., S. 452, 7–9.
[66] *H. Lydell, R. Scott*, Μέγα λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης (ins Griechische übersetzt von *X. Moschos*), Athen 1904, III, S. 256.
[67] *M. Berthelot, C. E. Ruelle*, a. a. O., S. 143, 7 / 442, 22.
[68] a. a. O., S. 8, 4 / 138–143 / 154–156.
[69] a. a. O., S. 11, 1–3 / 64, 1 / 188–198. *M. Berthelot*, Intr., S. 255.
[70] *M. Berthelot, C. E. Ruelle*, a. a. O., S. 456, 2–3.
[71] a. a. O., S. 457, 11.
[72] *H. J. Sheppard*, Egg symbolism in Alchemy, *Ambix* 6 (1957/58) 140.

und Trockene (ἓν τῶν δ' στοιχείων, ἤτοι ἡ γῆ, τὸ ψυχρὸν καὶ ξηρόν)[73]. Das zugefügte *Wasser* (ὕδωρ), d.h. das Destillat des *inneren Weißen* (ἐνδοτέρου λευκοῦ) *der Eier*, vermag die Qualität des Feuchten hinzuzufügen, wobei die Verbindung der zwei Substanzen durch deren gemeinsame Teilnahme im Kalten möglich ist. Die Asche *des Dotters* ist wiederum ein Ausdruck des Irdischen. Der langwierige Prozeß des Erhitzens der weißen Mischung von *Magnesia* und *schwefelhaltigem divinem Wasser* zielt auf die Zugabe des warmen und trockenen Feuers[74]; dabei bringt die Trockenheit die Vereinigung beider zustande. Nun ist das ξηρίον vollendet, es enthält alle vier allgemeinen Qualitäten und kann demzufolge die Transmutation durchführen. Es wird mit dem *Stein der Philosophen, der die vier Elemente beinhaltet* (s. Anm. 65), gleichgestellt, ja sogar als der *dritte Körper* (τρίτον σῶμα), der nach dem platonischen Timaeus zur Verbindung zweier nötig ist[75], betrachtet.

Hiermit wird es verständlich, daß 25 aus den insgesamt 26 Paragraphen der *Chrysopöie* zur Beschreibung der Darstellung dieses Faktors der sakralen Umwandlung verwendet werden, denn es handelt sich um die Abbildung des Eies und des kosmischen Alls, um jene Substanz, welche die anfänglich distinkten Prinzipien zusammenfügen kann, und so den Übergang zu edleren Formen der Materie ermöglicht. Vor Augen steht eine klare Anwendung der Begriffe der Affinität, der Einheit der Materie und der Existenz allgemeiner Qualitäten, also der Hauptgesetze der Natur, wie sie das antike und mittelalterliche Hellenentum verstand. Diese Anschauung ist typisch für das Bewußtsein der Goldhersteller in bezug auf die Einheit des Wissens durch die Disziplinen und durch die Jahrhunderte: Im Katalog der großen Chrysopöer der Vergangenheit sind Plato und Aristoteles vor Hermes, Zosimos und Olympiodoros zu finden[76]. Der Übergang der einheitlichen primordialen Materie von der einen Form zu einer andersartigen bedeutet keinesfalls eine essentiale Umwandlung, sondern einfach die überwiegende Einwirkung einer anderen Qualität auf das gleiche Substrat und die darauffolgende Neubestimmung seiner Eigenschaften (s. Anm. 31). So ist die Transmutation Resultat einer qualitativen Wirkung, *denn nur die Qualitäten können wirksam werden, da ein Körper nicht in den anderen einzudringen vermag* (αἱ γὰρ ποιότητες μόναι ἐνεργοῦσι, σῶμα γὰρ διὰ σώματος παρελθεῖν ἀδυνατεῖ)[77]. Sowohl das anfängliche Metall als auch Gold sind zusammengesetzte Substanzen, deswegen ist das Vorhandensein gemeinsamer allgemeiner Qualitäten nötig, damit die divine Umwandlung durch die Affinität ermöglicht wird. Genau in dieser Intervention ist die Rolle des *trockenen Pulvers* (ξηρίον), *des Steines*, zu ersehen. Da dieses von seiner Darstellung her alle Grundqualitäten umfaßt, also die des ursprünglichen und ebenfalls die des Endkörpers, vermittelt es die fehlende Verwandtschaft und ermöglicht den Übergang der Materie in ihre neue Form. Nach dem Spruch von Zosimos *sollte man die Beihilfe der Qualitäten bewundern, da ihre immaterielle Wirkung allein die wunderbare Goldherstellung vollbringen kann* (θαυμᾶσαι προσήκει κατὰ τὴν τῶν ποιοτήτων συνδρομήν, τούτων γὰρ ἀσώματοι ἐνέργειαι συνδρα–

[73] *M. Berthelot, C. E. Ruelle*, a. a. O., S. 452, 10.
[74] *C. Jung*, Psychologie und Alchemie, Zürich 1952, S. 463.
[75] *Plato*, Τίμαιος, 31 c.
[76] *M. Berthelot, C. E. Ruelle*, a. a. O., S. 25,6–26,4.
[77] a. a. O., 150,5.

μοῦσαι ἀπετέλεσαν τὴν θαυμαστὴν ταύτην χρυσοποιίαν)[78]. Weiterhin nennt er die körperlosen Qualitäten *himmlische Wesen, welche die neue Natur gebären* (ὦ φύσεις οὐράνιαι, φύσεων δημιουργοί! Οὐράνιαι δὲ φύσεις αὐταὶ ἀνακαλοῦνται αἱ ἀσώματοι ποιότητες) (s. Anm. 78) nach der uralten Tradition von Empedokles (s. Anm. 43). Die einheitliche Herkunft dieser zwei Naturwissenschaften der antiken griechischen Welt, nämlich der Physik und der Goldherstellung, wird somit deutlich. Diese Anschauung verknüpft die Texte des Nicaeners, wobei die *Chrysopöie* als Anwendung und Realisierung des *Physikalischen Kompendiums* erscheint. Weiterhin weisen die Auffassungen von Nikephoros Blemmydes auf die aristotelische Abstammung vieler Ideen der Eingeweihten hin, die ihren Platz neben den unmittelbaren oder indirekten vorsokratischen und platonischen Einflüssen auf die *sakrale Art* finden.

Die ununterbrochene Suche nach dem Göttlichen, welche sowohl die divine Wissenschaft der Metallumwandlung[79] als auch den klassischen philosophischen *Logos* charakterisiert, und zugleich die oft bewiesene theologische Tiefsinnigkeit des vielseitigen Gelehrten[80], machen das Studium von der Auffassung des höchsten Wesens, wie sie in den zwei Schriften vorkommt, unentbehrlich zur Vervollständigung ihrer Analyse und Verständigung. Tatsächlich benutzt Blemmydes in seiner *Chrysopöie* die Kategorien des antiken griechischen Denkens, ohne wenigstens auf den ersten Blick das Thema der *Versöhnung* der Adepten *mit Gott* (φιλίωσις θεοῦ) (s. Anm. 15) zu berühren. In der *Physik* wird das Verhältnis zum Allmächtigen nur kurz diskutiert, jedoch sind diese wenigen Stellen von großer Bedeutung. So ist der *divine Verstand* (θεῖος νοῦς) die hervorbringende Ursache alles Seienden *primordial und immobil und hauptsächlich* (πρώτως καὶ ἀκινήτως καὶ κυρίως), wobei die Güte Gottes (ἡ αὐτοῦ ἀγαθότης) die Absicht zur Schöpfung erbrachte[81]. Das aristotelische erste Bewegende (πρῶτον κινοῦν)[82] transformiert sich dabei im biblischen Herrn und Vater durch Zufügung der Güte, eines völlig persönlichen Attributes. Weiterhin werden dem Göttlichen die Eigenschaften des *Immateriellen und Ungeborenen* (ἀΰλου καὶ ἀγεννήτου)[83], des *Unbegrenzbaren und Infiniten* (ἀπεριορίστου καὶ ἀπείρου)[84] gegeben, und wiederum die des Immobilen mit dem Zusatz, seine Unbeweglichkeit sei *ewige Unveränderlichkeit und eine immer gleichbleibende Situation* (ταυτότης καὶ κατάστασις ἀεὶ ἀμετάβλητος)[85]. Außerdem ist Gott überall anwesend[86]; alle diese Begriffe sind gleichzeitig hellenisch und christlich, mit der Ausnahme des biblischen Attributes des Willens (βούλησις)[87] und der Deutung des Übernatürlichen (ὑπὲρ φύσιν) als *Tat diviner Macht*, als *Abweichung zur Besserung des Natürlichen* (ἔργον θείας δυνάμεως, ἐκτροπὴ τοῦ κατὰ φύσιν ἐπὶ τὸ κρεῖττον)[88].

---

[78] a. a. O., 129, 16 / 131, 19.
[79] *Le R. P. Festugière*, a. a. O., S. 219.
[80] *Nikephoros Blemmydes*, De spiritu sancto: *PG* 142, 533–584.
[81] *Nikephoros Blemmydes*, Epitome Physica, 1026 c / 1089 c.
[82] *Aristoteles*, Φυσικὴ Ἀκρόασις, H, 1, 241 b 23.
[83] *Nikephoros Blemmydes*, a. a. O., 1048 C.
[84] a. a. O., 1216 A.
[85] a. a. O., 1060 A.
[86] a. a. O., 1300 B.
[87] a. a. O., 1092 A.
[88] a. a. O., 1093 C.

Sicherlich erscheint auch im platonischen Staat Gott als *wirklich gut* (ἀγαθὸς τῷ ὄντι) und *unschuldig für das Böse* (τῶν κακῶν ἀναίτιος)[89], als ein *einfaches* (ἁπλοῦς)[90] und *perfektes* (τέλειος)[91] Wesen, das seinen eigenen Willen besitzt (βουλόμενος)[92]. Jedoch bleiben diese Gedanken unentwickelt, wobei im Werk von Nikephoros Blemmydes der höchsten Macht klar und ohne Zögern alle Eigenschaften der Person zugeschrieben werden, und dadurch werden die Glaubensvoraussetzungen des nicaenischen Denkers auch in dieser naturwissenschaftlichen Dissertation evident. Außerdem findet sich der Theologe im dialektischen Beweis der Unmöglichkeit der primordialen Koexistenz von Schöpfer und Weltall wieder, was eine reine Andeutung der Genesis darstellt[93]. Also akzeptiert der Autor der *Physik* die Gottesauffassung der Klassiker, doch vervollkommnet sie durch die reiche dogmatische Tradition der christlichen Offenbarung, wie es die bedeutendsten Intellektuellen des griechischen Mittelalters zu pflegen vermochten.

In der *Chrysopöie* sind die Angaben über das Göttliche noch sparsamer. In dieser wird der christliche Herr des Alls überhaupt nicht erwähnt, abgesehen von manchen allgemeinen Ausdrücken (σὺν Θεῷ, Θεοῦ εὐδοκοῦντος)[94] und dem ebenso formalen Untertitel des Werkes (καὶ ηὐμοίρησε τοῦ σκοποῦ τῇ συνεργείᾳ τοῦ πάντα ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παραγαγόντος Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ ἡμῶν, ᾧ πρέπει δόξα εἰς αἰῶνας αἰώνων)[95]. Die wahre theologische Position des Textes ist wiederum im letzten Paragraphen zu suchen, denn erst darin bekommt Gott den Namen des Lichtes durch die Ausdrücke *»ins Licht führen«* (εἰς φῶς ἀγαγεῖν) und *»Gold, glänzend und die Ökumene erhellend«* (χρυσόν, λάμποντα καὶ φωτίζοντα τῆς Οἰκουμένης τὰ πέρατα)[96], was unmittelbar auf die Ideen der großen Chrysopöer der Vergangenheit[97], aber auch auf die christliche Symbolik des transzendenten Lichtes[98] hinzuweisen vermag. Demzufolge wird in diesem Paragraphen Gold als der materielle Ausdruck der Läuterung des Adepten und der darauffolgenden divinen Offenbarung und Präsenz betrachtet. Die Goldherstellung wandelt die Umwelt in Licht um, und gleichzeitig wird der Eingeweihte, dessen Herz und Geist rein sind, zu einem Sohn des Lichtes[99]. Auf diese Weise vermag Nikephoros Blemmydes in der *Chrysopöie* sich einerseits durch Annahme des orthodoxen Mystizismus der aufklärenden Illumination[100] dem generellen theologischen Klima seiner Zeit anzupassen, und andererseits der antiken Tradition der *sakralen Art*, der Wissenschaft der inneren Läuterung und des vertrauten Verhältnisses zu Gott, im Grunde treu zu bleiben[101]. In dem *Physikalischen Kompendium* werden die Attribute und Eigenschaften

---

89 *Plato*, Πολιτεία, B, 379 b 1 / B, 379 c 1 / Τιμ., 29 e.
90 *Plato*, Πολιτεία, B, 380 d 6.
91 a. a. O., B, 381 c 1–2.
92 a. a. O., B, 381 c / B, 382 a.
93 *Nikephoros Blemmydes*, a. a. O., 1228 B–C.
94 *M. Berthelot, C. E. Ruelle*, a. a. O., S. 457,13 / 452,7.
95 a. a. O., S. 452,4–6.
96 a. a. O., S. 457,13–17.
97 *M. Berthelot, C. E. Ruelle*, a. a. O., S. 387,22.
98 Joh 1,4–5 / 1,9–10.
99 Joh 12,36.
100 *Pan. Christou (Hg.)*, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἔργα, Thessaloniki 1962.
101 *M. Berthelot, C. E. Ruelle*, a. a. O., S. 109,12–13.

Gottes, wenn nicht ausführlich, so jedoch genügend beschrieben, und zwar im Geist eines anderen systematischen Theologen und Naturwissenschaftlers des oströmischen Reiches, des Johannes Damaskenos (s. Anm. 27); dagegen wird in der *Chrysopöie* die intellektuelle Annäherung durch den empirischen Weg zur Perfektion ersetzt. Die Pfade des Heiligen und des Goldherstellers fallen in der Anschauung des christlichen Adepten des 13. Jahrhunderts zusammen, der imstande ist, beide großen philosophischen Tendenzen der klassischen Welt in seinem orthodoxen Glauben und seinem kritischen Verstand einzuschließen.

Die zwei Werke des *größten unter den Philosophen* (σοφωτάτου ἐν φιλοσόφοις)[102], d. h. unter den Adepten, sind sicherlich Sprößlinge der besten naturwissenschaftlichen Tradition der Antike mit ausdrücklicher Abhängigkeit von der aristotelischen Gedankenwelt und genauso deutlichen neoplatonischen wie auch neopythagorischen Einflüssen (s. Anm. 1, 9, 10). Jedoch handelt es sich gleichzeitig um Schriften, die auf der Beobachtung der Naturerscheinungen und dem Experiment (πεῖρα) (s. Anm. 16) gegründet sind, und so zu den Vorvätern der heutigen naturwissenschaftlichen Texte gezählt werden können. Gewiß basiert die *Physik* auf der reinen Vernunft und ist induktiv gebaut, wobei die *Chrysopöie* trotz der genauen und klaren Versuchsbeschreibungen auf das metaphysische Element der seelischen Reinigung nicht verzichtet. Und doch bilden die beiden Dissertationen ein einheitliches Ganzes, da sie sich auf die gleiche Auffassung der Umwandlungen der Materie durch die Qualitäten stützen. Dazu sind sie ein Ausdruck der zwei parallelen und eng verbundenen philosophischen Strömungen des antiken und mediaevalen Hellenentums, nämlich dieser der intellektuellen Annäherung von Kosmos und Gott einerseits und jener der graduellen Erhebung des Menschen und der Natur zur transzendenten Perfektion andererseits. So vermag ihr vergleichendes Studium manches zur Verständigung der wesentlichen theoretischen Parameter der mittelalterlichen Naturwissenschaften beitragen, bildet aber auch gleichzeitig einen Ehrentribut für einen großen Denker des späten oströmischen Reiches.

---

[102] a. a. O., S. 452, 2.

Wechsel im Phanar – Die Prosopographien zweier Ökumenischer Patriarchen

von Konstantin Nikolakopoulos, München

TEIL I.
Der verstorbene Ökumenische Patriarch Dimitrios I. (1972–1991)

> *»Selig sind die Toten, die im Herrn sterben, von nun an; ja, spricht der Geist, sie sollen ausruhen von ihren Mühen; denn ihre Werke begleiten sie«.*
>
> *(Offb 14, 13)*

Es wäre keine sprachliche Übertreibung, wenn man behaupten würde, daß die ganze Orthodoxie und darüber hinaus die ganze christliche Welt in der Nacht des Mittwochs, dem 2. Oktober 1991, in große Trauer versetzt wurde. In dieser Nacht gegen 22.50 Uhr hat das Herz des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. zu schlagen aufgehört; seitdem ist es uns bewußt geworden, daß sich auch ein großer kirchlicher Hierarch der Weltorthodoxie von diesem irdischen Leben verabschiedet hat.

Als im Jahre 1972 der weltbekannte Große Patriarch Athenagoras I., der »Vater der Ökumene«[1], verstorben war, konnte sich niemand den bis dahin ruhmlosen und vor nur einigen Monaten frisch gewählten Metropoliten von Imbros und Tenedos, Dimitrios Papadopoulos, als dessen Nachfolger vorstellen. Bei seiner Inthronisationsrede bestätigte er selber die allgemeine Überraschung: *»Der Herr suchte einen Kyrenäer auf. Die Kirche suchte einen Kyrenäer auf. Wir persönlich hatten weder die Stärke noch die Größe des Kyrenäers beim Kreuzigungsverfahren. Wir hatten auch nicht seinen Selbstaufopferungsgeist. Wir hatten uns nicht freiwillig dargebracht, ein Kyrenäer zu werden. Es gab nun eine Stimme aus dem Innern des Opferaltars, eine Stimme aus dem Innern der Ge-*

---

[1] *M. Mügge*, Das Portrait: »Johannes der Orthodoxie« gestorben, *Katholische Nachrichten-Agentur — ÖKI* 42/43 (1991) 3. Daran anknüpfend, können wir dem sich näher dafür Interessierenden eine ausgewählte Literatur über die Person des vor Dimitrios I. wirkenden großen Patriarchen Athenagoras I. zur Verfügung stellen: *A. Klontia*, Ἀθηναγόρας Α'. Ὁ μεγάλος Πατριάρχης μας, Athen 1975; *Gesellschaft für Epirotische Studien (Hg.)*, Ἀθηναγόρας Α' Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης. Ὁ Ἠπειρώτης, Ioannina 1975; *B. Istavridis*, Οἱ Οἰκουμενικοὶ Πατριάρχαι. 1860 — σήμερον (*Gesellschaft für makedonische Studien 14*), Bd. 1: Geschichte, Thessaloniki 1977; Bd. 2: Texte, Thessaloniki 1978; *O. Clément*, Patriarch Athenagoras. Porträt eines Propheten, München-Zürich–Wien 1982; *A. Payer*, Der Ökumenische Patriarch Athenagoras I., ein Friedensbringer aus dem Osten, Würzburg 1986; *A. Delikostopoulos*, Ἔξω ἀπό τά τείχη. Ἀθηναγόρας Α', ὁ Οἰκουμενικός Πατριάρχης. Μελέτη γιά τήν προσωπικότητα καί τή δράση του, Athen 1988.

schichte, eine tragische Stimme von den Unseren, eine Stimme des Herrn. Wir haben uns davon entfernt. Wir haben gebeten. Wir haben gefleht, denn wir waren uns einerseits des enormen Kreuzes und andererseits unserer Unwürdigkeit und Schwäche bewußt«[2]. Der Patriarch von Konstantinopel und Neu-Rom, Dimitrios I., hatte als eine unbekannte Persönlichkeit seine Patriarchatszeit angefangen und doch hat er sich am Ende seines Lebens ohne Rummel und Sensationen in den Herzen der Gläubigen geltend gemacht[3]. Seine starken Waffen waren die spürbare Tugend, die tiefe Demut, das imponierende Schweigen[4] und der milde Charakter. Aufschlußreich ist eine Phrase, die er gesagt hat und die immer wieder zitiert wird: *»Es ist nicht mein Wunsch, daß die Geschichte nach meinem Tod über mich schreibt. Auch nicht, daß sich die Menschen an mich erinnern. Das einzige, was ich mir wünsche, ist, daß der Phanar weiter lebt, damit das wachsame Bewußtsein der Nation lebendig bleibt«*[5].

Der unvergeßliche ***Dimitrios Papadopoulos*** wurde am 8. September des »schicksalhaften«[6] Jahres 1914 — bei dem Ausbruch des ersten Weltkrieges — in dem Dorf Tarabaya

---

[2] Siehe den Beitrag von *E. D. Theodorou*, Ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης Δημήτριος Α', *Ἐκκλησία* 68 (1991) 562–565 und bes. S. 562. Sehr eindrucksvoll wird diese Tatsache ebenfalls im Artikel von *Christodoulos (Metropolit von Dimitrias)*, Μπροστά στο σκήνος του Δημητρίου. Ένας χαρισματικός στην ταπείνωσή του ηγέτης της Ορθοδοξίας, *Βήμα* 6. 10. 1991, S. A12, angesprochen: »Δεν επεδίωξε την πατριαρχίαν ο Δημήτριος. Εσύρθη κυριολεκτικώς (= er wurde gezogen) εις αυτήν υπακούων στο κέλευσμα της Εκκλησίας και ανήλθε τις βαθμίδες του πατριαρχικού Θρόνου οδυρόμενος (= jammernd) και διστάζων να αναλάβει τις ευθύνες του Πρώτου της Οικουμένης«.

[3] Eindeutig ist der einschlägige Bericht mit der Überschrift: »Πανορθόδοξος θρῆνος« (= Panorthodoxer Jammer), des Bulletins *»Ἀγαπᾶτε Ἀλλήλους«* 12 (Leipso-Dodekanes 1991) 3. Vgl. auch die Ankündigung der Heiligen Synode der Kirche Griechenlands anläßlich des Todes von Dimitrios I. »Ὁ πρᾶος καὶ ταπεινὸς Πατριάρχης«, *Ἐκκλησία* 68 (15. 10. 1991) 530 und den in derselben Zeitschrift veröffentlichten Beitrag von *E. Theodorou*, Ἡ πρὸς Κύριον ἐκδημία τοῦ Οἰκουμ. Πατριάρχου Δημητρίου, S. 531–532. Siehe auch *A. Papias*, Dimitrios Ier, patriarch de Constantinople (1972–1991), *Istina* 36 (1991) 358–362.

[4] Sehr gut wird die Gestalt des Patriarchen Dimitrios I. in einem Artikel mit dem Titel: »Πατριάρχης Δημήτριος Α'· Ἡ δύναμη τῆς σιωπῆς« (= Die Stärke des Schweigens), *Πειραϊκὴ Ἐκκλησία* 11 (November 1991) 28 charakterisiert. Darüber hinaus siehe den interessanten Artikel von *S. Kontogiannis*, Δημήτριος Α'. Ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ρώμης καί Οἰκουμενικός Πατριάρχης, *Πάνταινος* 83 (1991), Heft 3, S. 29–40, wo der Charakter des verstorbenen Patriarchen eindrucksvoll geschildert wird: »Προσκαρτερεῖ μέ ὑπομονή, οἰακοστραφεῖ μέ ὀξυδέρκεια, διέπει μέ συνέπεια, διορθώνει μέ ἐπιστήμη τά κακῶς ἔχοντα, ἀναπληρώνει ὅσο εἶναι δυνατό τά ἐλλείποντα, ἡγεῖται τῆς Ἐκκλησίας καί τοῦ Γένους παρακάμπτοντας μέ ἐμπειρία καί δεξιότητα τό πλῆθος τῶν ὑφάλων καί τῶν σκοπέλων καί κενώνει σταγόνα πρός σταγόνα τήν πικρή ἄψινθο τῶν δυσκολιῶν καί τῶν χαλεπότήτων« (S. 38). Sehr lakonisch aber doch zutreffend nimmt der Metropolit von Dimitrias, *Christodoulos*, (Μπροστά στο σκήνος του Δημητρίου, *Βήμα* 6. 10. 1991, S. A12) Bezug auf die Persönlichkeit des entschlafenen Patriarchen: »Ο Δημήτριος ήταν χαρισματικός εν τη ταπεινώσει του, και αφοπλιστικός εν τη απλότητί του«. Damit zusammenhängend und bezüglich der Haltung des Patriarchen Dimitrios der Ökumene gegenüber, beschreibt es folgender Beitrag charakteristisch: »Éditorial«, *Irénikon* 64 (1991) 449: »Dimitrios a été ›un silencieux paladin de l'unité‹«.

[5] *G. Metallinos*, Ἡ ἀκτινοβολία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, *Πειραϊκὴ Ἐκκλησία* 11 (1991) 34–37. Vgl. auch *N. Th. Bougatsos*, Ὁ Πατριάρχης Δημήτριος. Ὑπόδειγμα ὀρθοδόξου ἤθους, *Ἀνάπλασις* Nr. 339 (Okt.–Dez. 1991), S. 150–151.

[6] Auf diese Weise bezeichnet der orthodoxe Metropolit von Deutschland, *Augoustinos* (Ansprache beim Totengedächtnis für den Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I., Erzbischof von Konstantinopel und Neu-Rom, am 10. Oktober 1991 in der Metropolitankathedrale Ag. Trias zu Bonn), das Geburtsjahr des Dimitrios, und fährt fort: »Die Spanne seines Lebens war ihm in fast acht Jahrzehnten eines Jahrhunderts zugemessen, das der Menschheit ungeahnte Möglichkeiten der wissenschaftlichen und technischen Entwicklung eröffnete, sie aber

(Θεραπειά) am Bosporus geboren. Dort besuchte er die Volksschule und in Galatasary das französisch-griechische Gymnasium bis zum Jahr 1931, wo er dann in die damals blühende Theologische Hochschule von Chalki eintrat. Nach dem erfolgreichen Abschluß seines theologischen Studiums im »Hof« des Ökumenischen Patriarchats wurde der junge Dimitrios in Athen und Kanada theologisch weiter ausgebildet. 1937 wurde er zum Diakon geweiht, woraufhin er in den Jahren 1938–1939 der nordgriechischen Metropolie von Edessa und Pella als Sekretär und Prediger diente.

Im Jahre 1939 wurde er in die Diözese Feriköy des Ökumenischen Patriarchats zurückgerufen, wo er bis 1945 zuerst als Diakon und dann als Priester (1942 geweiht) in den Kirchengemeinden hl. Konstantinos und Zwölf Apostel/Feriköy[7] seinen Dienst leistete. Nachdem er bis 1950 Vorsteher der orthodoxen Gemeinde in Teheran/Iran gewesen war, kehrte er wieder nach Konstantinopel zurück und diente als Pfarrer der Zwölf-Apostel-Gemeinde/Feriköy bis zum 9. August des Jahres 1964, als er zum Weihbischof mit dem Titel der einst blühenden Metropolie von Elaia geweiht wurde und seitdem die erzbischöfliche Aufsicht des Bezirks von Tataula ausübte. Am 15. Februar 1972 wurde er Metropolit der zu der Türkei gehörenden Inseln Imbros und Tenedos und damit ein ständiges Mitglied der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats. Dieses Amt hat er eigentlich nur fünf Monate bekleidet, denn am 16. Juli 1972 wurde er zum Ökumenischen Patriarchen gewählt, und am 18. desselben Monats fand seine Inthronisation statt.

Seine fast 20jährige Patriarchatszeit zeichnete sich aus[8] durch seine unnachgiebigen Anstrengungen für die Erhaltung und das Weiterbestehen des Ökumenischen Thrones an seinem ursprünglichen Ort, durch die sorgfältige Seelsorge an allen Gläubigen des Patriarchats in der Türkei und im Ausland, durch die Hervorhebung und Festigung der panorthodoxen Gemeinschaft, durch das Vorantreiben der ökumenischen Beziehungen und Dialoge in allen Richtungen und durch die intensive Vorbereitung des Großen und Heiligen Konzils der Orthodoxie[9]. Gewiß werden seine »Liebes-, Friedens- und Einheitsrei-

---

zugleich in weltumfassende Kriege, brutale ideologische Auseinandersetzungen und Revolutionen stürzte, die verbunden waren mit Haß und unmenschlichen Gewalttaten, mit Unterdrückung, Vertreibung und Ausrottung ganzer Völkerschaften.

Ein evangelischer Theologe hat im Blick auf dieses Jahrhundert das Wort vom ›Jahrhundert der Kriege‹ geprägt, — ein in mehrfacher Hinsicht zutreffendes Wort; denn die Kirche Jesu Christi gewann in dieser bewegten Epoche zunehmend an Bedeutung, — durch Widerspruch und Verfolgung genauso wie durch Liebe und Hochachtung und die Wiederentdeckung ihrer rettenden Kraft. Das Jahrhundert der schwersten und größten Christenverfolgungen der bisherigen Kirchengeschichte wurde auch das Jahrhundert der ökumenischen Bewegung, die sicherlich nicht nur für die Einheit der christlichen Kirchen, sondern auch für eine friedliche Einung der Menschheit von Bedeutung ist.

In diesem Jahrhundert lebte und wirkte Patriarch Dimitrios …«.

[7] Diese Details und noch einige weitere haben wir — neben anderen Informationsschriften — dem Bulletin der hl. Metropolie von Schweden und ganz Skandinawien *Δελτίον* 105 (1991) 1 ff. entnommen.

[8] Eine gelungene Wertung der Patriarchatszeit von Dimitrios I. unternimmt *S. Kontogiannis*, Δημήτριος Α' …, *Πάνταινος* 83 (1991), Heft 3, S. 36 ff. Vgl. dazu ebenfalls den einschlägigen, informationsreichen Beitrag von *J. M. Chatziphotis*, 'Η ἐκδημία καὶ ἡ κηδεία μὲ ἀναφορὲς στὴ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Δημητρίου τοῦ Α', *Ἐκκλησία* 68 (1991) 574–580.

[9] Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, daß der Vorbereitung des Großen und Heiligen Konzils der Orthodoxen Kirche das ganze 2. Heft des *Orthodoxen Forum* (1991) gewidmet ist, wobei die offiziellen Dokumente aller unter der Patriarchatszeit von Dimitrios I. zusammengetretenen Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen in deutscher Sprache im *OFo* 5 (1991) 322–357 zu finden sind. Hervorgehoben werden die Ver-

sen« zu fast allen orthodoxen Kirchen und darüber hinaus zum Vatikan, zum Erzbischof von Canterbury und zum Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf als Zeichen echter christlicher Liebe in Erinnerung bleiben.

Innerhalb seines Patriarchatamtes ist es wohl nicht zu übersehen, daß er das Glück hatte, den neuen Patriarchats-Oikos, der dank der Liebe und Freigebigkeit des großen Wohltäters Panagiotis Angelopoulos gebaut wurde, selber feierlich einzuweihen. Die plötzlich im August 1991 stattfindende Belagerung des Patriarchatssitzes von der »Solidaritätsvereinigung für die türkische Minderheit in Griechenland«[10] hatte dann aber den Gesundheitszustand des 77jährigen Patriarchen offenbar erschüttert. Am 30. September 1991 wurde das Ehrenoberhaupt[11] der Orthodoxen Kirche wegen eines akuten Herzanfalls in das amerikanische Krankenhaus »Admiral Bristol« eingeliefert. Ein weiterer Herzinfarkt führte in der Nacht zum Donnerstag, dem 3. Oktober, zum Tod des Ökumenischen Patriarchen.

Nachdem die traurige Nachricht bekannt geworden war, trafen die Beileidstelegramme[12] nicht nur aus der gesamten Orthodoxie, sondern auch aus der ganzen christlichen Welt ein[13]. Der Leichnam des »Johannes der Orthodoxie«[14] wurde 5 Tage lang in der Pa-

---

dienste des verstorbenen Ökumenischen Patriarchen von *Augoustinos (Metropolit von Deutschland)*, Ansprache beim Totengedächtnis für den Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. ...: »Es war Patriarch Dimitrios, der die Erste, Zweite und Dritte Präsynodale Panorthodoxe Konferenz einberief, um die Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche voranzubringen. Die Vorsteher eines jeden orthodoxen Patriarchats und der autokephalen wie autonomen Kirchen hat der Patriarch nicht nur persönlich empfangen, sondern auch selbst besucht, um die Beziehungen zwischen den orthodoxen Kirchen zu vertiefen und zu festigen«.

[10] Näheres darüber siehe in: *OFo* 5 (1991) 382.

[11] Sehr aufschlußreich über die Stellung des Ökumenischen Patriarchats und dessen Vorsteher sind die Abhandlungen: *Maximos (Metropolit von Sardes)*, Das Ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche, Freiburg–Basel–Wien 1980; *Chr. Karykopoulou*, Τὸ διεθνὲς καθεστὼς τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Athen 1979.

[12] An dieser Stelle ist auf die entsprechenden mit »Δηλώσεις καὶ τηλεγραφήματα ἐκκλησιαστικῶν, πολιτικῶν κ.ἄ. προσωπικοτήτων« betitelten Spalten der Zeitschrift *'Εκκλησία* 68 (1991) 581–589 zu verweisen, in denen über 30 Beileidstelegramme kirchlicher Würdenträger und führender Politiker veröffentlicht werden.

[13] Vgl. beispielsweise die Berichte von *M. Mügge*, »Johannes der Orthodoxie« gestorben, *Der Christliche Osten* 46 (1991) 348; *'Ενημέρωσις* Z-1991/9–10, S. 2 und *ECH* 19 (1991) 32, nach dem die EKD, nach den Worten ihres damaligen Ratsvorsitzenden, des Berliner Bischofs Martin Kruse, die Nachricht »mit Schmerz und Trauer« aufgenommen hatte. Interessant sind auch die Kommentare der ausländischen Presse, wie sie in der griechischen Zeitung *Βήμα* 6.10.1991, S. A12, unter dem Titel »Τι γράφουν οι Ξένοι« wiedergegeben werden. Vgl. ebenso die Berichte mit dem Titel »Ὁ τῦπος περὶ τοῦ μεταστάντος Πατριάρχου«, *'Εκκλησία* 68 (1991) 589–598.

Des unerwarteten Todes des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. hat ebenfalls die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland gedacht und zu diesem Gottesdienst mit folgender Ankündigung eingeladen:

»Das Ökumenische Patriarchat — die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland zeigt in Erschütterung und tiefer Trauer an, daß der allmächtige und barmherzige Gott nach Seinem heiligen Willen am 2. Oktober 1991 Seinen treuen Diener, den **Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. Erzbischof von Konstantinopel und Neu-Rom** nach schwerer Krankheit zu sich in Seinen himmlischen Frieden genommen hat.

Nach allen Leiden und Bedrängnissen dieser Zeit und Welt darf der Verewigte nun, durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung, den schauen, an den er glaubte, und teilhaben an Seinem unvergänglichen, ewigen Leben.

Das Totengedächtnis begehen wir am Donnerstag, den 10. Oktober 1991, um 11.00 Uhr in der Metropolitankathedrale Ag. Trias in Bonn-Beuel-Süd, Dietrich-Bonhoeffer-Straße 2. Dort liegt auch vom 6. bis zum 10. Oktober ein Kondolenzbuch aus«.

triarchalkirche des Hl. Georgios im Phanar von zahlreichen Gläubigen geehrt, während aus allen konstantinopolitanischen Kirchen gemäß einer Entscheidung der Heiligen Synode anhaltendes Trauergeläute zu hören war.

Der Bestattungsgottesdienst des »milden« und »demütigen« Patriarchen fand am 8. Oktober 1991, um 12.00 Uhr in der Georgskirche im Phanar statt. An dieser zweistündigen Panichida[15], der der Metropolit von Chalkedon, Bartholomaios, als Vorsitzender der Heiligen »Endemousa« Synode der Kirche Konstantinopels, umgeben von ihren Mitgliedern, vorstand, haben zahlreiche Geistliche und Gläubige orthodoxer und anderer christlicher (und nicht nur dieser) Kirchen teilgenommen; unter ihnen sind viele Oberhäupter der orthodoxen Kirchen und zahlreiche Bischöfe aus dem In- und Ausland, Vertreter aller übrigen christlichen Kirchen, eine Delegation von dem hl. Berg Athos, der griechische Ministerpräsident mit einer großen Delegation, Vertreter des türkischen Staates und weitere Persönlichkeiten zu erwähnen.

Im folgenden wird die offizielle Grabrede, die vom Metropoliten von Philadelpheia, Meliton, Obersekretär der Heiligen Synode, während des Bestattungsgottesdienstes gehalten wurde, auf Deutsch[16] veröffentlicht. Dabei ist Seine Eminenz, der Metropolit, sowohl auf die Biographie als auch auf das Wirken und die Persönlichkeit des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios eingegangen:

Trauerrede beim Begräbnisgottesdienst des Patriarchen DIMITRIOS I.
gehalten vom Metropoliten von Philadelpheia, Meliton

Das Herz der Orthodoxie, das Herz des Patriarchen Dimitrios, des Symbols und des Erlebnisses der Liebe, hat am letzten Mittwoch, dem 2. Oktober, um Mitternacht zu schlagen aufgehört.

Und die Heilige Große Mutterkirche Christi, ein Trauerkleid anhabend, beweint den volksbeliebtesten Patriarchen des Jahrhunderts, den Großen in Demut, apostolischer Bescheidenheit, Sanftmut und Güte; den ergrauten Hirten, den Ausdruck der Freudentrauer der Orthodoxie und des mühseligen Griechentums; Dimitrios den milden, der nach einer dreitägigen Krankheit in großer Ruhe und christlichem Seelenfrieden dem Schöpfer den Geist übergab.

Der Fromme und Starke ist gefallen und sein Entschlafen hat die Weltorthodoxie, die ganze christliche Welt, viele Nationen und Völker und besonders unsere Nation erschüttert, weil wir alle den großen geistlichen Vater und Patriarchen vermissen, der mit seiner Liebe die Große Kirche und die gesamte Orthodoxie unter dem Himmel schützte und sie mit seinem Segen und seinen Anweisungen bekräftigte und führte.

---

[14] Auf diese Weise würdigte ihn die Athener Zeitung »*Το Βήμα*« anläßlich seiner Wahl zum Ökumenischen Patriarchen; vgl. *M. Mügge*, »Johannes der Orthodoxie« gestorben, *Katholische Nachrichten-Agentur — ÖKI* 42/43 (1991) 3.

[15] Vgl. *Der Christliche Osten* 46 (1991) 360.

[16] Der Übersetzung wurde die in griechischer Sprache gehaltene Rede zugrundegelegt, die veröffentlicht wurde in: *Ökumenisches Patriarchat (Hg.)*, Ἐκκλησιαστικαί Εἰδήσεις, Ὀκτώβριος 1991; *Ἐκκλησία* 68 (1991) 567–573; *Metropolitan Methodios of Pisidia (Hg.)*, Texts and Studies, Bd. VIII–X, Athen 1989–1991, S. 517–524 und teilweise in: *Πειραϊκὴ Ἐκκλησία* 11 (1991) 32–33; *Ἀνάπλασις* Nr. 339 (Okt.–Dez. 1991), S. 144–148.

Hochwürden, Vorsitzender der Heiligen und Endemousa Synode;
Trauer tragender Hierarchenchor des Ökumenischen Thrones;
Eminenzen, Vorsteher und Vertreter der lokalen orthodoxen Ortskirchen;
Ehrwürdige Vertreter der übrigen christlichen Kirchen;
Exzellenzen;
Traurige Väter, Brüder und auserwähltes Volk des Herrn!

›Moses, der Bittsteller des Herrn, ist gestorben, und die Söhne Israels haben ihn beweint‹.

Diese sich auf den Tod des gottschauenden Moses beziehenden Worte aus Deuteronomium sind sehr aktuell und passen absolut zu dem vorliegenden Fall der Entschlafung seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. im Herrn.

Denn der heute hinaus in die Ewigkeit begleitete Ersthierarch der Mutterkirche war während seines ganzen Lebens und seines großen Dienstes zum Gottesvolk von Edessa, Teheran und den Gemeinden in Tataula und Feriköy in verschiedenen Positionen, sogar besonders während seines langen und reichlich gesegneten Patriarchatamtes, tatsächlich ein treues Bild des Großen Moses gewesen; das aber nicht nur, was seine ruhige Gestalt betrifft, sondern und insbesondere wegen seines prophetischen Charakters und des Dienstes, indem er sich als Gnadenvoller in der Demut und Entwaffnender in seiner Schlichtheit erwiesen hat.

Der allen unvergeßlich gewordene und vom Volk sehr geliebte Ökumenische Patriarch Dimitrios hat durch seine Ruhe, Beharrlichkeit und Liebe das Volk Gottes im Osten und Westen 20 Jahre lang durch das sanfte Licht seines Gesichtes und durch alle gottgeliebten Initiativen mit Blendung erfüllt. So ist er in allem ein Vorbild des guten Hirten und des Leviten heiligen Lebens geworden.

Waren die besonders charakteristischen Eigenschaften von Moses einerseits der unbiegsame ***Glaube*** *und der vorbehaltlose* ***Gehorsam*** *gegenüber Gott — den er von Angesicht zu Angesicht erlebt hatte — und andererseits die* ***Milde*** *und die* ***Schlichtheit*** *dem ganzen Volk gegenüber, so schmückten während seines Lebens auch dieselben Tugenden und dieselben Merkmale den noch vor kurzem uns alle segnenden und heiligenden ehrwürdigen, vielgeliebten und vielbeklagten Vater, gnädigen Herrn und unseren Gebieter, Dimitrios.*

Und wie Moses von Kindheit an die unbestrittenen Indizien der über ihn ergangenen besonderen göttlichen Vorsehung gekannt hatte, nach der ihm eine große und heilige Mission des ganzen Israel vorbehalten war, so hat sich der unvergeßliche Patriarch Dimitrios unvorhergesehen sogar wunderbarerweise als der Steuermann der ersten Orthodoxen Kirche im Osten erwiesen. Er hatte sich so etwas nie vorgestellt oder beabsichtigt; im Gegenteil hat er mit Tränen die ihm vorgeschlagene Ehre und Verantwortung und den Zuruf von sich gewiesen, bis der fromme Gehorsam der Kirche gegenüber seine Demut und seine göttliche Furcht vor dem in der Tat Märtyreramt des Ersthierarchen des Ökumenischen Thrones besiegte.

Im Fall unseres entschlafenen Patriarchen wurde das zur zeitgenössischen Wirklichkeit, was in den Fällen der großen Väter der christlichen Antike geschah, in denen der

Bischof eingesetzt wurde, ›indem er die Macht nicht zwang, sondern für die Macht gezwungen wurde‹.

Der zum ›Werkzeug der Wahl‹ gewordene Patriarch der Stadt von Konstantin, Dimitrios I., der vorher Metropolit von Imbros und Tenedos war, wurde aufgerufen, das Werk seines strebsamen Vorgängers, Athenagoras I., fortzusetzen in einer Zeit, in der sich die interorthodoxen Beziehungen von einem einfachen Kontakt zu ständiger Einigkeit und wesentlicher Mitarbeit entwickeln sollten; solchermaßen sollte nicht nur den aufrechten panorthodoxen Interessen auf die gottgefälligste und vorteilhafteste Weise gedient werden, sondern auch die seit Jahren beabsichtigten und vorangekündigten bilateralen theologischen Dialoge mit den prinzipiellen christlichen Kirchen und Konfessionen in die Tat umgesetzt werden und den Versuch für die panchristliche Einheit unterstützen, welche später auf jeden Fall zum weltlichen Frieden beitragen würde.

Die Diözesen des Ökumenischen Thrones im Ausland, sowohl die weit entfernten wie in Amerika, Australien und Neuseeland, als auch diejenigen in Westeuropa und Griechenland wie gleichfalls die verschiedenen patriarchalischen Institutionen, Klöster und Exarchate, und nicht zuletzt die heilige Akropolis der Orthodoxie, der heilige Berg, erwarteten infolgedessen nicht nur die intensive pastorale Aufsicht und Sorgfalt dieses heiligen Zentrums, sondern bedurften auch, genau wegen der Forderungen in der neueren Zeit, sorgfältiger und manchmal mutiger Umgestaltungen und Neuordnungen, damit den von Gott gegebenen Einrichtungen der Kirche auf eine gottgefälligere und wirksamere Weise gedient werde.

Besonders die während des zweiten Jahrzehntes des ruhmreichen Patriarchatamtes von Dimitrios I. entstandene Weltsituation — einerseits durch das stufenweise entstandene vereinigte Europa, andererseits durch den stürmischen und plötzlichen Zusammensturz der gottlosen und totalitären Regime in den Ländern von Mittel- und Osteuropa — brachte dem Ökumenischen Patriarchat und seinem Vorsteher, Dir, unvergeßlicher Gebieter, neue enorme und weittragende Verantwortungen hinzu; Du hast allerdings nicht versäumt, deren Wichtigkeit hervorzuheben und diesen geistigen Nöten zu dienen.

Dies war das geistige Panorama, welches der schlichte, harmlose und im Herzen demütige Dimitrios I. stets vor Augen hatte. Und obwohl wir ihn nie die Stirn runzelnd oder im Streß gesehen haben, trieb sich trotzdem eine für viele unsichtbare Betrübtheit um sein hehres Gesicht herum, jedesmal wenn das Böse in der Welt unverschämt wurde und die Unschuldigen massenweise traf. Sehr bekümmert war er auch, sooft er kirchliche Männer mit der Kirche in weltlichem Geist umgehen sah, oder allemal wenn die politische Macht durch unpassende Interventionen den rein geistlichen Charakter und die gottgegebene Aufgabe der Kirche übersah.

Der Patriarch Dimitrios hielt sich immer vor der großen und heiligen Veranwortung der Kirche und der Nation wach, weswegen wir uns mit besonderer Wachsamkeit und Dankbarkeit auf jede Minute seiner ehrwürdigen Patriarchatszeit besinnen. Während der knapp zwanzig Jahre seines Patriarchatamtes wurde für das Leben der Kirche und darüber hinaus für die moderne Welt durch die täglich-nächtliche Bemühung und Anstrengung wie auch durch seine apostolische Ausstrahlung so vieles und wichtiges vollbracht, daß es keine Übertreibung wäre zu sagen, daß die Patriarchatszeit des im Herzen milden

und demütigen Dimitrios I. die fruchtbarste, mutigste und deshalb die lichtvollste unseres Jahrhunderts gewesen ist.

Zum Besten hatte Gott ihm die Heilige Synode und Mitarbeiter gegeben, die den Patriarchen der Nation besonders respektierten und sich miteinander in Harmonie und bewunderungswürdiger Mitarbeit mit ihm überboten, so daß die Last des Joches, das der inmitten der Kirche liegende hehre Patriarch in Demut von sich zu weisen angefragt hatte, mächtig erleichtert wurde.

Selten hatte ein Ökumenischer Patriarch das Glück, eine so ungetrübte Mitarbeit mit der um ihn herum versammelten Heiligen Synode zu haben — sogar in Tagen großer zunehmender Verantwortungen, wie die der neueren Zeit —, wie es demjenigen gelungen ist, der mit allen Frieden zu stiften, alle zu lieben und sich von Gemurmel und Verleumdungen fern zu halten wußte.

Mithin hat er von Gott den großen Vorteil erhalten, ohne diplomatische Langgänge oder die sog. ›öffentlichen Beziehungen‹ von allen als der unbestrittene Führer, der nur durch den Anblick seines heiteren Gesichtes die Volksmenge und die vornehmen Herren rührte und Respekt, Friede und Wohlwollen inspirierte, anerkannt zu werden.

Er hat den Grund für eine neue Periode des Ökumenischen Thrones gelegt; der Diakonie der Liebe. Er hat sich unermündlich um die Berühmtheit dieses allheiligen Thrones bemüht. Und mit seinem Vorbild hat er die Aufrichtigkeit dieser Periode gestempelt; er hinterläßt Werk und Errungenschaften von historischer und daher von einer Bedeutung ohnegleichen. Der Patriarch Dimitrios, auf Grund der Besorgnis und der Unbestimmtheit um ihm wegen der von innen und außen wohlbekannten und unzähligen fremden Versuchungen, knetete das sättigende Brot; er webte das erwärmende Kleid; er achtete darauf, daß kein Tropfen vom wahren Wesen der Kirche verloren geht. Ja, der Ökumenische Thron in Deiner Person, geliebter Gebieter, hat den Boten seiner vielen Wunderwerke, seinen weitbekannten Patriarchen für seine Tugend, seinen wahren Interpreter gefunden.

Die historischen ›Liebes-, Friedens- und Einheitsreisen‹ durch die Welt, Ost und West, zu den heiligen orthodoxen und übrigen christlichen Kirchen, interkirchlichen Institutionen, dem Stolz des Thrones, dem heiligen Berg, der heiligen Insel Patmos und der Neuwelt haben den Menschen die edelsten Gefühle erweckt und die Gesinnung und die Hoffnung der Verzweifelten neu belebt, so daß sie wagten, sich aufs neue auf allen Längen und Breiten der Erde in ehrliche Kämpfe für Frieden, Gerechtigkeit, Versöhnung und Liebe hineinzubegeben. Die Botschaft des Reiseweges des Patriarchen Dimitrios durch die Welt war die der großen Demut; das Merkmal und der Schmuck der Großen Kirche; und es waren sein Anstand und seine Schlichtheit, die die Herzen der Orthodoxen, wo immer er durchkam, erobert und auch noch die Feinde entwaffnet und unseren Patriarchen zu einer allbekannt anzuerkennenden und respektvollen Persönlichkeit gemacht haben.

Das Zusammenziehen und das Vorantreiben der interorthodoxen Beziehungen war eine der wesentlichen Sorgen des Patriarchalamtes von Dimitrios I. Er wußte gut, daß man an den Tagen, wo alle Welt nach Versöhnung und Einheit strebt, ohne die panorthodoxe Zusammenarbeit, Einigkeit und Einheit nichts erreichen kann. Infolgedessen hat er sich um die panorthodoxe Einheit gekümmert, nicht nur durch seine persönlichen Besuche und

Kontakte mit den anderen orthodoxen Kirchen, sondern auch durch das Vorantreiben der Themen, welche zur Diskussion und Lösung im Hinblick auf das Heilige und Große Konzil der Orthodoxen Kirche anstehen; wie jenes Thema der orthodoxen Diaspora, dessen baldige Lösung — nach dem kanonischen Leben und der Ordnung der Orthodoxie — immer die Kernsorge unseres Patriarchats gewesen ist.

Die bilateralen theologischen Dialoge mit den größten christlichen Kirchen und Konfessionen, die der Patriarch Dimitrios in der Furcht Gottes und mit einer von der tradierten Wahrheit des Evangeliums nicht abweichenden Hingabe eröffnet hatte, war eine geschichtliche Station in den kirchlichen und theologischen Gegebenheiten des 20. Jahrhunderts; dadurch wird die Nachwelt die heilige Seele des Dimitrios I. seligpreisen. Durch diese fortgesetzten bilateralen Dialoge wie auch durch das in der ökumenischen Bewegung viel früher beginnende Werk einer generelleren Versöhnung und Zusammenarbeit wurde die erwünschte Stufe einer theologischen Übereinkunft zwar noch nicht erreicht, so daß die Wiedervereinigung der christlichen Welt in einer Kirche sichtbar werden könnte, aber niemand kann leugnen, daß durch diese heiligen und ehrlichen Dialoge die menschlichen Sinne fortschreitend gepflegt werden, um die Bedeutung der theologischen und moralischen Werte wiederzuentdecken; etwas, was die ungetrennte Kirche des ersten Jahrtausends in Ökumenischen Konzilien geheiligt hat und unsere viel gelittene Orthodoxie und zwar ihr Diener, dieser hehre Thron, — sogar manchmal mit zu hohem Preis — unverändert durch die Jahrhunderte bewahrt hat.

Was die Beziehungen des unvergeßlichen Patriarchen zu den unmittelbaren Mitarbeitern und Angestellten jeden Ranges im Patriarchatshof betrifft, hätte gewiß jeder von uns ergreifende Beispiele und Momentaufnahmen zu erzählen, die die Großartigkeit der reinen und heiligen Seele des Patriarchen Dimitrios bezeugen. Im Grunde genommen kann man prinzipiell ohne Übertreibung sagen, daß der Begriff der **Autorität** *fast niemals so mit dem Begriff der* **Liebe** *in der Person eines höheren kirchlichen Liturgen identifiziert wurde wie im Fall des Patriarchen Dimitrios.*

Meine Niedrigkeit, die von Gott her und dank Deiner wohlwollenden Vorsehung, unvergeßlicher Patriarch, das Glück hatte, vielschichtig von den verschiedenen Stellen der synodalen Ämter und letztlich von der neuralgischen Stelle des Obersekretariats Dir zu dienen, und von Deinen hehren Händen die Gnade der Priester- und Bischofsweihe zu empfangen, gesteht in dieser heiligen Stunde in Dankbarkeit zu, daß der Umgang mit dem Patriarchen Dimitrios wohl eine Quelle von unvergeßlichen Lektionen gediegenen kirchlichen Charakters und aufrichtiger väterlichen Weisheit im ganz demütigen und bescheidenen Stil gewesen ist; deshalb werden wir, seine geistigen Kinder, uns mehr als jeder andere wegen seiner Abwesenheit wie Waise fühlen.

Das gesegnete und beharrliche Volk seiner unmittelbaren Herde wird sich hier ebenfalls für lange Zeit an seinen milden, sanften, zärtlichen und vom Volk geliebten Oberhirten, den wir heute zu Grabe geleiten, erinnern.

Ein offenbares Zeichen allerdings dafür, daß der schon unter den Patriarchen glückselige Dimitrios I., der besonders von Gott Erwählte und der im Volk Geliebteste der modernen Orthodoxie gewesen ist, ist heute hier die höchsteigene Anwesenheit und das gemeinsame Beten als allerletzter Ehr- und Liebeserweis der hehren Vorsteher der lokalen heiligen autokephalen orthodoxen Kirchen, der Vertreter anderer christlicher Kirchen

und Konfessionen, der Hierarchie des Thrones von der ganzen Welt, vieler Hierarchen anderer Kirchen, der Vertreter der ehrwürdigen türkischen Regierung, Seiner Exzellenz des Ministerpräsidenten Griechenlands mit seinen höheren vortrefflichen Mitarbeitern des griechischen Parlamentes, einer offiziellen Delegation der europäischen Gemeinschaft, höherer geistiger Institutionen und anderer Persönlichkeiten des politischen und diplomatischen Lebens der internationalen Gemeinschaft, des berühmten Athos und der großen Zahl von Geistlichen und Laien aus verschiedenen geographischen Ländern; bei allen diesen möchte sich diese Apostolische und Ökumenische Kirche aus dem Patriarchatsambon für ihre rührenden Beileidsbekundungen herzlich bedanken.

Unvergeßlicher Vater und Gebieter,

Du gehst in einer Zeit von weltbedeutenden Änderungen. Du verläßt uns allzufrüh. Du hinterläßt uns Waisen und Deinen patriarchalischen Thron, den Du wundervoll beehrt und von dem Du das ökumenische Schiff auf vernünftige, geschickte, sanftmütige und gottgefällige Weise gesteuert hast. Du hinterläßt die Dich verehrende Gleichartigkeit in Trauer, die Orthodoxen auf der ganzen Länge und Breite der Erde und unsere fromme Nation, deren Idealen Du ebenso mit bewundernswerter Beharrlichkeit, Zuversicht, Erduldung und Ausdauer gedient hast. Du verläßt Deine mit Seelenschmerz Dein heiliges Synthronon umkreisenden Mitbrüder-Hierarchen. Du verläßt in Betrübnis und mit tränenden Augen Deine geistigen Kinder, die Du wahrhaftig geliebt und die Persistenz bei der Bewachung der Thermopylen dieses heiligen Zentrums der Orthodoxie gelehrt hast, indem sie ›von der Pflicht nie weggehen‹, sondern ›Dir, dem Kyrenäer des Kreuzes und der Auferstehung, folgen‹ sollten.

Dennoch, ehrwürdiger Gebieter und gnädiger Herr Dimitrios, schlaf in Ruhe den Schlaf des Gerechten im Patriarchatskloster von Valoukli, das außerhalb der Mauer dieser Königin-Stadt liegt. Bete auch für uns, die in der Welt zurückgeblieben sind, während Du um den Thron des Lammes den Gottesdienst weiter vollziehst. Wir versichern, daß wir Dein hehres Beispiel, Dein Ideal und Deinen Vorrat bewahren werden, und daß wir uns nach unserer Kraft und unserem Vermögen bemühen, dieser heiligen Institution des Phanar zu dienen, damit Es Sein sanftes Licht ausstrahlt, wie Du es in Deiner Schlichtheit über die ganze Welt ausstrahltest.

Ja, Du vielbeklagter, sehr ehrwürdiger und vielgeliebter Vater und Gebieter, der sich über jenem anderen Hirten klein gemacht und für den Ruhm, die Einheit der heiligen Orthodoxie und den Frieden der ganzen Welt Schmerz empfunden hat; jubele und freue Dich mit Recht in der Herrlichkeit um den Thron des geschlachteten Lammes, dessen frommes Ebenbild Du mitten unter uns lebenslänglich gewesen bist.

Ja, Du glückseliger Vater, ruhe in Frieden. Die Wächter, die Du an diesem heiligen Festungswall eingesetzt hast, wachen, indem sie Nachtwache halten und die Auferstehung erhoffen.

Dein Andenken währe ewig, tapferer und ehrwürdiger Patriarch!
Dein Andenken währe ewig, hehrer Vorsteher der Kirche!
Dein Andenken währe ewig, unvergeßlicher Vater und Gebieter!

Dimitrios schläft, der Ruhm der Patriarchen,
für seine Seelenruhe beten Zehntausende. Amen.

* *

Im Anschluß an den Trauergottesdienst in der hl. Georgskirche zog der Trauerzug zum Kloster der Zoodochos Pege von Valoukli vor den Toren Istanbuls. Dort wurde der unvergeßliche Patriarch Dimitrios I. in der traditionellen Begräbnisstätte aller Patriarchen an der Seite seines Vorgängers, des Patriarchen Athenagoras I., beigesetzt. Schließlich haben alle Anwesenden an seinem frischen Grab den österlichen Hymnus »Christus ist von den Toten auferstanden …« als Zeichen des Glaubens und der Hoffnung auf die endgültige Auferstehung der Toten gesungen.

Das Andenken des unvergeßlichen und seligen Patriarchen Dimitrios I. währe ewig!

* *

TEIL II.
Der neue hoffnungsvolle Patriarch: Bartholomaios I. (1991–)

Der Tod des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. brachte automatisch die Frage nach seinem Nachfolger mit sich. Der anfänglich am wahrscheinlichsten aussichtsreichste Kandidat, der Erzbischof von Nord- und Südamerika, Iakovos, durfte schließlich — nach Auffassung der türkischen Regierung und laut verschiedenen Pressemeinungen — nicht in der Liste der zu wählenden Kandidaten stehen. Laut ihrem Einspruchsrecht bei der Patriarchenwahl, das mit dem 1923 zwischen der türkischen Republik, Griechenland und den Siegermächten des ersten Weltkrieges unterschriebenen Vertrag von Lausanne begründet wird, unterstrich die türkische Regierung, daß nur solche Hierarchen »wählbar sind, die nicht nur die türkische Staatsbürgerschaft besitzen, sondern auch ihr bisheriges geistliches Amt in der Türkei ausgeübt haben«[17].

Trotz der von der Presse vorher angekündigten angeblichen Schwierigkeiten seitens der Türkei konnte die Wahl des neuen Ökumenischen Patriarchen ungehindert stattfinden[18].

Am 22. Oktober 1991 versammelte sich die Heilige-Endemousa Synode des Ökumenischen Patriarchats und ernannte in geheimen Wahlen die drei endgültigen Kandidaten in folgender Reihefolge: Metropolit von Chalkedon, Bartholomaios, mit 14 Stimmen; Metropolit von Lystra, Kallinikos, mit 13 Stimmen; Metropolit von Derkon, Konstantinos, mit 7 Stimmen[19]. Bei der gegen 15.00 Uhr desselben Tages innerhalb des Altarraumes der Georgskirche stattfindenden Wahl wurde der Metropolit von Chalkedon, ***Bartholomaios Archontonis***, einstimmig zum Ökumenischen Patriarchen gewählt. Die Entscheidung löste die Begeisterung der anwesenden Gläubigen aus, die den Hochruf »Würdig« wiederholten. Nach der Zeremonieordnung wurde feierlich die sogenannte Große Botschaft, eine Art protokollarische Einladung des Neugewählten zur Übernahme des hohen Amtes, verlesen[20]:

Die Große Botschaft

»Der Heilige Endemische Hierarchenchor, nachdem er durch göttliches Beistimmen Deine Allheiligkeit zum Erzbischof von Konstantinopel, Neu-Rom und Ökumenischen

---

[17] Vgl. den Bericht der Zeitschrift *Der Christliche Osten* 46 (1991) 360–361 mit dem Titel »Patriarchen-Nachfolge: Ankara will Kandidaten nicht akzeptieren«. Noch ausführlicher dazu berichtet der Artikel »Le Patriarcat oecuménique ›instance de conciliation et force désarmée‹«, *Istina* 36 (1991) 357–353, hier S. 354.

[18] Vgl. *E. zur Bonsen*, Im Profil: Bartholomaios I. Neuer Patriarch von Konstantinopel, *Süddeutsche Zeitung* 247 (25.10.1991) 4: »Die türkische Regierung hatte die Kandidatenliste der heiligen Synode von Konstantinopel zuvor überraschend schnell passieren lassen«. Dazu s. auch *K. Blathras*, 'Ενθρόνιση σέ βροχερό φόντο, *Χριστιανική* 401 (1991) 6–7.

[19] Näheres zur Wahl des Ökumenischen Patriarchen siehe in den Arbeiten von *F.-W. Fernau*, Patriarchen am Goldenen Horn. Gegenwart und Tradition des orthodoxen Orients, Opladen 1967, S. 29 f. und *B. Istavridis*, 'Ιστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου (1453 — σήμερον), Thessaloniki 1987, S. 59 f. Interessant ist diesbezüglich ebenso die Arbeit von *Chr. Karykopoulou*, Τὸ διεθνὲς καθεστὼς τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Athen 1979, und spezieller der Abschnitt mit dem Titel »'Η νομικὴ κατάσταση τοῦ Πατριαρχείου«, S. 63 ff., hier bes. S. 68.

[20] Veröffentlicht wurde der in griechischer Sprache abgefaßte Text in: *Metropolitan Methodios of Pisidia (Hg.)*, Texts and Studies, Bd. VIII–X, Athen 1989–1991, S. 544.

Patriarchen gewählt hatte, lädt Dich durch seinen demütigen Bittsteller zu diesem heiligen, apostolischen und ökumenischen Thron ein.

Geh also, Allheiliger Gebieter, dessen Stufen hinauf und schmücke ihn, wie Deine Vorgänger, Andreas der Erst-Berufene, Gregorios der als Theologe benannte, Johannes der Goldmund, Photios der Große, Gennadios Scholarios, Philotheos aus Herakleia, Dimitrios aus Imbros und Tenedos und die übrige, ehrwürdige Patriarchentruppe, die ein seliges Ende gehabt haben, ihn berühmt gemacht und verherrlicht haben; führe den von oben Dir anvertrauten Klerus und das Volk zu dem Trampelweg der Rettung und zu der Hutung der Gnade des Evangeliums. Es werde! Amen!«

* *

Im Anschluß daran bedankte sich der neugewählte Patriarch mit folgender offiziellen Danksagung, die wesentlich seine erste Äußerung als Patriarch war:

Danksagung

»Es ist tatsächlich göttlich die ehrwürdige Gabe dieses geistigen Dienstes; sie bedarf engelhafter Kraft und Natur nach dem Großen Chrysostomos, dem Goldmund, und fordert große Bekümmernis und nicht schläfrige Achtung. Obwohl wir daher vor dieser Größe wegen der menschlichen Schwäche bedenklich werden, stimmen wir trotzdem dem zu, was unsere heilige Bruderschaft über uns kanonisch bewilligt hat, und nehmen wir die Wahl an, indem wir uns auf die unsagbare Menschenfreundlichkeit des Höchsten richten, durch die jedes Glücksgut zum Glück wird und jede Schwierigkeit in glatte Wege sich umändert und umwandelt«.

* *

Der neue Hausherr des Phanar[21] wurde am 29. Februar 1940 im Dorf Hl. Theodori auf der zur Türkei gehörenden Insel Imbros als Sohn von Christos und Meropi Archontonis geboren[22]. Sein Taufname lautet Dimitrios. Nachdem er die Grundschule und die Höhere Schule in Imbros und in Istanbul abgeschlossen hatte, trat er in die Theologische Hochschule in Chalki ein, an der er im Jahre 1961 sein Diplom erlangte. Am 13. August 1961 wurde er in der Kathedrale seiner Heimatinsel durch den inzwischen verstorbenen Metropoliten Meliton von Chalkedon — damals Metropolit von Imbros und Tenedos — zum Diakon geweiht. Dabei erhielt er den Namen des hl. Apostels Bartholomaios.

Von 1961 bis 1963 leistete er in der türkischen Armee seinen Militärdienst als Reserve-Offizier ab. Vom Ökumenischen Patriarchat wurde er mit einem Stipendium ausgezeich-

---

[21] *E. zur Bonsen*, Im Profil: Bartholomaios I. Neuer Patriarch von Konstantinopel, *Süddeutsche Zeitung* 247 (25. 10. 1991) 4. Vgl. weiter *B. Istavridis*, The Authority of the Ecumenical Patriarch in the Life of the Orthodox Church, *Greek Orthodox Theological Review*, 35 (1990) 5 ff.

[22] Es ist zu vermerken, daß die meisten biographischen Informationen über den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios dem »Curriculum vitae Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I.« entnommen sind, der im Metropolitanbüro der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland in Bonn aus dem Englischen übersetzt wurde.

net, um in Rom, am Ökumenischen Institut in Bossey bei Genf und an der Universität München weiter zu studieren, wobei er sich auf dem Gebiet des Kirchenrechtes spezialisierte. Den Doktorgrad erwarb er an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Seine Dissertation, die 1970 in Thessaloniki und in der Reihe »Ἀνάλεκτα Βλατάδων« veröffentlicht wurde, hatte das Thema »Die Kodifizierung der Heiligen Kanones und die Kanonischen Konstitutionen in der orthodoxen Kirche«.

Im Herbst des Jahres 1968 kehrte er nach Istanbul zurück und wurde Dekansassistent an der Theologischen Hochschule von Chalki. Im Oktober 1969 wurde er dann durch den Metropoliten von Chalkedon zum Priester geweiht. Wenige Monate später wurde er vom Patriarchen Athenagoras zum Archimandriten erhoben. Der verstorbene Patriarch Dimitrios I. ernannte Bartholomaios anläßlich seiner eigenen Wahl auf den Patriarchenthron zum Administrator des neu errichteten persönlichen Büros des Patriarchen. In dieser Stellung blieb er bis zu seiner Wahl zum Metropoliten von Chalkedon im Januar 1990.

Am 18. Dezember 1973 wurde er von der Heiligen Synode zum Metropoliten von Philadelpheia gewählt und in der Weihnachtsliturgie desselben Jahres erfuhr er die Weihe durch den Ökumenischen Patriarchen und die Mitglieder der Hl. Synode. Im März 1974, nach dem Tod des Metropoliten Dorotheos der Prinzeninsel, stimmte die Hl. Synode dafür, daß der Metropolit Bartholomaios von Philadelpheia den vakanten Sitz als ein Mitglied der Hl. Synode einnehme.

Nachdem sein geistlicher Vater, der Metropolit Meliton von Chalkedon, verstorben war, wurde er einstimmig zu dessen Nachfolger gewählt. Am 14. Januar 1990 fand seine Inthronisation statt.

Bis zu seiner Wahl zum Patriarchen hatte er eine erwähnenswerte, vielfältige Tätigkeit aufzuweisen. Als rangältestes Mitglied der Hl. Synode mußte er das Amt des Vorsitzenden mehrerer Synodal-Kommissionen übernehmen, wie z. B. bei der Kanonischen Kommission, bei der Kommission für Zwischenkirchliche Beziehungen und bei der Kommission für Interorthodoxe Beziehungen wie auch bei der Kommission für den Dialog mit der Römisch-Katholischen Kirche und für den Dialog mit den Altorientalischen Kirchen. Seit 1975 gehörte er als Mitglied der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung im Weltrat der Kirchen an, wobei er acht Jahre lang der Vizepräsident dieser Kommission war.

Außerdem ist er Mitbegründer der »Gesellschaft für Ostkirchenrecht« mit Sitz in Wien, wobei er ihr Vizepräsident für mehrere Sitzungsperioden gewesen ist. Auf zahlreichen interorthodoxen und ökumenischen Konferenzen vertrat er das Ökumenische Patriarchat und ist ein ständiges Mitglied verschiedener Delegationen des Patriarchats, wie z. B. zur türkischen Regierung, zu den Patriarchaten von Moskau und Sofia, zur Römisch-Katholischen Kirche, zum Erzbischof von Canterbury, zu vielen Erzdiözesen in der Diaspora und zum hl. Berg Athos. Im November 1990 war er der Vorsitzende der Interorthodoxen Vorbereitungskommission in Genf, die sich mit der orthodoxen Diaspora beschäftigte[23]. Er führte auch kürzlich die Delegation des Ökumenischen Patriarchats auf der 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Canberra/Australien

---

[23] Vgl. den von *K. Nikolakopoulos* ins Deutsche übersetzten »Genehmigten Text« dieser Konferenz im *OFo* 5 (1991) 356–357.

(7.–20. Februar 1991) an und wurde zum Mitglied des Exekutiv- und Zentralkomitees des ÖRK gewählt.

Der neue Ökumenische Patriarch Bartholomaios stand 19 Jahre lang seinem Vorgänger, dem Patriarchen Dimitrios I., treu zur Seite und gewann würdigerweise seine wahre Liebe und Hochachtung. Als Metropolit von Philadelpheia und später von Chalkedon begleitete er den verstorbenen Patriarchen auf seinen offiziellen »Liebes- und Einheitsreisen« zu den orthodoxen Kirchen ebenso wie bei den offiziellen Besuchen beim Papst im Vatikan, beim Erzbischof von Canterbury und beim ÖRK in Genf. Schließlich vertrat er das Ökumenische Patriarchat bei der Inthronisation des neuen Erzbischofs von Canterbury, Georg Carey.

Bartholomaios Archontonis, der übrigens sieben Sprachen fließend spricht, d. h. Griechisch, Türkisch, Französisch, Deutsch, Englisch, Italienisch und Lateinisch, ist Inhaber vieler akademischer Grade. Am 26. November 1990 wurde ihm der Ehrendoktor der Theologischen Fakultät der Universität Athen verliehen[24], wobei bekannt wurde, daß er noch die Ehrendoktorwürde der griechisch-orthodoxen Theologischen Schule vom Hl. Kreuz in Brookline/Mass. USA erhalten soll. Er ist außerdem Ehrenpräsident der Orthodoxen Akademie von Kreta und auch Ehrenmitglied der ökumenischen Stiftung Pro Oriente mit Sitz in Wien. Er hielt ebenfalls Gastvorträge an zahlreichen Universitäten wie in Athen, Thessaloniki, Rom, Madrid, Löwen, Wien etc.

An dieser Stelle sollten einige seiner wichtigsten wissenschaftlichen Veröffentlichungen — außer der oben genannten Dissertation — erwähnt werden:

- Τό Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον ἐν τῷ Συντάγματι τῆς Ἑλλάδος καί ἐν τῷ Καταστατικῷ Χάρτῃ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος.
- Ἡ οἰκουμενική συνείδησις τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως καί ἡ μέριμνα τῶν Ἐκκλησιῶν.
- Οἱ ὑπό τό Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον ἐν Ἀμερικῇ Καρπαθορῶσοι.
- 25 ἔτη ἀπό τῆς ἄρσεως τῶν ἀναθεμάτων.
- Ὁ τέταρτος κανών τῆς Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου.

»Als der jetzt neugewählte Ehrenprimas aller Ostchristen 1940 auf der im Ägäischen Meer liegenden türkischen Insel Imbros geboren wurde, lebten dort noch fast ausschließlich griechisch-orthodoxe Gläubige. Heute haben diese fast alle ihre Heimat verlassen. Sie gingen nach Griechenland oder nach Deutschland, nach Österreich und in die Schweiz. Zu den wenigen, die zurückblieben, gehören die Eltern und weitere Verwandte des neuen Patriarchen«[25]. Diese Insel liebt der neue Patriarch besonders und besucht sie, sooft sich ihm die Gelegenheit dazu bietet.

---

[24] Bei dieser besonderen Feier der Universität Athen hielt die offizielle Rede der Protopresbyter Prof. *G. Metallinos*, bei der er hauptsächlich auf die Biographie, die Ausbildung und die wissenschaftliche Tätigkeit des neuen Patriarchen einging. Diese auf Griechisch gehaltene Rede wurde veröffentlicht in: *Ἐκκλησία* 68 (1991) 634–637; *Πειραϊκή Ἐκκλησία* 11 (1991) 6–9.

[25] *H. Gstrein*, Neuer Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel inthronisiert, *Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 45 (30. 10. 1991) 4.

Am 2. November 1991 fand seine **Inthronisation** in der Patriarchatskirche des hl. Georgios statt. An diesem Tag wurde der 270. Erzbischof von Konstantinopel und Neu-Rom seit den christlichen Anfängen und 107. Ökumenische Patriarch[26] seit der Eroberung Konstantinopels durch die Türken offiziell in sein Amt eingeführt. Anwesend waren die Oberhäupter aller orthodoxen Kirchen, hohe Gäste aus der Ökumene, Persönlichkeiten des politischen und kulturellen Lebens und zahlreiche Gläubige. Unter der hochrangigen Beteiligung sind z. B. Vertreter der türkischen Regierung, der griechische Ministerpräsident, begleitet von Ministern und Abgeordneten, und der Vertreter des amerikanischen Präsidenten, sein Bruder William Bush, zu erwähnen.

Die erste Hauptstation der prachtvollen Inthronisationszeremonie bildete die offizielle Ansprache des Metropoliten Evangelos von Perge, bei der der Patriarch Bartholomaios sowohl gewürdigt als auch zu seiner schweren Aufgabe[27] ermahnt wird. Im folgenden wird die ganze Ansprache auf Deutsch veröffentlicht[28]:

Ansprache an den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I.

»... Gedenke der (heiligen und großen) Kirche (Christi) und verteidige sie; ... denn dein Wort geht durch die ganze Ökumene hindurch ...«
(Für Gregorios den Theologen, Prosomoion der Ainoi)

Diese hymnologischen Worte, die damals für den hl. Gregorios den Theologen verfaßt wurden, richten sich nach etwa fünfzehn Jahrhunderten in derselben Stadt an Dich, Bartholomaios, den Ökumenischen Patriarchen.

Eure Allheiligkeit,

Das Wort an Dich und für Dich, Bartholomaios, den neuen Erzbischof von Konstantinopel, Neu-Rom und Ökumenischen Patriarchen, und auch innerhalb der Kirche, die ihr Freudenkleid angezogen hat. Eine ›Begrüßungsrede‹ oder auch ›ermahnende‹ Rede, wie sie heißt. Und in dieser Stunde, wo Du das Auf-Fahrt-gehen des Schiffes spürst und deutlich die zwei Realitäten Deiner verantwortungsvollen Aufgabe erkennst, nämlich das Schiff und das unmeßbare Meer; die zwei Situationen, in denen Dein ›schicksalhafter Tag‹, Dein Fatum, sich entwickeln wird.

---

[26] Vgl. *M. Mügge*, Ein Geschenk für die Ökumene, *Rheinischer Merkur* 45 (8. 11. 1991) 30; *N. Marakis*, Βυζαντινή μεγαλοπρέπεια και »άνοιγμα« στο Βατικανό. Η τελετή ενθρόνισης του Πατριάρχη Βαρθολομαίου, *Βήμα* 3. 11. 1991, S. A51.

[27] Vgl. den kurzen Artikel mit dem Titel »Schwere Aufgaben für Patriarch Bartholomaios I.«, *Der Christliche Osten* 46 (1991) 361.

[28] Der Übersetzung liegt der griechische Text zugrunde, der veröffentlicht wurde in: *Ἐκκλησία* 68 (1991) 622–625; *Metropolitan Methodios of Pisidia (Hg.)*, Texts and Studies, Bd. VIII–X, Athen 1989–1991, S. 527–531; teilweise auch in *Ἀνάπλασις* Nr. 339 (Okt.–Dez. 1991), S. 138–139.

In dieser Sternstunde, also, für Dich und für die Große Kirche Christi, in der Du ihren Hauptdienst offiziell übernimmst und zu Deiner Bestärkung den ›über dem Sinn und dem Verstand‹ (sc. den göttlichen Beistand) heimlich anrufst, wirst Du von ihr (sc. der Kirche) von vornherein aufgerufen, Deine Seele auch in der freiwilligen Selbstverleugnung einzuweihen und sie dieser ehrwürdigen Einrichtung, dem Ökumenischen Patriarchat anzupassen, das seine eigene Orientierung, seine eigentümliche Ausstrahlung, sein eigenes Ideal hat.

Du bist zur Erleuchtung, zum Glanz aufgerufen, damit Du, wie im Lichte der Herrlichkeit des Herrn, die ganze Orthodoxie als Glaube, Tradition, Theologie und Praxis anschaust und in dieser Schau sie verehrst. Denn Du bist schon ihr höchster Schützer und Verteidiger; der Vorsteher ihres Andenkens. Und wir hören Dich mit David stammeln: ›Erprobe mich, Herr, und durchforsche mich, prüfe mich auf Nieren und Herz‹ [Ps 25, 2 (26, 2)].

Eure Allheiligkeit,

wir befinden uns in einer Zeit, in der die göttliche Vorsehung Dich der unbesiegbaren Aufsicht des Heiligen Geistes anvertraut. Wir sind auch an einem Ort, wo der Willen Gottes durch die Jahrhunderte vollzogen wird und die Visionen seiner Einsiedler für den Ruhm der Orthodoxie leuchten; d. h. in dieser ehrwürdigen Kirche des Phanar, der Stadt Konstantins.

Während dieser Übertragung göttlicher Momente von der einen Gnade zur anderen vollzieht sich auch Deine tiefherzige Änderung, indem Du Dich mittels des Erbarmens des menschenfreundlichen Gottes in die hohe Stellung des Patriarchen, des Ökumenischen Patriarchen umwandelst mit einer Gleichstellung durch die Gnade der Wirkungen. Dadurch wirst Du Bruder zwischen Brüdern und Kirchenvorstehern. Dies bestätigt auch der Hymnograph: ›Im Heiligen Geist ist die alles rettende Ursache; wenn er ehrwürdigerweise einem von diesen (Christen) anweht, erhebt er ihn sofort von der Erde, beflügelt er ihn zum Aufsteigen und hebt er ihn empor‹ (Anavathmoi, Antiphon A', Nebenton des 2.).

Du wirst durch die von Gott geehrte Stimme der Hierarchie auf den von Gott verherrlichten Ökumenischen Thron hinaufgeführt. Daher genießt Du die Hochachtung, den Respekt und die Unterstützung der Hierarchie. Du wurdest vom Pleroma, vom Volk, gelobt. Daher stützt Du Dich auf seine Frömmigkeit und seine Liebe. In erster Linie wurdest Du aber von der göttlichen Vorsehung gerufen. Daher: ›Einen Machtstab wird Dir der Herr, unser Gott, senden‹ (Engomion beim Ankleiden des Erzbischofs).

Du wirst auf den Thron hinaufgeführt, für dessen Privilegien Du als Aufseher bestimmt wurdest in Stunden von augenscheinlichen und schweigenden Zeichen seiner Mühseligkeit. Aber stets in selbstbewußter Beharrlichkeit und geistigem Dialog mit der göttlichen Macht, etwas, was eigentlich Merkmal aller sich in diesem Hof Hingegebenen ist.

Du wirst schließlich nach geschichtlichem und kanonischem Recht auf Deine erstrangige Stelle hinaufgeführt mit der Gewißheit Deiner Stärkung seitens des ›durch göttliches Beistimmen die Orthodoxie unter dem Himmel belebenden und zusammenhaltenden‹ Höchsten, nach den Worten Gregorios des Theologen. Zusätzlich mit der Gewißheit der Mitarbeit mit Deinen heiligen Brüdern, den Vorstehern der orthodoxen Kirchen und allgemein mit der christlichen Welt.

Es ist ein gemeinsames Geheimnis, daß die Anwesenheit der Orthodoxie heute bei den fraglichen Früchten der modernen kulturgeschichtlichen Wende und hohen Entwicklung notwendig ist. Unentbehrlich ist dieser Thron heutzutage für die Reevangelisierung unserer bedürftigen Brüder. Kanonisch ist er eigentlich der Hauptträger der Katholizität des orthodoxen Kulturideals. Er wird der freien Welt den Wert und die Bedeutung der Orthodoxie bekanntmachen, indem er ihre Tradition belebt.

Die besondere Situation des Thrones erfordert vielleicht eine geschicktere Wortklauberei bei den ›Flügen seines Willens‹. Es ist das Schicksal und die Prärogative der Armen Christi, daß ihr Leben an eingesperrte Lebensführung und zugleich an gottgefälligen Wettkampf, an Pflichtgefängnis aber auch an taubildenden Brennofen erinnert. Wir sollen aber nicht vergessen, daß ›sich Gott immer über dem Schicksal bewegt‹, niederringend die menschlichen (sc. Dinge).

In einer Stunde, wo die Schweigenden der Nation und unserer Kirche ehrwürdigerweise geformt werden, leistet der Himmel im Innern Beistand. Und in einer Stunde, wo durch Deine Besteigung dieses angesehenen Thrones das Feurige des ökumenischen Weges des Phanar erneuert wird, betet die anwesende Nation und Kirche zusammen, geeint bei einer Opferhandlung.

Es ist aus der bisherigen Dienstzeit Deiner Vorgänger bekannt, daß auf dem von Gott Dir zuteil gewordenen unerschütterlichen Stuhl Deines schreienden Schweigens und Deines mit dem Höchsten flehentlichen Gesprächs Dein Gewand goldhaltig aber auch Deine Pflicht ungeheuer sein dürfte. Blumenreich dürfte Deine Begierde sein, aber auch der Tropfen Deines Leidens stets auf Deiner Stirne fließend. Ein Herrlichkeitskranz auf Deinem Kopf, aber auch eine ›Dornenkrone‹ neben Deinem Kopfkissen.

Dies ist, Eure Allheiligkeit, als feststehende Gesetze der Patriarchen ›mit Zinnober‹ auf der unteren Streife sowohl ihres purpurfarbigen Mantels als auch ihres schwarzen Talars geschrieben. Dies ist aber auch der besondere Glanz ihrer überirdischen Schönheit. Es ist aber auch das Sühneopfer ihrer Erstberufung; dies ist nur möglich für die Vertrauten mit der schwebenden und zugleich unbeweglichen Berühmtheit der großen Kirche. Dieses Zentrum der Orthodoxie ist eine hervorragende Amtsverrichtung der Jahrhunderte. Es ist apostolisches, vornehmes Stavropegion, ein göttlicher Glanz. Es ist noch Akrostichon und Hymnus der Kirche Christi; Heilige Ehrengabe aller Orthodoxen.

In dieser Atmosphäre der weltlichen Umwälzungen unseres Jahrhunderts und unseres eigenartigen Lebens, geehrter Erzhierarch, ›zeigt sich ein Insiegel‹ mit Unterschriften von Königen, Patriarchen und Hierarchen, die wohl Throne, aber auch Tore und Gräber auf dieser Erde unserer Väter geschmückt haben. Es findet sich aber auch ein Buch mit der Blumenlese der göttlichen Weisheit heiliger Väter, ›die aus allen Enden der Ökumene einst zusammengekommen sind‹. Beide werden heute in Deine Hände als Amulette und ewige und unvergängliche Pracht der Kirche übergeben. Und habe kein Bedenken daran, daß Cherubinen mit sechs Flügeln, bald sich beruhigend, bald angstvoll, dieses Heiligtum stets überfliegen werden; immer werden sie aber dieses ›Übergeschöpf der hehren Bildnisse‹, dieses eigenartige Offenbarungszelt der Christenheit mit ihren Flügeln bedecken.

Du aber, gedenke wieder und wieder dieses geheiligten, unfaßbaren Ortes und bete und bleibe hier, indem Du als von seiner lichtvollen Präsenz Gefesselter ihn anschaust

und Dich mit ihm unterhälst. Aber auch als Nachfolger der glättenden Spuren Deiner heiligen Vorgänger, sogar dessen, dem Du für ca. 20 Jahre beigestanden hast, des seligen Dimitrios I., der mit seinem Schweigen sprach, mit seiner Herzensgüte erschütterte, durch seine Langmut sich geltend machte und durch den geheimnisvollen göttlichen Willen ökumenisch in die Ewigkeit abberufen wurde.

Schon ist Dir, Eurer Allheiligkeit, die Brandfackel Gottes, der Befehl der Kirche zur Aufsicht Deines ganzen Amtsbereiches mit Hilfe des hochleuchtenden Strahles Deines Thrones gegeben. Die Bildung, die Erfahrung, Deine breitgefächerte geistige Qualifizierung und Dimension, aber auch Deine Hingabe an die Kirche versprechen Glücksgüter. Der ehrwürdige Hierarchenchor glaubt, daß dieser Thron durch die schaffende Mitarbeit mit ihm und mit allen Kräften dieser Kirche nicht nur zur einer befehlenden Institution, sondern auch zu einer ausführenden Institution wird. Dies fordert allerdings unsere Zeit, die den Menschen auf Grund der unerschütterlichen Werte, Prinzipien und Ideen des freien Weltgeistes neugestaltet. Dies verlangt die Welt von der Kirche, die sie als einigende und fördernde Kraft des menschlichen Geschlechts ansieht.

Gehe also voran, als allererster Läufer mit vom Herzen her strahlenden Augen (vgl. Apg 9,3ff.) und stets im Rahmen der liturgischen Spiritualität der Orthodoxie; gehe der Litanei ihrer ehrwürdigen Gaben in der Ökumene voran. Überall wirst Du das Antiphon des Orthros gesungen hören, ›mein Geist ist erfreut, mein Herz freut sich mit‹ (Antiphon, 1. Ton).

Geistliche und Laien unserer Familie desselben Glaubens auf der ganzen Welt legen vor Dir das kostbare Geschenk ihrer Frömmigkeit nieder. Äbte und Mönche von byzantinischen und nichtbyzantinischen Wohnstätten, Asketen, die Gott auf den Bergen Deines Amtsbereiches lobpreisen, Hirten und Landesherren, Würdenträger und einfache Leute Deiner Jurisdiktion verbeugen sich. Zeiträume und Pallien (Omophorien) Deiner seligen Mitbrüder umarmen Dich. Reliquien von Heiligen, die auch zu dieser Zeit an diesem allheiligen Ort wohlriechen, bieten Dir zur Erquickung je eine duftige Blume des Paradieses an.

Zwei historische und für den Griechen dieser Stadt vielgeliebte Ikonen der Gottesmutter, die Tag und Nacht über Deinem Thron den Bogen des Marienschutzes unser aller bilden, d. h. die Phaneromene (= die Geoffenbarte) und die Pammakaristos (= die Allselige), versprechen, die Stadt und das Volk unverwundet vor jedem sichtbaren und unsichtbaren Angriff zu bewahren. Mit ihnen werden auch die Greisin (Gerontissa) von Vlachernai zusammen mit jener Berühmten vom Valoukli-Kloster Deine Stirn heiligmachend erquicken, damit Deine Patriarchatszeit gesegnet und langjährig ist. Amen«.

* *

Schwerpunkt und zugleich Höhepunkt der mehrstündigen »byzantinischen« Zeremonie war die wichtige offizielle Inthronisationsrede des neuen Ökumenischen Patriarchen. Bei ihr wurden die aktuellen Umstände im Hinblick auf den Ökumenischen Thron und die zukünftigen Perspektiven angesprochen. Außerdem wurden dabei die Vorsteher aller orthodoxen Kirchen und der übrigen christlichen Kirchen namentlich angeredet und die vielfältigen Pläne des Ökumenischen Patriarchats wurden angekündigt. Ganz besonders

aber ging er in seiner Rede auf das Thema der ökumenischen Beziehungen zu den anderen christlichen und nicht christlichen Kirchen ein. Von seinen Ausführungen her kann er ohne Bedenken als ein »fanatischer Befürworter«[29] des ökumenischen Engagements bezeichnet werden. Die vollständige, wichtige und inhaltsreiche Inthronisationsrede des Patriarchen wird im folgenden in deutscher Sprache[30] veröffentlicht:

Inthronisationsrede
Seiner Allheiligkeit, des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I.

»Indem wir die Heilige und Wesensgleiche und Lebensspendende und Untrennbare Trinität anbeten und uns dem Willen des Herrn, wie er in der Kirche durch die einstimmige, kanonische Wahl der heiligen Bruderschaft zum Ausdruck kam, nachgeben, und indem wir den heiligen, orthodoxen Glauben bekennen, nehmen wir von den Händen des hochseligen und großen Patriarchen Dimitrios I. das Kreuz des erstgerufenen hl. Andreas entgegen, zur Fortsetzung des Ganges zu der Schädelstätte, zur Kreuzigung mit dem Herrn und mit der mitgekreuzigten Kirche, zur Aufrechterhaltung des Auferstehungslichtes.

Nachdem wir die kanonische Stimme der ehrwürdigen Hierarchie dieses heiligen Ökumenischen Thrones nur auf diese Weise ausgelegt hatten, und uns ›viel Verwunderung erfüllt hatte‹ wegen dessen, was über uns in diesen Tagen geschehen ist (Lk 24, 18), nahmen wir die heilige Verantwortung der Steuerung dieses geistlichen Schiffes an, d. h. der Kirche von Konstantinopel, welche ›sich mit Frömmigkeit auszeichnet, und in der apostelgleiche Hirten gelebt haben — deren Nachfolge ich nicht würdig bin —, unter denen als Fundament der Oberste und Erstgerufene Apostel gilt‹, um damit Symeon von Thessaloniki zu zitieren.

Und nun, indem wir im tiefen Bewußtsein unserer Unwürdigkeit und Niedrigkeit von dem schwertragenden, zu übernehmenden Kreuz absehen, ziehen wir uns das Erbarmen des Herrn heran und berufen uns auf Dessen Gnade, damit Er uns befähigt, Seine Kraft in unserer Schwachheit mächtig zu machen (2 Kor 12, 9).

---

[29] Dies kommt auch in mehreren Berichten zum Ausruck: *M. Mügge*, Ein Geschenk für die Ökumenische Bewegung. Metropolit Bartholomaios ist neues Ehrenoberhaupt der Weltorthodoxie, *Katholische Nachrichten-Agentur — ÖKI* 45 (30. 10. 1991) 3; *H. Gstrein*, Den Dialog fortsetzen. Patriarch Bartholomaios I. bekennt sich zur Ökumene, *ECH* 19 (1991) 10 und *KNA — ÖKI* 53/54 (24. 12. 1991) 3; »Ἐκλογή καί ἐνθρόνιση τοῦ ἀπό Χαλκηδόνος νέου Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Βαρθολομαίου τοῦ Α', *Ἐνημέρωσις* Z–1991/11, S. 2–5; *P. Düsing*, Die Einheit der Christen zum Ziel gesetzt. Anmerkungen zur feierlichen Inthronisation von Patriarch Bartholomaios, *KNA — ÖKI* 49 (27. 11. 1991) 3–4; »Lösung Ökumenischer Probleme in Liebe und im Dialog suchen. Gespräch mit dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. von Konstantinopel«, *KNA — ÖKI* 7 (12. 2. 1992) 10–12; »Den Dialog fortsetzen«. Patriarch Bartholomaios I. bekennt sich zur Ökumene, *Der Christliche Osten* 47 (1992) 49.

[30] Die original in griechischer Sprache gehaltene Rede ist erschienen in: *Ἐκκλησία* 68 (1991) 625–632 *Metropolitan Methodios of Pisidia (Hg.)*, Texts and Studies, Bd. VIII–X, Athen 1989–191, S. 533–541; teilweise in *Ἀνάπλασις* Nr. 339 (Okt.–Dez. 1991), S. 140–144.

In der Tat, ›die großen Sorgen, die der Patriarch von Neu-Rom auf sich nimmt, und die vielfältigen Versuchungen und Beeinträchtigungen, gegen die er zu kämpfen hat, fordern von ihm Erfahrung im Werk der Steuerung des großen Schiffes‹.

Deshalb nähern wir uns zu dieser Zeit in der Kenose dem aufflammenden und nicht verbrannten Dornbusch des Ökumenischen Patriarchalamtes, im Rahmen dessen wir aufgerufen werden zur Schau Gottes, zum Vollzug des Mysteriums der untrennbaren Apostolizität, zum Dienst und Zeugnis der Orthodoxie, zum Aufbau der christlichen Einheit.

Von diesem heiligen Thron sprechend, sagen wir zunächst als allererstes zusammen mit unserem Vorgänger, dem heiligen Johannes Chrysostomos, ›Ehre sei Gott wegen aller‹.

Dann, in tiefer Ehre und offenherziger Liebe, wenden wir uns an den ehrwürdigen Hierarchenchor des Ökumenischen Thrones; an die Hierarchen, die hier oder überall auf der Erde weilen und bereitwillig ihre Einstimmigkeit gewährt haben. Ihnen allen danken wir herzlich für das wirklich rührende Vertrauen, das sie unserer geringen Persönlichkeit gezeigt haben. Wir wiederholen nochmal zusammen mit dem heiligen (Symeon) Hirten der Thessalonicher: ›Brüder, ihr habt mich freundlich aufgenommen, mir große Ehre erteilt, aufrichtige Liebe gezeigt und, wie Paulus sagt, ›wie einen Engel Gottes, wie Christus Jesus, habt ihr mich empfangen‹. Ihr habt euch selbst zuerst dem Herrn und dann uns des Willens Gottes wegen dargeboten, wofür ich Gott für immer dankbar bin‹. Deshalb deklarieren wir im voraus, daß wir, nicht bloß der kanonischen Ordnung unserer Orthodoxen Kirche folgend und besonders die alte Tradition und Praxis der heiligen und großen Kirche Christi respektierend, aus kirchlicher Erfahrung von dem unersetzlichen Wert der Synodalität fest überzeugt sind, durch welche der heilige Geist in der Kirche spricht. Wir werden gleichgesinnt mit den ehrwürdigen Brüdern in Christus und Mitzelebranten unter dem Licht dieser Synodalität, in ihrem Rahmen und ihrer kanonischen Funktion den Weg der Diakonie der Kirche gehen. Dies sagend, beschränken wir die Überzeugung und Absicht über dieses Hauptthema keineswegs nur auf unsere heilige Kirche von Konstantinopel, sondern erweitern dieses heilige Bekenntnis und die Verkündigung auch auf die ganze Orthodoxe Kirche in aller Welt.

Während dieser offiziellen Stunde, bei der wir vor Gott und den Menschen die Verantwortung dieses ökumenischen Wachturmes übernehmen, wollen wir erklären, daß wir unser Amt unter dem Schutz der Staatsverfassung und der Gesetze der türkischen Demokratie auf uns nehmen. Indem wir die lange Tradition der Patriarchen nach dem Fall (von Konstantinopel) fortsetzen, werden wir ein treuer und loyaler Bürger unseres Landes hier bleiben; wie auch um uns die hiesigen Kinder der Kirche, die nach dem Willen Gottes gehen und, auf Grund der Anweisung des Herrn, ehrlich und aufrichtig dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist, geben werden (Mt 22, 21). An diesem Punkt ist es uns eine verantwortungvolle Pflicht, zu erklären, daß das Ökumenische Patriarchat eine rein geistige Institution, ein Versöhnungssymbol und keine dienstpflichtige Macht bleibt, indem es an unserem heiligen orthodoxen Glauben orientiert ist, die panorthodoxen Rechte seines Amtsbereiches bewahrt und ausübt, sich jeder Politik enthält*

* Hinzufügung des Übersetzers.

und von ›der rauchigen Aufgeblasenheit der profanen Macht‹ fern bleibt. Die menschliche Kraft allein wie auch alles Menschliche sind übrigens nichts anderes als Vergeblichkeit und Halluzination der Kraft.

In aller Liebe und Zärtlichkeit wenden wir uns jetzt an unsere hiesige Herde, mit der wir in diesem Moment ein Testament im Herrn abschließen. Ohne Zögern kündigen wir an, ein Hirte zu sein, der bereit ist, seine Seele für die Schafe zu opfern.

Dem ganzen Kirchenvolk der heiligen Kirche Christi ebenfalls, d. h. dem auf Kreta und Dodekanes, in Epirus und Makedonien, in Thrakien und auf den Inseln, dem in den sogenannten Neuen Ländern, in Nord- und Südamerika, in Australien und Europa, geben wir dasselbe Versprechen, immer wachsam zu sein und im Rahmen unserer väterlichen Diakonie dieses Volk nie zu negligieren. Deshalb richten wir an die heiligen Erzbischöfe, Metropoliten und Bischöfe, die mit der Führung dieses vielgeliebten Volkes der Mutterkirche in aller Welt beauftragt sind, einen Liebes- und Friedensgruß in Christus und die Zusicherung der engen und brüderlichen Mitarbeit mit ihnen zum Wohle der Herde, aber auch zum generellen heiligen Interesse des Thrones. Dementsprechend haben wir vor, möglichst oft Versammlungen der ganzen ehrwürdigen Hierarchie des Ökumenischen Patriarchats in seinem hiesigen Sitz einzuberufen, zu gegenseitiger Informierung und Unterstützung und gemeinsamer Planung.

Von diesem Ökumenischen Thron her wenden wir uns besonders an die ehrwürdigen und geliebten Wüstenväter, die durch die Askese auf dem heiligen Berg strahlen. Dazu sagen wir: es gibt und es kann in keinem Augenblick den heiligen Berg und die Fortsetzung und Erfüllung seiner langen ehrwürdigen orthodoxen Mönchstradition geben ohne seine geheiligte Verbundenheit mit der Großen Mutterkirche. Deshalb halten wir es für unsere Pflicht, stets innerhalb der kanonischen Ordnung der Orthodoxen Kirche und im Geist ihrer hierarchischen Struktur alles zu tun zur Bewahrung, Blüte, Ausstrahlung und zum Glanze und Schutz dieses heiligen Ortes. Wir erbitten von den Vätern wie auch von uns selbst die in Furcht Gottes und in Treue zu unserem mönchischen Eid aktive Ausübung der zwei grundlegenden Mönchstugenden: der Demut und des Gehorsams gegenüber der Kirche.

Nichts Weiteres haben wir dem historischen Kloster des Jüngers der Liebe in Patmos und den anderen mit diesem Thron verbundenen monastischen Gemeinschaften zu sagen, welche wir mit der gleichwertigen Liebe, Ehre und demselben Interesse umgeben.

Von diesem unmittelbar kanonischen Amt ausgehend, besuchen wir im Geiste die Engel ›der von dem einen Geist Christi erfüllten und erleuchteten orthodoxen Kirchen‹: Seine Heiligkeit, den Papst und Patriarchen der großen Stadt Alexandrien, Parthenios; Seine Heiligkeit, den Patriarchen der großen Gottesstadt Antiochien, Ignatios; Seine Heiligkeit, den Patriarchen der heiligen Stadt Jerusalem, Diodoros; Seine Heiligkeit, den Patriarchen von Moskau und ganz Rußland, Alexij; Seine Heiligkeit, den Patriarchen von Belgrad, Paul; Seine Heiligkeit, den Patriarchen von Bukarest, Theoktist; Seine Heiligkeit, den Patriarchen von Sofia, Maxim; Seine Heiligkeit, den Katholikos Patriarchen von ganz Georgien, Elija; Seine Heiligkeit, den Erzbischof von Neu-Justinian und ganz Zypern, Chrysostomos; Seine Heiligkeit, den Erzbischof von Athen und ganz Griechenland, Seraphim; Seine Heiligkeit, den Metropoliten von Warschau, Basil; den die Stelle des Engels der Kirche Albaniens einnehmenden, Seine Eminenz, den Metropoliten von

Androusa, Anastasios; Seine Eminenz, den Metropoliten von Prag, Dorotheos und Seine Eminenz, den Erzbischof von Finnland, Johannes. Alle diese sind uns sehr geliebte Brüder und Mitzelebranten um den Altar der einen und untrennbaren Orthodoxie. Vor ihnen und vor der ganzen himmlischen Kirche bekennen wir freimütig und in Geistesfreude unseren heiligen und tadellosen orthodoxen Glauben, dieses lebendige Erlebnis des durch die Jahrhunderte sich verbreitenden Leibes Christi. Wir bekennen dieses Erlebnis, wie es aus der göttlichen Offenbarung, dem Alten und Neuen Testament entspringt, uns vom Herrn durch die geistestragenden heiligen Apostel überliefert wurde, in den Horoi der sieben heiligen Ökumenischen Konzile von den gottestragenden Vätern formuliert und artikuliert wurde und von ihnen und den von der Kirche anerkannten Kirchenvätern ausgelegt wurde. Kurz gesagt, vorbehaltlos bekennen wir den Glauben der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.

Vereinigt in diesem gemeinsamen Glauben und dem gemeinsamen Kelch und der den Glauben bewegenden Liebe, strecken wir unseren ehrwürdigen Mitbrüdern und Kirchenführern eine Gemeinschaftshand entgegen und versprechen, daß wir alle in gemeinsamer Verantwortung unser Zeugnis ablegen werden mitten in einer Welt, die zwar zertrennt ist, aber sich mehr denn je in ihrer Geschichte nach der Einheit und der Versöhnung sehnt.

Dieses Zeugnis der Orthodoxie ist heute umso dringender notwendig, insofern die göttliche Vorsehung uns es vorbehielt, stürmische und das Schicksal der Welt betreffende Entwicklungen und Änderungen im Leben der Völker auf der Erde zu sehen; etwas, was im modernen Menschen die Hoffnung auf eine bessere Zukunft mit Friede, Freiheit und Respektierung der menschlichen Würde erregt. Diese stürmischen Umordnungen haben stattgefunden oder finden noch meistens in traditionell orthodoxen Ländern und Völkern statt; aufgrund dessen werden mehr die Orthodoxen Kirchen davon beeinflußt. Selbstverständlich werden also heute insbesondere die Orthodoxen Kirchen zur Wachsamkeit, Mitarbeit und Opfergabe aufgerufen, so daß diese Entwicklungen wohl zugunsten des Menschen, der in unserem Jahrhundert viel gelitten hat, ausgehen.

Die Orthodoxie hat der Welt unserer Tage vieles anzubieten. In der Orthodoxie findet sich nicht nur der richtige Glaube an den wahren Gott, sondern auch die richtige Auffassung über den Menschen als Ebenbild Gottes und über Welt und Schöpfung.

Einen Friedens- und Liebesgruß richten wir an die Vorsteher der Armenischen, Koptischen, Äthiopischen und an die in Damaskus und Malambar Syrischen Kirchen. Unsere Nähe mit ihnen durch den orthodoxen Glauben führt uns heute in aktive Suche nach einem möglichst bald gemeinsamen Bekenntnis und nach dessen Ausdruck im gemeinsamen Kelch.

Aus diesem heiligen Vorhof grüßen wir ebenfalls Seine Heiligkeit, den Papst von Alt-Rom, Johannes Paul II., mit dem wir uns in Liebesgemeinschaft befinden. Wir versichern ihm, daß die Verwirklichung der heiligen Vision unserer ehrwürdigen Vorgänger, Athenagoras und Dimitrios, unsere ernste Sorge sein wird, so daß der Wille des Herrn für seine heilige Kirche auf der Erde mit der Wiedervereinigung aller, die an Ihn glauben, mittels des Dialogs der Wahrheit vollendet wird. Wir werden alles, was auf unserer Seite möglich ist, in dieser Richtung in Furcht Gottes, Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit und Be-

hutsamkeit tun. Wir sind der Überzeugung, daß unser Bruder im Westen gleichfalls alle die vielen ihm zur Verfügung stehenden Möglichkeiten ausschöpft, damit er mit uns für diesen heiligen und sakralen Zweck mitwirkt.

Den ehrwürdigen Primas der Kirche von England und der ganzen anglikanischen Gemeinschaft, Erzbischof von Canterbury, Georg, grüßen wir im Herrn und in tiefer Ehre. Ihm erklären wir unsere Absicht, treu die lange Tradition der brüderlichen Beziehungen mit der Anglikanischen Kirche fortzusetzen und unseren theologischen Dialog voranzutreiben, bis wir zur Einheit des Glaubens gelangen.

In demselben Geiste grüßen wir herzlich die altkatholische Kirche in der ganzen Welt in der Person ihres ehrwürdigen Vorstehers, des Erzbischofs von Utrecht, Antonius, und wünschen aufrecht, daß der Dialog mit dieser Kirche uns zur Herrlichkeit Christi führt.

In der Gesinnung des Friedens und der Liebe grüßen wir mit dem Kuß des Herrn alle übrigen christlichen Kirchen und Konfessionen; die Lutherische und Reformierte, mit denen wir uns auch im theologischen Dialog befinden; die Methodistische, mit der wir den Dialog vorbereiten; schließlich grüßen wir alle christlichen Gemeinschaften in der ganzen Welt; diejenigen, die schriftgemäß Christus als den Gekreuzigten verkünden und an Ihn glauben und von dem guten Geist durchdrungen sind, in apostolisch-kirchenväterlich überlieferten Einheit an dem gemeinsamen Gastmahl des Glaubens teilzunehmen.

Von diesem heiligen Thron richten wir einen ganz besonderen Gruß in Christus an den Ökumenischen Rat der Kirchen, an den unter uns anwesenden Vorsitzenden seines Zentralausschusses, an seinen Generalsekretär samt seinem um ihn würdigen Stab und an alle Kirchen, die seine Mitglieder sind. Für lange Zeit haben wir das Glück gehabt, sowohl in verschiedenen Positionen mit den Christen dieses Rates mitzuarbeiten und mitzukämpfen, als auch die gegenseitigen Ängste bei der Suche nach dem Bau der christlichen Einheit und nach der christlichen Stellungnahme und deren Zeugnis den modernen Problemen der Menschheit gegenüber zu teilen. Diesen Rat erkennen wir als einen wichtigen Ausdruck der ökumenischen Bewegung und eine programmatische Funktion des ökumenischen Geistes an. Unser Ökumenisches Patriarchat, als eines der Gründungsmitglieder dieses Rates, wird keineswegs sein Interesse für die gute und richtige Orientierung des ÖRK mindern, und es wird dafür sorgen, daß dieser Rat sich von seiner ersten und hauptsächlichen Aufgabe, d. h. der Diakonie an der christlichen Einheit, nicht entfernt. Diese Stellungnahme zeigen alle Ostkirchen dem Ökumenischen Rat der Kirchen gegenüber, wie unsere gemeinsamen Handlungen sowohl in Camberra als auch in Chambésy bei Genf beweisen.

Des weiteren freut uns die Anwesenheit des verehrten Generalsekretärs des Rates Europäischer Kirchen, dessen Mitglied das Ökumenische Patriarchat ist, und darüber hinaus grüßen wir in Christus alle Kirchen, die dazu gehören.

Wir werden auch nicht zögern, gute Beziehungen mit den großen nicht-christlichen Religionen auszubauen, zum Zweck der Mitarbeit im praktischen Bereich, zur Aufbewahrung und Rettung der großen geistlichen und moralischen Werte der wahren Zivilisation, wie auch zur Abwehr jeder negativen und katastrophalen Macht für die menschliche Person.

Wenn es nötig scheint, werden wir den Dialog auch nicht mit demjenigen mißachten, der Gott nicht kennt, ablehnt oder beschimpft. Wir werden auch ihn — besonders ihn — mit dem Zeugnis der Liebe Christi, der die Neunundneunzig zugunsten des Einen zurückließ (Mt 18, 12), bekannt machen, denn Christus ist auch für ihn gekreuzigt worden.

Die Große Kirche Christi, eine von oben und von Anfang an existierende Verkündigungskirche, kann sich selbst nicht leugnen. Sie verkündet das Evangelium immer wieder fortwährend. ›Wehe ihr, wenn sie das Evangelium nicht verkündet‹ (1 Kor 9, 16).

Einen besonderen väterlichen Gruß und unseren patriarchalischen Segen richten wir an die Jugend, welche nicht nur die Zukunft, sondern auch die dynamische Gegenwart ist, weil es keine Zukunft ohne Gegenwart gibt. Von der Mutterkirche aus drücken wir ihr persönlich unser unübersehbares und ehrliches Mitgefühl für die Probleme der zeitgenössischen Jugend auf der ganzen Welt und unsere Anteilnahme daran aus.

Während unseres geringen Patriarchalamtes werden wir die theologische Ausbildung nicht nur aus der Tradition unserer Kirche, sondern auch aus persönlicher Überzeugung keineswegs vernachlässigen, sondern ihre Förderung bezwecken, so daß sie zur wirksamen Auslegung der orthodoxen Tradition in unserer Zeit beiträgt. Das Ökumenische Patriarchat muß von sich aus die Mittel zur Pflege und Förderung der orthodoxen Theologie erwerben. In diesem Rahmen werden wir versuchen, die Erlaubnis der für uns zuständigen staatlichen Behörden für die Wiederaufnahme des Betriebes der hoch verehrten Nährmutter, der Theologischen Fakultät von Chalki, zu bekommen, die gezwungen war, vor zwanzig Jahren ihren Betrieb einzustellen. Außerdem wird die Herausgabe einer offiziellen kirchlich-theologischen Zeitschrift des Patriarchates, die seinen theologischen Geist und seine unmittelbaren Traditionen ausdrücken soll, eine Sorge unserer geringen Person sein.

Darüber hinaus haben wir vor:

- *unserer heiligen Vorgänger, der Patriarchen von Konstantinopel, an deren Thronen und Kämpfen wir Nachfolger werden, durch den Vollzug der Göttlichen Liturgie zu gedenken; der Anfang wird mit dem Patriarchen Pavlos dem Bekenner am nächsten Mittwoch, den 6. dieses Monats, gemacht;*
- *die Einhaltung der besonderen kultischen Praxis der großen Kirche zu verstärken. Die Förderung des liturgischen Lebens, sogar nach dem Typikon unserer Kirche, wird unsere besondere Sorge sein, denn es ist das Zentrum unserer christlichen Existenz schlechthin;*
- *jährlich den Kalender des Ökumenischen Patriarchats herauszugeben;*
- *die patriarchalische Stiftung Patristischer Studien in Thessaloniki, das orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy, das Kloster der hl. Anastasia Pharmakolytria in Chalkidiki, die Orthodoxe Akademie auf Kreta weiter zu fördern und besser auszuwerten;*
- *in der nächsten Karwoche eine neue Menge von heiligem Myron zu weihen, weil sich das im patriarchalischen Myrongefäß schon vorhandene Myron bald erschöpft;*
- *die Abteilungen des Patriarchats zu verstärken und zu modernisieren, damit die Arbeit weniger anstrengend und leistungsfähiger wird. Die Frömmigkeit und die Nationslie-*

be der Großen Familie von Angelopouloi, mit dem ehrwürdigen Archon Großen Logothetes, Herrn Panagiotis Angelopoulos, an der Spitze, hat uns ›hochverehrtes Melathron der Orthodoxie‹, ein bequemes und feines Patriarchalgebäude geschenkt, in dem die Diakonie der Großen Kirche auf wirksamere Weise fortgesetzt wird, und aus dem ihre liebevolle und tröstliche Stimme zu ihren Kindern in der ganzen Welt und noch mehr zu anderen ausgehen wird. Unserem großen Wohltäter und seinen lieben Familienmitgliedern drücken wir auch in dieser bedeutenden Stunde die Genugtuung und die Anerkennung der Kirche und der Nation aus.

Brüder, Väter und Kinder im Herrn,

›Christus, wahrhaftig der Patriarch der ganzen Ökumene, dem alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben wurde‹, so das Pedalion, erweckt in geeigneter Zeit die Patriarchen auf und entsendet sie als Instrumente seines ewigen Willens, wie es mit den Patriarchen des Alten Testaments geschehen ist. Nach der königlichen Definition ist der Patriarch ›lebendiges und beseeltes Ebenbild Christi, das durch Taten und Worte in sich die Wahrheit versinnbildlicht. Das Ziel des Patriarchen ist die Rettung der ihm anvertrauten Seelen; das Leben in Christus; das sich Bekreuzigen für die Welt. Das Merkmal des Patriarchen ist es, Lehrer zu sein und sich mit allen Erhabenen und Bescheidenen ohne Zögern zu identifizieren‹.

Und wenn all dies jeden Patriarchen betrifft, was wäre für den Patriarchen dieser Stadt zu sagen, welche Symeon von Thessaloniki als grundlegende Stadt des Glaubens Christi, als die Akropolis der Orthodoxie und die Stadt der Städte, und deren Thron er als hochverehrten heiligen Thron der großen Priesterwürde bezeichnet?

Das ist der Grund, warum wir um die Gebete aller der bereitwillig zu dieser Freude Versammelten bitten und beten und flehen: Daß Gott uns, den Niedrigen, fähig macht, indem wir ab diesem Moment das Allheilige betreten und uns gänzlich dem Herrn, Seinem Altar, Seinem Dienst und dem des Menschen, dem Kreuz und der Kirche hingeben.

Betet für uns, ihr alle, die ›aus dem Westen, dem Norden, von Übersee und dem Osten‹ gekommen sind, um auf diesem heiligen Thron des Stachys noch einen in die lange Reihe seiner Nachfolger einzusetzen. Betet, daß wir treu und gottgefällig dem Herrn, dieser heiligen Kirche und der Orthodoxie unter dem Himmel dienen. Betet, daß wir die Nation stützen, und daß wir die Privilegien und die Vorrechte dieses ehrwürdigen Thrones bewahren; Privilegien, die ›ich mit Freude unterschrieben habe‹, nach den Worten unseres Vorgängers auf dem Thron von Chalkedon, des Metropoliten Eleftherios, bei dem 4. Ökumenischen Konzil. Betet, daß wir in allem Instrument des göttlichen Willens zum Dienst der ganzen Menschheit werden. Betet, daß sich unser Patriarchatamt als ungefährlich (Akindynos), langjährig (Aphthonios), hoffnungsvoll (Elpidophoros) und ungehindert (Anempodistos) erweist, in wörtlicher Anspielung an die Namen und mit den Gebeten der heute von der Kirche verehrten Märtyrer aus Persien. Betet, daß der Herr die Kirche stützt, den Glauben befestigt und die Welt befriedet.

Wir haben die feste Hoffnung, daß aus den Himmelskammern der Segen unseres unvergeßlichen Vaters, des Metropoliten von Chalkedon, Meliton, der einen unschätzbaren Dienst der Mutter-Kirche darbrachte, wie auch das Gebet unseres unmittelbaren Vorgängers, des seligen und süßen Patriarchen Dimitrios, der die absolute Demut Christi,

welche die Kirche der Armen in Christus ausdrückt, verköperte, uns begleitet und stützt. Betet, daß auch noch der Segen unserer ehrwürdigen und liebevollen Eltern, die der gute Gott dazu brachte, diesen Tag zu erleben, mit uns ist.

Wieder und vielmal: ›Ehre sei Gott wegen aller‹.
›Gott ist Liebe‹ (1 Joh 4, 16)«.

* *

Die Wahl des Metropoliten Bartholomaios zum Ökumenischen Patriarchen ist allerseits mit besonderer Begeisterung begrüßt worden. In ihm haben die Orthodoxen auf der ganzen Erde den neuen, vielversprechenden Anfang und die Hoffnung schlechthin gesehen. Diese Leute darf er nicht enttäuschen, und wir sind überzeugt, daß er dies auch nicht will. Möge Gott ihm viel Kraft, Mut, Gesundheit, unerschütterlichen Glauben und ständige Erleuchtung des Heiligen Geistes geben!

Das Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München

von Theodor Nikolaou, München

*A. Ein Arbeitsbericht**

Durch die Initiative der Katholisch-Theologischen Fakultät wurde bereits im Jahr 1979 der Lehrstuhl für »Missions- und Religionswissenschaften« zum Lehrstuhl für »Orthodoxe Theologie« umgewandelt. Als erster Lehrstuhlinhaber wurde am 1. November 1984 der orthodoxe Theologe, Professor Dr. phil., Dr. theol. Theodor Nikolaou, berufen. Am 20. Februar 1985 hat der Bayerische Staatsminister für Unterricht und Kultus dem Vorschlag der Universität entsprochen und die Errichtung des gleichnamigen Instituts beschlossen; seine Leitung wurde Prof. Nikolaou übertragen. Das Institut für Orthodoxe Theologie, das vorübergehend der Katholisch-Theologischen Fakultät zugeordnet ist, ist mit weiterem Personal ausgestattet und in der Ludwigstraße 29, Erdgeschoß, untergebracht.

Durch die Schaffung dieses Instituts erhielt die Forschung und Lehre der Orthodoxen Theologie die erste und bislang einzige universitäre Heimstätte dieser Art nicht nur in der Bundesrepublik Deutschland, sondern in Westeuropa überhaupt. Da der orthodoxe Glaube und das damit zusammenhängende religiös-kulturelle Erbe die Völker Ost- und Südosteuropas aufs engste verbindet, so ergänzt und bereichert der Aufgabenbereich des neuen Instituts in einer speziellen Weise die seit Jahrzehnten bestehende Ost- und Südosteuropaforschung und -lehre der Universität München.

Das Lehr- und Forschungsgebiet des Instituts ist näher umschrieben durch die Bezeichnung »Orthodoxe Theologie«. Hierbei handelt es sich nicht um eine konkrete theologische Disziplin (z. B. Dogmatik, Kirchengeschichte, Liturgik etc.), sondern um die Wissenschaft der Theologie schlechthin mit ihren bekannten einzelnen Fachgebieten (Biblische, Historische, Systematische und Praktische Theologie), so wie sie in der Orthodoxen Kirche verstanden und gepflegt wird. Es versteht sich von selbst, daß ein Theologe zwar über allgemeine Kenntnisse hinsichtlich der Methode und der Hauptprobleme der einzelnen Fächergruppen verfügt, jedoch nicht die ganze Fächerbreite der Or-

---

* Der vorliegende Arbeitsbericht über das Institut für Orthodoxe Theologie wurde für eine Publikation der »Arbeitsgemeinschaft für die Ost- und Südosteuropaforschung der Universität München« angefertigt. Vgl. ebenfalls eine Auswahl weiterer Veröffentlichungen zum selben Thema: *Achim Barth*, Eine Heimat für die Orthodoxe Theologie, *Münchner Merkur* Nr. 115 (20.5.1985), S. 10. *Th. Nikolaou*, Orthodoxe Theologie, in: *Herzogliches Georgianum (Hg.)*, Epistula 33/XXIII, 1984/85, 11–18. *Ders.*, Eine ökumenische Bereicherung. Das Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München, *Deutsches Pfarrerblatt* 85 (1985) 575–577. *Ath. Fourlas*, Τὸ Ἰνστιτοῦτο Ὀρθοδόξου Θεολογίας στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Μονάχου (Ἱστορικό — Στόχοι — Προοπτικές), *Ἀνάπλασις* Nr. 316 (Nov.–Dez. 1987), S. 9–12. *Dem. Savramis*, Ινστιτούτο Ορθόδοξης Θεολογίας Πανεπιστημίου του Μονάχου, *Ελληνική Φωνή*, Έτος 16 — Αρ. Φύλλου 189 (München 1988), S. 1.

thodoxen Theologie in Forschung und Lehre eingehend vertreten kann. Die jetzige Vertretung des Faches durch einen einzigen Professor bedeutet somit eine schwerpunktmäßige Einschränkung auf die theologische Disziplin, für die er sich spezialisiert hat. Die theologischen Schwerpunkte von Prof. Nikolaou sind einerseits systematisch-theologische Fragen bei den griechischen Kirchenvätern und byzantinischen Theologen — ein zentraler und entscheidender Bereich Orthodoxer Theologie — und andererseits ökumenische Aspekte.

Die Theologie der Kirchenväter bildet den Kernbereich der Orthodoxen Theologie, weil sie die christliche Botschaft in einer Weise erläutert, die erstens der apostolischen Überlieferung entspricht und zweitens die Entscheidungen der sieben ökumenischen Konzile der alten Kirche weitgehend und maßgeblich vorbereitet hat. In der Kontinuität mit dem von Anfang an überlieferten Glauben und im Konsens dieser Entscheidungen mit den Schriften der Kirchenväter, den symbolischen und den liturgischen Texten erblickt die Orthodoxe Theologie ein qualitatives Merkmal der Rechtgläubigkeit und die verbindliche Voraussetzung der Theologie schlechthin. Ausgehend von diesem Konsens sucht die Orthodoxe Theologie heute die christliche Botschaft neu zu verkünden und sie in kritischer Auseinandersetzung mit den vielfältigen modernen Strömungen dem Menschen zu vermitteln.

Anhand dieser besonderen Gewichtung der patristischen Tradition innerhalb der Orthodoxen Theologie und der darauf bauenden Spezialisierung von Prof. Nikolaou ergeben sich auch die Themen, welche den Gegenstand einerseits von Forschungen und andererseits von Lehrveranstaltungen des Instituts ausmachen, wobei darauf geachtet wird, daß die betreffenden Themen das breite Spektrum Orthodoxer Theologie insgesamt einbeziehen und beleuchten.

I. Forschung. Was die bisherige Forschung des Instituts anbelangt, deren Ergebnisse gelegentlich auch bei verschiedenen wissenschaftlichen und kirchlich-ökumenischen Anlässen vorgestellt wurden, so lassen sich fünf Arbeitsgebiete nennen:

1. Systematisch-theologische Aspekte griechischer Kirchenväter und byzantinischer Theologen. Aus diesem Arbeitsgebiet werden hier folgende drei Themenbereiche herausgegriffen:

1.1. Ikonentheologie. Ausgehend von der Tatsache, daß die Frage nach den Bildern für die Orthodoxe Theologie und Kirche einen wichtigen, zutiefst christologischen und soteriologischen Glaubensbezug hat, aber im Westen oft Anlaß zu Mißverständnissen geliefert hat, führt Nikolaou seine früheren Untersuchungen der theologischen Ansichten wichtiger Kirchenväter (Basileios d. Gr., Gregor des Theologen, Johannes Chrysostomos, Johannes von Damaskos etc.) über die Bilder mit der Absicht fort, eine theologisch-systematische Abhandlung über die Ikonentheologie der Ostkirche zu verfassen. Aus diesem Forschungsbereich erschienen in den letzten Jahren fünf Artikel in Fachzeitschriften. In der Arbeit Συνέχεια τῶν χριστολογικῶν ἐρίδων καὶ μετὰ τὴν ΣΤ' οἰκουμενικὴ Σύνοδο (siehe unten B. Bibliographie Nr. 153) wurde durch eine Fülle einschlägiger Belege gezeigt, daß die christologischen Streitigkeiten sich entgegen der landläufigen

Meinung (z. B. Seeberg, Wessel, Beck) nach dem 6. ökumenischen Konzil fortsetzten und die Christologie somit von Anfang an einen zentralen Streitpunkt des Bildersturms ausmachte. Daß die Ikonentheologie sich als eine konsequente Bejahung des christologischen Dogmas, insbesondere der vollen Menschheit Jesu Christi, versteht, beweist eindeutig das Werk von Theodoros Studites, über das die Forschungen von Nikolaou unter dem Thema »Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites« noch andauern. Mit dieser vorläufig letzten Untersuchung dieser Art wird auch der Nachweis erbracht, daß die moderne theologische Strömung der sogenannten »Christologie von unten« den tatsächlichen Gehalt des christologischen Dogmas der Kirche nicht ausreichend in Betracht zieht.

1.2. Orthodoxe Spiritualität — Philokalia. Einen weiteren Forschungsbereich des Instituts bilden Themen des orthodoxen Mönchtums und der ostkirchlichen Spiritualität. Auf diesen Bereich beziehen sich fünf weitere Publikationen. Sowohl diese als auch ein größerer Artikel über den »Hesychasmus« (in: *Marienlexikon*, Bd. 3, St. Ottilien 1991) sind z. T. Vorarbeiten, die mit einem größeren, in Vorbereitung befindlichen Forschungsvorhaben des Instituts zusammenhängen: »**Übertragung ins Deutsche und Kommentierung der ›Philokalia‹**«. Während die »Philokalia«, diese bekannte Sammlung spiritueller Texte der Ostkirche, als Ganzes in anderen, nicht nur ost- und südosteuropäischen, sondern auch westeuropäischen Sprachen übersetzt vorliegt bzw. laufend erscheint, fehlt es im deutschsprachigen Raum an einer umfassenden Übertragung und Kommentierung. Neben den oben genannten Publikationen wurde eine Spezialbibliothek aufgebaut; außerdem werden **Möglichkeiten einer Förderung dieses Projekts eruiert**. Die Bedeutung eines solchen Projekts nicht nur für die griechische Patristik und byzantinische Theologiegeschichte, sondern auch für die im deutschen Sprachraum lebenden orthodoxen Christen und darüber hinaus für die Beziehungen der Kirchen und Völker Europas untereinander liegt auf der Hand. Denn die Spiritualität, besonders die der einen, ungespaltenen Kirche, welche zu einem beträchtlichen Teil in der »Philokalia« ihren Niederschlag gefunden hat, ist im Grunde das Erbe aller Kirchen und von daher wohl geeignet für eine tiefer reichende Verständigung der Völker Europas.

1.3. In den Bereich systematisch-theologischer Aspekte griechischer Kirchenväter und byzantinischer Theologen fällt auch die Forschung von Herrn Kyriakos Savvidis, wiss. Mitarbeiter des Instituts von Januar 1987 bis Dezember 1990. In seiner Dissertation, die in Kürze abgeschlossen sein dürfte, erforscht er das Thema »Die Vergöttlichungslehre von Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas«.

2. Ökumenische Theologie. Bedingt durch den ökumenischen Geist unseres Jahrhunderts, aber auch durch den ständigen Kontakt des Instituts mit Institutionen ökumenischer Ausrichtung der beiden großen Kirchen in diesem Lande und nicht zuletzt durch die Aufgaben, die Nikolaou in ökumenischen Gremien des In- und Auslandes wahrnimmt, werden immer wieder Fragen ökumenischer Theologie aufgegriffen und aus orthodoxer Sicht erforscht. Eine Anzahl der Veröffentlichungen der letzten Jahre sind aus diesem Interessengebiet hervorgegangen.

3. Schulausbildung, unter besonderer Berücksichtigung des Religionsunterrichts, und Perspektiven griechischer Kinder in der Bundesrepublik Deutschland. Es ist eine statistisch belegte Wirklichkeit, daß von den griechischen Kindern, die in der Bundesrepublik leben, einerseits über 40% keinen muttersprachlichen Unterricht und auch keinen orthodoxen Religionsunterricht haben, andererseits ein hoher Prozentsatz durch den Besuch der griechischen Schulen in der Bundesrepublik Deutschland nicht ausreichend die deutsche Sprache beherrscht. Es entsteht somit eine Situation, die für einige dieser jungen Menschen zum Verlust ihrer kulturellen Identität führt, für andere wiederum die Eingliederung in die deutsche Gesellschaft erschwert und ihre Lebensperspektiven in einem Vereinten Europa vermindert. Aufgrund dieser Feststellung befaßt sich Nikolaou seit Jahren mit diesem Problem. Den Schwerpunkt seiner Untersuchungen bilden praktische Möglichkeiten zur Behebung dieser Notsituation. Einige seiner Ergebnisse sind bereits in: *Orthodoxes Forum* 4 (1990) 215–228, veröffentlicht.

4. Der Verständigung der Völker Europas dient auch das Forschungsprojekt: »**Die Bedeutung der Orthodoxen Theologie für ein Vereintes Europa«.** Mit diesem Titel wurde beim Erasmus-Programm der Europäischen Gemeinschaft die Förderung eines Forschungsprojektes beantragt und genehmigt, welches vom Institut (Τομέας) für »Christliche Ethik und Soziallehre« der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki und dem Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München zusammen entwickelt wurde. Neben der Erforschung einzelner Schwerpunkte, z. B. der gesamtkirchlichen Bedeutung der griechisch-patristischen Tradition, der orthodoxen Liturgie und des Mönchtums auf dem heiligen Berg Athos im Rahmen eines Vereinten Europas, sind auch gemeinsame Kolloquien und eine abschließende Veröffentlichung vorgesehen.

5. Seit April 1991 ist Dr. K. Nikolakopoulos als wiss. Assistent im Institut tätig, der sich mit der Exegese des Neuen Testaments befaßt. Seine inzwischen abgeschlossene Promotion an der Theologischen Fakultät der Universität Athen hatte das Thema »Die rhetorischen Gedankenfiguren in den historischen Büchern des Neuen Testaments«.

II. Lehre. Die Themen der Lehrveranstaltungen des Instituts kommen aus folgenden Bereichen:

1. Lehre der Orthodoxen Kirche. Durch die Behandlung der Geschichte und Theologie der sieben ökumenischen Konzile sowie die Darlegung spezieller trinitätstheologischer, christologischer und pneumatologischer Fragen im Rahmen der Theologiegeschichte der alten Kirche werden die fundamentalen christlichen Wahrheiten analysiert und vermittelt, so wie sie in jenem maßgebenden dogmengeschichtlichen Prozeß theologisch verstanden und ökumenisch-synodal verbindlich festgelegt wurden. Auch die Darlegung von ekklesiologischen und anthropologischen Fragen auf der Grundlage der altchristlichen Überlieferung erhellt die Lehre der Orthodoxen Kirche und erweist sich als hilfreich für den heutigen, »verweltlichten« Menschen.

2. Geschichte der Orthodoxen Kirche. Über die oben genannten theologiegeschichtlichen Aspekte hinaus wird auch die Geschichte der Orthodoxen Kirche in einigen ihrer Hauptzüge behandelt. So wird z. B. die Geschichte der einzelnen autokephalen Orthodoxen Kirchen oder die Beziehungen zwischen Ost- und Westkirche, insbesondere des Schismas und der Unionsverhandlungen, dargelegt. Dabei geht es nicht nur um das geschichtliche Werden und die Gegenwartslage der Orthodoxen Kirchen, sondern auch um die geschichtlich bedingte Eigenart und religiös-kulturelle Tragweite der Orthodoxie. Diese Relevanz wird besonders faßbar in der Theologie und Kirchengeschichte von Byzanz, dem »christlich gewordenen römischen Reich griechischer Nation«, das eine Art geistige Brücke zur griechischen Antike darstellt und somit am Werden des Abendlandes großen Anteil hat. Die Behandlung einiger Phänomene der Kirchengeschichte im byzantinischen Reich (Ikonoklasmus, Mönchtum, Hesychasmus etc.), vor allem des Verhältnisses der Kirche zum Staat oder ihrer kulturell-missionarischen Tätigkeit, zeigt deutlich, daß es sich hierbei um christlich-religiöse Werte und Wahrheiten von bleibender, übergeschichtlicher Bedeutung handelt.

3. Liturgie und Spiritualität der Orthodoxen Kirche. Die Behandlung z. B. von Texten asketisch-mystischen Inhalts (Apophthegmata Patrum, Philokalia, Mystagogia von Maximos dem Bekenner etc.) hat den Zweck, mit dem Reichtum ostkirchlicher Spiritualität und Gebetshaltung vertraut zu machen. Um einen Einblick in die Spiritualität und Gebetshaltung, aber auch in das liturgische Leben zu vermitteln, wird eine Auswahl von Themen aus dem liturgischen Bereich angeboten (Entwicklung des Gottesdienstes in der alten Kirche, Auslegung der Chrysostomos-Liturgie, Akathistos Hymnos etc.). Hierbei geht es allerdings nicht bloß um die Darstellung irgendwelcher symbolisch-ritueller Vorgänge, die manchen exotisch attraktiv erscheinen, sondern vielmehr um das Herausschälen und Darlegen von theologisch-liturgischen Zusammenhängen, die der Vermittlung und Aktualisierung der christlichen Botschaft schlechthin dienen. Am Beispiel der Gebete der Basileios-Anaphora läßt sich leicht demonstrieren, daß die Texte, die das Rückgrat der Göttlichen Liturgie bilden, theologisch hoch relevant und dogmatisch besonders genau sind. Diese Texte geben den das Gebet begleitenden rituell-symbolischen Handlungen ihren eigentlichen christlichen Sinn. Sie sind der verbindliche Schlüssel zu den Handlungen.

4. Ökumene. Die ökumenische Verständigung bedeutet in erster Linie Verwirklichung des »neuen Gebots« der Liebe und ist somit der Prüfstein unserer christlichen Identität. Besonders dienlich für den ökumenischen Dialog ist sicherlich die deutliche Standortbestimmung einer jeden Kirche und Theologie, damit der eine Dialogpartner den anderen versteht und aufgrund dieses gegenseitigen Verständnisses der Dialog konstruktiv gestaltet und geführt werden kann. Aus der ökumenischen Perspektive betrachtet haben die Lehrveranstaltungen über Orthodoxe Theologie folgende drei Charakteristika: a) Authentische Darlegung und Verdeutlichung des orthodoxen Glaubens. b) Einführung der nicht orthodoxen Studenten in die orthodoxe Tradition, Kultur und Glaubenswelt; dies dient sowohl dem ökumenischen Dialog als auch einem besseren Verständnis für die in Deutschland lebenden orthodoxen Christen. Bei dieser ökumenischen Zielsetzung wer-

den auch gemeinsame Lehrveranstaltungen mit Kollegen der beiden Theologischen Fakultäten abgehalten. c) Es gilt, die orthodoxen Studenten auch mit der abendländischen Theologie- und Geistesgeschichte vertraut zu machen.

III. Darüber hinaus wurden in der zurückliegenden und noch relativ kurzen Lebenszeit des Instituts folgende Schwerpunkte gesetzt:

Erstens wurde der Aufbau einer Spezialbibliothek für Orthodoxe Theologie in Angriff genommen; sie hat — trotz der noch bestehenden Lücken — bereits einen ansehnlichen Bücherbestand und steht nicht nur dem Personal des Instituts für seine Forschung und Lehre und den Studierenden des Faches, sondern auch einem weiteren wissenschaftlich interessierten Kreis zur Verfügung.

Zweitens wurde 1987 das »**Orthodoxe Forum, Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München**« ins Leben gerufen; in dieser wissenschaftlichen Zeitschrift, welche das erste hauptsächlich deutschsprachige orthodoxe Veröffentlichungsorgan ist, erscheinen Forschungsergebnisse, bevorzugt jüngerer Wissenschaftler, vorwiegend aus dem Bereich der Orthodoxen Theologie und Spiritualität.

Drittens wurde viel Arbeit (mannigfaltige Gespräche und Kontakte auf Universitäts-, Staats- und Kirchenleitungsebene, Erarbeitung einer Studien- und Prüfungsordnung u. a.) in den zu errichtenden **Studiengang »Orthodoxe Theologie«** investiert. Diese Bemühungen blieben bislang leider ohne den erwünschten Erfolg; Orthodoxe Theologie kann zur Zeit nur als **Nebenfach** studiert werden. Die Errichtung des Studiengangs und die damit verbundene Möglichkeit, Orthodoxe Theologie als **Hauptfach** zu studieren, stellt jedoch weiterhin eine dringende Notwendigkeit dar. Denn die Ausbildung von orthodoxen Priestern und Religionslehrern **vor Ort** bedeutet, daß sie mit der abendländischen Theologie- und Geistesgeschichte, aber auch mit der Geschichte, Kultur und Eigenart dieses Landes vertraut gemacht und somit für ihren Dienst besser vorbereitet werden. Dies ist entscheidend für die kulturelle Identität und eine reibungslose Eingliederung in die deutsche Gesellschaft der über eine halbe Million orthodoxen Christen (darunter über 300 000 griechisch-orthodoxe). Die Tatsache schließlich, daß mehrere Personen nicht nur aus Deutschland, sondern auch aus vielen anderen Ländern (in der letzten Zeit verstärkt auch aus den Ländern Ost- und Südosteuropas) sich mit der Absicht zum Studium der Orthodoxen Theologie in München gemeldet haben, zeigt, daß der Studiengang »Orthodoxe Theologie« wegen dieses größeren Einzugsgebietes der Reputation des Freistaates und insbesondere der Ludwig-Maximilians-Universität München über die Grenzen des Landes hinaus unmittelbar dienen würde.

B. Bibliographie Prof. Dr. phil., Dr. theol. Theodor Nikolaou zum 50. Geburtstag

zusammengestellt von *Brigitte Huber* (bis 1986)
und *Ursula Reinhardt* (bis 1991)

1969

1. Der Neid bei Johannes Chrysostomus, unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 56), Bonn: Bouvier Verlag 1969, 110 S. (Diss.).
   [**Besprechungen:** *Ostkirchliche Studien* 18 (1969) 234; *Philosophischer Literaturanzeiger* 23 (1969) 189; *Museum Helveticum* 27 (1970) 189–190; *The Classical Review*, New Series 20 (1970) 245; *Internationale Philosophische Bibliographie*, Deutsche Abtlg. (15.8.1970) 655; *Neuer Bücherdienst* 17 (1970) Heft 3; *Στάχυς* 19–26 (1969–1971) 340–341; *Κληρονομία* 4 (1972) 179–181].

1971

2. Ὁ Ζωροάστρης εἰς τὸ φιλοσοφικὸν σύστημα τοῦ Γ. Γεμιστοῦ — Πλήθωνος, *Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 38 (1971) 297–341 (Résumé, S. 515–516).

1972

3. Θεολογικὴ συζήτησις εἰς Arnoldshain (4.–8.10.1971), *Κληρονομία* 4 (1972) 464–466.
4. Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche, *Ökumenische Rundschau* 21 (1972) 316–332.
5. Erwartungen und Enttäuschungen griechisch-orthodoxer Christen in der Bundesrepublik, *Orientierung. Berichte und Analysen aus der Arbeit der Evang. Akademie Bad Segeberg* 4 (1972) 25–32.
6. Th. Nikolaou – N. Papadopoulos, Bemerkungen zur Leuenberger Konkordie, *Ökumenische Rundschau* 21 (1972) 418–419.
7. Mitarbeit an: *Kirchliches Außenamt der EKD (Hg.)*, Christus, das Heil der Welt (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 22), Stuttgart 1972.

1973

8. Περὶ »ἀθῶας« βασκανίας. Παρατηρήσεις εἰς κριτικὴν τοῦ κ. Θ. Ζήση, *Κληρονομία* 5 (1973) 175–180.
9. H. Schlier, Περὶ τῆς Ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ (Πρόλογος καὶ μετάφρασις Θ. Νικολάου), (Sonderdruck aus: *Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν*), Athen 1973.
10. W. Küppers, Θέσις καὶ προοπτικαὶ τοῦ Διαλόγου μεταξὺ Παλαιοκαθολικῶν καὶ Ὀρθοδόξων (Μετάφρασις Θ. Νικολάου), *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 56 (1973) 3–19, 109–123.

11. Folgende Artikel: Ektenie — Ekthesis Makrostichos — Ekthesis von Herakleios — Enkolpion — Eparchie — Ephorie — Epiklese — Epigonation — Epimanikion — Epitrachelion — Gabriel Severos, in: *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Bde. 7–9, Mannheim 1973.

1974

12. Αἱ περὶ Πολιτείας καὶ Δικαίου ἰδέαι τοῦ Γ. Πλήθωνος Γεμιστοῦ (Byzantine Texts and Studies, 13), Thessaloniki 1974, 138 S. (Zusammenfassung auf deutsch, Βραβεῖον Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν).
[**Besprechungen**: *Ἀρμενόπουλος* 9 (1975) 639–640; *Revue des Études Sud-Est Européennes* 14 (1976) 561; *Eastern Churches Review* 8 (1976) 96–97; *Revista Espanola de Derecho Canonico* 32 (1976) 128–129; *Revue des Études Byzantines* 34 (1976) 359; *Byzantinische Zeitschrift* 70 (1977) 109; *Byzantine Studies* 4 (1977) 100–101; *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59 (1977) 345; *Vizantijskij Vremennik* 38 (1977) 239–241; *EOS. Commentarii Societatis Philologae Polonorum* 65 (1977) 170–173; *Jahrbuch Österr. Byzant. Gesellschaft* 27 (1978) 376–379; *Θεολογία* 50 (1979) 239].
13. Ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν διδασκαλίαν τῆς Ὀρθοδόξου καὶ τῆς Λουθηρανικῆς Ἐκκλησίας, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 57 (1974) 122–134.
14. Mitarbeit an: *Kirchliches Außenamt der EKD (Hg.)*, Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 26), Stuttgart 1974.
15. Mitarbeit als Mitglied der Studiengruppe, die im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses den Bericht abfaßte: Konziliarität und Konzil, in: *R. Boeckler (Hg.)*, Interkommunion — Konziliarität. Zwei Studien im Auftrag des DÖSTA (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 25), Stuttgart 1974, S. 128–165. In englischer Übersetzung: Councils, conciliarity and a genuinely universal council, *Study Encounter*, Vol. X, Nr. 2, 1974.
16. Folgende Artikel: Gennadios I. (Patriarch von Konstantinopel) — Gennadios II., Scholarios (Patriarch von Konstantinopel) — Germanos I. (Patriarch von Konstantinopel) — Goar Jacques — Gelzer Heinrich — Genesios Josef — Gregorios II., Kyprios (Patriarch von Konstantinopel) — Gregoire Henri — Gregoras Nikephoros — Griechenland: Religion (von der Zeitenwende bis heute) — Griechenland: Geschichte, Byzantinische Zeit — Griechisches Feuer — Griechisch-orthodox — Glykas Michael — Harmenopoulos Konstantinos — Heinrich von Flandern (lat. Kaiser von Konstantinopel) — Heisenberg August — Herakleios (byzant. Kaiser) — Honorius Flavius (Kaiser des Westreiches) — Irene (byzant. Kaiserin) — Isaak I., Komnenos (byzant. Kaiser) — Isaak II., Angelos (byzant. Kaiser), in: *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Bde. 10–12, Mannheim 1974.

1975

17. Das Zeugnis des Hl. Geistes und die Ökumene, *Orthodoxe Stimmen* 22/2 (1975) 1–4.

18. Eine orthodoxe Stellungnahme zur Interkommunionsstudie des DÖSTA, *KNA-Ökumenische Information*, Nr. 44, 29. 10. 75, 5–9; und mit Anmerkungen: *Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (Hg.)*, »Interkommunion«. Eine Studie und Stellungnahmen, Materialdienst der Ökum. Centrale, Frankfurt 1976 (Sonderausgabe), S. 36–43.
19. Folgende Artikel: Johannes I., Tzimiskes (byzant. Kaiser) — Johannes II., Komnenos (byzant. Kaiser) — Johannes III., Dukas Batatzes (byzant. Kaiser) — Johannes V., Paläologos (byzant. Kaiser) — Johannes VI., Kantakuzenos (byzant. Kaiser) — Johannes VII., Paläologos (byzant. Kaiser) — Johannes VIII., Paläologos (byzant. Kaiser) — Justin I. (byzant. Kaiser) — Justin II. (byzant. Kaiser) — Justinian I. (byzant. Kaiser) — Justinian II. (byzant. Kaiser) — Justiniana Prima — Henotikon von Zenon — Kantakuzenos (byzant. Familie) — Kappadokien — Katalanische Kompanie — Kilikien — Komnenen (byzant. Familie) — Konstans II. (byzant. Kaiser) — Konstantin IV. (byzant. Kaiser) — Konstantin V. (byzant. Kaiser) — Konstantin VI. (byzant. Kaiser) — Konstantin VII. (byzant. Kaiser) — Konstantin IX. (byzant. Kaiser) — Konstantin X., Dukas (byzant. Kaiser) — Konstantin XI., Paläologos (byzant. Kaiser) — Kritoboulos Michael — Krumbacher Karl — Lambros Spyridon — Laskaris (byzant. Familie) — Lateinisches Reich - Leon I., d. Große (byzant. Kaiser) — Leon III., d. Isaurier (byzant. Kaiser) — Leon VI., der Weise (byzant. Kaiser) — Leon Diakonos — Leontios (byzant. Kaiser), in: *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Bde. 13–15, Mannheim 1975.

1976

20. Die Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos als Beispiel orthodoxer Theologie und Frömmigkeit, *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 138–165.
21. Das Bemühen der Orthodoxen Kirche um Einheit und ihre Vorstellung von Kircheneinheit, dargelegt am Beispiel des orthodox-altkatholischen Dialogs, *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 66 (1976) 149–162.
22. Ἡ καταγωγὴ τοῦ ἀνθρώπου σύμφωνα μὲ τὴν διδασκαλία τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας καὶ ἡ θεωρία τῆς ἐξέλιξης, *Ὀρθόδοξος Μετανάστης* 1976, Heft 1, S. 5–6; Heft 2, S. 11 und 13; Heft 3, S. 6–8; Heft 4, S. 2–4; Heft 5, S. 5–7 und 12.
23. Folgende Artikel: Logothet — Maas Paul — Magnesia — Manuel I., Komnenos (byzant. Kaiser) — Manuel II., Paläologos (byzant. Kaiser) — Markianos (byzant. Kaiser) — Maurikios (byzant. Kaiser) — Messenien — Michael I., Rangabes (byzant. Kaiser) — Michael II. (byzant. Kaiser) — Michael III. (byzant. Kaiser) — Michael VII., Dukas (byzant. Kaiser) — Michael VIII., Paläologos (byzant. Kaiser) — Mistra — Morea — Narses — Nika-Aufstand — Nikephoros I., (byzant. Kaiser) — Nikephoros II., Phokas (byzant. Kaiser) — Nikephoros III., Botaneiates (byzant. Kaiser) — Nizäa (Kaiserreich von N.) — Ohnsorge Werner — Ostrogorsky Georg — Paläologen (byzant. Familie) — Panaretos Michael — Peloponnes (von der Zeitenwende bis heute) — Phokäa — Phokas (byzant. Familie) — Phokas (byzant. Kaiser) — Planudes Maximos, in: *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Bde. 16–18, Mannheim 1976.

24. Eine quellenkritische Untersuchung des Traktats (87) De iconis der Quaestiones Quodlibetales und seine Bedeutung hinsichtlich der Verurteilung von Johannes Italos, in: *Actes du XV^e Congres International des Études Byzantines*, Athènes 5–11 Septembre 1976.

1977

25. Grundlegende Gedanken über die byzantinische Philosophie, *Βυζαντινὰ* 9 (1977) 167–186.
26. Rezension: *Maxime de Sardes*, Le Patriarchat Oecuménique dans l'Église Orthodoxe. Étude historique et canonique. Traduit du grec par *Jacques Touraille*, Paris 1975, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 88 (1977) 111–113.
27. Die Willensfreiheit bei Klemens von Alexandrien, *Φιλοσοφία* 7 (1977) 384–403.
28. Folgende Artikel: Priskos — Proskynese — Psellos Konstantinos — Pulcheria Aelia — Romanos I., Lekapinos (byzant. Kaiser) — Romanos IV., Diogenes (byzant. Kaiser) — Sakkelarios — Schlumberger Gustave — Sebastokrator — Sidon, in: *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Bde. 19–21, Mannheim 1977.

1978

29. Rezension: ΔΕΣΜΟΣ — Ἀφιέρωμα στὸν Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλο, Athen 1975, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60 (1978) 108–112.
30. Zum Stand der Forschung über G. Gemistos Plethon ausgehend vom Werk Fr. Schultzes, Nachwort zum Neudruck: *Fr. Schultze*, Philosophie der Renaissance, 1. Bd.: Georgios Gemistos Plethon ..., Leipzig 1978, 18 S.
31. Ökumenische Fragen zwischen der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche aus orthodoxer Sicht, *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 59 (1978) 908–914.
32. E. Theodorou / Th. Nikolaou, Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition, *Una Sancta* 33 (1978) 162–172.
33. Eine Demonstration der Einheit. Zum orthodoxen Verständnis der Katholizität der Kirche, *KNA-Ökumenische Information*, Nr. 51, 20. 12. 1978, S. 6–8.
34. Rezension: *Aristide Pasadeos*, Ὁ πατριαρχικὸς οἶκος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου (Institute for Balkan Studies, 157), Thessaloniki 1976, *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 68 (1978) 170–172.
35. Folgende Artikel: Spatharios — Stratege — Stratioten — Thema — Theodora (Gattin von Justinian I.) — Theodora (byzant. Kaiserin) — Theodoros I., Laskaris (Kaiser von Nizäa) — Theodosios II. (byzant. Kaiser) — Theophylaktos Simokates — Thessaloniki (Kaiserreich von Th.) — Trapezunt (Kaiserreich von Tr.), in: *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Bde. 22–23, Mannheim 1978.

1979

36. Die Sakramentsmystik bei Nikolaos Kabasilas, *KNA-Ökumenische Information*, Nr. 20, 16. 5. 1979, S. 5–8; Nr. 21, 23. 5. 1979, S. 5–9.
37. Die Einheit der Kirchen und die Ortskirchen. Dritte Plenarsitzung der orthodox-altkatholischen Dialogkommission, *KNA-Ökumenische Information*, Nr. 36, 5. 9. 1979, S. 9–10.

38. Νεκρολογία: Philipp Vielhauer, *Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν* 8 (1979) 138–141.
39. Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen (Basileios dem Großen, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos), *Θεολογία* 49 (1979) 889–911.
40. Folgende Artikel: Zenon (byzant. Kaiser) — Zoe (byzant. Kaiserin) — Zonaras Johannes — Zypern (von der Zeitenwende bis 1571), in: *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Bde. 24–25, Mannheim 1979.

1980

41. Der Lutherische Weltbund als Partner des theologischen Dialogs mit der Orthodoxen Kirche, in: *Interorthodox Preparatory Commission for the theological Dialogue with Lutherians*, Sigtuna, 4.– 9.11.1978, Genf 1979, S.54–66, und in: *St. Alexe (Hg.)*, Almanach der rumänischen orthodoxen Kapelle »Michael Stourdza« ..., Baden-Baden 1980, S.166–175.
42. Ἡ χριστιανικὴ ἀλήθεια καὶ ἠθικὴ ἐν σχέσει πρὸς τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν κατὰ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρέα, *Κληρονομία* 11 (1979) 59–92.
43. Mitarbeit an: *Kirchliches Außenamt der EKD (Hg.)*, Eucharistie und Priesteramt (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 38), Frankfurt/M. 1980.
44. Rezension: *H.A.J. Wegmann*, Geschichte der Liturgie im Westen und im Osten, Regensburg 1979, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 91 (1980) 367–369.
45. Προετοιμασία καὶ προβλήματα τοῦ ἐπισήμου θεολογικοῦ διαλόγου μεταξὺ τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας καὶ τῆς Παγκόσμιας Λουθηρανικῆς Ὁμοσπονδίας, *Ἀπόστολος Βαρνάβας* 41 (1980) 135–141, 177–185.
46. Zur Diskussion über die Confessio Augustana aus orthodoxer Sicht, *Una Sancta* 35 (1980) 154–160 und in: *Thomas Morus Akademie (Hg.)*, Einheit im Glauben ... (Bensberger Manuskripte, Nr. 26), Bensberg 1980, S.21–33.
47. Die orthodox-lutherischen Beziehungen im 16. Jh., *KNA-Ökumenische Information*, Nr. 14/15, 2.4.1980, S.7–10.
48. Bischof Augoustinos Labardakis, neuer Metropolit von Deutschland, *KNA-Ökumenische Information*, Nr. 42/43, 8.10.1980, S.14.

1981

49. Ἡ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς κατὰ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρέα, Thessaloniki 1981, 165 S. (Diss.)
[**Besprechung**: *Θεολογία* 55 (1984) 858–859].
50. Orthodox-reformierte Beziehungen: Die Kirchen des Ostens und der Heidelberger Katechismus, *KNA-Ökumenische Information*, Nr. 3, 14.1.1981, S.5–9; Nr. 4, 21.1.1981, S.5–10 und *Dokumentation epd.* Ein Informationsdienst, Nr. 10/81, 13.2.1981, S.39–47.
51. Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Großen, *Vigiliae Christianae* 35 (1981) 24–31.
52. Teilhabe am Mysterium der Kirche. Eine Analyse der Gespräche zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD, *Ökumenische Rundschau* 30 (1981) 425–448.

53. Πατερικὰ κείμενα: Κατηχητικὸς λόγος Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου (Μετάφρασις Θ. Νικολάου), *Ὀρθόδοξη Παρουσία/Orthodoxe Gegenwart,* Heft 1–2 (1981) 6.
54. Πατερικὰ κείμενα: Ἐπιστολὴ πρὸς Διόγνητον, 5–6, (Μετάφρασις Θ. Νικολάου), *Ὀρθόδοξη Παρουσία/Orthodoxe Gegenwart,* Heft 3 (1981) 5–6.

1982

55. Gemistos Plethon und Proklos. Plethon's »Neuplatonismus« am Beispiel seiner Psychologie, in: *XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß, Akten II/4, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik,* 32/4 (1982) 387–399. Diskussionsbeiträge: Akten II/1, 32/1 (1982) 283, 296–297, 304.
56. Rezension: *P. Nellas,* ΖΩΟΝ ΘΕΟΥΜΕΝΟΝ. Προοπτικὲς γιὰ μιὰ ὀρθόδοξη κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου, Athen 1979, *Byzantinische Zeitschrift* 75 (1982) 45–48.

1983

57. Zur Identität des μακάριος γέρων in der Mystagogia von Maximos dem Bekenner, *Orientalia Christiana Periodica* 49 (1983) 407–418.
[**Besprechung**: *Θεολογία* 55 (1984) 859].
58. Bilderverehrung (in orth. Sicht), in: Ökumene Lexikon. Kirchen-Religionen-Bewegungen, hrsg. von *H. Krüger u. a.,* Frankfurt: Lembeck/Knecht 1983, Sp. 178–179.
59. Katholizität (orth. Verständnis), in: Ökumene Lexikon. Kirchen-Religionen-Bewegungen, hrsg. von *H. Krüger u.a.*, Frankfurt: Lembeck/Knecht 1983, Sp. 617–618.
60. Kirche III, orth. Sicht, in: Ökumene Lexikon. Kirchen-Religionen-Bewegungen, hrsg. von *H. Krüger u. a.*, Frankfurt: Lembeck/Knecht 1983, Sp. 633–635.
61. Konzile, altkirchliche I (orth. Sicht, Überblick), in: Ökumene Lexikon. Kirchen-Religionen-Bewegungen, hrsg. von *H. Krüger u. a.*, Frankfurt: Lembeck/Knecht 1983, Sp. 715–716.
62. Mitarbeit an: *Kirchliches Außenamt der EKD (Hg.)*, Evangelium und Kirche (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 47), Frankfurt 1983.
63. Zur »Theologie« des ökumenischen Konzils am Beispiel des zweiten ökumenischen Konzils von Konstantinopel (381), in: *Patriarchat von Konstantinopel (Hg.),* Μνήμη Συνόδου Ἁγίας Β' Οἰκουμενικῆς, Thessaloniki 1983, S. 289–309.
64. Participation in the Mystery of the Church, *The Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983) 255–276 (siehe auch Nr. 52).
65. Die Stellung der Ikone. Ihre Bedeutung im liturgischen Leben der Orthodoxen Kirche, *KNA-Ökumenische Information,* Nr. 49, 30. 11. 1983, S. 5–8; Nr. 50, 7. 12. 1983, S. 5–8; Nr. 51, 14. 12. 1983, S. 5–8.
[**Besprechung**: *Θεολογία* 55 (1984) 859–860].

1984

66. Un pont entre l'Église d'Orient et d'Occident: Le monachisme, *Irénikon* 57 (1984) 307–323.

67. Zum Eucharistie-Text der Lima-Dokumente aus orthodoxer Sicht, *Catholica* 38 (1984) 307–316.
68. Eine quellenkritische Untersuchung des Traktats (87) De iconis der Quaestiones Quodlibetales und seine Bedeutung hinsichtlich der Verurteilung von Johannes Italos, in: Μνήμη Μητροπολίτου Ἰκονίου Ἰακώβου, Athen 1984, S. 279–294 (siehe auch Nr. 24).
69. Καθορισμὸς ἡμερομηνίας τοῦ Πάσχα στὴν ὀρθόδοξη καὶ τὶς δυτικὲς ἐκκλησίες, *Ὀρθόδοξη Παρουσία/Orthodoxe Gegenwart*, Heft 13 (1984) 16–18.
70. Ἡ θέση τῆς εἰκόνας στὴ λειτουργικὴ ζωὴ τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας, in: *Griechisch-Orthodoxe Metropolie (Hg.)*, Ἡ θεολογία τῆς εἰκόνας (ΙΗ' Ἱερατικὸ Συνέδριο Ἱεροῦ Κλήρου Ἱερᾶς Μητροπόλεως Γερμανίας), Bonn 1984, S. 30–41 (siehe auch Nr. 65).
71. Rezension: *H.-J. Schulz*, Wiedervereinigung mit der Orthodoxie? Bedingungen und Chancen des neuen Dialogs, Münster 1980, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 95 (1984) 122–123.
72. Rezension: *G. Larentzakis*, Ἡ Ἐκκλησία Ρώμης καὶ ὁ Ἐπίσκοπος αὐτῆς βάσει ἀρχαίων πηγῶν (Εἰρηναῖος, Βασίλειος, Χρυσόστομος), Thessaloniki 1983, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 95 (1984) 410–412.
73. Orthodoxe Theologie, in: *Herzogliches Georgianum (Hg.)*, Epistula 33/XXIII, 1984/85, 11–18.

1985

74. Herrlichkeit der Schöpfung. Ein orthodoxer Beitrag, *Ostkirchliche Studien* 34 (1985) 151–162.
75. Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, *Münchener Theologische Zeitschrift* 36 (1985) 110–126.
76. 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.
77. Eine ökumenische Bereicherung. Das Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München, *Deutsches Pfarrerblatt* 85 (1985) 575–577 (siehe auch Nr. 73).
78. Das Mönchtum als Brücke zwischen der Ost- und der Westkirche, *Erbe und Auftrag* 61 (1985) 113–124 (siehe auch Nr. 66).
79. Rezension: *Chr. Sp. Voulgaris*, Νέα θεώρησις τῶν ἐρίδων τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Κορίνθου καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀντιπάλων τοῦ ἀποστόλου Παύλου, Athen ²1980, *Ostkirchliche Studien* 34 (1985) 63–64.
80. Rezension: *R. Sörries*, Die Bilder der Orthodoxen im Kampf gegen den Arianismus …, (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23: Theologie, 186), Frankfurt a. M./Bern 1983, *Byzantinische Zeitschrift* 78 (1985) 122–124.
81. Die orthodox-reformierten Beziehungen und der Heidelberger Katechismus, in: *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique (Hg.)*, Les dialogues oecuméniques hier et aujourd'hui (Études Théologiques, 5), Chambésy/Genf 1985, S. 118–132 (siehe auch Nr. 50).

1986

82. Ὁ Ἑλληνισμὸς στὴ Γερμανία. Προοπτικὲς στὰ πλαίσια τῆς Εὐρώπης, (Sonderdruck aus *Ἐκκλησία*), Athen 1986, 39 S.
83. Das Bischofsamt in seiner Bedeutung für die Kircheneinheit, *Ökumenisches Forum* 9 (1986) 175–192.
84. Βασικὴ θέση τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας ὡς πρὸς τοὺς θεολογικοὺς διαλόγους, *Ὀρθόδοξη Παρουσία/Orthodoxe Gegenwart* Heft 21–22 (1986) 40–41.
85. Rezension: *Dumitru Staniloae*, Orthodoxe Dogmatik. Aus dem Rumänischen übersetzt von *Hermann Pitters* (Ökumenische Theologie, 12), Zürich u. a., Gütersloh 1985, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 97 (1986) 262–265.

1987

86. Herausgabe und Schriftleitung von »*Orthodoxes Forum*. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München« 1 (1987); Hefte 1 und 2, 286 S. (Heft 2 mit einheitlicher Thematik: Bild und Glaube. Nikaia 787 — Ringvorlesung der Universität München SS 1987, St. Ottilien 1987, 150 S.).
87. Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute, *Orthodoxes Forum* 1 (1987) 6–18.
88. Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der Orthodoxen Kirche zu den Bildern, *Orthodoxes Forum* 1 (1987) 209–223.
89. Soziale Dimensionen der Spiritualität, *Erbe und Auftrag* 63 (1987) 193–200.
90. Glaubensbekenntnis und Taufe als »Anfang des Lebens in Christus«, *Ökumenisches Forum* 10 (1987) 89–103.
91. Ἡ κριτικὴ τοῦ Πλωτίνου ἐπὶ τῶν περὶ ἠθικῆς ἀντιλήψεων τοῦ Γνωστικισμοῦ, *Ἐπιστημονικὴ Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης* 1 (1987) 417–426.
92. Gregor von Nyssa, in: Theologenlexikon, hrsg. von *W. Härle – H. Wagner*, München: Verlag C. H. Beck 1987, S. 97–98.
93. Johannes von Damaskus, in: Theologenlexikon, hrsg. von *W. Härle – H. Wagner*, München: Verlag C. H. Beck 1987, S. 134–136.
94. Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, in: *Schulreferat I, Erzb. Ordinariat München (Hg.)*, Informationen für Religionslehrer an Grund-, Haupt- und Sonderschulen, Nr. 21/2, 1987, S. 48–56 (siehe auch Nr. 75)
95. Patriarchalstruktur und Kircheneinheit, in: Primum Regnum Dei, Festgabe für Abt Johannes Hoeck, Benediktinerabtei Ettal 1987, S. 32–36.
96. Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskus, in: *Kloster Hl. Hiob v. Pocaev (Hg.)*, Begegnung mit der Orthodoxie. Die Grenzen der christlichen Menschenlehre, München 1987, S. 167–201 (siehe auch Nr. 20).
97. Folgende Artikel (siehe auch Nr. 58–61) in: Ökumene Lexikon. Kirchen — Religionen — Bewegungen, hrsg. von *H. Krüger u. a.*, 2. veränd. Aufl., Frankfurt: Lembeck/Knecht 1987:

a. — Bild in der Kirche III, Orth. Sicht, Sp. 175–176.
b. — Katholizität, katholisch: 4. Orth. Verständnis, Sp. 627–629.
c. — Kirche III, Orth. Sicht, Sp. 642–645.
d. — Konzile, altkirchliche I, Orth. Sicht, Überblick, Sp. 722–723.

98. Rezension: *J. M. Hussey*, The Orthodox Church in the Byzantine Empire, Oxford 1986, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 98 (1987) 412–414.
99. Rezension: *Damaskinos Papandreou,* Θεολογικοὶ Διάλογοι, Thessaloniki 1986, *Orthodoxes Forum* 1 (1987) 118–119.

1988

100. Herausgabe und Schriftleitung von »*Orthodoxes Forum.* Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München« 2 (1988); Hefte 1 und 2, 303 S.
(Heft 2 mit einheitlicher Thematik: Das Millennium der Russischen Orthodoxen Kirche und die Bedeutung der Ortskirche, St. Ottilien 1988, 160 S.).
101. Fachleitung für Orthodoxe Theologie: Marienlexikon, hrsg. von *R. Bäumer–L. Scheffczyk*, Bd. 1, St. Ottilien: EOS Verlag 1988.
102. Das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums und in der Feier der Sakramente, *Orthodoxes Forum* 1 (1988) 29–41.
103. Der hl. Berg Athos und die Orthodoxe Kirche in Rußland. Spirituelle Impulse, *Orthodoxes Forum* 2 (1988) 209–226.
104. Das Bischofsamt in seiner Bedeutung für die Kircheneinheit, in: *Aristoteles-Universität Thessaloniki (Hg.)*, Διακονία. Ἀφιέρωμα στὴ Μνήμη Βασιλείου Στογιάννου, Thessaloniki 1988, S. 607–624 (siehe auch Nr. 83).
105. Das Wirken des Hl. Geistes in der Kirche und die Vergöttlichung des Menschen, *Ökumenisches Forum* 11 (1988) 77–91.
106. Akathistos Hymnos, in: Marienlexikon, hrsg. von *R. Bäumer–L. Scheffczyk*, Bd. 1, St. Ottilien: EOS Verlag 1988, S. 66–67.
107. Antiphonitria, in: Marienlexikon, hrsg. von *R. Bäumer–L. Scheffczyk*, Bd. 1, St. Ottilien: EOS Verlag 1988, S. 176.
108. Arethas von Kaisareia, in: Marienlexikon, hrsg. von *R. Bäumer–L. Scheffczyk*, Bd. 1, St. Ottilien: EOS Verlag 1988, S. 225.
109. Athos, in: Marienlexikon, hrsg. von *R. Bäumer–L. Scheffczyk,* Bd. 1, St. Ottilien: EOS Verlag 1988, S. 259–263.
110. Bildersturm: in Marienlexikon, hrsg. von *R. Bäumer–L. Scheffczyk*, Bd. 1, St. Ottilien: EOS Verlag 1988, S. 478–481.
111. Ἡ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως καὶ ἡ ἐν Χριστῷ σωτηρία, *Θεολογία* 59 (1988) 490–506.
112. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die Orthodoxe Kirche, *Ordinariatskorrespondenz des Erzbistums München und Freising,* Nr. 21, vom 19. 5. 1988, S. 6–7.
113. Die Entscheidungen des VII. Ökumenischen Konzils in ihrer Bedeutung für den didaktischen Wert der Bilder, in: *H.-J. Schulz–J. Speigl (Hgg.)*, Bild und Symbol, Würzburg: Echter 1988, S. 64–73.

114. Rezension: *Chr. Yannaras*, Καταφύγιο Ἰδεῶν (μαρτυρία), Athen 1987, *Orthodoxes Forum* 2 (1988) 123–125.
115. Rezension: *C. M. Woodhouse*, George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes, Oxford 1986, *Orthodoxes Forum* 2 (1988) 125–127.
116. Rezension: *D. Wendebourg*, Reformation und Orthodoxie, Göttingen 1986, *Orthodoxes Forum* 2 (1988) 281–284.
117. Rezension: *Damaskinos Papandreou*, Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von *Wilhelm Schneemelcher*, Stuttgart u. a.: Verlag W. Kohlhammer 1986, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 99 (1988) 286–287.

1989

118. Αἱ περὶ πολιτείας καὶ δικαίου ἰδέαι τοῦ Γ. Πλήθωνος Γεμιστοῦ. Μετὰ Παραρτήματος: Zum Stand der Forschung über G. Plethon Gemistos ausgehend vom Werk Fr. Schultzes, (Byzantine Texts and Studies, 13), 2α Ἔκδοσις βελτιωμένη, Thessaloniki 1989, 153 S. (Zusammenfassung auf deutsch, Βραβεῖον Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν) (siehe auch Nr. 12 und 30).
[**Besprechungen**: *Χριστιανὸς* 28 (1989), 198–199; *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990) 509–510; *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 73 (1990) 914–915; *Irénikon* 64 (1991) 310–311; *Ostkirchliche Studien* 40 (1991) 82].
119. Herausgabe und Schriftleitung von »*Orthodoxes Forum*. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München« 3 (1989); Hefte 1 und 2, 293 S.
(Heft 2 mit einheitlicher Thematik: Die orthodox-katholischen Beziehungen, St. Ottilien 1989, 161 S.).
120. Fachleitung für Orthodoxe Theologie: Marienlexikon, hrsg. von *R. Bäumer–L. Scheffczyk*, Bd. 2, St. Ottilien: EOS Verlag 1989.
121. Gottesdienst als Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft, *Orthodoxes Forum* 1 (1989) 35–47.
122. Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche. Ökumenische Ansätze, *Orthodoxes Forum* 2 (1989) 201–217 [und: *Politische Studien* 308 (1989), 726–743].
123. Κοινωνικὲς διαστάσεις τῆς πνευματικότητας, in: *Metropolie der Schweiz (Hg.)*, Ἀναφορὰ εἰς μνήμην Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου 1914–1986, Bd. 4, Genf 1989, S. 83–92 (with summary, S. 459) (siehe auch Nr. 89).
124. Enkolpion, in: Marienlexikon, hrsg. von *R. Bäumer–L. Scheffczyk*, Bd. 2, St. Ottilien: EOS Verlag 1989, S. 361.
125. Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der Orthodoxen Kirche zu den Bildern. Referat und Diskussionsbeiträge, in: *J. Wohlmuth (Hg.)*, Streit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive, (Studium Universale, 9), Bonn: Bouvier Verlag 1989, S. 43–56. 119–121 (siehe auch Nr. 88).
126. Das Mönchtum auf dem Heiligen Berg, *KNA-Ökumenische Information*, Nr. 20, 10. 5. 1989, S. 5–9 (und: *Informationen aus der Orthodoxen Kirche*, hrsg. v. Kirchenamt der EKD, Hannover, Nr. 20, 1989/2, S. 18–21).

127. Das Bischofsamt als Dienstamt der Einheit in der Kirche, *KNA-Ökumenische Information* Nr. 41, 4. 10. 1989, S. 5–10; Nr. 42/43, 11. 10. 1989, S. 5–9.
128. Stand und Perspektiven des orthodox-lutherischen Dialogs, in: *Damaskinos Papandreou (Hg.)*, Oecumenica et Patristica, Festschrift für W. Schneemelcher, Chambésy/Genf 1989, S. 33–60.
129. Evangelium — Eucharistie — Ökumene, in: *Kirchenamt der EKD (Hg.)*, Die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Heiligen Eucharistie, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 54), Frankfurt a. M.: Verlag O. Lembeck 1989, S. 134–145 (Diskussionsprotokoll: 153–156).
130. Rezension: *Herbert Frohnhofen*, Apatheia Theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumatourgos, Frankfurt a. M. 1987, *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 112–115.
131. Rezension: *Georgios Gemisthos Plethon*, Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355–1452), übers. u. erläut. v. *Wilhelm Blum*, Stuttgart 1988, *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 115–118.
132. Rezension: *Günter Spitzing*, Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasiens, München 1989, *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 277–280.
133. Mitarbeit an dem Text der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie und der Römisch-Katholischen Kirche von Deutschland: »Die Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft«, in: *Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland (Hg.)*, Bonn 1989 [und: *Orthodoxes Forum* 3 (1989), 251–265].

1990

134. Herausgabe und Schriftleitung von »*Orthodoxes Forum.* Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München« 4 (1990); Hefte 1 und 2, 330 S.
135. Der Offizielle Orthodox-Lutherische Dialog. Geschichtlicher Überblick und gemeinsame Texte, *Orthodoxes Forum* 4 (1990) 83–98.
136. Der offizielle Orthodox-Altkatholische Dialog, *Orthodoxes Forum* 4 (1990) 173–184.
137. Perspektiven der griechisch-orthodoxen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland, *Orthodoxes Forum* 4 (1990) 215–228.
138. Rezension: *Gerhard Podskalsky*, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens, München 1988, *Orthodoxes Forum* 4 (1990) 110–114.
139. Rezension: *Dimitrios Salachas*, Τὰ μυστήρια τῆς χριστιανικῆς μυήσεως (Βάπτισμα — Χρίσμα — Εὐχαριστία) στὸ νέο Κώδικα Κανονικοῦ Δικαίου τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας (Codex Iuris Canonici), Thessaloniki 1989, *Orthodoxes Forum* 4 (1990) 303–304.

140. Rezension: Byzantinische Mystik. Ein Textbuch aus der »Philokalia«. Band I: Das Erbe der Mönchsväter, ausgewählt und übersetzt von *Klaus Dahme*, Salzburg 1989, *Orthodoxes Forum* 4 (1990) 304–305.
141. God's Creation and Human Responsibility, in: *Gennadios Limouris (ed.)*, Justice, Peace and the Integrity of Creation. Insights from Orthodoxy, Geneva: WCC Publications 1990, S. 100–110 (siehe auch Nr. 74).
142. Die Sakramentsmystik bei Nikolaos Kabasilas, in: *Kloster Hl. Hiob v. Pocaev (Hg.)*, Begegnung mit der Orthodoxie. Das Wesen der Liturgie, München 1990, S. 128–143 (siehe auch Nr. 36).

1991

143. Herausgabe und Schriftleitung von »*Orthodoxes Forum.* Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München« 5 (1991); Hefte 1 und 2, 418 S.
(Heft 2 mit einheitlicher Thematik: Die Synodalität der Kirche und das Heilige und Große Konzil, St. Ottilien 1991, 230 S.).
144. Fachleitung für Orthodoxe Theologie: Marienlexikon, hrsg. von *R. Bäumer–L. Scheffczyk*, Bd. 3, St. Ottilien: EOS Verlag 1991.
145. Hesychasmus, in: Marienlexikon, hrsg. von *R. Bäumer–L. Scheffczyk,* Bd. 3, St. Ottilien: EOS Verlag 1991, S. 175–179.
146. Ikonen, in: Marienlexikon, hrsg. von *R. Bäumer–L. Scheffczyk,* Bd. 3, St. Ottilien: EOS Verlag 1991, S. 281–284.
147. Kabasilas Nikolaos, in: Marienlexikon, hrsg. von *R. Bäumer–L. Scheffczyk*, Bd. 3, St. Ottilien: EOS Verlag 1991, S. 493–494.
148. Geschichtlicher Überblick und Würdigung des Orthodox-Anglikanischen Dialogs, *Orthodoxes Forum* 5 (1991) 81–90.
149. Die synodale Verfassung und die Ökumenischen Konzile der Kirche, *Orthodoxes Forum* 5 (1991) 207–221.
150. Die griechisch-christliche Kultur und die Einheit der Kirche, in: *K.-Chr. Felmy u. a. (Hgg.)*, Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1991, S. 645–659.
151. Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Einheit der Kirche, *KNA-Ökumenische Information*, Nr. 52, 18. 12. 1981, S. 5–15.
152. Sind die Lima-Dokumente ein Weg zu größerer sakramentaler Gemeinschaft der Christen? in: *90. Katholikentag Dokumentation*, Wie im Himmel so auf Erden, Bd. 1, Paderborn 1991, S. 612–618.
153. Συνέχεια τῶν χριστολογικῶν ἐρίδων καὶ μετὰ τὴν ΣΤ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο, *Ἐπιστημονικὴ Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης* 2 (1991) 291–317.
154. Das Bischofsamt als das Dienstamt der Einheit in der Kirche, in: *A. Rauch–P. Imhof (Hgg.)*, Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat — Patriarchat — Papsttum, St. Ottilien 1991, S. 417–447 (siehe auch Nr. 127).
155. The Place of the Icon in the Liturgical Life of the Orthodox Church, *The Greek Orthodox Theological Review* 35 (1991) 317–332 (siehe auch Nr. 65 und 70).

156. Johannes II. Kappadokes, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, hrsg. von *T. Bautz*, Bd. 3, Herzberg 1991, Sp. 416–418.
157. Rezension: *Dumitru Staniloae*, Orthodoxe Dogmatik. II. Band. Aus dem Rumänischen übersetzt von *Hermann Pitters*, (Ökumenische Theologie, 15), Zürich u. a., Gütersloh 1990, *Orthodoxes Forum* 5 (1991) 150–154.

Dokumente

Inter-Orthodox Consultation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox WCC Member Churches on »The Orthodox Churches and the World Council of Churches«

Report

Representatives of Eastern and Oriental Orthodox Churches have met in the Centre of the Ecumenical Patriarchate Chambésy, Switzerland, 12–16 September 1991. Their task was to reflect on their relations with the World Council of Churches. They have done this in response to their experience at the Seventh Assembly of the WCC, held in Canberra, Australia, in February 1991, and in accordance with the intention expressed in their »reflection paper« addressed to the participants of the Assembly. This document briefly addressed certain theological, ecclesiological and organizational aspects concerning the involvement of the Orthodox Churches in the ecumenical movement, and in the WCC in particular. The Report of the Consultation is presented under three headings: (1) presuppositions of involvement for the Orthodox in the ecumenical movement and the WCC, (2) some problems for the Orthodox in the WCC, and (3) towards an improved Orthodox participation in the ecumenical movement.

I. Presuppositions of Involvement for the Orthodox in the Ecumenical Movement and the Word Council of Churches

1. For the Orthodox, Eastern and Oriental, *the primary purpose of the World Council of Churches is its work for the restoration of unity among Christians*. In the Orthodox understanding, this means full ecclesial unity, that is, unity in doctrinal teaching, sacramental life and polity. The Orthodox recognize other important dimensions of ecumenical work and activity. Cooperative ecumenical efforts that contribute toward growing unity, the establishment or restoration of justice and peace, toward coherence in theological expression, toward mission and common witness, toward deepening the churches' self-understanding and toward growth of community in confessing, learning and service are important in themselves and as means for divided Christians to move toward ultimate doctrinal and sacramental union. But for the Orthodox, the ultimate goal and justification of the ecumenical movement in general, and for their participation in the WCC in parti-

cular, is the full ecclesial unity of Christians. It is thus an urgent task for the meaning of church unity to be clearly articulated and frequently repeated in the deliberations and work of the WCC, while currently striving to clarify appropriate and legitimate aspects of diversity in expressing the apostolic faith in worship and discipline within that ecclesial unity.

2. Toward this purpose, the Orthodox call all Christians and member churches, all WCC programme units and administrative organs to »a re-commitment to the constitutional ›Basis‹« of the existence and work of the Council. The *Basis Statement* of the WCC is: »The World Council of Churches is a fellowship of churches which confess the Lord Jesus Christ as God and Saviour according to the scriptures and therefore seek to fulfil together their common calling to the glory of the one God, Father, Son and Holy Spirit.« This fundamental statement highlights the Trinitarian, Incarnational and Salvific understanding of Christian faith, worship and life in the response of Christians to the Lordship of Jesus Christ. The Orthodox affirm it and insist on its centrality for the Christian Churches gathered in fellowship for the purpose of working toward uniting all Christians. The *Basis* should be repeatedly displayed and frequently re-affirmed in the undertakings of the WCC so that all involved in its work and activities are constantly reminded of its contents.

3. In particular, the *Basis* and the Christian teaching historically related to it, should provide the *theological under-pinning of ecumenical reflection* within the WCC and the documents and statements issued in its name. These fundamental Christian truths have come to the Church from God through the scriptures as divine revelation. We refer to the central affirmations of the apostolic faith and the credal statements of the Early Church, such as the Trinitarian understanding of God, the divine-human personhood of Jesus Christ, the Gospel of redemption and salvation in the work of Jesus Christ, creation and calling of humankind as the image and likeness of God, sanctifying work of the Holy Spirit in Church, etc. These fundamental beliefs of revelation need to be repeatedly referred to as such and respected by the WCC and its participants, and kept at the centre of WCC thinking and activities. Violations of the *Basis* and the concomitant faith affirmations arising from divine revelation as understood and taught in the historical undivided Church should be corrected or not admitted in the official work of the WCC.

4. The Orthodox Churches participate in the WCC's life and activities *only* on the understanding that *the WCC »is a council of Churches«* (koinonia/fellowship/conseil) and not a council of individuals, groups, movements or religious bodies which are involved in the Council's goal, tasks and vision.

5. They consider seriously that their membership and participation in the WCC is based upon an encounter, cooperation and a *dialogue of churches*. The WCC cannot become a forum for the exchange of individual ideas. We together with other churches seek »... a conciliar fellowship of local churches which are themselves truly united ...« and aim »... at maintaining sustained and sustaining relationships with [their] sister churches, expressed in conciliar gatherings wherever required for fulfilment of their common calling« (Nairobi Assembly 1975).

6. Participating thus in a dialogue structure, the Orthodox Churches should be the only responsible agents for their *representation.* Each member church has the right to decide how to be represented, in accordance with the criteria that apply to a council of churches. These decisions are made on an equal basis with the other member churches in respect to quotas, voting procedures, church polity issues, etc.

7. The Orthodox Churches strongly re-affirm that *doctrinal issues* in the WCC structures should be considered as an essential element of each decided through a voting or parliamentary procedure (cf. WCC Constitution and Rules, XV/6,b). For the Orthodox, issues such as ordination of women, eucharistic hospitality, inclusive language with reference to God, are doctrinal.

8. In the past the Orthodox felt obliged to make their own »*separate statements*« on matters debated in the WCC. In the last decades, growing together in ecumenical fellowship, they abandoned this practice and took part in the production of common statements. The present situation causes some uneasiness among the Orthodox. This has led them to issue some reminders about the basic criteria of their participation. Some suggest a resumption of »separate statements« because the Orthodox point of view is insufficiently reflected. Most feel that separate statements would be unfortunate for the nature of ecumenical work. New ways have to be found to implement the Orthodox view in drafting committees, issue-related consultations and WCC governing bodies.

9. Another source of uneasiness is the fact that membership in the Council of non-Orthodox churches is constantly increasing, thus rendering the Orthodox witness more difficult. The *process of receiving new member churches* and their representation in the Central Committee and Assemblies of the WCC deserves serious consideration.

10. The WCC describes itself, its ecclesial nature and significance by means of its Basis and with the safeguard of the *Toronto Statement* of the Central Committee on »The Church, the Churches and the World Council of Churches« (1950). There it is clearly affirmed: »The member churches of the WCC consider the relationship of other churches to the Holy Catholic Church which the Creeds profess as a subject for mutual consideration. Nevertheless, membership does not imply that each church must regard the other member churches as churches in the true and full sense of the word«.

11. Our understanding of this statement is that the member churches of the WCC, and the Orthodox Churches in particular, respect the sovereignty of each other's ecclesiological teachings. The Council has no ecclesiological position of its own.

12. The Orthodox perceive that the WCC is drifting away from the Toronto Statement through some of its programmes and methodologies. For us the Toronto Statement remains as an essential criterion for our participation and membership in the WCC. Any eventual re-assessment of the Toronto Statement in the light of the experience of the forty years in the ecumenical movement should not undermine or contradict this fundamental criterion.

13. The Orthodox have a *common understanding in relation to their participation in the WCC.* They follow the recommendations of the Third Preconciliar Pan-Orthodox

Conference (1986): »The Orthodox Church ... faithful to her ecclesiology, to the identity of her internal structure and to the teaching of the undivided Church, while participating in the WCC, does not accept the idea of the ›equality of confessions‹ and cannot consider Church unity as an inter-confessional adjustment. In this spirit, the unity which is sought within the WCC cannot simply be the product of theological agreements. God alone calls every Christian to the unity of faith which is lived in the sacraments and the tradition, as experienced in the Orthodox Church« (para. 6).

14. The Orthodox Church believes its own teaching and hierarchical structure to be based on an unbroken Tradition, which has been transmitted from generation to generation since the Apostolic times through the centuries. It participates in bilateral und multilateral dialogues through the WCC and the ecumenical movement. It does this because it is committed to the search for Christian unity. Therefore its presence and active participation is not merely a metter of »courtesy«.

15. »The Orthodox Church, which unceasingly prays ›for the union of all‹, has taken part in the ecumenical movement since its inception and has contributed to its formation and further development. In fact, the Orthodox Church, due to the ecumenical spirit by which she is distinguished, has, throughout history, fought for the restoration of Christian unity. Therefore, the Orthodox participation in the ecumenical movement does not run counter to the nature and history of the Orthodox Church. It constitutes the consistent expression of the apostolic faith within new historical conditions, in order to respond to new existential demands« (Third Preconciliar Pan-Orthodox Conference, 1986, para. 6).

16. The Orthodox Churches understand the WCC as churches gathered in faithfulness to the calling of the Holy Spirit that we are all invoking. The WCC in a unique way has become part of the life and experience of our churches.

II. Some Problems for the Orthodox in the WCC

17. It is in this spirit that the Orthodox consider the issue of the *involvement of the WCC with other religions*. Commitment to dialogue among Churches with the goal of the unity of all Christians can and should be extended to dialogue with other religious traditions. The Orthodox have a long and living experience with members of other religions. Respect for humanity of others and their sincerely held convictions calls for increased efforts at understanding and peaceful relations, and, wherever possible and appropriate, cooperation in areas of mutual concern. But this cannot mean that Christian churches acting through WCC agencies should be compromised in their central Christian commitments. The Orthodox hold that any syncretistic accommodation in WCC activities is inappropriate and contradicts the central affirmations and goals of the ecumenical endeavour. In particular, the recent practice of having representatives of other faith traditions at Assemblies and other expressions of ecumenical endeavour is welcomed, so long as the representatives of other religions are not invited to serve on drafting committees for the preparation of WCC documents. The dialogue with other religions ought not to compro-

mise the identity of the WCC as a council of Christian Churches, as it serves to broaden the understanding of the member churches regarding the variety of religious and non-religious stances in the world today and in promoting dialogue between Christians and members of other religions.

18. The Orthodox welcome the efforts of the WCC to address the question of the *relationship of the churches to the world* and are grateful for the many opportunities given us to explore that relationship in programmes such as »Justice, Peace and the Integrity of Creation«. However, the theme of the Seventh Assembly, »Come, Holy Spirit — Renew the Whole Creation«, as it was developed in some expressions, provokes us to express convictions about the topic. The Orthodox understand the Kingdom of God as God`s ruling power over the whole world. The saving work of Jesus Christ has broken the power of evil and demonic in the world, and the work of the Holy Spirit is to manifest God`s Kingdom and lordship as an active reality transforming and transfiguring the world to the full service of God and His purposes. Thus, the whole creation is sustained and renewed by the Holy Spirit. However, the Holy Spirit dwells uniquely and in fulness in the life of the Church enabling the fulness of communion between God and humanity together with the rest of creation. The Orthodox hold that extreme emphasis on either of these poles is a distortion of the Christian faith and would call upon the WCC to cultivate an awareness in its deliberationes of the Holy Spirit`s action both within the Church and in the whole of creation. Further, acknowledgment of the Holy Spirit`s leading of the churches to new and fresh understandings and experiences ought not to be presented as invalidating or contradicting the guidance of the Holy Spirit given to the Church in the past as embodied in the Church`s Tradition. God`s Kingdom is a reality already present, but which must also be progressively fulfilled and revealed. We urge the WCC through its agencies not to allow itself to succumb to extremist tendencies in either direction when it considers the relationship of the churches to the world.

19. The Orthodox Tradition is full of examples of involvement in *activities of a social character* and in an active defense of the dignity of the human person. This is recalled in the »Decisions of the Third Preconciliar Pan-Orthodox Conference« where it is stated that »The Orthodox Church appreciates this multidimensional activity of the WCC and fully cooperates in [these] fields, within the limits of her possibilities« (para. 9). However, on several occasions, the Orthodox have had to react against a tendency within the WCC towards a one-sided »horizontalism« which tends to disconnect social, political, environmental problems from our commitment to the Gospel of Jesus Christ. Such one-sided horizontalism suggests an acceptance of an autonomy of secular life. The Orthodox believe that no aspect of life is autonomous or disconnected from the Christians` confession of the Incarnation and its consequence: the gift of the divine life in the image of the Holy Trinity. It is because we believe in the Incarnation and the Trinity that we are committed to problems of justice, peace and the integrity of creation.

20. The Orthodox must once again reiterate their position *on the meaning of the eucharistic communion as it regards the nature of the Church and the ecumenical endeavour.* The Eucharist is the supreme expression of the unity of the Church and not a means

towards Christian unity. Shared belief, shared ecclesial order, shared ecclesial identity are manifested and expressed in their fulness through the Eucharist. Given this understanding of the Eucharist there is only Eucharistic Communion, and there cannot be something called »Inter-communion« since that term together with the practice it designates is a contradiction. To share in the common cup while still maintaining fundamental differences in faith, order and ministery does not make sense to the Orthodox, because it violates a major element of the meaning and significance of the Eucharist. We genuinely suffer about the fact that sharing the chalice is not yet possible in our ecumenical striving and regret misunderstandings on this matter which may have occured during our ecumenical pilgrimage in the WCC. Thus, in our presently still divided condition, the Orthodox may not in conscience extend or respond to invitations involving »eucharistic hospitality«. We look forward to the day when our shared faith, order and fellowship will require and permit sharing the common cup as the highest manifestation of our unity.

III. Towards an Improved Orthodox Participation in the Ecumenical Movement

21. The Orthodox Church as a koinonia of local churches transmits the teaching of the Church to the people of God (pleroma) on the *local and regional levels*. Its contribution to the ecumenical vision can only be articulated and fulfilled when it is involved on the »ground« level sharing and exchanging relationships with other Christian Churches and movements in a common action, in the witness, the concerns, etc.

22. The Orthodox think that their participation in the ecumenical movement would be greatly improved if more attention were devoted to a *preparation of clergy and lay men and women in ecumenical issues*. Living as we do in pluralistic societies, all aspects of our Christian life have an ecumenical dimension which requires training and education at all levels. Ecumenical participation would also be helped if the Orthodox learned to know more about one another to make inter-Orthodox collaboration more fruitful.

23. In the last decades, there has been a *new interest in the Orthodox faith* on the part of many. It is the duty of the Orthodox to respond to this by taking very seriously their responsibility to witness to Orthodoxy in its purity. This implies a permanent distinction between the fundamental and the secondary, a continuous effort to live in accordance with the doctrines confessed in the concrete aspects of daily life. In other words, an improved Orthodox participation in the ecumenical search for the unity of Christians so that our witness to the world may be credible implies a continuous conversion of the Orthodox to a permanently purified Orthodoxy.

24. The process of a continuous deepening of their own Orthodoxy should lead the Orthodox not simply to respond to the questioning of an ever renewed historical context but to take *initiatives* themselves in many areas of modern life. This would certainly contribute to improve Orthodox involvement in the WCC and prevent some of the misunderstandings that the Orthodox so often deplore.

25. It is our belief that the Orthodox have much to contribute in the ecumenical movement. It is therefore highly desirable that they develop more and more a *witnessing, missionary mentality.*

26. This is all the more necessary in a context where *proselytism* in various forms is rife. Many Orthodox Churches, due to persecution, have been weakened and their weakness is a prey to these various forms of proselytism. The latter should be denounced with utmost vigour. In particular, the Orthodox should call their partners in ecumenical dialogue to denounce themselves the unfair action of some of their own »missionaries«, thus avoiding a flagrant contradiction between official language among »sister churches« called to a »common witness« and actual practice which amounts to »unchurching« the Orthodox Christians.

27. However, apart from the indispensable protests, the most potent answer to these deplorable situations is a recovery of a purified, well-informed, responsible Orthodoxy on the part of the Orthodox concerned. In carrying this work, they need the help of all, in particular the assurance of their partners in the WCC.

»May we, by the power of the Holy Spirit, be sustained to renew the commitment of all Christians towards the visible unity«.

Geneva, 16 September 1991

Rezensionen

Fußbroich, Helmut, Theophanu. Die Griechin auf dem deutschen Kaiserthron 972–991. Köln: Wienand 1991, 168 S., 24,80 DM.

Zum Anlaß des Milleniums des Todes der aus Byzanz stammenden Gattin Ottos II., Theophano, fanden nicht nur einige Kongresse statt, die Stadt Köln feierte besonders jene Kaiserin, die mit der Kirche St. Pantaleon eng verbunden war.

Der Vf. gibt in der vorliegenden Publikation dem allgemein interessierten Leser eine Übersicht des Wirkens von Theophano und eine Darstellung der Beziehungen zwischen Byzanz und der ottonischen Dynastie. Für F. ist die Byzantinerin eine »Frauengestalt, die als Objekt eines politischen Handels in den Westen kam, hier aber zum dominierenden Subjekt deutscher Geschichte wurde«.

Allerdings zeigt bereits der Untertitel, daß sich F. die Betrachtungsweise der abendländischen Zeitgenossen zu eigen macht. Für die sächsischen Untertanen war Theophano die Griechin; sie selbst hat sich wohl eher als Vertreterin des byzantinischen Commonwealth gesehen, in dem die nationale Zuordnung sekundären Charakter hatte, wenn auch die Beherrschung der griechischen Sprache für die Akzeptanz in der byzantinischen Gesellschaft unabdingbar war. Vielleicht läßt sich durch diese *abendländische* Sicht der Theophano auch der Umstand erklären, daß griechische Namen und Termini nicht korrekt wiedergegeben werden: So wird Johannes Philagathos, der Berater der Kaiserin, konsequent Philagatos geschrieben (etwa S. 130) und auch Basilessa ist in Basilissa zu verbessern (zu S. 51).

Mißverständlich ist in dem knappen Kapitel über die Teilung der Mittelmeeroikumene die Bemerkung, unter Papst Leo I. sei »der Primat des Bischofs von Rom als oberste Autorität in Fragen der Lehre und der Leitung der Kirche allgemein anerkannt worden« (S. 15). Noch am Ende der byzantinischen Geschichte auf dem Konzil von Ferrara–Florenz war der Primat des Bischofs von Rom in jurisdiktioneller Hinsicht umstritten, was auch durch eine Textauslassung in den erhaltenen Abschriften der Unionsbulle aus der Feder von Vertretern des Klerus der Kirche von Konstantinopel deutlich wird. Siehe dazu *E. Gamillscheg*, Das Konzil von Ferrara–Florenz und die Handschriftenüberlieferung, *Annuarium Historiae Conciliorum* 21 (1989) 299 mit A. 13 und 307. Die Verschleppung der Tetrarchen von Konstantinopel nach Venedig erfolgte selbstverständlich 1204 und nicht 1402 (S. 13).

Für die weitere Beschäftigung mit der Person der Theophano hilft ein Anhang zur Frage »Wer war Theophano?« und ein Itinerar der Kaiserin, das auch die Beteiligung der Frau an der Herrschaft durch ihre Intervention in den Urkunden zeigt. Als populäres Vermächtnis hat nach F. die Prinzessin aus dem byzantinischen Reich in Köln die Verehrung des heiligen Nikolaus hinterlassen, womit ein für Kinder wichtiger Fixpunkt des Jahreskreises mit der Byzantinerin in Verbindung zu bringen ist. Daß in Köln auch nach dem Tod der Theophano die Kenntnis des Griechischen nicht vollständig verschwunden

war, beweist eine Pariser Handschrift, die von dem Kopisten Elias Spelaiotes im Jahr 1021 in Köln geschrieben wurde (Par. gr. 375 mit dem Neuen Testament).

Ernst Gamillscheg, Wien

Roberg, Burkhardt, Das Zweite Konzil von Lyon (1274), (Konziliengeschichte: Reihe A, Darstellungen), Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh 1990, 399 S.

Wie schon vom Titel her leicht zu erkennen ist, stellt das vorliegende Buch eine erschöpfende Monographie über das II. Lyoner Konzil dar, und bildet eine thematische Erweiterung der 1964 in Bonn erschienenen Dissertation desselben Autors: »Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274)«. Das Buch beginnt mit einer Schilderung der Eröffnungssitzung des Konzils am 7. Mai 1274 (S. 5–15) und fährt dann mit einer Rekonstruktion der Biographie des Papstes Gregors X. (1271–1276) fort, wobei es nicht die Absicht des Vf.s ist, eine allgemeine Biographie anzubieten, sondern jene Ereignisse zu untersuchen, die uns einen Blick in das zentrale politische Projekt Gregors erlauben, welches das Konzil anregen sollte: die Vorbereitung eines neuen Kreuzzuges (S. 17–31). Zwei Kapitel sind einer globalen Darstellung der damaligen internationalen politischen Konstellation gewidmet — zuerst der westlichen (Das politische Umfeld des Konzils S. 33–58) und dann der östlichen (Lyon II, ein »Unionskonzil«? S. 59–87). Es ist damit klar, daß ein Konzil nicht nur ein religiöses, sondern auch ein politisches Ereignis war, das für seine Verwirklichung eine gewisse Konvergenz größerer und kleinerer europäischer Mächte voraussetzte, was von besonderer Bedeutung für die »unionistische« Seite des Konzils war. Der Vf. zeigt deutlich, wie groß die politische Gefahr der aggressiven Politik Karls von Anjou für Byzanz war, was die besonders nachgiebige Haltung des byzantinischen Reiches (nicht der byz. Kirche!) bewirkte. Hier könnte man noch einiges ergänzen: Gewiß, die kirchenpolitischen Verhältnisse in Byzanz stehen im Rahmen dieses Buches mehr im Hintergrund, und der Vf. kann auf seine frühere Arbeit (s. oben) verweisen. Dennoch, hätte er im vorliegenden Buch die mittlerweile erschienene grundlegende Arbeit von *V. Laurent–J. Darrouzès*, Dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277) (*Archiv de l'Orient chrétienne 16*), Paris 1976, berücksichtigt, hätte er eine sehr gute Vorlage wichtiger edierter Texte dieses Zeitabschnittes und aufschlußreiches Material für die mönchische Reaktion zur Verfügung gehabt. Hinsichtlich des letzten Themas (die mönchische Reaktion auf die kaiserliche Kirchenpolitik), über die der Vf. ein Fehlen »zeitgenössischer Quellen und einschlägiger Forschungen« notiert, sei auf zeitgenössische Briefe von Mönchen (S. 376–403, 404–423, 538–553 der Ausgabe von Laurent–Darrouzès) und auf zwei griechische Aufsätze hingewiesen: *I. Anastasiou*, Ὁ θρυλούμενος διωγμὸς τῶν ἁγιορειτῶν ὑπὸ τοῦ Μιχαὴλ Η' Παλαιολόγου καὶ τοῦ Ἰωάννου Βέκκου, in: Ἀθωνικὴ πολιτεία ἐπὶ τῇ χιλιετηρίδι τοῦ ἁγίου Ὄρους (Hrsg. v. *P. Chrestou*), Thessaloniki 1963, S. 207–257, und *B. Dentakis*, Βίος καὶ ἀκολουθία τοῦ ἁγίου Φιλοθέου (Κοκκίνου) Πατριάρχου Κων/πόλεως (1353–1354, 1364–1376), *EEThSA* 17 (1971) 513–637.

Das Buch befaßt sich ferner mit drei Gutachten zur Konzilsthematik (S. 89–126), nämlich mit der Relatio Brunos von Olmütz, der Collectio de scandalis ecclesiae und dem

Opus Tripartitum des Humbert von Roman. Letzteres ist von Bedeutung für die Verhältnisse zw. Ost und West, weil es ein viel milderes und respektvolleres Dokument als die üblichen derzeitigen polemischen Schriften bildet, das aber von der Synode nicht berücksichtigt wurde: »Hätten Papst und Synodalen den Humbertschen Vorschlägen mehr Aufmerksamkeit geschenkt, so wäre vielleicht tatsächlich ein Dialog zustande gekommen, der in Wirklichkeit aber ausblieb...« (S. 120).

Das nächste Kapitel behandelt die Vorbereitungsphase des Konzils, wo verschiedene Aspekte und Probleme (Konzilsankündigung und -berufung, Konzilsort, Organisation der Konzilsarbeit u. ä.) diskutiert werden (S. 127–170). Auf den Seiten 171–217 werden die Probleme besprochen, die die Kreuzzugsthematik als ersten Tagesordnungspunkt des Konzils betreffen. Der Vf. zeigt deutlich, daß die weitgehende »Säkularisierung« der Politik schon im 13. Jh. klare politische Vorteile von einem Kreuzzugsunternehmen verlangte, wie es z. B. die Haltung der italienischen Hafenstädte zeigte, die sich vor Handel mit den islamischen Gegnern nicht scheuten (S. 189). Das 8. Kapitel ist von besonderer Bedeutung für die Beziehungen zw. der Orthodoxen Kirche und dem Papsttum. Der Vf. geht allen wichtigen Quellenangaben über die Übereinkunft mit den Griechen nach (S. 219–292) und zeigt überzeugend, daß: a) die griechische Delegation im Namen des Kaisers und nicht der byzantinischen Kirche sprach (S. 229), b) der »Unionsgottesdienst« des 29. Juli eher eine Unterwerfung der byzantinischen Gesandtschaft unter die päpstlichen Ansprüche war (S. 235–236), c) keine theologischen Diskussionen über strittige Punkte stattfanden (S. 237) und d) weder der byzantinische Kaiser noch der Papst eine wirkliche Kirchenunion beabsichtigten: Ersterer versuchte, die Gefahr eines lateinischen Angriffs zu bannen, während letzterer auf eine politische Unterstützung seines Kreuzzugsprojektes (S. 276–281) abzielte.

Nach einem Kapitel über die Bedeutung des Empfangs einer heidnischen Tartarengesandtschaft (Mongolen) für das Kreuzzugsprojekt Gregors (S. 283–292) behandelt der Vf. in einem besonderen Kapitel die Reformarbeit des Konzils (S. 293–355). Die verschiedenen Kanones sind nicht nur für die Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas — z. B. Schlußfolgerungen über die Ausbreitung des Wuchers, s. S. 326–330 — sondern auch für die Kirchengeschichte der westlichen Kirche — z. B. Entstehung des Konklaves (S. 293–309) oder die Unterdrückung der Mendikanten-Orden (S. 331–347) — und die Ekklesiologie von Bedeutung. Besonders interessant ist hinsichtlich des letzten Aspektes das Verhältnis zwischen Papst und Konzil, wie es aus der Untersuchung der Formulierung der jeweiligen Dekrete hervorgeht: »Die auf der Synode versammelten Väter sind zunächst nur beratend tätig, Gesetzgeber im strengen Sinn ist ausweislich der Wortwahl der Papst ... Es ist der Papst der — mit Begriffen wie providere, decernere, sancire, statuere, decidere ... Gebote und Verbote erläßt«. Hinsichtlich der Dekrete vom 1. November 1274: »Der Papst a u f dem Konzil erläßt sie, nicht Papst u n d Konzil« (S. 350). Obwohl der Vf. schreibt, daß der Papst »sein Vorrecht nicht gegen die Synode gewandt, sondern an der communis utilitas für die Gesamtkirche orientiert« habe (S. 355), leistet das Ganze einen sehr wichtigen Beitrag zu der Geschichte des Verständnisses der päpstlichen Institution innerhalb der Römisch-Katholischen Kirche. Das Buch endet mit einem Bericht über politische Entscheidungen Gregors, die im Zusammenhang mit dem Konzil standen (S. 357–380).

Die Auswertung des Quellenmaterials (zumindest des westlichen) von Roberg ist so erschöpfend, daß jeder künftige Forscher des Spätmittelalters sich immer mit den Ergebnissen dieser Arbeit auseinandersetzen muß. Diese Ergebnisse sind aber von enormem Interesse nicht nur für eine akademische kirchengeschichtliche Forschung eines mittelalterlichen Konzils, sondern auch für die Geschichte der Beziehungen des Papsttums zu der Orthodoxie. Die Aktualität einiger damaliger mit diesen Beziehungen zusammenhängender Probleme ist sehr scharf auch vom Vf. selbst markiert: »Rückkehr zum Gehorsam gegenüber dem Papst ohne theologische Aufarbeitung der Kontroverslehren war im Mittelalter so wenig ein erfolgversprechender Weg der Überwindung der Spaltung wie er es heute ist« (S. 87). *Dimitrios Moschos, München*

Gasper, Hans–Müller, Joachim–Valentin, Friederike (Hgg.), Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen, Freiburg–Basel–Wien: Herder Verlag 1990, VIII S. + 1210 Spalten.

In einer Zeit, in der zahlreiche Sekten, Gurubewegungen, Psychokulte, Sondergemeinschaften und Weltanschauungsgruppen versuchen, die Defizite unserer Gesellschaft zu decken, und ihre Angebote auf den Markt »Hoffnung« ausrichten, besteht die Gefahr, daß Unsicherheit und Verwirrung vor allem unter den jungen Menschen zunehmen.

Diese Gefahr wird noch dadurch verstärkt, daß viele dieser Gruppen sich unter hunderten von Tarnorganisationen verstecken und damit die Gesellschaft und ihre Strukturen zu unterwandern drohen.

Oft werden christliche Begriffe verwendet, um nichtchristlichen Inhalten einen christlichen Anschein zu geben.

Diese Situation macht die Herausgabe eines Speziallexikons notwendig, das zuverlässige Informationen über die einzelnen Gruppen, ihre Herkunft, ihren geistigen Hintergrund und ihren nichtchristlichen Charakter vermittelt.

Eine gute Vorarbeit hat sicherlich der verstorbene Pfarrer Friedrich Wilhelm Haack mit seinem »Apologetischen Lexikon« geleistet.

Das neue Lexikon klärt auch notwendige theologische Begriffe und bietet somit die entsprechende Hilfe bei einer Auseinandersetzung mit den genannten Gruppen.

Es ist sicherlich eine Stärke des Buches, daß der Verlag einige hervorragende Mitarbeiter aus der »Konsultation landeskirchlicher Beauftragter« gewinnen konnte, die sowohl die Sektenszene wie auch die christlichen theologischen Positionen genau kennen. Aber nicht alle Mitarbeiter, die theologische Beitragsthemen behandelt haben, verfügen über die notwendigen Kenntnisse der Sektenlehre, so daß sich Widersprüche zu den entsprechenden Artikeln der Sektenfachleute ergeben. So schreibt z. B. Günther Pape (Zeugen Jehovas) ganz richtig, daß nach Auffassung der Zeugen Jehovas Jesus Christus als Feldherr Jehovas in der Schlacht von Harmagedon alle Reiche dieser Welt vernichten werde und alle überlebenden Zeugen Jehovas das Paradies auf Erden erleben werden, während die anderen vernichtet werden. Im Artikel »Erlösung« (Karl Heinz Menke, Michael Fuss) heißt es hingegen über die Zeugen Jehovas, daß alle Menschen noch eine Möglichkeit haben werden, sich für Gott zu entscheiden. Hier handelt es sich um eine

Russellehre, die inzwischen längst revidiert wurde und von der heutige Zeugen Jehovas kaum etwas wissen.

Das Buch beschränkt sich vorwiegend auf den deutschsprachigen Raum und es werden z. B. Sekten nicht berücksichtigt, die im orthodoxen Raum verbreitet sind. Das betrifft nicht nur Gruppen, die im deutschen Gebiet nicht vorhanden sind, sondern auch diejenigen, die Decknamen verwenden. So werden beispielsweise die Gruppen »Omacoio«, »Kaffee-Schule« und »Harmonisches Leben« nicht erwähnt. Das ist verständlich, wenn keine Fachleute aus dem entsprechenden Raum hinzugezogen werden.

In wichtigen theologischen Beitragsthemen vermißt man theologische orthodoxe Grundpositionen, die eine gute Alternative zu manchen Sektenproblemen aufzeigen könnten. Man gewinnt den Eindruck, daß es bei einigen theologischen Themen mehr um eine akademische Auseinandersetzung geht als um eine pastorale Hilfe. Im Beitragsartikel »Eschatologie« (Gottfried Bachl und Linus Hauser) sind bei der Frage, ob die Kindschaft allen Menschen endgültig gelingen wird, den Verfassern nach zwei Antworten gegeben worden: göttliche Erwählung und Verwerfung (Augustinus) und Ἀποκατάστασις τῶν πάντων (Origenes). Hier wird die orthodoxe Auffassung der »Synergie« nicht berücksichtigt.

Bei der Wahl der Themen scheint nicht von der konkreten pastoralen Situation ausgegangen worden zu sein. So werden z. B. die charismatischen Gruppen überhaupt nicht behandelt, obwohl sie große pastorale Probleme verursachen.

Auch die Länge der behandelten Themen befriedigt nicht immer, das besonders aktuelle und wichtige Thema »Satanismus« wird in 1 1/2 Kolumnen zu kurz behandelt, wobei der Verfasser (Bernhard Wenisch) anscheinend nicht an die Realität des Teufels glaubt und die entsprechenden Probleme der Betroffenen im psychosozialen Umfeld und der religiös — existentiellen Situation aufsucht und beheben möchte.

Das Thema »Weisheit« (Gotthard Fuchs) wird dagegen umfassend dargestellt, ohne aber einen wesentlichen Bezug auf die Sektenproblematik zu nehmen. Im Ganzen muß die Ausgabe sehr begrüßt werden. Es ist zu betonen, daß das Buch auch für die orthodoxe Pastoralarbeit auf dem Gebiet der Sekten sehr empfehlenswert ist.

Antonios Alevizopoulos, Athen

Mantzaridis, Georgios, I., Ὀρθόδοξη Θεολογία καί κοινωνική ζωή, Thessaloniki: Pournaras 1989, 163 S.

Ders., Κοινωνιολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ, Thessaloniki: Kyriakides [4]1990, 337 S.

Die Tatsache, daß das Christentum als Kirche, d. h. als gottmenschliche Gemeinschaft besteht, wie ebenfalls, daß die Kirche im Laufe ihrer Geschichte in ständiger Verbindung mit der Welt und ihren Gesellschaften steht, weist auf die grundsätzliche Verpflichtung der Theologie hin, sich mit der vielfältigen gesellschaftlichen Wirklichkeit auseinanderzusetzen. Dabei muß allerdings anerkannt werden, daß dies einerseits Schwierigkeiten in sich birgt, andererseits — zumindest in unserer heutigen Welt — für gewisse theologische Kreise nicht einmal selbstverständlich zu sein scheint.

G. Mantzaridis, Professor für Ethik und Soziologie des Christentums an der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki geht in den beiden obigen Werken mit Erfolg dieser Verpflichtung nach.

Sein Buch, »*Orthodoxe Theologie und Gesellschaftliches Leben*«, sucht »zur besseren Annäherung der orthodoxen Theologie und ihrer Funktionalität an das Leben und an das Werk der Kirche beizutragen« (S. 8). In zehn Kapiteln untersucht es eine Vielfalt zentraler Fragen: 1) Der Sinn der Theologie, 2) Orthodoxe Theologie und Sozialwissenschaften, 3) Gesellschaftliche Determination und persönliche Freiheit, 4) Sozialer Charakter der Orthodoxie, 6) Persönliches Ethos und politische Verantwortung, 7) Zweck der Arbeit, 8) Sprache der Predigt, 9) Christus und Antichrist, 10) Zeugnis der Orthodoxie in der heutigen Welt. Das Buch zeichnet sich durch seinen Realismus und seine kritische Haltung aus. Wie sehr richtig festgestellt wird, lassen die theologischen Aussagen viele Menschen gleichgültig, eben weil sich ihr Träger selbst, die Orthodoxe Kirche, ins gesellschaftliche Abseits manövriert hat (S. 7). Die Kirche, so kritisiert der Vf. in aller Schärfe, sei zu einem bürokratischen Organismus verkümmert, und die Abschwächung des eschatologischen Bewußtseins führe zur Ersetzung des Reiches Gottes durch das kirchliche Establishment, was sich verheerend auf die Rettung der Welt auswirke (S. 68; s. auch S. 65, 67, 76). Um eine belebende Verknüpfung zu erreichen, bewegt sich der Autor auf festen theologischen Grundsätzen: weder die Theologie sollte weltfremdes Geschwätz noch das Engagment für die Gesellschaft eine a-theologische Aktivität sein. Seine grundlegendste theologische These verdichtet sich in folgenden Sätzen: »Nichts in der Welt besitzt einen absoluten Wert ... Sein (des Menschen) letztlicher Bezug ist auf Gott« (S. 57). Ohne Christus wird nicht nur das Streben nach einer Verbesserung der sozialen Strukturen und der materiellen Lebensbedingungen (ein Streben, das an und für sich statthaft und notwendig ist) problematisch, sondern auch die Verabsolutierung jedes geistigen und ethischen Wertes. Auch ein weiterer Aspekt des Buches scheint mir interessant; er bezieht sich auf die Funktion der Theologie. Im Gegensatz zu gewissen herläufigen Auffassungen, welche die Theologie beschränkt als Restauration oder als eine individuelle Errungenschaft (akademischer oder auch geistiger Färbung) betrachten, nähert sich M. der Theologie als schöpferischer Tätigkeit, an der die ganze Kirche teilhat. Fundament der meschlichen theologischen Aktivität ist die Selbstoffenbarung Gottes. Die menschliche Ratio empfängt und legt das Wort Gottes aus, was allerdings nicht bedeutet, daß die orthodoxe Theologie rationalistischer oder selektisch — komprimierender Natur ist. Sie ist eine Theologie des Erlebens, eine schöpferische Theologie (S. 13, 24). Der Hinweis auf die Entsprechung zwischen dem Evangelium, der Predigt (die Art der Verkündigung des Evangeliums) und der Umwelt (wo das Evangelium verkündet wird) ist bezeichnend hierfür. Soll das Evangelium zugleich unverändert und aktuell bleiben, muß sich die Predigt dem Wandel der Umwelt, der ständig gegeben ist, anpassen (S. 113). Wem steht jedoch dieser theologische Dienst zu? Der Autor antwortet: »Die Erfahrung der Heiligen ist die Erfahrung der ganzen Kirche; sie ist die Erfahrung, an der alle Gläubigen je nach ihrem Fortschreiten in der Demut und Liebe Christi teilhaben. Die Grundsätze der Theologie werden im Leben der Heiligen geoffenbart, im Leben der Kirche verifiziert und mittels der Theologie formuliert« (S. 31; s. auch S. 101).

Das zweite Buch, »*Soziologie des Christentums*«, bildet die vierte revidierte und verbesserte Auflage der Vorlesungen zur Soziologie des Christentums, die der Verfasser an der Theologischen Abteilung der Theologischen Fakultät der Universität von Thessaloniki hält. Es handelt sich um einen Beitrag zur soziologischen Untersuchung des Christentums und besonders der Orthodoxie; die Soziallehre der Orthodoxie wurde bisher, sowohl international als auch in Griechenland, nur sehr wenig untersucht. So füllt das Werk im hohen Grade eine bestehende Forschungslücke. Sein Inhalt ist in fünf Teile aufgegliedert, und zwar mit vielsagenden Titeln, die das Umfassende des Werkes andeuten: 1) Auftreten und Entfaltung des Christentums, 2) Soziologie des Dogmas, der Ethik und des Kultes, 3) Soziallehre des Christentums, 4) Christliche Wohltätigkeit und soziale Fürsorge, 5) Empirische Untersuchung des Christentums und religiöses Leben in Griechenland. Ein jeder dieser Teile wird in entsprechenden Kapiteln entfaltet. Der Leser stellt fest, daß er mit diesem Buch eine wertvolle Hilfe und zugleich eine bedeutende Anregung zum Studium und zur Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Realität in den Händen hält (s. andeutungsweise S. 78–79). *Athanasios Papathanasiou, Athen*

Kunzler, Michael, Wir haben das wahre Licht gesehen. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie, (Sophia. Quellen östlicher Theologie, Bd. 27), Trier: Paulinus-Verlag 1991, 336 S., 39,80 DM.

Daß im westlichen Christentum eine gewisse Verwirrung in bezug auf das Verständnis und die Deutung des orthodoxen Liturgielebens herrscht, ist ohne Zweifel festzustellen. Dieser realen Gefahr des Mißverstehens und der Mißdeutung unterliegen besonders diejenigen Gläubigen, die ohne einen wahrheitsorientierten Kontakt und ohne jegliche Erfahrung, was den Glaubens- und Lebensgeist der Orthodoxie anbelangt, verschiedenen orthodoxen Gottesdiensten immer wieder begegnen. Für diesen Grund sind solche Bücher, die einer möglichst aufrechten und deutlichen Erläuterung der liturgischen Handlungen der Ostkirche gewidmet sind, sehr willkommen zu heißen.

Es ist vorwegzuschicken, daß es dem Vf. des vorliegenden Werkes gelungen ist, einen erläuternden Überblick über den Ablauf der byzantinischen, also der orthodoxen Liturgie zu geben. Die Themenvielfalt und das informationsreiche Material des Buches sind nicht nur »für die ›frommen Neugierigen‹, oder ... für die nach tieferer Erfahrung des Glaubens Suchenden« (S. 11) hilfreich, so der Vf., sondern auch für jeden interessierten Westchrist, der in der Liturgie nur mißdeutbare und symbolisch-zeremonielle Elemente zu entdecken weiß.

Das in zehn Kapitel aufgegliederte Buch hat als Kern (Kap. 6, 7 und 8) die Behandlung der Göttlichen Liturgie (Proskomidie, Liturgie der Katechumenen und der Gläubigen), wobei in den übrigen Kapiteln zahlreiche nützliche Randerläuterungen angegeben werden. Hierbei werden sowohl der Begriff der byzantinischen Liturgie (Kap. 1) als auch das Gotteshaus (Kap. 2), die »Gebärdensprache« (Kap. 3), die heiligen Gewänder (Kap. 4), die liturgischen Geräte (Kap. 5) und zum Schluß das Kirchenjahr der Orthodoxen Kirche (Kap. 9) und die Planung eines »ostkirchlichen Tages« in einer katholischen Gemeinde (Kap. 10) vorgestellt. Zweifellos sind solche spezifischen Informationen sehr

aufschlußreich. Leider sind sie aber mit manchen für das orthodoxe Verständnis prinzipiellen Unkorrektheiten verbunden. Diesem letzteren Punkt möchten wir uns anhand ausgewählter Beispiele im weiteren zuwenden.

Wenn irgendein Orthodoxer (gleich welcher Nationalität) das vorliegende Buch eingehend studiert, stellt er sofort die Einseitigkeit fest, die den Mittelpunkt dieses Werkes bestimmt. Die Ausdrucksweise nämlich bewegt sich ausschließlich zwischen der russischen und der ukrainischen Kirche, als ob man von Orthodoxie nur innerhalb dieses Raumes sprechen könnte. Der Vf., der augenscheinlich aus dem Blickwinkel der mit Rom unierten Kirche der Ukraine die orthodoxe Liturgie vorstellt und erläutert — wobei aus dem Buch sich nicht klar ergibt, ob er zur Römisch-Katholischen oder zur unierten Kirche des Ostens gehört (vgl. das Photo auf S. 89, wo er bei einem unierten Gottesdienst mitzelebriert) —, geht in seinen Ausführungen immer von der ukrainischen Kirche aus. An diesem Punkt knüpfen auch die unglücklichen und wenigsagenden Aufnahmen des Buches an, die keine authentische orthodoxe Kirche und Liturgie, sondern offenbar die entsprechenden liturgischen Handlungen der Unierten darstellen. Es ist ebenso charakteristisch, daß bei Vergleichsbeispielen mit der ukrainischen Kirche nur die russisch-orthodoxe Kirche als Kriterium herangezogen wird. So lesen wir auf S. 69: »Nur entlang der Wände gab (und gibt es heute noch in russischen Kirchen) sogenannte ›Stasidien‹, Sitzgelegenheiten …«, als ob die Stasidien in den übrigen orthodoxen Kirchen keine Selbstverständlichkeit wären. Ein weiteres Beispiel findet sich auf S. 117: »In russischen Kirchen gibt es am Kircheneingang eine besondere Einrichtung (sc. für die Kirchenältesten), die … auch in abendländischen Kirchen wünschenswert erscheint«, als ob dies in den anderen orthodoxen Kirchen etwas fremdes wäre. Bemerkenswert ist die Parallelisierung mit der russisch-orthodoxen Kirche auch im folgenden Abschnitt: »In russischen Kirchen wird die ausgeschnittene Prosphore als gesegnetes Brot dem ›Besteller‹ der Anliegen zurückgegeben« (S. 118); als ob dieser Brauch in den anderen orthodoxen Patriarchaten und autokephalen Kirchen völlig unbekannt wäre. Zum Schluß dieser Thematik sei noch ein Zitat zu erwähnen: »oft singt sie (sc. die Friedensektenie) der Chor alleine, aber in vielen kleineren Gemeinden singt sie das Volk und auch mehrstimmig!« (S. 142); s. auch S. 40, wo die Rede von dem Komponisten Sergej Rachmaninow ist); noch ein Indiz dafür, daß die genuin byzantinische, d. h. einstimmige (griechische, arabische etc.) musikalische Tradition der Orthodoxen Kirche außer Betracht gelassen wurde.

Obwohl sich das zu besprechende Buch im Grunde mit der Gliederung der Göttlichen Liturgie und deren eingehender Erläuterung befaßt, herrscht im Hintergrund der ganzen Abhandlung das nicht zu übersehende Problem der Unia. In diesem Sinn gibt es deutliche Punkte in dem Werk, die zu einander im Widerspruch stehen und gerade jenes Problem andeuten. Auf der einen Seite z. B. bekundet der Vf. seine Absicht, denjenigen Gottesdienst (d. h. des byzantinischen Ritus) zu behandeln, »wie er sich in der Kaiserstadt am Bosporus ausbildete« (S. 35) — wobei diese Aussage nicht gänzlich zu bejahen ist — und auf der anderen Seite nennt er innerhalb der Friedensektenie einen Gebetsanlaß »für diese Gottesdienstgemeinde im Einklang mit Papst (sic!) und Bischöfen« (S. 134). Die Einheit mit dem Papst, als etwas schon vorhandenes, wäre aber in der heutigen orthodoxen Realität und sogar in den liturgischen Texten undenkbar. Hier handelt es sich um eine kleine aber doch bemerkenswerte Umwandlung des einschlägigen Ektenietextes seitens der

unierten Kirche. Noch einen weiteren Punkt, in dem wir die Gegenwart des Uniatismus in der Liturgie der Orthodoxen Kirche feststellen können, bildet der Kommentar über den abendländischen Beichtstuhl in ostkirchlichen (d.h. unierten) Gotteshäusern: »(er) ist erst ein Produkt späterer Zeiten« (S.63). Ganz eindeutig muß man hierbei betonen, daß der Beichtstuhl in seiner bekannten abendländischen Art der orthodoxen Kirchen fremd ist, zumal er mit der orthodoxen Lehre und Praxis bezüglich der Buße nicht zu vereinbaren wäre.

Gewiß ist das behandelte Thema des vorliegenden Buches keineswegs die unierten Ostkirchen und deren Geschichte. Trotzdem erörtert der Vf. öfters solche Elemente und Interpretationsansichten, die ohne die nötige orthodoxe Erklärung zur Verwirrung wichtiger liturgischer Aspekte führen könnten. Es ist nicht zuletzt von minderer Bedeutung, daß sowohl der Anfang als auch der Schluß des Buches mit besonders unklaren bzw. irreführenden Erläuterungen zugunsten der unierten Kirchen verbunden sind. Demzufolge wird auf Seite 35ff. der Unterschied zwischen der »byzantinischen« (schon auf S.30ff.) und einer mutmaßlichen »griechisch-katholischen« (= unierten) Liturgie hervorgehoben mit der endgültigen Feststellung: »Die griechisch-katholische Liturgie unterscheidet sich von der orthodoxen nur **unwesentlich**« (S.37); als ob es eine eigenständige Form der Liturgie bei den unierten Kirchen gäbe und es sich nicht um ein und dieselbe (byzantinische) Liturgie der Orthodoxie handelte, bei der wenige (das stimmt) aber doch **wesentliche**, der Unia angepaßte Veränderungen vorgenommen wurden. In diesem Kapitel werden die unierten Christen obskur behandelt, indem es heißt, daß sie »seit vielen Jahrhunderten« existieren; und weiter: »Man braucht etwas Glück, um einen ›griechisch-katholischen‹ ... zu begegnen, aber es gibt sie« (S.35). In einem anderen Zusammenhang wird die ›Erschaffung‹ der unierten Kirchen damit begründet: »Als sich verschiedene byzantinische Kirchen zu einer Union mit der römischen entschieden« (S.190). Für solche offenbar »ungefährliche«, oberflächliche Behauptungen ist jedoch die geschichtlich belegte Antwort klar zu geben, indem die unierten Ostkirchen nicht »seit vielen Jahrhunderten« da sind, sondern sich seit erst dem 16. bis zum 19.Jh. und zwar meistens durch Proselytismus und nicht aus freiem Willen geformt haben.

Das in diesem Werk unausweichlich auftauchende Thema der Unia muß schließlich auf Grund seiner positiven Bewertung seitens des Autors noch mal aufgegriffen werden. Der Vf. will dieses Phänomen nämlich als etwas positives besonders für die abendländischen Christen betrachten: »so besitzen die mit dem hl.Stuhl verbundenen Ostkirchen die einmalige Chanche, Brücken zu bauen zu den orthodoxen Kirchen« (S.270). Im allerletzten Abschnitt der Ausführungen kommt dazu noch eine ziemlich kühne und willkürliche Behauptung zum Ausdruck: »Es ist nicht nur möglich, sondern auch wünschenswert, daß der Pfarrer unserer abendländischen Gemeinde die hl.Liturgie zusammen mit dem ostkirchlichen Priester zelebriert; dadurch kommt die kirchliche Einheit sichtbar zur Darstellung« (S.277). Selbstverständlich muß sowohl der orthodoxe als auch der römisch-katholische Christ sich gegen solche spekulative Gedanken wehren. Der Uniatismus als solcher baut — zumindest nach orthodoxer Auffassung — keine hoffnungsvollen Brücken, sondern Hindernisse und Mißverständnisse zwischen den zwei Schwesterkirchen und zerstört eigentlich den wohl gemeinten und fruchtbaren Dialog. Aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist die gemeinsame Erklärung der 6.Vollversammlung der In-

ternationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche (6.–15. Juni 1990, Freising), wo die Stellung beider Seiten eindeutig ist: »In diesem Sinn und gemäß dem Dokument, das von der Unterkommission von Wien erstellt wurde, weisen wir den ›Uniatismus‹ als Methode, die Einheit zu suchen, zurück, weil er im Gegensatz zur gemeinsamen Tradition unserer Kirchen steht« (vgl. *OFo* 4 [1990] 293 ff.).

Was konkret den Inhalt dieses Liturgiebuches betrifft, müssen unbedingt einige (die gröbsten) Punkte aus der orthodoxen Sicht erläutert bzw. ergänzt werden. Wenn man von der byzantinischen Kirche (sprich Orthodoxe Kirche) und deren Liturgieformen spricht, muß man sich nicht nur auf die drei bekanntesten Liturgien (von Chrysostomos, Basileios und der Vorgeweihten Gaben [die letzte als Liturgie in einem besonderen Sinn]) beschränken, sondern noch zwei andere (sogar altkirchliche) Liturgien, die die orthodoxe liturgische Tradition ergänzen und bereichern, berücksichtigen: nämlich die Jakobusliturgie, welche im Raum der ganzen Orthodoxie nur an konkreten Tagen des Kirchenjahres gefeiert wird, und die Markusliturgie, die heutzutage ausschließlich im Patriarchat von Alexandrien zelebriert wird. Nur auf diese Weise und mit solchen grundlegenden Informationen kann ein vollständigeres Bild der bis heute lebendigen liturgischen Tradition der Orthodoxie gegeben werden.

In bezug auf die Stellung der Orgel im christlichen Osten begründet der Vf. ihren Ausschluß aus dem Gottesdienst mangelhaft, wie es sich aus dem folgenden Zitat ergibt: »vermutlich untermalte sie (sc. die Orgel) damit auch die Hinrichtung der Christen in den Verfolgungszeiten. Wegen dieser Herkunft wurde sie im christlichen Osten abgelehnt« (S. 63). Gewiß reicht ein solcher Grund nicht aus, und man muß einfach betonen, daß die Kirche eine tiefere, dreifache Begründung dieser Tatsache sieht: erstens (im Buch schon angedeutet) ist die menschliche Stimme das perfekteste und natürlichste Instrument zum Ausdruck des Gebetswortes und der Melodie (*theologisch-anthropologischer Grund*); zweitens mußte der christliche Kult einerseits von dem der Juden und andererseits von dem vieler häretischer Gruppen der antiken Zeit differenziert werden (*kulturbedingter Grund*); drittens können die Intervalen der byzantinischen Musik mit den über nur Ton und Halbton verfügenden Instrumenten nicht authentisch wiedergegeben werden (*musikwissenschaftlicher Grund*). Daraus ergibt sich die Feststellung, daß man eine grundlegende Tatsache nicht einfach mit einer ›Vermutung‹ begründen darf.

Ein weiterer Punkt, der einer gewissen Erklärung und Verdeutlichung bedarf, bezieht sich auf das ›synodale Verbot‹ der Kniebeugung; etwas »was eigentlich viel besser die Beziehung des schwachen Menschen zum allmächtigen Gott ausdrücken könnte« (S. 67). Hierbei muß unterstrichen werden, daß der **20. Kanon** des ersten Ökumenischen Konzils (vgl. *G. Rhalles–M. Potles*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν Κανόνων, Bd. 2, ND: Athen 1966, S. 162 ff.) in dem Sinne das Knien — nicht nur während der Osterzeit, sondern auch (so wörtlich) **sonntags** — nicht empfiehlt, weil dieser Tag mit der Freude der Auferstehung eng verbunden ist.

Bezüglich der symbolischen Bedeutung des Weihrauches findet man in verschiedenen Stellen (S. 119 f., 124, 181) eine zwar richtige Vielfalt von Deutungen dieses kirchlichen Brauches. Das, was jedoch merklich fehlt und wohl eine der wesentlichsten Überzeugungen der orthodoxen Christen ausmacht, ist der Vergleich des Weihrauches mit dem Ge-

bet, welches zum Thron Gottes aufsteigt. Der entsprechende Psalmvers ist eigentlich einer der bekanntesten und am meisten gebrauchten Hymnenverse in den orthodoxen Gottesdiensten: »Wie Weihrauch (oder Rauchopfer) steige mein Gebet vor dir auf« (Ps 140 [141]). Zusätzlich bedarf noch eine andere liturgische Information einer Ergänzung im Sinne der aktuellen orthodoxen Praxis: Der Ambo befindet sich als »halbkreisförmiges Podium« nicht mehr »vor der Königstür der Ikonostase« (S. 169). Er ist heutzutage in den orthodoxen Gotteshäusern als eine eigenständige Einrichtung meistens auf der linken Seite des Hauptschiffes und zwar gehoben an einer der Kirchensäulen angefügt zu sehen. Der allgemeine Raum vor der »schönen Tür« der Ikonenwand, von wo der Diakon die Ektenien betet (vgl. S. 229), ist eher mit dem weitgehenden Namen **Soleas** bekannt.

Der Hauptteil der orthodoxen Liturgie, also die Anaphora bzw. die heilige Kommunion, zeigt ebenfalls einige Fehlinterpretationen auf, die sich in der orthodoxen liturgischen Theologie nie geltend gemacht haben. Dieser zentrale Abschnitt der Göttlichen Liturgie, namens »Anaphora«, beinhaltet sowohl die Einsetzungsworte Jesu als auch andere grundlegende Gebete, wie die Epiklese des Heiligen Geistes. Nach dem orthodoxen Verständnis kann aber kein konkreter zeitlicher Punkt, verbunden mit ausschließlich einem dieser Gebete, bestimmt werden, bei dem die Verwandlung (Μεταβολή) der Heiligen Gaben stattfindet, wobei der Epiklese wohl ein besonderes Gewicht zukommt. Aufgrund dessen und im Rahmen der orthodoxen Theologie wäre eine photographische Aufnahme »der Wandlung« (siehe das Photo auf S. 201) absolut undenkbar. Weiter wird über die Art und Weise der Kommunion der Gläubigen etwas berichtet, was mit der orthodoxen Tradition nichts zu tun hat. Die Tatsache, daß »Gläubige des byzantinischen Ritus lernen, diesen (Kommunions-) Löffel nicht mit ihrem Mund zu berühren, so daß der Priester die heiligen Gestalten in den geöffneten Mund eingeben kann« (S. 99), entspricht auf keinen Fall dem orthodoxen Empfinden von diesem heiligen Moment. Es kann sein, daß der einschlägige Bericht des Vf. örtlich bedingt ist. Im allgemeinen aber kommunizieren die Gläubigen frei und mit geschlossenem Mund, indem sie darauf aufpassen, daß kein Teilchen vom Löffel runter fällt. Es ist sowieso bis jetzt, Gott sei dank, kein rationales »hygienisches« (vgl. S. 228) Bedenken in das orthodoxe Selbstbewußtsein eingedrungen. Der Kommunionslöffel berührt den Mund aller Kommunizierenden, ohne daß die kranken Leute, die untrennbar zum Volk Gottes gehören, die anderen irgendwie anstecken. Solche Gedanken sind mit dem Glauben und dem Kommunionsverständnis nicht zu vereinbaren.

Diese sind die wichtigsten Erläuterungselemente des vorliegenden Buches, die im großen und ganzen nicht das wirkliche Bild der orthodoxen (byzantinischen) Liturgie wiedergeben und daher ausführlicher besprochen wurden. Schließlich seien noch einige Unkorrektheiten und Druckfehler angeführt:

– Auf S. 154 ist der bekannte Hymnus mit dem Namen »Trishagion« aus dem Griechischen ungenau transkribiert. Die richtige Schreibweise wäre: »Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος ...«, also ohne Artikel vor den zwei letzten substantivierten Adjektiven.

– Auf S. 158 müßte der Name des liturgischen Buches der acht Kirchentöne **»Oktoechos«** statt »Oktotchos« heißen.

– Auf S. 181 sollte der Begriff »Cherubshymnus« besser mit der treffenderen Wortbildung **»Cherubim-Hymnus«** ersetzt werden.

– Auf S. 240 muß der österliche griechische Antwortsgruß **»Alethos anesti!«** und nicht »Alethinos anesthi!« lauten.

Das Buch schließt mit einer allerdings nicht erschöpfenden Literatur (S. 278–280), und im Anhang wird der Text der Chrysostomos-Liturgie — mit den bekannten unierten Elementen — in deutscher und ukrainischer Sprache (zweispaltig) angegeben (S. 281–336). Die ganze schriftstellerische Darlegung erweist sich zwar als reich an bedeutenden Einzelheiten des byzantinischen liturgischen Ablaufs; wenn sie aber auch noch von den oben besprochenen Unkorrektheiten und Fehlbemerkungen frei wäre, würde sie wohl klarer und authentischer das Interesse der Westchristen an eine »tiefere Erkenntnis« des Glaubenslebens und der »liturgischen Ausdrucksformen« des östlichen Christentums befriedigen können. *Konstantin Nikolakopoulos, München*

Schütte, Heinz, Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des Dreieinigen Gottes, Paderborn: Bonifatius 1991, 203 S., 19,80 DM.

Vollzog sich zu Beginn unseres Jahrtausends das große Schisma zwischen der Ost- und der Westkirche, so steht am Ende desselben Jahrtausends der Ökumenismus, das vielfältige Bemühen um interkirchliche Verständigung und Wiederherstellung der Kircheneinheit. Und diese Bemühungen konzentrieren sich, wie bekannt, besonders in der Lehre von der Kirche. Die Ekklesiologie wird somit zunehmend und, wie es mir scheint, zu Recht zum Prüfstein des Ökumenismus.

Gerade diesen zentralen und neuralgischen Bereich der Ekklesiologie in der heutigen Ökumene behandelt Sch. im vorliegenden Buch. Sein Ziel ist es, ekklesiologische »Grundzüge« deutlich zu machen: von der Heiligen Schrift her und in Anlehnung an den ökumenischen Dialog bzw. durch Anführung von »Texten aus der Ökumene« (S. 16–17).

In dem neun Kapitel umfassenden Buch werden folgende Fragen dargelegt: »Wir glauben: eine heilige Kirche« (S. 19–23); »Die Kirche — vom dreieinigen Gott gewollt, begründet, verwirklicht« (S. 24–28); »Das Mysterium Kirche im Lichte des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit« (S. 29–44); »Die Kirche als communio: Gemeinschaft mit Christus durch den Heiligen Geist zur Ehre des Vaters« (S. 45– 77); »Die Kirche im Dienst des Heils aller Menschen« (S. 78–88); »Die Kirche als eine, heilige, katholische und apostolische« (S. 89–123); »Die Kirche auf dem Weg zum vollendeten Reich Gottes« (S. 124–128); »Rechtfertigung und Kirche« (S. 129–154); »Warum noch getrennte Kirchen?« (S. 155–176). Das Buch, dem vier kurze Texte von führenden kirchlichen Persönlichkeiten — darunter vom Metropoliten von Deutschland Augoustinos — als Geleitwort dienen (S. 11–14), wird durch ein ausführliches Literaturverzeichnis (S. 177–190), ein Personen- (S. 191–195) und ein Sachregister (S. 196–303) abgerundet.

Der Autor bemüht sich, die Positionen der verschiedenen Kirchen redlich und weitgehend genau anzuführen. Es fällt besonders positiv auf, daß er sich nicht in Kommentaren verliert. Vielmehr macht er kurze und sachliche Aussagen und läßt hierbei die »Texte aus der Ökumene« reden. Auch heiße Eisen packt er an und macht durch seine eklektische

Zitationsweise zum Teil bedeutende, ökumenisch weiterführende Feststellungen. Als Beispiel dafür könnte man seine Ausführungen über das sogenannte Papstamt nennen: Zunächst hebt er hervor, daß die Sorge für die Einheit der Kirche — nach römisch-katholischer Auffassung — »dem Petrusamt (obliegt), das der Bischof von Rom innehat«, und daß »dieses Amt ... jedoch als Hindernis der vollen Einheit angesehen (wird)«. Dann schreibt er: »*Der Bischof von Rom hat* nach katholischer Lehre — zusammen mit allen Bischöfen — *eine besondere Verantwortung für die Einheit der Kirche. Er ist Träger des Dienstamtes der Gesamtkirche* (DS 3053 ff.).

– Er ist Bischof von Rom, nicht einer anderen Diözese. Er ist Patriarch nur der lateinischen Kirche, gegenüber den anderen Patriarchen ist er ›Erster unter Gleichen‹.

– Er hat sein Dienstamt ›nicht über die Kirche, sondern in der Kirche als Haupt des Bischofskollegiums‹ (KEKat 303). Jesus berief die Zwölf: Petrus war einer von ihnen und blieb einer von ihnen.

– Er soll ›Diener aller Diener‹ sein — nach einem Leitwort Gregors I., der die Bezeichnung ›universaler Papst‹ ablehnte.

– Er soll — entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip — erst dann helfend eintreten, wenn andere Ebenen zu Lösungen nicht mehr imstande sind.

– Er soll der Einheit in der Mannigfaltigkeit dienen und Tendenzen der Einförmigkeit und Zentralisierung entgegenwirken.

– Er muß sich menschlicher Gefährdungen bewußt bleiben, denen Petrus und Päpste in der Geschichte mehrfach erlagen (vgl. Gal 2,11–21; Mt 8,32f.; 14,37; 14,66–72; Lk 5,8).

– Die heutige Gestalt und Wirklichkeit findet sich so nicht in der Heiligen Schrift. ›Alle späteren Stadien bleiben dem vom Herrn gesetzten Ursprung als dem einen Richtmaß unterworfen‹ (Ratzinger)« (S. 96).

Vielen der hier angesprochenen Gesichtspunkte wird man orthodoxerseits zustimmen. Besonders aber ist dies der Fall im Zusammenhang mit dem am Schluß angeführten Wort von Kardinal Ratzinger, nach dem die späteren Stadien dem von Anfang an durch den Herrn gesetzten Richtmaß unterworfen zu bleiben haben. Dies wäre in der Tat eine echte ökumenische Perspektive vor allem dann, wenn man aufhören würde, das genannte Richtmaß immer wieder an der späteren Entwicklung zu messen und zu richten.

Zusammenfassend kann man sagen: Sch. hat hier in akkurater und allgemein verständlicher Weise ein Buch über das ökumenische Kirchenverständnis vorgelegt; durch eine Art synoptischer Darstellung der Positionen der verschiedenen Kirchen bietet diese Veröffentlichung nicht nur dem Laien eine gute Orientierung, sondern könnte sich auch für den Fachmann auf weiten Strecken als hilfreich erweisen. In einer Zeit, in der die ökumenische Bewegung wenig Bewegendes aufzuweisen hat, bezieht der Autor als überzeugter Ökumeniker unbeirrt eine — wenn auch nicht immer und im Einzelnen begründete — klare, optimistische Stellung. *Theodor Nikolaou, München*

hellenika. Jahrbuch für die Freunde Griechenlands 1991, hrsg. von der *Vereinigung der Deutsch-Griechischen Gesellschaften e. V.*, red. von *I. Rosenthal-Kamarinea*, 239 S. — Folia Neohellenica. Zeitschrift für Neogräzistik, hrsg. von *I. Rosenthal-Kamarinea* in Zusammenarbeit mit *G. Emrich*, Bd. 8, Amsterdam: A. Hakkert 1987–1989, 173 S.

Die durch die Vereinigung der Deutsch-Griechischen Gesellschaften im Jahr 1964 begründete Zeitschrift »hellenika« erscheint seit 1973 als Jahrbuch. »hellenika« blicken somit im Jahr 1991 auf 29 Jahre zurück. Die Redaktion der »hellenika« führt seit 1966 *Isidora Rosenthal-Kamarinea*, die lange Zeit als Neogräzistin an der Ruhr-Universität Bochum tätig war. Sie gibt auch die neogräzistische Zeitschrift »Folia Neohellenica« heraus.

Vom Titel der beiden Publikationen her beziehen sie sich schwerpunktmäßig nicht auf die Theologie und Kirche, so daß man sich fragen könnte, ob eine kurze Anzeige in dieser Zeitschrift angebracht sei. Zunächst darf man hierbei die häufig engen Verflechtungen von Belletristik, Kultur und religiösem Leben, besonders unter den orthodoxen Völkern und speziell unter den Griechen, nicht außer acht lassen. Als ein solches Beispiel könnte man hier *Odysseas Elytis* anführen, der sowohl durch den Aufsatz von *G. Veis* »Die Dichtung als Wiedererlangung des Agathon« als auch durch die Publikation eines Stückes aus seinem Werk »Ἄξιόν ἐστι« (Es ist würdig) mit einer Übersetzung von *L. Gyömörey* in »hellenika« zu Wort kommt (S. 43–49).

Darüber hinaus sparen die vorliegenden Publikationen den kirchlich-theologischen Bereich nicht völlig aus. Im Gegenteil, sie enthalten sogar konkrete Aufsätze, die ihn direkt behandeln. Hierzu gehören beispielsweise aus den »hellenika« zwei Texte des Metropoliten von Deutschland *Augoustinos* (S. 201–204 und 216–218) und aus den »Folia Neohellenica« der Aufsatz von *R. D. Argyropoulos*, La diaspora protestante et les Lumières en Grèce au début du 19e siècle (S. 7–18).

Es versteht sich jedoch von selbst, daß die beiden Bände in erster Linie Veröffentlichungsorgane sind, welche der neugriechischen Belletristik und Philologie dienen. Besonders die »hellenika« verfolgen durch Veröffentlichung von Texten neugriechischer Dichtkunst in deutscher Übersetzung und im griechischen Original das Ziel, mit der neugriechischen Literatur vertraut zu machen und dadurch auch als eine Art Brücke zwischen Griechenland und dem interessierten deutschsprachigen Leser zu fungieren. Vor allem wollen sie — ebenso wie das »Orthodoxe Forum« — darauf aufmerksam machen, daß ein reger kultureller Austausch im gemeinsamen Haus Europa eine Notwendigkeit darstellt. Die Völker der EG, aber auch von ganz Europa, würden sich besser verstehen und enger zusammenwachsen, wenn der Austausch auch das Erlernen der jeweiligen fremden Sprachen, in diesem Fall des Neugriechischen, umfassen würde. Dafür setzen sich die beiden Publikationen ein. Dies ist auch ein großes Anliegen von Frau Rosenthal-Kamarinea (vgl. »Folia Neohellenica«, S. 118–127), der hierfür Dank und Anerkennung gebührt.

Theodor Nikolaou, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

1. Panorthodoxe Nachrichten

Treffen der orthodoxen Kirchenführer in Istanbul

Vom 14. bis 15. März 1992 wollen sich nach vorliegenden Meldungen die Oberhäupter von insgesamt 14 orthodoxen Kirchen auf Einladung des **Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I.** erstmals in der Kirchengeschichte zu einer gemeinsamen Konferenz in Istanbul zusammentreffen. Nach der Tagesordnung dieser Konferenz gelten als Diskussionsthemen sowohl die gegenwärtigen Spannungen zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche bezüglich des Uniatismus (auf Antrag der orthodoxen Kirchen Rußlands und Rumäniens), als auch das seit den letzten Jahrzehnten intensiv vorbereitete Heilige und Große Konzil der Orthodoxen Kirche, das nach den Worten von Patriarch Bartholomaios I. noch vor dem Ende unseres Jahrtausends einberufen werden soll. Zur Vorbereitung dieses Treffens fand vorerst unter dem Vorsitz des Metropoliten von Pergamos, **Johannes,** eine Vorbereitungskonferenz, an der Bischöfe und Theologen aller orthodoxen Kirchen teilnahmen, vom 26. Februar bis 1. März 1992 im Kloster Evangelismos bei Thessaloniki statt. Dieses Treffen sei wohl als keine »anti-ökumenische Aktion« seitens der Orthodoxie zu sehen, unterstrich vorerst der Ökumenische Patriarch im Rahmen eines Gespräches mit Bischöfen der orthodoxen Kirche von Griechenland. Am Ende des dreitätigen Treffens wird von allen orthodoxen Vorstehern eine gemeinsame Erklärung bezüglich der aktuellen Probleme unterschrieben werden. Den Höhenpunkt dieser tatsächlich hoffnungsvollen Konferenz wird die am 15. März (Sonntag der Orthodoxie) in der Georgskirche im Phanar gehaltene Göttliche Liturgie bilden, bei der alle orthodoxen Kirchenvorsteher gemeinsam zelebrieren werden.

Interorthodoxe Konferenz über die Umwelt

Vom 5. bis 12. November 1991 fand an der Orthodoxen Akademie auf Kreta die »Interorthodoxe Konferenz über den Schutz der Umwelt« statt, auf der über die Verantwortung der orthodoxen Christen für die Umwelt debattiert wurde. Die Einladung an die orthodoxen Kirchen, über den gegenwärtigen Zustand und die Zukunft der Schöpfung Gottes nachzudenken, erging noch durch den inzwischen verstorbenen Ökumenischen Patriarchen **Dimitrios I.,** auf dessen Initiative hin der 1. September als Fest »Achtung vor der Schöpfung und Bewahrung der Umwelt« begangen wird (vgl. *OFo* 5 [1991] 172 mit weiteren Nachw.). Auf der Konferenz wurden zwei Hauptvorträge gehalten, der erste von Prinz Philipp von Edinburgh und der zweite vom Metropoliten von Pergamos, Prof. Dr. Johannes Zizioulas. Im Anschluß an die Konferenz kündigte Dr. Alexandros Papaderos, Direktor der Or-

thodoxen Akademie die Gründung eines Instituts für Theologie und Ökologie an. Das Institut verfolgt den Zweck, unter Mitarbeit der Kirche, der griechischen und ausländischen Universitäten und anderer ökumenischer Institutionen den Dialog über ökologische Probleme zu fördern.

»Orthodoxe Woche« in München

Im Rahmen der diesjährigen Feier der Orthodoxen Woche (8.–15. März 1992) in München, die in den letzten Jahren von den orthodoxen Gemeinden Münchens — und dank der besonderen Bemühungen des griech.-orth. Protopresbyters **Apostolos Malamoussis** — organisiert wird, haben verschiedene Veranstaltungen stattgefunden. Zu erwähnen sind u. a. der am 10. März 1992 in der Heßstraße (griech.-orth. Metropolie) gehaltene Vortrag von Prof. Dr. Dr. **Theodor Nikolaou** mit dem Thema »Das Mönchtum als einigendes Band zwischen Ost- und Westkirche« und besonders die am Sonntag der Orthodoxie (15. 3. 92) in der griech.-orth. Allerheiligen-Kirche vollzogene Göttliche Liturgie, die den feierlichen Abschluß der Veranstaltungen bildete. Die Eucharistiefeier zelebrierten der griechisch-orthodoxe Metropolit von Deutschland, **Augoustinos,** der russisch-orthodoxe Metropolit **Irinej** und der serbisch-orthodoxe Bischof **Konstantin.** Im Anschluß daran wurde der Grundstein für das neue Gemeindezentrum der serb.-orth. Kirchengemeinde in Perlach/München gelegt.

2. Ökumenisches Patriarchat

Neuer Ökumenischer Patriarch

Am Samstag, dem 2. November 1991, wurde der Metropolit von Chalkedon, **Bartholomaios Archontonis,** als Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel inthronisiert. Patriarch Bartholomaios, als Nachfolger des am 2. Oktober 1991 verstorbenen Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I., tritt für einen entschlossenen innerchristlichen und interreligiösen Ökumenismus ein. (Mehr darüber vgl. oben S. 82 ff.)

Wahlen im Phanar

Unter dem Vorsitz des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. wählte die Heilige Synode zwei neue Metropoliten. Der Metropolit von Myra, **Chrysostomos,** wurde zum Metropoliten von Ephesos und somit »πρῶτος τῇ τάξει« und der Metropolit von Melitene, **Ioakim,** zum Metropoliten von Chalkedon ernannt.

Neue Metropoliten für Österreich und Italien

Als neuer Metropolit von Österreich wurde der 1946 in Athen geborene bisherige griechisch-orthodoxe Auxiliarbischof in Wien, **Michael Staikos,** inthronisiert. Er tritt die Nachfolge des 1903 in Smyrna geborenen und auf eigenen Wunsch nach 28jähriger Amtszeit zurückgetretenen Metropoliten Chrysostomos Tsiter an. Mit dem Amtswechsel wurde zugleich das Jurisdiktionsgebiet des Wiener Metropoliten neu bestimmt. Neben der Orthodoxen Kir-

che in Österreich gehören weiterhin Ungarn und das Exarchat Mitteleuropa zu seiner Metropolie.

Die orthodoxe Kirche in Italien gehört hingegen künftig nicht mehr zu der Metropolie von Österreich. Die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats errichtete für sie eine eigene Diözese. Neuer Metropolit von Italien mit Sitz in Venedig wurde der aus Rhodos stammende bisherige Auxiliarbischof für Italien, **Spyridon Papageorgiou.**

Aufsteigende Zahl von Mönchen auf Athos

Eine kontinuierliche Aufwärtsentwicklung bei den Neueintritten von Mönchen auf dem »heiligen Berg« Athos ist in der letzten Zeit festgestellt worden. Nach der Hiera Epistasia, eine Art mönchischer Selbstregierung, haben in den letzten zwei Jahren besonders viele Novizen aus Rußland, Georgien, Rumänien, Bulgarien, Serbien und aus der Ukraine auf Athos eingesiedelt. Dies stellt eine im letzten Moment rettende Hoffnung für die vom Aussterben bedrohten russischen, serbischen und bulgarischen Klöster dar. Die Gesamtzahl der Mönche hat sich nach den letzten Statistiken um rund 1500 erhöht, wobei der absolute Tiefstand mit 1146 Mönchen auf das Jahr 1971 zurückzuführen ist.

1992: Lazar-Gedenkjahr

Der Missionsausschuß des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel unter dem Vorsitz von Patriarch Bartholomaios I. hat das Jahr 1992 zum Gedenkjahr an den vor 600 Jahren verstorbenen »Apostel der Lappen«, **Lazar,** erklärt. Der als »Lazar von Murmansk« in die orthodoxe Verkündigungsgeschichte eingegangene Missionar soll mit entsprechenden Feiern in den Diözesen Archangelsk und Murmansk, sowie in Moskau und Konstantinopel geehrt werden.

Lazar, der aus Konstantinopel stammte, begab sich 1351 nach Rußland, wo er zunächst als Eremit auf einer Insel im Onega-See östlich vom heutigen St. Petersburg lebte. Später ging er nach Norden und verkündete den Lappen unter großen Schwierigkeiten und Anfeindungen das Evangelium. Zu Lazars Lebzeiten hingen die Lappen dem Schamanismus an, waren für Zaubertrommeln und Bärenkult bekannt. Ein großer Schülerkreis vollendete Lazars Lebenswerk. Die heute überwiegend evangelisch-lutherischen Lappen sind ein seltenes Beispiel dafür, daß sich auch orthodoxe Gemeinschaften der Reformation anschlossen. (*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* Nr. 53/54 [24. 12. 1991] 14)

3. Patriarchat von Antiochien

Neue orthodoxe Klöster

Im Patriarchat von Antiochien entstanden in der letzten Zeit fünf neue orthodoxe Klostergemeinschaften. Es handelt sich um Klöster im Libanon und in Syrien. Diese Erneuerung des monastischen Lebens ist entscheidend auf die geistliche Wiedererstarkung der dortigen orthodoxen Jugend zurückzuführen. Die orthodoxe Jugendbewegung MJO hat dem orthodoxen Leben in der vom Kriege heimgesuchten Region jahrelang auf vielfältige Weise wertvolle Impulse gegeben, wozu auch die Gründungen von Klöstern zählen.

In den 70er Jahren wurde das **Kloster des hl. Georg** in **Deir-el-Harf** gegründet. Es ist allenthalben wegen seiner bedeutsamen Wandmalereien berühmt, aber seine eigentliche Bedeutung besteht gerade in der Spiritualität, die besonders sein Abt Elias Markos verkörpert. Auch das **Kloster des hl. Johannes des Täufers** in **Duma** ist eine Neugründung. In Fem-el-Semqac und um das **Kloster Hammatura** auf dem Berge Libanos wurden verlassene Sketen wieder bezogen.

Außer diesen Klöstern unterstehen der Jurisdiktion des orthodoxen Patriarchates von Antiochien noch weitere elf Klöster. Das Marienkloster von Balamand beherbergt das **Institut des hl. Johannes von Damaskos** sowie Abteilungen der orthodoxen Universität. (vgl. hierzu *OFo* 5 [1991] 158 und *Christianiki* 398 [26.9. 1991] 12)

4. Patriarchat von Jerusalem

Qumran-Text veröffentlicht

Die Papyrusrollen von **Qumran** enthalten nach Äußerungen des amerikanischen Wissenschaftlers Robert Eisenman Bezüge auf das Leiden und den Tod einer Messias-Gestalt, wobei allerdings unklar ist, ob der gewaltsame Tod des Messias berichtet oder vorhergesagt wird. Eisenman hatte Gelegenheit, Einblick in die Dokumente zu nehmen, die bis vor kurzem nur wenigen Spezialisten zugänglich waren.

Der Text, der die Ankündigung des messianischen Reiches aus dem Alten Testament und die Gestalt des leidenden Gottesknechtes in Verbindung bringen, lautet nach Angaben Eisenmans folgendermaßen: »Jesaja, der Prophet / Aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor / der Zweig Davids / und sie haben ihn getötet (oder: werden ihn töten), das Haupt der Gemeinschaft vom (es folgt ein verstümmeltes Wort)... / verwundet ... geschlagen«. Hier bricht der Text ab. Eisenman ergänzt das verstümmelte Wort nach den beiden erhaltenen Anfangsbuchstaben mit »Zweig Davids«. Nicht zu entscheiden ist, ob das Wort »töten« in dem Fragment im Futur oder im Perfekt gebraucht wurde. Eine Klärung dieser Frage ließe Schlüsse auf eine mögliche Abfassung des Textes in der Zeit vor oder nach der Hinrichtung Jesu zu. (*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* Nr. 48 [20. 11. 1991] 3)

* Über dem Haus des **Apostels Petrus** in Kapernaum (Kefar Nahum) am Nordwestufer des Sees Genezareth erhebt sich jetzt eine oktogonale Kirche, deren Gestalt im Inneren an ein Boot erinnert. Die auf acht Pfeilern ruhende Kirche läßt durch diese Bauweise die früheren archäologischen Strukturen unversehrt. (*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* Nr. 48 [20. 11. 1991] 13)

5. Patriarchat von Moskau und ganz Rußland

Patriarch Aleksij II. ermutigt Boris Elcin

Am 10. Juli 1991 wurde Boris Nikolaevic Elcin im Kongreßpalast des Moskauer Kremls als erster Präsident der Russischen Republik feierlich vereidigt. Unter den Ehrengästen ergriff auch **Patriarch Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland das Wort. Er sagte unter anderem: »Sie haben

die Verantwortung für ein Land übernommen, das schwer krank ist ... Es hat heute wenig Sinn, die Träger des Bösen in unserem Land ausfindig machen zu wollen in der illusionären Hoffnung, daß mit ihrem Verschwinden von der politischen Bühne sich alles von selbst ordnen würde«. Der Patriarch ermutigte Präsident Elcin, bei seinem Werk von »anthropologischem Realismus auszugehen« und wünschte ihm »Toleranz und Weisheit, die ihn niemals verlassen sollten«.

In einer von Patriarch Aleksij II. und führenden religiösen Persönlichkeiten verschiedener christlicher Konfessionen bzw. Weltreligionen unterzeichneten **Grußadresse** heißt es: »Durch die Wahl des Volkes und den Willen Gottes wird Ihnen die höchste politische Macht in Rußland übertragen ... Wir alle wünschen uns eine friedliche und gedeihliche Zukunft für dieses Land, wir alle beten für Sie und hoffen, daß Sie dem Wohl unserer Heimat, ihrer raschen Heilung von jenen Wunden dienen werden, die ihm in den früheren Jahren geschlagen wurden im Kampf gegen die spirituellen Grundlagen des menschlichen Lebens ...«.

Bevor Patriarch Aleksij II. diese Grußadresse an Boris Elcin übergab, segnete er ihn mit dem Zeichen des Kreuzes.

In der Nacht zum 21. August 1991, der Stunde höchster Gefahr für die demokratischen Reformen in der damaligen Sowjetunion, erließ Patriarch **Aleksij II.** folgenden Aufruf:

»Nach vorliegenden Meldungen beginnen offene bewaffnete Auseinandersetzungen und Blutvergießen. Unter diesen Bedingungen ist es meine Pflicht als Patriarch, alle zu warnen, denen das Wort der Kirche teuer und nicht gleichgültig ist: Jeder, der die Waffe auf seinen Nächsten, gegen unbewaffnete Menschen, richtet, lädt schwerste Sünde auf sich, die ihn von der Kirche und von Gott trennt ...

Ich bitte die Soldaten und ihre Kommandeure dessen eingedenk zu sein, daß niemand den Preis für ein Menschenleben bestimmen oder gar bezahlen kann.

Ich bitte die hochheilige Gottesmutter und Beschützerin unserer Stadt, in diesen Tagen des Fastens zum Fest Ihres Heimgangs uns nicht ohne Ihren Schutz zu lassen, ja uns alle zu beschirmen.

Mutter Gottes, stehe uns bei, daß wir uns untereinander und mit Gott versöhnen!« (*Stimme der Orthodoxie,* September 1991, 5–6 und 3)

»Runder Tisch« mahnt Überwindung der russischen Kirchenspaltung an

Am 23. August 1991 wurde am »Runden Tisch« im Moskauer Danilov-Kloster im Rahmen des vom 19. bis 31. August 1991 veranstalteten »Kongresses der Landsleute« aus verschiedenen Jurisdiktionsbereichen der russischen kirchlichen Diaspora über die kirchenhistorische Problematik »Die russische orthodoxe Kirche im 20. Jahrhundert — Geschichte und Gegenwart« diskutiert.

Der »Runde Tisch« verabschiedete gleichlautende Voten an Patriarch Aleksij II. von Moskau und ganz Rußland und an den Metropoliten Vitalij, Primas der russischen orthodoxen Kirche im Ausland. Darin bitten die Unterzeichner beide Hierarchen, je eine Delegation von wohlmeinenden Geistlichen und Laien zu entsenden, »um eine schreckliche neue Katastrophe in der russischen orthodoxen Kirche, nämlich eine weitere Spaltung, zu verhindern«. Sie wünschen, daß »die eucharistische Gemeinschaft zwischen allen Kirchen

aus russischer Wurzel einschließlich der orthodoxen, von Metropolit Feodosij geleiteten Kirche in Amerika und dem westeuropäischen Exarchat unter dem hochwürdigsten Erzbischof Georgij wiederhergestellt werden« möge. Sie rufen desweiteren zur Buße auf, bevor sie fortfahren: »Wenn wir begännen, uns gegenseitig zur Demut zu ermutigen, d.h. wenn jeder seiner Sache Gewisse sich zu der Einsicht durchringen könnte, daß er zwar recht hat, aber nicht absolut im Recht ist, weil es auch bei ihm dunkle Stellen gibt, dann wäre das schon viel. Es hieße, die Sache käme dann über den toten Punkt hinweg«. Schließlich heißt es, eine Begegnung in der Liebe, die alles trägt und niemals aufhört (1 Kor 13,7f.), sei erfolgversprechend und müsse gewagt werden. (*Stimme der Orthodoxie,* Oktober/November 1991, S.5–7)

Beginn der nachsowjetischen Ära

Am Abend des 25.Dezember 1991 erklärte Michail Gorbacev seinen Rücktritt als Präsident der UdSSR. Damit war zugleich das offizielle Ende der Sowjetunion gekommen. Die Heilige Synode unter Vorsitz von **Patriarch Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland, die zur selben Stunde tagte, verabschiedete zum Zerfall der UdSSR eine Erklärung, in der sie dem Wunsch Ausdruck gab, die selbständig gewordenen Republiken mögen »würdig und mit moralisch gerechtfertigten Mitteln« aus dem bisherigen Staatswesen ausscheiden. (*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 4 [22.1.1991] 4 und 13–16)

Heiligsprechung von Neomärtyrern

Die Heilige Synode befürwortete auf ihrer letzten Sitzung vor Weihnachten 1991 einmütig die baldige Kanonisierung einiger in den ersten Jahren der Sowjetmacht ermordeten Geistlichen. Dabei handelt es sich um die Metropoliten **Vladimir Bogojavlenskij** (1848–1918) von Kiev und Galizien, **Veniamin Kazanskij** (1873–1922) von Petrograd und Gdov und die mit ihm zusammen getöteten Archimandrit **Sergij Šejn** (1866–1922), **Jurij Novickij** (1882–1922) und **Ioann Kovsarov** (1878–1922). Auch die Kanonisierung der Märtyrerin Großfürstin **Elisaveta** (1864–1918) und der mit ihr 1918 zusammen ermordeten Nonne **Barbara** steht bevor. Neben einzelnen Personen sollen auch all jene, die in den vergangenen Jahrzehnten ihr Leben für den Glauben ließen, durch ein gemeinsames Fest der »Versammlung aller Neumärtyrer Rußlands« mit eigenen liturgischen Texten geehrt werden.

Die Heilige Synode nahm in diesem Zusammenhang zugleich ein Schriftstück der Synodalkommission entgegen, das die Prinzipien, nach denen die theologischen Aspekte einer Heiligsprechung beleuchtet werden, definiert. (*Orthodoxie heute* 16 [1991] 25f.)

Bei einer interreligiösen Konferenz auf Malta hatte nach italienischen Presseberichten vom 10.Oktober 1991 **Erzbischof Valentin,** Repräsentant von Patriarch Aleksij II. in Paris, angekündigt, der letzte russische Zar, **Nikolaj II.,** und seine Familie sollten bald heiliggesprochen werden. Valentin erklärte weiter, am Ort der Ermordung der Zarenfamilie in Ekaterinburg solle ein Kloster errichtet werden. Nach Aussage des Erzbischofs handelt es sich bei den 1919 von Bolschewiki ermordeten Mitgliedern der Zarenfamilie um Mär-

tyrer. (*Der Christliche Osten,* XLVI [1991] 356)

Ukrainisches Religionsgesetz verabschiedet

Am 23. April 1991 wurde das Gesetz der Ukrainischen SSR »Über die Gewissensfreiheit und religiöse Organisationen« (vgl. Radjanska Ukraina vom 5. Juni 1991) verabschiedet. Es trat am 5. Juni 1991 mit Bekanntmachung in Kraft. Gegenüber den entsprechenden Gesetzen der ehemaligen UdSSR und RSFSR weist es bemerkenswerte Unterschiede auf.

Art. 1 bestimmt als Aufgabe des Gesetzes u. a., »die negativen Folgen der staatlichen Politik hinsichtlich der Kirche und Religion zu beseitigen«, dies gilt vor allem auch für vermögensrechtliche Belange. Eine vollständige rechtliche und tatsächliche Restitution von Religionsgemeinschaften, die seit 1917 Unrecht erlitten, sieht das Gesetz zwar nicht vor, doch reagiert es auf die unzähligen zwischenkirchlichen Immobilienstreitigkeiten in der Ukraine. Art. 17 untersagt die »eigenmächtige Besetzung von Kultgebäuden oder die Inbesitznahme von kultischem Vermögen«. Verbindliche Entscheidungen fallen im Verwaltungsverfahren. Der Rechtsweg steht offen. Art. 18 spricht die Eigentumsgarantie für religiöse Organisationen aus. Sie erstreckt sich auch auf das Recht, freiwillige Spenden und andere Einnahmen steuerfrei zu erhalten. Zwangsbeiträge dürfen nicht erhoben werden. In Art. 5 wird jegliche staatliche Finanzierung (Subventionen) religiöser Organisationen ausgeschlossen. Eine wohl auch finanzielle Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Denkmalspflege, Bildung oder caritativer Leistungen etc. bleibt unberührt.

Die staatskirchenrechtliche Kompetenz von ukrainischer Regierung und ukrainischem Parlament wird insgesamt konsequent behauptet. Beide Institutionen gestalten staatliche Kirchenpolitik, deren Gehalt grundsätzlich in Art. 5 festgeschrieben ist. Ein »staatliches Organ«, das vom Ministerrat gebildet wird und dessen Leiter das Parlament bestimmt (Art. 30), handelt in kirchenpolitischen Fragen souverän und exklusiv. Einer genaueren institutionellen Beschreibung des »staatlichen Organs« enthält sich das Gesetz, seine Aufgaben zählt es hingegen auf (vgl. Art. 14 und 30). Neu ist jedenfalls, daß hier Vertreter von religiösen Organisationen tätig werden können (Art. 30).

Das »staatliche Organ«, dessen Befugnisse noch gesetzlicher Konkretisierung bedürfen, ist nach Art. 30 unzweifelhaft für alle religiösen Organisationen in der Ukraine zuständig, mögen deren Leitungen im Ausland (jetzt besser: im übrigen Ausland) ihren Hauptsitz haben oder in einer anderen Sowjetrepublik (jetzt: Republik der GUS). Das ukrainische Religionsgesetz ist dem Geltungsanspruch nach lex specialis gegenüber den Religionsgesetzen der ehemaligen UdSSR und RSFSR. Folglich muß beispielsweise die ukrainische orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats als religiöse Organisation in der Ukraine registriert werden, um Rechtsfähigkeit zu erlangen. Die Römisch-Katholische Kirche wird aus entsprechenden Gründen diplomatische Beziehungen zu Kiev aufnehmen und konkordatäre Vereinbarungen mit der ukrainischen Regierung treffen müssen.

Situation der orthodoxen Kirche in der Ukraine

Auf ihrer dreitägigen Sitzung vor Weihnachten 1991 befaßte sich die Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche auch mit dem Wunsch der ukrainischen orthodoxen Kirche (UOK) nach voller Eigenständigkeit.

Die Bischöfe der UOK hatten sich in einem auf ihrer Sitzung vom 1.–3. November 1991 verfaßten Brief an Patriarch Aleksij II. und den Episkopat der russischen orthodoxen Kirche der Sache nach für die Autokephalie der UOK ausgesprochen. Mit Hinweis auf die panorthodoxe Bedeutung dieser Frage beschloß die Heilige Synode, den Wunsch ihrer ukrainischen Amtsbrüder allen Bischöfen des Moskauer Patriarchats zur weiteren Prüfung und Beurteilung vorzulegen.

Die Entscheidung dieser Frage ist dringlich. Die nunmehr politisch souveräne Ukraine ist in kirchlicher Hinsicht gegenwärtig dadurch geprägt, daß neben der unter der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats stehenden UOK die panorthodox nicht anerkannte getrennte »Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche« (UAOK) und die mit Rom unierte »Ukrainisch-katholische Kirche« (Unierte) in spannungsreichem Nebeneinander existieren.

Es gibt freilich auch Bemühungen, zu einem ausgesöhnten und friedlichen Miteinander im christlichen Geiste zu kommen. Die Bischöfe der UAOK richteten am 4. September 1991 einen Aufruf an die UOK, eine einheitliche »ukrainische Orthodoxie in einer souveränen Ukraine« und einen »Patriarchensitz gemäß dem altehrwürdigen Glanz der Kiever Rus'« anzustreben. Die Bischöfe der UOK forderten die UAOK und Unierten in einem Aufruf vom 6. September 1991 ihrerseits auf, in die »in Einheit mit der ökumenischen Panorthodoxie stehende UOK« zurückzukehren. **Metropolit Filaret** von Kiev und der ganzen Ukraine erklärte in diesem Zusammenhang, seine Kirche werde in Verhandlungen mit der UAOK treten. Der unierte Großerzbischof von Lvov (ehemals Lemberg), **Kardinal Miroslav Ivan Lubacivskij,** schließlich sprach sich dafür aus, »ein Zusammenleben zu beginnen, das auf Frieden und Gerechtigkeit gegründet ist«. Die Priester der Unierten seien angewiesen, in Predigt und Seelsorge für die Einheit und Versöhnung der beiden Kirchen (UOK und Unierte) zu arbeiten.

Die gegenwärtigen kirchenpolitischen Gegebenheiten in der Ukraine sind allerdings für Versöhnung unter den verfeindeten Christen und Einheit der Kirche wenig ermutigend.

Was die **Autokephaliefrage** angeht, so ist belastend, daß Metropolit Filaret von Kiev und der ganzen Ukraine, der präsumptiv erste Patriarch einer gegebenenfalls eigenständigen UOK, in letzter Zeit in der Öffentlichkeit keinen guten Ruf genießt. Während der Putschtage im August 1991 gab er die Putschisten begünstigende Stellungnahmen ab, und die Presse, insbesondere die Illustrierte »Ogonek«, wirft dem Metropoliten schwere moralische Verfehlungen vor.

Die **Einigung** von UOK und UAOK hinwiederum wird seitens der UAOK nicht einmütig befürwortet. Ihr Patriarch **Mstyslav Skypiuk** (South Bound Brook, N.J., USA), die Bruderschaften und mehrere Geistliche mißbilligen den ausschließlich von den Bischöfen der UAOK verfaßten Aufruf vom 4. September 1991, die eucharistische Gemeinschaft mit der UOK einzugehen. Er widerspreche einem Konzilsbeschluß der UAOK, wonach eine Einigung mit der UOK nur in Frage

komme, wenn die UOK zuvor ihre Vergangenheit — Kollaboration mit dem kommunistischen Regime und dem KGB, Korruption und Simonie — bereut habe. Die Allukrainische Bruderschaft des hl. Andreas der UAOK begrüßt das langfristige Ziel einer eucharistisch einheitlichen Gemeinschaft von orthodoxen Christen in der Ukraine. Für den Dialog mit der UOK fordert sie, eine Kommission (aus Geistlichen und Laienvertretern) zu bilden.

Die Unierten befinden sich an vielen Orten der Ukraine fortgesetzt mit den Orthodoxen im Streit um Gotteshäuser, deren Rückerhalt beide Seiten beanspruchen. Der Kampf um die Nutzung bzw. eigentumsrechtliche Übertragung der Streitobjekte an die eine oder andere Kirche beherrscht regelmäßig die oft gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den Gläubigen der UOK, der UAOK und den Unierten. (*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 4 [22. 1. 1992] 4, 13–16; *Der Christliche Osten* XLVI [1991] 359)

Kritik am Vatikan

Patriarch **Aleksij II.** kritisierte bei einer Pressekonferenz anläßlich seines Treffens mit dem Erzbischof von Canterbury Anfang November 1991 das Vorgehen der Katholischen Kirche in der damaligen UdSSR bzw. in Rußland. Er beklagte die Wiederherstellung der unierten ukrainisch-katholischen Kirche sowie die wachsende Präsenz des Katholizismus in Rußland und verurteilte den vom Vatikan begangenen Bruch einer Vereinbarung mit der russischen orthodoxen Kirche, wonach die beiden Kirchen sich nicht gegenseitig Gläubige abwerben sollten. Außerdem bemängelte es Aleksij II., daß der Vatikan die russische orthodoxe Kirche nicht über seine jüngsten jurisdiktionellen Maßnahmen (unter anderem Ernennung eines Apostolischen Administrators im Rang eines Erzbischofs mit Sitz in Moskau) unterrichtete. (*Herder Korrespondenz* 45 [1991] 588)

Antrittsbesuch des Patriarchen bei Šenuda III.

Patriarch Aleksij II. von Moskau und ganz Rußland stattete Anfang Oktober 1991 in Begleitung des griechischen orthodoxen Patriarchen von Alexandrien und ganz Afrika, Parthenios II., dem koptischen orthodoxen Patriarchen, **Papst Šenuda III.,** in Kairo einen dreitägigen Antrittsbesuch ab. Aleksij II. betonte, die russische orthodoxe Kirche wolle vor allem im Bereich der religiösen Unterweisung von der reichen Erfahrung der koptischen orthodoxen Kirche lernen.

Priestermangel beeinträchtigt kirchliches Leben

In der russischen orthodoxen Kirche herrscht wegen der Wiedereröffnung und Neuerrichtung zahlreicher Pfarreien weiterhin Priestermangel. Die Neugestaltung des Gemeindelebens und der Priesterausbildung genießen dementsprechend künftig höchste Priorität.

Aus der neuesten vom Moskauer Patriarchat publizierten Statistik geht hervor, daß die 93 russischen orthodoxen Diözesen derzeit mehr als 12000 Pfarreien haben. Für sie gebe es jedoch nur 10000 Priester. Damit wären in 20 von 100 Kirchen keine regelmäßigen Gottesdienste gewährleistet. Nach der Statistik besitzt

die russische orthodoxe Kirche 117 Klöster, drei Theologische Akademien in Moskau, St. Petersburg und Odessa, sieben Theologische Seminare und 12 Theologische Schulen, auch in Weißrußland und der Ukraine. (*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* Nr. 46 [6. 11. 1991] 13)

Erster Klosterneubau seit der Oktoberrevolution

In der Stadt **Kolyvan** im Gebiet von Novosibirsk baut die orthodoxe Kirche Rußlands zum erstenmal seit der Oktoberrevolution von 1917 ein neues Kloster, wie die russische Nachrichtenagentur RIA berichtet. Die Initiative zum Bau des Frauenklosters geht auf die Jugendbewegung der orthodoxen Kirche Rußlands zurück, die in Kolyvan auch ein internationales Zentrum für Jugendbegegnungen errichten möchte. Die jungen Leute bauen das Kloster in eigener Regie, unterstützt werden sie von jungen Orthodoxen aus Polen.

* In Moskau wurde zum erstenmal ein Gedenkgottesdienst für die neuen Märtyrer, nämlich Erzbischöfe, Metropoliten, Bischöfe, Mönche, Priester und Tausende von Gläubigen zelebriert, die während des bolschewistischen Regimes seit dem Jahr 1917 bis in die jüngste Zeit umgebracht wurden. Mit einem ähnlichen Gottesdienst wurde aller Opfer von Cernobyl' gedacht. (*Ekklesia* 68 [1991] 557)

* 1992 jährt sich der Todestag des heiligen **Sergij von Radonež** zum 600. Male. Die Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche beschloß, die Wiederkehr feierlich zu begehen und traf entsprechende Vorbereitungen.

* **»Resurrection«,** ein Kuratorium von Spezialisten aus der kürzlich gebildeten internationalen Vereinigung zur Unterstützung orthodoxer Christen in Rußland und Osteuropa, tritt dafür ein, der Kirche ihr enteignetes Vermögen etappenweise vollkommen zurückzugeben. Das tausendjährige geistliche und kulturelle Erbe der russischen orthodoxen Kirche, das der ganzen Menschheit gehöre, könne von »Resurrection« in Verbindung mit der russischen orthodoxen Kirche, den russischen Kulturverbänden und der UNESCO kompetent bewahrt werden. [*Stimme der Orthodoxie,* Dezember 1991, S. 12]

* Die erste orthodoxe Buchhandlung in Moskau, die 1991 eröffnet wurde, trägt den Namen **»Orthodoxes Buch«.** Sie hält ein reichhaltiges Angebot an orthodoxen Büchern, Ikonen und Postern bereit. In den ersten Tagen nach ihrer Eröffnung konnte man endlose Kundenschlangen beobachten. Die Heilige Schrift war wegen der großen Nachfrage schon bald vergriffen.

Im April 1991 wurde das orthodoxe Rundfunkprogramm **»Radonež«** erstmals gesendet. Es wird an jedem Mittwoch, Freitag und Sonntag ausgestrahlt. Nach Angaben seines Direktors Jevgenij Nikiforov verfolgt es das Ziel, den Russen dabei zu helfen, »den Glauben ihrer Vorväter zu bewahren und ihn den nächsten Generationen weiterzugeben«. (*Ekklesia* 68 [1991] 557)

* Die 1926 gegründete und 1940 von den sowjetischen Behörden geschlossene **Orthodox-Theologische Fakultät** der Universität in **Kišinev/Moldawien** nahm ihren Lehrbetrieb wieder auf. Insgesamt 50 moldawische Studierende begannen in den Räumen des ehemaligen Geistlichen Seminars das erste Studienjahr. Die Vorlesungen werden in rumänischer Sprache ge-

halten. **Erzpriester Peter Buburus** wurde erster Dekan. (*Stimme der Orthodoxie,* Januar 1992, S. 12)

6. Patriarchat von Serbien

Früherer Patriarch German von Belgrad und ganz Serbien verstorben

Der frühere Patriarch von Belgrad und ganz Serbien, **German,** starb am 27. August 1991 im Alter von 92 Jahren in Belgrad (s. *OFo* 5 [1991] 409) und wurde in der Belgrader St.-Markus-Kirche beigesetzt. Der Trauerzug, der von der St.-Michaels-Kathedrale durch die Belgrader Straßen führte, war die erste Straßenprozession nach dem Zweiten Weltkrieg.

Patriarch German leitete seine Kirche von 1958 bis zu seinem gesundheitsbedingten Rücktritt Ende 1990. Als Nachfolger wurde der Bischof von Raska-Prizren, **Pavle Stojkoviç,** gewählt.

Der verstorbene Patriarch wurde 1899 im mittelserbischen Josanicka Banja geboren. Er besuchte das Priesterseminar des hl. Savva in Sremskí Karlovci, studierte von 1921–1923 Rechtswissenschaft an der Sorbonne in Paris, sodann Theologie in Belgrad. Im Jahre 1924 wurde er zum Diakon geweiht. Nach dem Tod seiner Frau trat er ins Kloster ein und wurde Mönch. 1952 zum Bischof geweiht, bekleidete er zunächst das Bischofsamt in Budapest, sodann das im jugoslawischen Zica. 1958 wurde er zum 43. Patriarchen der orthodoxen Kirche Serbiens gewählt. German besuchte während seiner langen Amtszeit — er war der dienstälteste und älteste Patriarch einer orthodoxen Kirche — alle orthodoxen Schwesterkirchen.

In Patriarch Germans Amtszeit wurde die orthodoxe Kirche Serbiens Mitglied des Weltkirchenrats. Mehr als 40 Kirchen konnten gebaut und mehrere Priesterseminare eröffnet werden. Wurde der Patriarch kritisiert, weil er in der Auseinandersetzung mit dem kommunistischen Staat die Interessen der orthodoxen Kirche nicht nachdrücklich genug vertreten habe, so ist es sein unbestrittenes Verdienst, zahlreiche ökumenische Beziehungen, namentlich mit Vertretern der Katholischen und Anglikanischen Kirche, gepflegt zu haben.

Der serbische Patriarch im Phanar

Der serbische orthodoxe Patriarch **Pavle** weilte vom 9. bis 11. November 1991 im Phanar zu einem offiziellen Besuch bei dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** Er wurde von dem Bischof von Zica, Stefan, dem Bischof von Novi Sad, Irinej, und dem Erzdiakon Vladimir begleitet. Der Höhepunkt des Besuches war die gemeinsame erzbischöfliche Göttliche Liturgie in der Patriarchalkirche des Phanar. In den Gesprächen wurde vor allem die Gemeinschaft der beiden Kirchen betont. Weitere Gesprächsgegenstände waren der Bürgerkrieg in Jugoslawien, die interorthodoxen Beziehungen, die Vorbereitung des Panorthodoxen Konzils, die Beziehungen der Orthodoxie zu anderen Kirchen sowie die Frage der Unierten.

Sanierung serbischer Klöster in der Vojvodina

In der Vojvodina wurde damit begonnen, aus der Barockzeit stammende serbische orthodoxe Klöster zu sanieren. Im Mittelpunkt der Arbeiten stehen zehn Klö-

ster auf der Fruska Gora, wo Fresken und Ikonostasen dringend einer Restaurierung bedürfen.

Die Denkmalschutzbehörde der Vojvodina bezog auch das Kloster Mesiç im Banat und die beiden Abteien Bodjani und Kivij in der Batschka in das Sanierungsprojekt ein. Kloster Kovilj bei Novi Sad wird in Zukunft ein Zentrum der Pflege mittelalterlicher byzantinischer Kirchenmusik sein, Kloster Mesiç bei Vrac ein Zentrum für die Ikonenmalerei. In beide Klöster sind junge Mönche mit hohem Ausbildungsgrad eingetreten.

Neue serbische Eparchie in Kroatien

Patriarch **Pavle** führte am 18. August 1991 den ersten Bischof der neugegründeten orthodoxen Eparchie Osijek-Baranja, **Lukijan Vladulov,** in sein Amt ein. Die Feierlichkeiten fanden in der von serbischen Freischärlern kontrollierten Stadt Dalj statt, deren kroatische Bewohner großenteils geflüchtet waren. Der Patriarch besuchte an diesem Tag erstmals seit Beginn der bewaffneten Auseinandersetzungen Kroatien. Bischof Lukijan rief in seiner Ansprache zur Amtseinführung alle aus Ostslawonien geflüchteten Serben zur Rückkehr auf. (*Kathpress* Nr. 157 v. 19. 8. 1991)

An die deutsche Öffentlichkeit

»Das serbische Volk ist überrascht und verbittert darüber, wie die deutsche Öffentlichkeit über die Verhältnisse in Jugoslawien überwiegend einseitig und voreingenommen informiert wird«, heißt es in einem offenen Brief aus Belgrad, datiert vom 28. Juli 1991, den vier serbische orthodoxe Bischöfe sowie 22 serbische Wissenschaftler und Künstler unterzeichnet haben. An erster Stelle hat Patriarch **Pavle** unterschrieben, es folgen Metropolit **Amfilohije** (Montenegro), Bischof **Afanasije** (Banat) und der neue Bischof der Eparchie für Mitteleuropa (Sitz in Himmelsthür bei Hildesheim), **Konstantin.**

Die Unterzeichner beklagen, daß in deutschen Medien weithin das Bild gezeichnet werde, als seien es die Serben, die das kommunistische Jugoslawien bolschewistisch und autoritär regiert hätten, obwohl politisch und wirtschaftlich der Kroate Josip Broz Tito und der Slowene Edvard Kardelj die Verantwortung trügen. Es sei auch falsch, die Serben als Chauvinisten, Terroristen und Kerkermeister anderer Völker in Jugoslawien zu bezeichnen. Auch die Serben beanspruchten lediglich das Selbstbestimmungsrecht für ihr Volk. »Wir befürchten, daß durch unwahre Informationen der deutschen Öffentlichkeit beim serbischen Volk der Eindruck hervorgerufen wird, daß alte Bündnisse und Feindseligkeiten aus beiden Weltkriegen wieder entstehen werden«, heißt es in dem Brief, der unter anderem an das gegenüber Serben begangene Unrecht kroatischer Faschisten während des Zweiten Weltkriegs erinnert. In Kroatien bestehe bis heute ein »nationalistisches, nicht entnazifiziertes Regime«, gegen das sich die Reste der dort lebenden Serben gegenwärtig wehren müßten. Die Unterzeichner wünschen freundschaftliche Beziehungen zwischen Deutschen und Serben und hoffen, daß das geeinte Deutschland nicht voreingenommen die dem serbischen Volk zugefügte Ungerechtigkeit unterstützt.

Neuwahl von Bischöfen

Vom 9. bis 24. Mai 1991 trat die Heilige Synode der orthodoxen Kirche Serbiens zusammen, unter anderem wurden fünf neue Bischöfe gewählt: Archimandrit **Lukijan Vladulov,** Abt vom Kloster Bodjan; Archimandrit **Afanasij Jevtiç,** Professor der Theologischen Fakultät von Belgrad; Archimandrit **Artemije Radosavljeviç,** Abt vom Kloster Crna Reka; Archimandrit **Konstantin Djokiç,** Professor am Priesterseminar von Sremski Karlovci; Archimandrit **Hrizostom Jeviç,** Professor am Priesterseminar des Klosters Krka. Von diesen haben die Metropoliten Afanasij Jevtić und Artemije Radosavljević den Doktorgrad der Theologie an der Universität Athen erlangt.

* Patriarch **Pavle** von Belgrad und ganz Serbien und das Oberhaupt der »Freien Serbischen Kirche« unterzeichneten im September 1991 in den USA ein Dokument über die Wiedervereinigung ihrer Kirchen.

* Seit dem letzten Jahr erscheint neben den anderen Publikationen der orthodoxen Kirche Serbiens noch eine weitere Zeitschrift mit dem Namen **»Orthodoxes Werk«.** (*Ekklesia* 68 [1991] 558)

7. Patriarchat von Rumänien

Eröffnung von vier theologischen Instituten

Die Heilige Synode der rumänischen orthodoxen Kirche segnete die Eröffnung von vier theologischen Instituten in Oradea, Pitesti, Arad und Craiova. Sie sollen, wie vor dem Zweiten Weltkrieg, als Fakultäten den Universitäten angegliedert werden. Neben dem theologischen Studiengang werden Literatur-, Human- und Sozialwissenschaften angeboten. Die Absolventen dieser Studiengänge werden in den Schulen, wo großer Mangel an Religionslehrern herrscht, und im Sozialdienst, in Krankenhäusern, Altersheimen und sonstigen Einrichtungen arbeiten. Der Staat wird diese Vorhaben voraussichtlich finanzieren.

Die allgemeine Lage der christlichen Kirchen in Rumänien ist nach wie vor prekär; die freie Religionsausübung ist ungenügend gewährleistet, der Freiraum für eigene Handlungsmöglichkeiten sehr gering. Die Securitate überwacht die Kirchen mit landesweit etwa 2000 dafür zuständigen Funktionären noch immer weitgehend. Für die orthodoxe Kirche ergeben sich zudem Schwierigkeiten durch die Uniaten und durch den wachsenden Proselytismus seitens protestantischer Freikirchen und Sekten amerikanischer Provenienz. (*Orthodoxie heute* 16 [1991] 26)

8. Patriarchat von Bulgarien

Metropolit in Verfassungskommission gewählt

Metropolit **Pankratij** von Stara Zagora wurde vom bulgarischen Parlament in die Kommission zur Vorbereitung einer neuen Verfassung für die ehemalige Volksrepublik gewählt. Er soll helfen, die künftige Rolle der orthodoxen Kirche in einem demokratisch verfaßten Bulgarien konstitutionell zu bestimmen.

Der Metropolit hat in diesem Zusammenhang bereits Kontakte zu den religiösen Minderheiten des Landes, namentlich den Katholiken, Baptisten und Muslimen, aufgenommen. Alle Religionsgemeinschaften fordern gemeinsam, den vor fast 50 Jahren abgeschafften Religionsunterricht an den Schulen wieder einzuführen.

9. Patriarchat von Georgien

* Katholikos Patriarch **Ilija II.** von Tbilissi und ganz Georgien hat eine Einladung von Papst **Johannes Paul II.** zu einem Besuch in Rom angenommen. Ein Termin steht noch nicht fest.

10. Kirche von Zypern

Anliegen der Christen in der von den Türken besetzten Zone nicht vergessen

Erzbischof Chrysostomos von Zypern hat die USA und die UNO, die sich um eine Friedenskonferenz für die seit 1974 zweigeteilte Mittelmeerinsel bemühen, aufgerufen, die Anliegen der über eine Viertelmillion durch die türkischen Besatzungstruppen vertriebenen orthodoxen, armenischen und maronitischen Christen bei einer künftigen Regelung nicht zu vergessen. Ihnen müsse die Heimkehr und freie Religionsausübung auch dann gewährleistet werden, wenn der derzeitig von den Türken besetzte Teil im Norden anerkannt und mit dem griechischen Süden zu einer Bundesrepublik zusammengeschlossen werden sollte. (*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 40 [25.9.1991] 16)

Fortgesetzte Übergriffe auf orthodoxes Kirchengut in Nordzypern

Die aus der nordzyprischen **Kanakaria-Kirche** entwendeten und in den USA aufgetauchten Mosaiken sind nach einem Urteil des Höchsten Gerichtshofs von Indianapolis Eigentum der orthodoxen Kirche Zyperns. Nachdem sie im Kunstmuseum von Indianapolis drei Monate lang ausgestellt worden waren, kamen sie am 30. August 1991 wieder nach Zypern zurück. (s. auch *OFo* 5 [1991] 409)

In dem nordzypriotischen Dorf **Pano Dikomo** im Bezirk Kyrenia haben die türkischen Besatzungstruppen die griechisch-orthodoxe **Kirche des Propheten Zacharias** dem Erdboden gleichgemacht. Die türkisch-zyprische Zeitung »Ortam« vom 9. Oktober 1991 berichtet, der »Bürgermeister« von Pano Dikomo, der der Partei des türkisch-zyprischen Führers Rauf Denktasch angehört, habe die Zerstörung angeordnet. Wie es in dem Bericht weiter heißt, wurde der Schutt der zerstörten Kirche weggeräumt, um Protestaktionen zuvorzukommen. Für den Abbruch soll eine beträchtliche Geldsumme aufgewendet worden sein. Dieselbe Zeitung enthüllte einen weiteren Skandal. Im Jahre 1974 sollen türkische Militärs insgesamt 69 Ikonen, die sie im **Bistum Kyrenia** »gefunden« hatten, zusammen mit einer Inventarliste Beamten im Schloß Kyrenia abgegeben haben. 1981 wurde laut »Ortam« bei einer Nachprüfung festgestellt, daß alle 69 Ikonen gestohlen worden waren.

Der türkisch-zypriotischen Zeitung »Kibris« vom 16. Dezember 1991 zufolge wurden siebzehn Ikonen aus der **Apostel-**

Andreas-Kirche in **Agia Triada** auf der Halbinsel Karpathos über Nacht heimlich weggeschafft. Ein weiteres Beispiel für die Demolierung der Ikonostasen und Altäre in den orthodoxen Kirchen des besetzten Gebietes Zyperns ist der von der zypriotischen Grenzpolizei vereitelte Versuch, drei wertvolle Ikonen des Apostels Andreas außer Landes zu schmuggeln.

Inzwischen protestierte Bischof **Gregorios** von Kyrenia in einem Brief an den damaligen Generalsekretär der Vereinten Nationen **Perez de Cuellar** gegen die Zerstörung der Kirche, und der zyprische Minister für Bildung und Wissenschaft **Christoforos Christofides** forderte die UNESCO auf, eine Untersuchung über die systematische Zerstörung zyprischer Kulturgüter durch die türkischen Besatzungstruppen auf Zypern in die Wege zu leiten. (*Zypern Nachrichten* 11 [1991] 6; 3 [1992] 6)

Sechste Versammlung der orthodoxen Bibelwissenschaftler

Vom 27. bis 29. September 1991 fand die »Sechste Versammlung der orthodoxen Bibelwissenschaftler« in Nikosia / Zypern mit dem Thema »Die Apokalypse des Johannes. Philologische, historische, hermeneutische, theologische Probleme« statt. Gastgeber des Kongresses war die orthodoxe Kirche Zyperns. Die Organisation der Veranstaltung übernahm die »Griechische Gesellschaft Biblischer Studien«.

An den drei Kongreßtagen wurden mehr als 10 Vorträge gehalten und zahlreiche Statements zu allen vier Aspekten der Thematik abgegeben.

11. Kirche von Griechenland

»Nationaler Dialog über das Erziehungswesen«

Die griechische Regierung versucht, mit allen Interessierten einen »Nationalen Dialog über das Erziehungswesen« zu führen. Hintergrund dieses Bemühens ist die Krise, in der sich das griechische Erziehungs- und insbesondere das Schulwesen schon seit Jahren befinden. Die Heilige Synode der Kirche Griechenlands forderte in diesem Zusammenhang das Unterrichtsministerium auf, dafür Sorge zu tragen, daß zukünftig auch an den Grundschulen der Religionsunterricht ausschließlich von Diplomtheologen erteilt wird. Dies sei erforderlich, weil in letzter Zeit immer wieder Fälle bekannt wurden, wonach mit dem Fach Religion betraute Lehrer ihre gegen das Christentum gerichteten Überzeugungen den Schülern im Unterricht mitteilten.

Symposium zum bayerischen Philhellenismus

Vom 22. bis 23. November 1991 fand an der Universität München im Rahmen der Feierlichkeiten in Bayern aus Anlaß des »Jahres des Bayerischen Philhellenismus und der Vollendung von 170 Jahren seit Beginn des Freiheitskampfes der Griechen« ein Symposium zu dem Thema »Bayerns Philhellenismus« statt. Das Symposium wurde veranstaltet durch das Institut für Orthodoxe Theologie (Prof. Nikolaou), das Institut für Politik und öffentliches Recht (Prof. Scholler), das Institut für Geschichte Osteuropas und Südosteuropas (Prof. Grimm) und den Club Grie-

chischer Akademiker (Rechtsanwalt Papacharalambous) in Verbindung mit dem griechischen Generalkonsulat in München (Generalkonsul K. Rodoussakis).

Es wurden folgende Vorträge gehalten: **Prof. Michael Stathopoulos:** »Bayerns Philhellenismus und die Gesetzgebungspolitik der Bayern in Griechenland«. **Dr. Klaus Vierneisel:** »Ludwigs I. Verlangen nach dem ›Reinen Griechischen Stil‹ in der Kunst«. **Prof. Theodor Nikolaou:** »Der Einfluß Maurers auf die griechische Kirchenpolitik«. **Prof. Emmanuel Turczynski:** »Bayerische Hochschullehrer und griechische Studenten«. **Prof. Gerhard Grimm:** »Das Bild Griechenlands in Bayerns Schulen«. **Prof. Armin Hohlweg:** »Der Philhellenismus und die Anfänge einer neuen Universitätsdisziplin«. **Prof. Heinrich Scholler:** »Die Entwicklung des neuen griechischen Staates aus der Sicht Friedrich von Thierschs«.

Die historischen Vorgänge wurden aus verschiedenen Blickwinkeln beleuchtet und die Bedeutung der bayerischen »Griechenfreunde« für die Entfaltung des wiedererstandenen griechischen Gemeinwesens bewertet. Die bayerischen Freiheitskorps und die vielfältige Unterstützung des griechischen Kampfes gegen die türkische Oberherrschaft durch die Bayern kamen auf dem Symposium ebenso zur Sprache wie der Einfluß Bayerns auf Griechenland während der Zeit König Ottos (1838–1862), der sich in den Bereichen des Rechts, des Schulwesens, der Kunst und nicht zuletzt der Kirche äußerte. Auch die Rückwirkungen des Freiheitskampfes und der anschließenden »Bayernherrschaft« auf das bayerische Bild der hellenischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wurden bedacht.

Von kirchlich-theologischem Interesse war der Vortrag von Prof. Th. Nikolaou »Der Einfluß Maurers auf die griechische Kirchenpolitik«. Erwies Maurer sich in weltlichen Angelegenheiten als »wahrer Wohltäter« Griechenlands, so blieb seine Gesetzgebung auf dem Gebiet der kirchlichen Belange nach Nikolaou vor allem aus zwei Gründen ambivalent und anfechtbar: — Maurer erklärte die auch heute gültige Autokephalie der Kirche Griechenlands von ihrer Mutterkirche, dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel, unter Mißachtung der Kanones, d. h. konkret ohne vorherige Verständigung mit dem Ökumenischen Patriarchat. Die herbeigeführte schismatische Situation währte bis 1850. — Sodann führte Maurer ein absolutes Staatskirchentum ein, das im großen und ganzen fast unverändert bis in die jüngste Vergangenheit andauerte. Erst die griechische Verfassung aus dem Jahre 1975 legte das Verhältnis zwischen Staat und Kirche im Sinne der Synalilie fest.

Zehn Jahre Ziviltrauung in Griechenland

Im Dezember 1981 war in Griechenland die Ziviltrauung eingeführt worden. Ihre Akzeptanz in der Bevölkerung ist bislang gering. Belief sich im Jahre 1983 die Zahl der Ziviltrauungen in Athen auf 14% aller Trauungen, so betrug sie 1990 nur 9%. Schon in den ersten drei Jahren nach Einführung der Ziviltrauung bevorzugten sie im Landesdurchschnitt nur etwa 15% der Eheschließenden in Großstädten und nur knapp 3–5% derjenigen auf dem Lande. (*Ephemerios*, Heft 18 [15. 12. 1991] 380)

* Am 5. Januar dieses Jahres starb im Alter von 89 Jahren **Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Johannes N. Karmiris,** einer der bedeutendsten und international anerkannten orthodoxen Theologen unseres

Jahrhunderts. Der 1903 in Brallos/Griechenland geborene Theologe hatte seit 1939 und bis zu seiner Emeritierung den Lehrstuhl für Dogmatik, christliche Ethik, Dogmengeschichte und Symbolik an der Theologischen Fakultät von Athen inne. Außerdem hat er eine wichtige Rolle sowohl bei dem orthodox-altkatholischen Dialog als auch bei anderen Dialogen der Orthodoxen Kirche gespielt. Erwähnenswert sind schließlich einige seiner zahlreichen wichtigen Werke, wie z. B.: 1) Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, 2 Bände, Editio secunda, Graz 1968; 2) Dogmatik, Teil V., Orthodoxe Ekklesiologie, Athen 1973 (griech.) und 3) Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche, in: Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, 1. Teil, hg. v. *Pan. Bratsiotis,* Stuttgart 1959, S. 15–120.

12. Kirche von Polen

Die Orthodoxie in Portugal

Die orthodoxe Kirche in Portugal, die unter der Obhut der orthodoxen Kirche von Polen steht, hat gegenwärtig 20 Gemeinden und 25 Missionszentren mit 30 Geistlichen. Sie unterhält Kindergärten und Altenheime; in ihrem Bereich gibt es 5 Klöster mit 40 Nonnen und 5 Mönchen. Vorsteher der ca. 12000 Gläubige zählenden portugiesisch-orthodoxen Kirche ist der **Metropolit Gabriel,** ein Einheimischer. (*Christianiki* 399 [1991] 12)

13. Kirche von Albanien

Reorganisation der orthodoxen Kirche Albaniens

Albanien erlebt ein bemerkenswertes Wiedererstarken des kirchlichen und religiösen Lebens. Eine Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) zeigte sich nach einem Besuch des Landes erstaunt, daß nach jahrzehntelanger kompromißloser Verfolgung jeder religiösen Tätigkeit in Albanien noch so viele Menschen gläubig geblieben seien. Ihren Angaben zufolge haben die Kirchen einen »hohen moralischen Kredit«. Die Menschen vertrauen ihnen, weil sie nicht mit dem kommunistischen Regime kollaborierten.

Der Exarch des Ökumenischen Patriarchates in Albanien, **Metropolit Anastasios Yannoulatos,** beendete im Herbst 1991 inzwischen seinen ersten zweimonatigen Aufenthalt in Tirana. In Athen ersuchte er den damaligen griechischen Außenminister Samaras um Unterstützung bei den vielfältigen karitativ-sozialen Aufgaben der orthodoxen Kirche in der völlig verarmten ehemaligen Volksrepublik.

Außerdem besuchte der Metropolit Anastasios zusammen mit dem Generalsekretär des orthodoxen Kirchenrates Albaniens, Alekos Dimas, und dem Professor Elias Popas vom 26. bis 27. November 1991 den Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. Ziel dieser Reise war die seitens des ÖRK geplante Bereitstellung eines innerchristlichen Unterstützungsprogramms für die bedürftige orthodoxe Kirche in Albanien.

Orthodoxe Kirche Albaniens als Mitglied der KEK

Während der vom 13. bis 19. Februar 1992 in Genf stattfindenden Versammlung des Präsidiums und des Ratskomitees der Konferenz Europäischer Kirchen wurde die autokephale orthodoxe Kirche von Albanien durch Zuruf als Vollmitglied in diese europäische Organisation aufgenommen; etwas, was zuvor der Exarch des Ökumenischen Patriarchates, Metropolit Anastasios Yiannoulatos und der Generalsekretär des albanisch-orthodoxen Kirchenrates, Alekos Dimas beantragt hatten. Die offizielle Aufnahmezeremonie wird im Rahmen der 10. Vollversammlung der KEK im September dieses Jahres in Prag stattfinden.

* In der südalbanischen Stadt Gjirokaster wurde die im Zentrum gelegene Kirche der Verklärung Christi mit Unterstützung des griechischen Roten Kreuzes und der griechischen Hypothekenbank wiederhergestellt. Die Stadtverwaltung von Gjirokaster gab die Kirche, die seit 1967 als »Kulturpalast« gedient hatte und mehrmals umgebaut worden war, der orthodoxen Kirche im Herbst 1990 zurück. (*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 50 [4.12.1991] 17)

B. Altorientalische Kirchen

Gründung der armenischen Diözese in Deutschland

Seit Juli 1991 ist auf Anordnung Seiner Heiligkeit **Vasken I.,** des Katholikos aller Armenier, der Sprengel Deutschland zur Diözese der Armenischen Kirche in Deutschland erhoben worden. Ihr Prälat und Primas der Armenier in Deutschland mit Sitz in Köln ist Archimandrit **Karekin Bekdjian.**

Der 1941 in Istanbul geborene Dikran Bekdjian hat dort zuerst Soziologie und Geschichtswissenschaften und dann in Deutschland Pädagogik und Psychologie studiert. Seit 1973 war er in Marseille als Priester tätig, bevor er im April 1991 von Vasken I. zum Primas der Armenier in Deutschland ernannt wurde.

Zu den Aufgaben des neuernannten Prälaten gehört unter anderem die Aufsicht über die rechte religiöse Erziehung, die regelmäßige gottesdienstliche und seelsorgerliche Versorgung der insgesamt etwa 20000 Gläubige umfaßenden Gemeinden und die Durchführung von allen kirchlichen Gottesdiensten und Ritualen wie Trauung, Taufe und Beerdigung. Für die Ausbildung von Kirchensängern und Diakonen will Bekdjian Schulen einrichten. Eine weitere wichtige Aufgabe sieht er in der Förderung der Einheit und des Dialogs unter den Christen durch die Pflege von ökumenischen Beziehungen mit allen christlichen Kirchen. (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz,* 74 [Dezember 1991] 39–42)

Neuer Metropolit von Jerusalem

Erzpriester **Sidrakel el Anba Bishoi** ist neuer Metropolit von Jerusalem und dem Nahen Osten. Papst **Šenuda III.** weihte den 48jährigen Priestermönch, der zuletzt Seelsorger für die koptischen orthodoxen Christen in der Schweiz war, in Kairo zum Bischof. Als Metropolit **Abraham** ist er Nachfolger des kürzlich verstorbenen Metropoliten **Basilios,** der sein Amt seit 1959

innehatte. Anba Abraham versicherte, er wolle die ökumenische Zusammenarbeit vorantreiben. Als seine Hauptaufgabe sieht der aus der oberägyptischen Diözese Sohag stammende Metropolit die Förderung und Unterstützung der Friedensbemühungen im Nahen Osten an. (*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 52 [18. 12. 1991] 20)

Rücktritt des Patriarchen

Patriarch Merkorios, seit 1988 Oberhaupt der äthiopisch-orthodoxen Kirche, trat Ende Oktober 1991 von seinem Amt zurück. Dem Patriarchen wurde nach dem Sturz des kommunistischen Regimes unter Mengistu Haile Mariam im Frühjahr 1991 Kollaboration mit dem Diktator vorgeworfen. Tausende von Gläubigen forderten in Demonstrationen die Ablösung des diskreditierten Patriarchen; auch die Bischöfe verlangten den Rücktritt des Kirchenoberhauptes. Bis zur Wahl eines neuen Patriarchen leitet ein Kollegium von fünf Bischöfen die Kirche interimistisch. (*Herder Korrespondenz* 45 [1991] 588)

Ein Koptisch-Orthodoxer aus Ägypten als Generalsekretär der UNO

Am 1. Januar 1992 trat **Butros Ghali** sein Amt als Generalsekretär der Vereinten Nationen an. Der 69jährige Ägypter gehört der Koptischen Orthodoxen Kirche an. Als Mitglied der reichsten und mächtigsten Familie innerhalb der koptisch-orthodoxen Minderheit am Nil schienen ihm alle Türen offen zu stehen. Das königliche Ägypten gab Christen bei der Besetzung von hohen Staatsämtern oft den Vorzug. Ghali schien sich freilich auf ein Abstellgleis manövriert zu haben, als er eine Jüdin aus angesehener Kairoer Familie heiratete. Es gab damals zwar noch keinen politischen Antisemitismus, doch waren die Kopten den Juden vielfach feindlich gesonnen.

Zu einem Zeitpunkt, da die Jerusalem- und Palästinafrage sowie das dornige Zypernproblem auf der Tagesordnung stehen, wird Ghali nach New York berufen. Die Vereinten Nationen setzen große Hoffnungen in den Baumeister der ersten Verhandlungslösung im Nahen Osten. (*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 51 [11. 12. 1991] 20)

C. Orthodoxie und Ökumene

Hoffnung, den Dialog zu retten

Vom 11. bis 15. Juni 1991 tagte das Koordinierungskomitee der Internationalen Gemischten Katholisch-Orthodoxen Kommission in Ariccia unweit von Rom. Die Sitzungen wurden vom griechisch-orthodoxen Erzbischof **Stylianos Harkianakis** von Australien und von Kardinal **Edward Idris Cassidy,** dem Vorsitzenden des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, geleitet.

Drei Unterkommissionen hatten vom 18.–24. März 1990 in Wien, vom 26.–30. Dezember 1990 und vom 2.–9. März 1991 in Rom Texte zum Uniatismus ausgearbeitet. Das Koordinierungskomitee erarbeitete darauf aufbauend das zusammenfassende Dokument »Der Uniatismus, die Unionsmethode der Vergangenheit und die heutige Suche nach der Gemeinschaft«, das in der nächsten Plenarsitzung der Ge-

mischten Kommission, die voraussichtlich vom 17. bis 26. Juni 1992 in Balamond im Libanon tagen soll, zur Diskussion vorliegen wird.

Die Beratung des von drei Unterkommissionen (1989) und dem Koordinationskomitee (1990) vorbereiteten Dokumententwurfs über die »Konziliarität und Autorität in der Kirche« wurde zurückgestellt. Die Fragen des päpstlichen Primats und der Unfehlbarkeit sollen zu einem späteren Zeitpunkt erörtert werden. Stattdessen behandelt die Gemischte Kommission auf Drängen der Orthodoxen Kirche zunächst das Problem des Uniatismus und der Tätigkeit der mit Rom unierten Kirchen des byzantinischen Ritus. Seit den politischen Veränderungen in Osteuropa sind dort teilweise gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen Uniaten und Orthodoxen zu beobachten.

Das Ringen um eine angemessene theologische Antwort darauf ist mühsam. Dies zeigte auch das Treffen in Ariccia, dem schwere und dramatische Momente nicht fehlten. Die Gemischte Kommission hatte in Freising (Juni 1990) den Uniatismus als Methode auf der Suche nach der Einheit verworfen (Freisinger Dokument 6b; vgl. *OFo* 4 [1990] 292–295, bes. 294). In Ariccia versuchten katholische Dialogteilnehmer, diesen gemeinsam erarbeiteten Standpunkt abzuschwächen, was auf entschiedenen Widerstand der Orthodoxen traf.

Der katholisch-orthodoxe Dialog befindet sich gegenwärtig in einer sachlich schwierigen und atmosphärisch belasteten Phase. Davon zeugt nicht zuletzt der offizielle Pressebericht zum Abschluß der Session in Ariccia. Es heißt dort: »Die Sessionsteilnehmer gingen in der Hoffnung auf die Zukunft des Dialoges auseinander«. Im ersten Entwurf war noch von »großer Hoffnung« die Rede. Auf Antrag eines orthodoxen Teilnehmers ließ man das Adjektiv fallen. Die Diskussion gab keinen Grund zu einer »großen Hoffnung«. (*Ostkirchliche Studien* 40 [1991] 306f.)

Während der Vatikan in einem Rückblick auf das Jahr 1991 die Kontakte mit den Lutheranern als erfolgreich bezeichnet und konstatiert, es sei »im lutherisch-katholischen Dialog inzwischen ein ›mustergültiges‹ gegenseitiges Vertrauen gewachsen«, schätzt die Katholische Kirche ihre Beziehungen zu der Orthodoxen Kirche als »angespannt, mitunter sogar ›chaotisch‹« ein; allerdings meint Bischof Pierre Duprey, der den katholisch-orthodoxen Dialog seit den 60er Jahren fördert, die zentralen Streitpunkte müßten im Gespräch überwunden werden. (*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 6 [5.2.1992] 17)

Keine gemeinsame Eucharistiefeier

Die Orthodoxe Kirche wird auch weiterhin mit den Partnerkirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) nicht gemeinsam die Eucharistie feiern. Die orthodoxen Vertreter im Zentralausschuß des ÖRK betonten, solange fundamentale Meinungsverschiedenheiten in Glaubensfragen bestünden, etwa zu Kirchenverfassung und geistlichem Amt, könnten sie aus Gewissensgründen nicht mit anderen Christen »aus einem Kelch trinken«.

Ökumenische Beziehungen suspendiert

Fünf orthodoxe Kirchen in **Nordamerika** haben ihre Mitgliedschaft im Nationalen Kirchenrat der USA wegen dessen

Haltung zur Sexualethik vorläufig suspendiert. Zugleich haben sie ihre ökumenischen Kontakte zur Episcopal Church der USA und anderen anglikanischen Kirchen wegen deren Haltung zur Frauenordination vorläufig unterbrochen. (*Ökumenische Rundschau* 40 [1991] 518)

Treffen zwischen Delegationen der serbisch-orthodoxen Kirche und der römisch-katholischen Bischofskonferenz Jugoslawiens

Mit dem Krieg in Jugoslawien haben sich der Patriarch Serbiens, **Pavle,** und der Vorsitzende der katholischen Bischofskonferenz Jugoslawiens, **Kardinal Kuhariç,** bei ihrem Treffen am 7. Mai 1991 in Slavonski Brod beschäftigt. Den aktuellen Konflikt verurteilend, haben sie beide in ihrem am 24. August abgegebenen Kommuniqué u. a. alle Christen zu Frieden und Umkehr aufgerufen: »Wir rufen alle Gläubigen unserer Kirchen, der orthodoxen und der römisch-katholischen, wie auch alle anderen Menschen, die an Gott glauben, auf: Betet zusammen mit uns für Frieden und Umkehr! Wir appellieren an alle anderen Menschen guten Willens, daß sie sich unseren Bemühungen anschließen und daß wir alle zusammen am Frieden bauen. Ebenso bitten wir alle, die sich in dem Gebiet befinden, daß uns, den orthodoxen und den römisch-katholischen Bischöfen, ebenso den Priestern beider Kirchen in den vom Krieg betroffenen Zonen eine ungehinderte Ausübung des pastoralen Dienstes ermöglicht werde. Laßt uns durch! Nehmt uns an!« (*ECH — Informationen* 19 [1991] 24)

Auf Initiative und Einladung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Europäischen Bischofskonferenz der Römisch-Katholischen Kirche (CCEE) hat ebenfalls vom 21. bis 23. Januar 1992 in St. Gallen/Schweiz ein weiteres Treffen zwischen Delegationen des orthodoxen Patriarchates von Serbien und der römisch-katholischen Bischofskonferenz von Jugoslawien stattgefunden. Dieses Treffen zielte auf eine für beide Seiten friedliche und gerechte Lösung des serbokroatischen Konfliktes. Im gemeinsamen Kommuniqué, das vom Metropoliten von Montenegro, **Amphilochije,** und dem Erzbischof von Belgrad, **Franc Perko,** unterschrieben wurde, wird einstimmig der Krieg verurteilt und der religiös-kirchliche Charakter des Streites abgelehnt. Schließlich haben sich beide Seiten geeinigt, ohne Verzögerung den Dialog vorzüglich in ihrem eigenen Land fortzusetzen. (*Enimerosis* H–1992/1, 3–4)

»Middle East Symposium« im ägyptischen Wadi Natrun

Die fünf Wiener »Pro Oriente«-Konsultationen altorientalischer und katholischer Theologen zwischen 1971 und 1988 ergaben, daß die beiden Kirchenfamilien die auf dem Konzil von Chalkedon 451 kirchentrennende Frage — wie kann ausgedrückt werden, daß Christus wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch ist — heute gemeinsam widerspruchsfrei beantworten.

Diese neugewonnene christologische Übereinstimmung wurde vom 26. bis 28. Oktober 1991 auf Einladung des koptischen orthodoxen Patriarchen von Alexandrien, Papst **Šenuda III.,** bei einer Tagung im Wüstenkloster Anba Bishoi im ägyptischen Wadi Natrun vor 120 altorientalischen und katholischen Bischöfen, Theologen und Kirchenjournalisten dargelegt. In der Vergangenheit wurden die altorien-

talischen Christen fälschlich als Monophysiten bezeichnet; man unterstellte ihnen damit, daß sie das Menschsein Christi leugneten und ihm nur eine Natur, die göttliche zuschrieben. Es wird erwartet, daß diese Polemik zukünftig unterbleibt.

Weitere Tagungen dieser Art, die der ökumenischen Annäherung zwischen den Altorientalischen Orthodoxen Kirchen und der Römisch-Katholischen Kirche dienen sollen, wurden für 1993 in Kerala/Indien und daran anschließend im Zwei-Jahres-Rhythmus in Äthiopien, Armenien und Syrien geplant. Gegenstand dieser Symposien könnte unter anderem sein, die Aufhebung der gegenseitigen »Anathemen« zu erörtern, die Zulassung zu den Sakramenten zu bedenken, die Klärung der Mischehenfrage zu fördern und die Frage der neuerlichen Taufe bei Kirchenübertritt zu behandeln. Experten sollte es vorbehalten bleiben, schwierige Themen wie Proselytismus, die Möglichkeit eines Allgemeinen Konzils aller Kirchen, die Unfehlbarkeitsfrage sowie Konsequenzen der Konziliarität zu untersuchen. Hierzu zähle auch, die liturgische Tradition und das monastische Leben in Ost und West zu vergleichen.

Die arabisch-christliche Öffentlichkeit maß der Tagung große Bedeutung bei. Namhafte Orthodoxe, wie die griechisch-orthodoxen Patriarchen Parthenios III. von Alexandrien und Ignatios IV. Hazim von Antiochien, nahmen an der Tagung teil. (*Der Christliche Osten* XLVI [1991] 357)

Strukturreform des ÖRK

Vom 20. bis 27. September 1991 trat in Genf der von der VII. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) im Februar 1991 in Canberra/Australien (s. dazu *OFo* 5 [1991] 169–171) neu gewählte Zentralausschuß des ÖRK zu seiner ersten ordentlichen Sitzung zusammen. Wichtigster Tagesordnungspunkt war eine Neustrukturierung der gesamten Arbeit des ÖRK, vor allem seiner Genfer Zentrale. Unter der Leitung seines neuen Vorsitzenden Erzbischof **Aram Keshishian** von der orthodoxen Kirche Armeniens nahm der Zentralausschuß den von einer in Canberra eingesetzten Beratungsgruppe erstellten »Entwurf einer leistungsfähigeren Organisationsstruktur« ohne wesentliche Änderungen an.

Der ÖRK hat nunmehr folgende Einheiten: I. »Einheit und Erneuerung«, II. »Mission, Bildung und Zeugnis«, III. »Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung«, IV. »Teilen und Dienst«. Im Unterschied zu den früheren Einheiten sollen die neuen »ökumenisch beziehungsorientiert, kooperativ und integrierend« arbeiten, was für den Mitarbeiterstab eine größere Flexibilität in der Zuordnung zu einzelnen Aufgaben bedeutet. Die Koordinierung sowie die Beziehungen zu den Kirchen wie zu nichtchristlichen Glaubensgemeinschaften obliegen in Zukunft zusätzlich zur Verwaltung und der Information dem Generalsekretariat, das damit eine Aufwertung erfahren hat.

Im Blick auf die Konkretisierung der neuen Struktur des ÖRK bleiben noch viele Fragen offen, zumal 1992 die Amtszeit des jetzigen Generalsekretärs **Emilio Castro** ausläuft und ein geeigneter Nachfolger erst noch gefunden werden muß.

Anlaß für die vorgenommene Reform waren sowohl praktisch-organisationsstrukturelle Erwägungen als auch erhebliche theologische und ekklesiologische Bedenken gegen einige Entwicklungen in der Arbeit des ÖRK. Hinzu kam der insbesondere von orthodoxer Seite zuletzt in Canberra unüberhörbar vorgetragene Wunsch,

Selbstverständnis und Arbeitsweise des ÖRK auch von der Sache her neu zu bedenken (siehe *OFo* 5 [1991] 361–364). Es wurde gefordert, sich wieder des ursprünglichen Auftrags zu besinnen, gerade auch deshalb, weil in den letzten Jahrzehnten zahlreiche weltweit sich zeigende Herausforderungen kirchlichen Lebens als neue Arbeitsbereiche hinzugekommen waren. Schwerer noch wogen freilich die theologischen und ekklesiologischen Überlegungen der Orthodoxen Kirchen, die sie in ihrer Konsultation »Die orthodoxen Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen« vom 12. bis 16. September 1991 unmittelbar vor der Sitzung des Zentralausschusses angestellt hatten. Als Voraussetzung für ihre Mitgliedschaft im ÖRK mahnten sie eine Konzentration auf das Bemühen um eine sichtbare Einheit der Kirche an, und zwar auf der Grundlage des apostolischen Glaubens — gemäß der Basisformel, der Verfassung und der Satzung des ÖRK. Zudem wiesen sie darauf hin, daß der ÖRK ein Rat von Kirchen sei und nicht ein Zentrum ökumenisch engagierter einzelner Gruppen oder Bewegungen. In Erinnerung gerufen wurde die Erklärung des Zentralausschusses 1950 in Toronto über die ekklesiologische Bedeutung des ÖRK. Danach ist der ÖRK keine »Über-Kirche«, die Mitgliedschaft im ÖRK bedeutet keine Relativierung der eigenen Auffassung von der Kirche. Die Orthodoxen Kirchen stellten die Toronto-Erklärung deutlich einer dreifachen Entwicklung im ÖRK entgegen: 1. dem Verständnis von Verbindlichkeit, wie es sich vor allem bei den »Bundesschlüssen« auf der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 1990 in Seoul gezeigt hatte, 2. dem Verständnis offizieller kirchlicher Vertretung, wie es in der Quotenregelung bei der Wahl der Leitungsgremien des ÖRK wirksam wird, und 3. einem allzu unkritisch zugelassenen stetigen Zuwachs der Mitgliedschaft im ÖRK durch Aufnahme oft sehr kleiner Kirchen aus der Dritten Welt, die wenig Verständnis für die traditionellen ekklesiologischen Fragen wie auch für die ursprüngliche Zielsetzung des ÖRK mitbringen.

Mit ihrer Mahnung, daß es nach Canberra nicht zu einer untrinitarischen, nicht eindeutig am Wort Gottes orientierten Pneumatologie kommen dürfe, die sich zur Rechtfertigung geistiger Strömungen und Neuaufbrüche in und außerhalb der Kirche zu unkritisch auf den Heiligen Geist und die Freiheit seines Wirkens berufe, stehen die Orthodoxen nicht alleine da. Viele Delegierte des Zentralausschusses aus anderen Kirchen konnten sich mit diesem Anliegen identifizieren. (*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 42/43 [9. 10. 1991] 17–20)

Neuer ökumenischer Zusammenschluß der Kirchen in Deutschland

Am 1. Januar 1992 trat die gemeinsam erarbeitete **neue Satzung** der gesamtdeutschen **»Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik e. V.«** (ACK) in Kraft (s. auch *OFo* 5 [1991] 168). Die Delegierten aus Ost und West hatten sie zuvor auf ihrer letzten gemeinsamen Mitgliederversammlung der beiden alten Arbeitsgemeinschaften, die vom 27. bis 28. November 1991 in Eisenach/Thüringen stattfand, einstimmig bestätigt. Die ACK-Ost setzte dabei mit Wirkung vom 31. Dezember 1991 ihre bisher gültigen Richtlinien außer Kraft.

Die neue Satzung sieht eine dreigestufte Zugehörigkeit zu der ACK vor, nämlich die volle Mitgliedschaft, die Gastmit-

gliedschaft und den ständigen Beobachter in der Mitgliederversammlung. Die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland — Exarchat von Zentraleuropa und die Syrisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien in Deutschland gehörten zu den Gründungsmitgliedern der neuen ACK. Die orthodoxe Kirche Rußlands hat für ihre Diözesen in Deutschland die volle Mitgliedschaft in der neuen ACK beantragt.

In der neuen Mitgliederversammlung werden die Evangelische Kirche in Deutschland und die Römisch-Katholische Kirche mit je 7, die Evangelisch-Methodistische Kirche und der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden mit je 3, die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland mit 2, die übrigen Mitgliedskirchen mit je 1 Delegierten vertreten sein. Die Gastmitglieder wirken mit beratender Stimme mit und haben je einen Delegierten.

In einer einstimmig angenommenen Erklärung appellierten die beiden Arbeitsgemeinschaften »mit allem Nachdruck« an die Friedensbereitschaft der Bürgerkriegsparteien in Jugoslawien und ermutigten die Kirchen in Kroatien und Serbien, »alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um auf Versöhnung und Frieden zwischen den verfeindeten Völkern hinzuwirken.« In der Entschließung werden zudem die deutsche Bundesregierung und die Verantwortlichen der Europäischen Gemeinschaft aufgefordert, »noch energischer alle Möglichkeiten auszuschöpfen, um die Konfliktparteien auf friedlichem Wege zur Beendigung der Kämpfe und zur Aufnahme von Verhandlungen zu bringen«. (*Oikoumene,* Rundbrief der Ökumenischen Centrale, 20 [Dezember 1991] 3 f.)

* Anfang März 1992 wollen sich Vertreter der russischen orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche zu Gesprächen in Genf treffen. Nach Angaben von Kardinal **Edward Idris Cassidy,** dem Leiter des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, sollen bei dem Treffen die Fragen besprochen werden, »die uns derzeit trennen«. Cassidy zufolge beruhen viele der Schwierigkeiten zwischen der Orthodoxen und Katholischen Kirche auf Mißverständnissen.

Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland hatte der Katholischen Kirche in letzter Zeit wiederholt vorgehalten, sie betreibe im Wirkungsbereich des Moskauer Patriarchats Proselytismus, baue parallele Kirchenstrukturen auf und fördere, besonders in der Ukraine, den Uniatismus.

* Der Metropolit von der Schweiz, **Damaskinos Papandreou,** sieht in der Trennung der Christenheit eine schwere Belastung für die Botschaft des Evangeliums in der Welt. Eine Neu-Evangelisierung Europas sei nur erfolgversprechend, wenn jede Kirche die anderen Kirchen und Konfessionen bei ihrer Arbeit in uneigennütziger Weise unterstütze. Alle Fehler, die durch die Kirchen begangen würden, müßten »normalerweise auf die ganze Christenheit zurückfallen und von allen bezahlt werden«.

Die Orthodoxe Kirche, so Damaskinos, bleibe ihrem Kirchenverständnis treu. Die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen bedeute nicht, daß sie »die Idee einer Gleichheit der Konfessionen« akzeptiere. Der Metropolit befürwortete ausdrücklich, den Dialog zwischen Orthodoxer und Katholischer Kirche fortzusetzen, »damit die so ersehnte Wiederherstellung der vollkommenen Gemeinschaft bald

Wirklichkeit werden kann«. Er äußerte die Ansicht: »Wir haben die Pflicht vorwärtszukommen, denn wir glauben, daß die *meisten* Unterschiede zwischen uns als legitime theologische Entfaltungen ein und desselben Glaubens im Osten und im Westen zu verstehen sind und nicht als Trennungen in der einen Tradition des Glaubens selbst«. (*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 1/2 [1992] 11)

D. Sonstiges

Europäische Sondersynode in Rom

Vom 28. November bis 14. Dezember 1991 fand in Rom die von der Römisch-Katholischen Kirche veranstaltete Sondersynode für Europa und die Ökumene statt, zu der auch orthodoxe Kirchen Teilnehmer entsandten. Für die in Rom Versammelten bestand kein Zweifel, daß Europa sowohl im Osten wie im Westen in weitesten Teilen Missionsland ist. »In einer solchen Lage« — so die Abschlußerklärung der Synode — »hängt sehr viel vom glaubwürdigen Zeugnis des verkündigten und gelebten Evangeliums ab«. Europa am Vorabend des dritten Jahrtausends, heißt es weiter, brauche »Priester, Ordensleute und Laien, die tief im Boden des Glaubens verwurzelt und darum fähig sind, in einen vielseitigen Dialog einzutreten«. Die Synode wünsche, daß dieser Dialog aufrichtig und klug geführt werde, nicht zu Relativismus führe und nicht das Bewußtsein von der Notwendigkeit und Dringlichkeit des Auftrages Christi zur Verkündigung mindere, sondern vielmehr den Glauben stärke.

Die Neu-Evangelisierung Europas ist nach den Worten Papst **Johannes Pauls II.** unumgänglich. Die Synode schloß sich dieser Auffassung an. Sie verwies auf »ein tiefes Auseinanderklaffen — allgemein gesprochen — zwischen Glaube und Kultur, Glaube und Leben … In dieser Situation ist es eine drängende Aufgabe der Kirche, die befreiende Botschaft des Evangeliums erneut den Menschen Europas zu bringen«. Das glaubwürdige Zeugnis, um das sich die Synode bemühte, vermochte sie indessen »nicht ganz« abzulegen.

Herrschte Einmütigkeit, als es um Fragen und die Bewertung des interreligiösen Dialogs, insbesondere mit Juden und dem Islam, ging, so empfahl die Synode weder Lösungen für die gegenwärtigen innerkirchlichen Probleme, noch gab sie Antworten auf die brennenden Fragen des Uniatismus und des belasteten Dialogs mit der Orthodoxen Kirche.

Zu nicht nur in der Katholischen Kirche innerkirchlich sehr kontroversen Fragen hielt der Weihbischof von Schwerin, **Norbert Werbs,** in Anwesenheit von Papst Johannes Paul II. eine beachtenswerte Rede. Er machte auf einige »Lasten« aufmerksam, »bei denen wir uns ernsthaft fragen müssen, ob sie so auferlegt werden dürfen, wie es gegenwärtig geschieht«. Dazu zählte er die Partizipationsdefizite in der kirchlichen Hierarchie, Abtreibung und Empfängnisverhütung, Frauenemanzipation und die Leitung der Kirche, Zeugnisfreiheit in der Verkündigung der Frohen Botschaft und »Kirche der Vorschriften, der Bevormundung und Gängelei«. Im Verlauf der Kirchengeschichte habe sich das Evangelium immer wieder von »geschichtlichen, kulturellen, philosophischen oder anders bedingten Lasten« befreit, begründete der Weihbischof seine

Ausführungen. Er glaube, dies werde sich fortsetzen und wohl immer mit »schmerzlichen Auseinandersetzungen« verbunden sein.

Das Problem des Uniatismus und die Tätigkeit der mit Rom unierten Kirchen des byzantinischen Ritus führte bereits im Vorfeld der Sondersynode zu Dissonanzen. Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland hatte die Einladung zu der Synode in Rom mit dem Vorwurf an den Vatikan nicht angenommen, die Katholische Kirche errichte auf russischem Territorium eigene kirchliche Strukturen und betreibe Proselytismus.

In einer Erklärung vor der Synode nahm Kardinal-Staatssekretär **Angelo Sodano** deshalb ausführlich dazu Stellung, was die Katholische Kirche in Rußland tue und wolle. Er betonte, der Katholischen Kirche gehe es um »pastorale Fürsorge« gegenüber ihren Gläubigen, die in Rußland sehr verstreut lebten.

Bezüglich des Uniatismus-Problems ergriff der orthodoxe **Metropolit Spyridon** von Italien als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats das Wort, und nachdem er auf die aktuellen Schwierigkeiten besonders in den osteuropäischen Ländern aufmerksam gemacht hatte, legte ausführlich und deutlich den orthodoxen Standpunkt dazu dar. (*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 53/54 [24.12.1991] 18–23; 7 [12.2.1992] 15–16)

Enttäuschung der Europäischen Kirchen über Vatikan-Synode

In einer Erklärung vom 13. Dezember 1991 gab die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) ihrer tiefen Enttäuschung über die Europa-Synode der Römisch-Katholischen Kirche in Rom Ausdruck. Die Genfer Organisation, der 120 orthodoxe, anglikanische und evangelische Kirchen in Europa angehören, vermißt Zeichen einer neuen Zusammenarbeit und Partnerschaft aller christlichen Kirchen Europas.

Die KEK kritisierte scharf die Haltung des Vatikans zum Krieg in Jugoslawien, wobei betont wurde, in der Botschaft der Sondersynode zum jugoslawischen Problem sei nur vom Leiden des kroatischen Volkes und nicht von dem aller übrigen Völker die Rede. (*ECH* 19 [1991] 4)

Römisch-katholisches Lehrschreiben über die Gottesmutter

Die Deutsche Bischofskonferenz der Katholischen Kirche wird nach Angaben ihres Vorsitzenden, des Mainzer Bischofs **Karl Lehmann,** im Frühjahr 1992 ein Lehrschreiben über die Gottesmutter Maria vorlegen. Bischof Lehmann wies darauf hin, daß die Beschäftigung mit dem biblischen Bild der Gottesmutter in jüngster Zeit zu einer lebendigeren Vorstellung Mariens beigetragen und auch zu einem Brückenschlag zwischen katholischer und evangelischer Theologie geführt habe. Nach biblischem Zeugnis sei Maria keineswegs eine passiv unterwürfige Frau. Vielmehr ließen die biblischen Berichte erkennen, daß Maria eine starke Frau gewesen sei, vertraut mit Armut, Leid, Flucht und Exil. (*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 41 [2.10.1991] 4)

Frauenordination trennt die Anglikanische Kirche

Die in den anglikanischen Kirchen der USA und Neuseelands bereits zugelassene

Frauenordination droht die Anglikanische Kirche von England zu spalten. Wie sich auf der letzten Generalsynode zeigte, stimmten von 44 Diözesen 38 für und 6 gegen die Frauenordination. Nach Angaben der BBC ergab eine Umfrage unter aktiven Gemeindemitgliedern, daß mindestens ein Drittel gegen die Priesterweihe von Frauen ist. In der Anglikanischen Kirche von England gibt es bis jetzt nur weibliche Diakone. Für einen Beschluß der Generalsynode über die Priesterweihe ist eine Zweidrittelmehrheit in den jeweiligen Kammern (Bischöfe, Priester und Laien) erforderlich. (*Süddeutsche Zeitung,* Nr. 42 [20. 2. 1992] 7)

Aktionsoffensive in Österreich zum »Jahr mit der Bibel 92«

Das katholische Bibelwerk und die katholische Bibelgesellschaft in Österreich hoffen, in dem »Jahr mit der Bibel 92« die auch bei vielen Christen zu beobachtende Scheu vor der Bibel zu überwinden. Dazu sollen zahlreiche Veranstaltungen, die unter dem Motto »Bibel — mehr als ein Buch« stehen, beitragen.

Geplant ist unter anderem: eine Dauerlesung des Neuen und Alten Testaments auf belebten Plätzen in österreichischen Städten, Ausstellungen, Publikationen, Artikelserien in Kirchenzeitungen und Konzerte. Auch das Fernsehen wird der Bibel zahlreiche Sendungen widmen. Positive Auswirkungen des Bibeljahres auf die Ökumene sieht der Vorsitzende der »Projektgruppe Biblia« (Hilfswerk zur Verbreitung von Bibeln in Osteuropa), Professor Walter Karlberger: »Es soll die Kirchen ein wenig zusammenführen, wo sie auseinanderdriften oder leidenschaftslos nebeneinander hergehen«. (*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 50 [4. 12. 1991] 1)

Die Bibel liegt — zumindest teilweise — in 1978 Sprachen vor. Die gesamte Bibel ist nach der jüngsten Statistik des Weltbundes der Bibelgesellschaften nun in 322, das Neue Testament in 758 und einzelne Bibelteile in weitere 898 Sprachen übersetzt. Die Zahl aller auf der Erde gesprochenen Sprachen wird von Experten auf 3 000 bis 6 000 geschätzt. (*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 7 [12. 2. 1992] 7)

»Missionierung« in Albanien

Evangelikale Gruppen und Sekten haben mehreren Berichten zufolge Albanien, den ehemals »ersten atheistischen Staat der Welt«, für sich entdeckt und schicken »Missionare« ins Land. So veranstaltete das pfingstkirchliche »Aktionskomitee für verfolgte Christen« im Stadion und auf Plätzen der Hauptstadt Tirana eine fünftägige »Evangelisation«, zu der mehrere tausend Menschen kamen.

Römisch-katholisches »Institut für Östliches Christentum« in Nimwegen gegründet

In Nijmegen (Nimwegen)/Niederlande, wurde 1991 das »Institut für Östliches Christentum« gegründet, dessen Ziel die wissenschaftliche Erforschung des östlichen Christentums ist. Es ist beabsichtigt, an die Arbeit, die die Assumptionisten im »Institut für Byzantinistik und Ökumenische Studien« in den letzten 40 Jahren verrichtet haben, anzuknüpfen und sie fortzuführen. Das neu gegründete Institut wird neben Lehre und Forschung auch die seit

1948 bestehende wissenschaftliche Zeitschrift »Het Christelijk Oosten« herausgeben sowie eine heute ungefähr 21 000 Bände zählende Spezialbibliothek, zu der unter anderem ein Mikrofichebestand syrischer Handschriften von besonderer Bedeutung gehört, betreuen und ausbauen.

Das Institut ist eine Stiftung, in deren Vorstand die Katholische Universität Nijmegen, die Assumptionisten und »freie« Vorstandsmitglieder paritätisch vertreten sind. Die finanziellen Mittel für das Institut werden im wesentlichen von der Kongregation der Assumptionisten, ungefähr 30 anderen katholischen Kongregationen und Orden und einigen gesellschaftlichen und kirchlichen Fonds aufgebracht.

(*Hermeneia* 7 [1991] 211 f.)

Rückbenennung von Orten in der GUS

In den über 70 Jahren des kommunistischen Regimes waren eine Reihe von Städten umbenannt worden. Mit der Rückkehr Kalinins zu seinem historischen Namen **Tver** begann die Rückbenennung vieler Orte in der GUS; die wohl spektakulärste und symbolträchtigste fand in **St. Petersburg,** dem zeitweiligen Leningrad, statt. Patriarch Aleksij II. von Moskau und ganz Rußland feierte aus diesem Anlaß im Beisein zahlreicher prominenter Bürger der Stadt und des Landes, aber auch des derzeitigen Hauptes der Dynastie Romanov, des Großfürsten Vladimir Kirillovic, in der jüngst wieder dem Gottesdienst bestimmten Isaaks-Kathedrale eine Göttliche Liturgie.

Im übrigen wurden folgende weitere Orte rück- bzw. umbenannt (in Klammern die frühere sowjetische Benennung): **Aktau** (Ševčenko), **Biskek** (Frunze), **Vladikavkaz** (Ordžonikidze), **Ekaterinburg** (Sverdlovsk), **Kumairi** (Leninakan), **Lugansk** (Vorošilovgrad), **Naberežnye Čelny** (Brežnev), **Nižnij Novgorod** (Gor'kij), **Rybinsk** (Andropov), **Samara** (Kujbišev), **Sergiev Posad** (Zagorsk).

Es wird erwartet, daß noch weitere Ortsnamen geändert werden; Kaliningrad etwa soll bald wieder offiziell seinen historischen Namen **Königsberg** erhalten. (*Hermeneia* 7 [1991] 220)

Aus der Chronik des Instituts 1991

Teilnahme von Prof. Nikolaou an dem 4. interdisziplinären Symposium des Mediävistenverbandes über das Thema »Die Begegnung des Westens mit dem Osten« in Köln vom 10. bis 14. März. Wahl zum Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates des Mediävistenverbandes für das Fach »Geschichte und Theologie der Ostkirche«.

Tagung über das Projekt **»Die Bedeutung der orthodoxen Theologie und Kirche im vereinten Europa«**, das vom Institut in Zusammenarbeit mit der Abteilung Christliche Soziallehre der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki im Rahmen des europäischen Erasmus-Programms entwickelt wird. Anwesend waren — außer Prof. Nikolaou und Dr. Nikolakopoulos — die Kollegen aus Thessaloniki Proff. **Gioultsis, Karavidopoulos** und **Mantzaridis.**

Teilnahme von Prof. Nikolaou an der 6. Vollversammlung der Internationalen Orthodox-Lutherischen Kommission in Moskau vom 31. Mai bis 8. Juni.

Teilnahme von Prof. Nikolaou an der Sitzung des Wissenschaftlichen Beirates

des Mediävistenverbandes in Frankfurt am Main, 22. Juni.

Interview von Prof. Nikolaou mit Radio Antenne 5 über den religiösen Hintergrund des Konfliktes zwischen Serben und Kroaten, München, 4. Juli.

Wahl von Prof. Nikolaou zum ordentlichen Mitglied der **»Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste«** (Salzburg, Österreich), 22. November.

Vorbereitung und Durchführung des Symposiums »Bayerns Philhellenismus« an der Ludwig-Maximilians-Universität München, 22. — 23. November. Das Symposium wurde veranstaltet vom Institut für Orthodoxe Theologie in Zusammenarbeit mit anderen Instituten der Universität München und dem Club griechischer Akademiker in Verbindung mit dem griechischen Generalkonsulat in München (näheres siehe oben S. 155 f.).

Vortrag von Prof. Johannes Konidaris, Athen, über »Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat im heutigen Griechenland«, veranstaltet vom Institut und dem Club Griechischer Akademiker in München, 8. Dezember.

Vortragstätigkeit von Prof. Th. Nikolaou:

»Die griechisch-christliche Kultur und das vereinte Europa« in der Evangelischen Akademie Tutzing für die Jugend des Griechisch-orthodoxen Bischöflichen Vikariats in München, 14. April.

»Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Einheit der Kirche heute«, veranstaltet vom Erwachsenenbildungswerk in Bonn, 16. Oktober.

»Der Einfluß Maurers auf die griechische Kirchenpolitik« im Rahmen des Symposiums über »Bayerns Philhellenismus« an der Universität München, 22. November.

»Ikone und Liturgie« im Collegium Oecumenicum in München, 28. November.

Dr. K. Nikolakopoulos

»Das orthodoxe Osterfest« im Kolpinghaus St. Theresia in München, 9. April.

»Orthodoxe Kirchen: Eucharistische Einheit im Autokephaliesystem« im Kloster Niederaltaich, veranstaltet von »Philoxenia«, 15. Juni.

»Bedeutende rhetorische Figuren in der einfachen Sprache der Johannes-Apokalypse« im Rahmen der 6. Versammlung der Orthodoxen Bibelgesellschaft in Nikosia/Zypern, 29. September.

»Die moderne Hermeneutik der Apokalypse von Johannes« im griech.-orth. bischöflichen Vikariat in München, 24. November.

»Das Kirchenjahr in der Orthodoxen Kirche« im Paul-Schneider-Haus (Evangelische Innere Mission) in München, 10. Dezember.

»Die byzantinische Musik im Rahmen des liturgischen Lebens« im Metropolitanzentrum in Kalamata/Griechenland, 20. Dezember, und im Rathaussaal in Pyrgos/Griechenland, 22. Dezember.

»Byzantinische Musik und Volksmusik« im Rahmen der Aufführung des »Byzantinischen Weihnachtsoratoriums« in Patras/Griechenland, 28. Dezember.

(red. von **Dieter Fahl** und **Kon. Nikolakopoulos**)

Anhang zur Chronik:

A. Äußerung des Griechisch-Orthodoxen Metropoliten von Deutschland, *Augoustinos Labardakis, Bonn,* zur Frage einer Anerkennung der Republik von Skopje

Die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland hat sich in den nahezu drei Jahrzehnten ihres Bestehens niemals in politische Auseinandersetzungen eingemischt und weder zu politischen Problemen in Griechenland noch zu solchen in Deutschland Stellung genommen. Wenn ich mich daher heute als Griechisch-Orthodoxer Metropolit zu einer politischen Frage äußere, so geschieht das allein aus der Sorge um das Schicksal unserer griechischen Heimat und der Menschen, die dort leben.

Im griechischen Volk ist die Erinnerung an den schrecklichen Bürgerkrieg nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges noch sehr lebendig. Das trifft vor allem für Nordgriechenland zu, wo die Menschen besonders unter ihm gelitten haben und seine Folgen noch immer nicht gänzlich überwunden sind. Dabei erinnere ich nur an die Verschleppung der Kinder in die damaligen kommunistischen Länder.

Diese Menschen in Nordgriechenland möchte ich vor neuer Bedrängung oder vielleicht sogar vor kriegerischer Auseinandersetzung bewahrt sehen. Nur aus diesem Grunde äußere ich mich im folgenden zu der Situation, wie sie sich in letzter Zeit an der Nordgrenze unseres Vaterlandes entwickelt hat, und zur Frage einer Anerkennung der Republik von Skopje.

Dazu möchte ich auf drei Punkte hinweisen.

1. Territoriale Ansprüche der Republik in Skopje sind nicht wirklich ausgeschlossen. Zwar wurde der neuen Verfassung dieser Republik eine Versicherung angefügt, daß keine territorialen Ansprüche gegenüber anderen Ländern erhoben werden; in der Präambel derselben Verfassung wird aber betont, daß sich diese Republik auf die »staatsrechtlichen Traditionen der Republik Krusowo (1903)«, sowie auf die »historischen Beschlüsse der Antifaschistischen Volksbefreiungsversammlung Makedoniens (1944)« stützt.

Diese Beschlüsse von 1944 hatten einen autonomen, unabhängigen Staat Makedonien zum Ziel, der sich auch auf Gebiete Griechenlands, Bulgariens und Albaniens erstreckt. Das Kommunistische Manifest der Antifaschistischen Volksbefreiungsversammlung Makedoniens vom 2. August 1944 proklamiert u. a.: »Laßt euch vom Kampf des makedonischen Piemont inspirieren … Nur er führt zur Freiheit und Einheit des ganzen makedonischen Volkes … Laßt die künstlichen Grenzen, die Bruder von Bruder trennen, weggefegt sein«. Die Hinweise ihrer Präambel auf diese Beschlüsse machen deutlich, daß die neue Verfassung und die künftige Politik der Republik Skopje territoriale Ansprüche und eine entsprechende Expansion vertreten.

2. Die feindliche Propaganda gegen Griechenland hat nicht aufgehört. Der Präsident der Republik, Herr Kivo Gligorov, sprach in einem Interview der Zeitschrift NIN (Beograd, Febr. 1991) von der Teilung und Unterjochung des »makedonischen Volkes« in Serbien, Griechenland und Bulgarien nach den Balkankriegen

und wies darauf hin, daß das Ziel der führenden nationalistischen Parteien ein »Großmakedonien« sei und sie die Absicht hätten, »die Grenzen Griechenlands und Serbiens neu zu ziehen«.

Nicht weniger deutlich sprach Herr Vasil Turpurkowski, der Repräsentant Skopjes im jugoslawischen Staatspräsidium, mehrfach von der Vereinigung aller makedonischen Gebiete und betonte, daß »... der neue makedonische Staat als erstes Ziel haben wird, die versklavten Makedonier zu befreien und die breitere makedonische Region zu vereinigen« (Radio-Interview in Perth, Australien, Dezember 1990). Auf die Frage, »ob die Makedonier mehr für kulturelle und geistige als für territoriale Einheit kämpfen sollten«, antwortete er: »Ich denke, daß unser nationales Ideal nicht eingeschränkt sein kann; die territoriale Einheit ist ein Teil von ihm« (Radio-Interview in Toronto, Kanada, 20. Januar 1991).

Politische Organisationen in Skopje bringen immer wieder Landkarten in Umlauf, auf denen ein »Großmakedonien« als politischer Begriff erscheint. Es umfaßt außer den Gebieten der jugoslawischen Republik von Skopje auch das griechische Makedonien als »Egeska Makedonija«, Ägäisches Makedonien, sowie den bulgarischen Teil Makedoniens und das kleine Stück, das zu Albanien gehört. Dabei wird daran erinnert, daß Makedonien als geographischer Begriff unter Griechenland (51 %), Jugoslawien (39 %), Bulgarien (9,5 %) und Albanien (0,5 %) aufgeteilt ist. Auf den erwähnten Landkarten sind Gebiete aus den Nachbarstaaten herausgelöst, und es wird das aus ihnen gebildete sog. Großmakedonien als eine eigene politische Größe dargestellt. Das jüngste Beispiel einer solchen Landkarte erschien in einem Kalender für das Jahr 1992, der auch in mehreren tausend Exemplaren nach Griechenland verschickt wurde.

In Skopje werden auch Gedenkgegenstände (z. B. Gedenkmünzen) verbreitet, auf denen der »Weiße Turm«, das Wahrzeichen von Thessaloniki, der größten Stadt des griechischen Makedonien, abgebildet ist.

3. Für Griechen ist der Gebrauch des Begriffes »Makedonien«, wie er von der Republik Skopje praktiziert wird, einmal aus historischen, dann aber auch aus politischen Gründen unannehmbar. Während der letzten 45 Jahre war ein solcher Gebrauch stets auch Haupttriebkraft dafür, an Griechenland territoriale Ansprüche zu stellen.

Daß die alten Makedonier der Welt der Griechen angehörten, ist eine historische Tatsache, die heute nicht mehr angezweifelt werden kann. Die archäologischen Funde beweisen zusammen mit sprachwissenschaftlichen Forschungen durch eine Fülle von antiken Inschriften in griechischer Sprache mit einer großen Zahl von griechischen Eigennamen, daß die Zugehörigkeit der Makedonier zu den Griechen weder kulturell noch sprachlich nie unterbrochen war. Auch jeder historisch gebildete Deutsche verbindet mit dem Begriff Makedonien die Personen von Alexander d. Gr. und seinem Lehrer Aristoteles. Die Verbreitung der griechisch-hellenistischen Kultur in der damaligen Welt durch den Makedonier Alexander bestätigt diese Tatsache nur, die immer wieder durch neue archäologische Funde — so z. B. bei Vergina, aber auch an anderen Stellen — bekräftigt wird. Seitdem gab es keinen makedonischen Staat oder eine selbständige Nation, sondern nur eine geographische Region dieses Namens.

Da der Name Makedonien unlösbar mit Griechenland verbunden ist, muß es abgelehnt werden, daß dieser Name zu einer ethnischen Bezeichnung für eine slawische Nation gemacht wird, die dann Ansprüche auf griechisches Gebiet erhebt und auf die Herrschaft über eine griechische Bevölkerung.

Die Errichtung des Teilstaates Skopje durch Tito geschah in einem Augenblick, in dem die politische und ideologische Herrschaft der ehemaligen Sowjetunion ihre Einflußsphäre bis zur Ägäis auszudehnen trachtete. Es wäre eine Ironie der Geschichte, wenn man nun nach dem Zusammenbruch des Bolschewismus und dem Ende des Kalten Krieges derartige Ansprüche durch die politische Anerkennung einer »Republik Makedonien« nachträglich legitimieren würde. Eine solche Anerkennung wird jedenfalls geschichtlich und politisch falsch sein und möglicherweise viel Leid über die Menschen in dieser Region bringen.

B. Makedonien. Ein falscher Ausweis für Skopje*

von Theodor Nikolaou, München

Nach Lektüre des Leitartikels »Fünf statt eins« und des Artikels »Ein Sperrgürtel vom Bosporus zur Adria« von Herrn W. Koydl (SZ vom 3. und 6. 3. 1992, S. 4) frage ich mich, ob diese Artikel dem Ruf einer anerkanntermaßen guten und seriösen Zeitung gerecht werden. Hier einige Beispiele bzw. Fragen, welche diese Skepsis belegen:

1. Wie kann Herr Koydl die Behauptung verbreiten, daß die Gebiete um die Hafenstadt Thessaloniki »vor 50 Jahren noch slawisch besiedelt (waren) und ... seitdem mit ziemlicher Ruppigkeit (sic!) hellenisiert (wurden)«? Woher hat er diese »Information«? Gibt es vielleicht eine entsprechende Dokumentation oder die Akten eines internationalen Gremiums, das sich mit dieser Frage befaßt hat? Wenn diese »Hellenisierung« sogar »mit ziemlicher Ruppigkeit« erfolgt sein soll, hätte sich dann nicht z. B. die UNO damit beschäftigen müssen?

Geschichtlich wahr ist dagegen, daß die Griechen in Makedonien bereits in der Zeit der türkischen Herrschaft, d. h. vor den Balkankriegen 1912–1913, die größte Nationalität ausmachten. Eine Statistik aus jener Zeit, die 1926 auch vom Völkerbund veröffentlicht wurde, weist in einem Gebiet, das außer Makedonien auch weitere Teile des heutigen Bulgarien und Jugoslawien umfaßte, folgende Daten auf: Griechen 513000 (42,6%), Muslime 475000 (39,4%; Muslime sind entgegen den ständigen Darstellungen der SZ und anderer Medien keine Nationalität und bei der hier erwähnten Statistik handelt es sich hauptsächlich um Türken, aber auch um islamisierte Albaner, Slaven, Griechen etc.), Serben und Bulgaren 119000 (9,9%), andere Volksgruppen (Juden, Albaner, Walachen, Zigeuner etc.) 98000 (8,1%). Durch die Völkerverschiebungen nach dem ersten Weltkrieg und insbesondere dem Bevölkerungsaustausch zwischen Griechen aus Kleinasien und Türken aus den befreiten Gebieten ist die Homogenität der Bevölkerung im griechischen Makedonien eine historische Gegebenheit bereits für die zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts. Dementsprechend kann von einem »slawisch besiedelt(en)« Gebiet um

* Der größte Teil des vorliegenden Leserbriefes wurde in der »Süddeutschen Zeitung« (Nr. 61), 13. März 1992, S. 42, veröffentlicht.

Thessaloniki »noch vor 50 Jahren« und von seiner »Hellenisierung« in der darauffolgenden Zeit keine Rede sein. Die anderslautenden Äußerungen von Herrn Koydl beweisen entweder Unkenntnis — so daß sich die Frage stellt, wie er andere informieren will, wenn er selber die Geschichte nicht kennt — oder daß er Opfer einer oberflächlichen Propaganda ist.

2. Warum übergeht Herr Koydl völlig die Einwände der Griechen bezüglich der Verwendung des Namens Makedonien bzw. Makedonier durch die Teilrepublik von Skopje? Wäre es nicht seine Pflicht gewesen, den Leser kurz darüber zu informieren? Sind die »geschichtlichen Informationen«, die er in diesem Zusammenhang anführt, ebenfalls aus Unkenntnis oder absichtlich sehr mangelhaft?

Es ist vorwegzuschicken, **erstens** daß der Begriff Makedonien ein konkretes geographisches Gebiet bezeichnet, welches heute zu den Staaten Griechenland (Anteil 34203 km² = 49,55%), Jugoslawien (Anteil 25713 km² = 37,25%) und Bulgarien (Anteil 9100 = 13,18%) gehört (Meyers Enzykl. Lexikon, Bd. 15, Mannheim 1975, s.v. Makedonien). **Zweitens** ist der Name Makedonien von alters her mit der griechischen Geschichte und Kultur engstens verbunden. Eindeutige geschichtliche Gegebenheiten z.B. von Alexander dem Großen und seinem Lehrer Aristoteles bis zu den archäologischen Funden und den verschiedensten Inschriften und Eigennamen in griechischer Sprache nicht nur aus der Antike, sondern auch aus byzantinischer Zeit belegen dies. In der Antike gehörten die Makedonier genauso wie die Lakedämonier, Athener, Thebaner, Thessalier usw. zu der Welt der Griechen. Wenn man **drittens** das Gebiet der heutigen Teilrepublik von Skopje als Ganzes betrachtet, dann muß man feststellen, daß in der Antike dort in erster Linie das Volk der Dardaner und nicht der Makedonier wohnte; das heutige Skopje hieß Skoupoi. **Viertens** wird das jugoslawische Makedonien hauptsächlich von Slawen bewohnt, die ursprünglich mit den Bulgaren zum selben slawischen Volksstamm gehören (es gibt außerdem dort Albaner, etwa 20% der Bevölkerung, und islamisierte Zigeuner, Serben etc.). Dieser Volksstamm (mit den drei weiteren slawischen Volksstämmen der Slowenen, Kroaten und Serben) ist bekanntlich erst im 6./7. Jhdt. n.Chr. in die Balkanhalbinsel eingedrungen und hat sich dort nach langen Auseinandersetzungen mit dem Oströmischen Reich niedergelassen.

Unter Berücksichtigung dieser geschichtlichen Fakten versteht sich von selbst, daß die Griechen verpflichtet sind, sich gegen die Usurpation und den Mißbrauch des Begriffs Makedonien zu wehren. Es geht also in keiner Weise um »eine Art Copyright«, wie Herr Koydl wohl ironisch meint. In Kenntnis derselben geschichtlichen Fakten muß man sehr überrascht sein, wenn man sogar im »Aktuellen Lexikon« der SZ (11.12.1991) von dem slawischen Volk der »Mazedonier« lesen mußte. Diesen groben Fehler wiederholt Herr Koydl, wenn er schreibt: »Den Rang einer Nation erhielten die Mazedonier erst durch … Tito«. Aber genau gegen dieses »Retortenprodukt Titos« (C.E.Buchalla) vom Jahr 1944 wenden sich die Griechen. Denn jedes Volk braucht eine eigene Identität und kann nicht durch einen fremden Ausweis »den Rang einer Nation« erhalten. Sein Name sollte die eigene Identität zum Ausdruck bringen und gleichzeitig von den Nachbarnationen abgrenzen.

3. Herr Koydl weiß zu berichten, daß in Brüssel angeblich Griechenlands »EG-Qualifikation ... hinter vorgehaltener Hand ohnehin bezweifelt wird«. Aber in Wirklichkeit hat er offensichtlich nicht einmal die in der SZ (18.12.1991, S.7) veröffentlichte Erklärung der EG zu Jugoslawien gelesen, wenn er schreibt, daß »die kleine Republik (d.h. Makedonien) den strengen europäischen Kriterienkatalog erfüllt hätte«. Dort heißt es nämlich: »Die Gemeinschaft und ihre Mitgliedsstaaten fordern ferner jede jugoslawische Republik auf, sich vor der Anerkennung zu verfassungsrechtlichen und politischen Garantien zu verpflichten, die sicherstellen, ... daß sie keine feindliche Propaganda-Aktivitäten gegen einen benachbarten EG-Staat unternehmen wird, **inklusive des Gebrauchs einer Bezeichnung, aus der sich territoriale Ansprüche ergeben«.**

4. Und eine letzte Frage: Wenn man den lodernden islamischen Fundamentalismus bedenkt und das bereits angemeldete Interesse der Türkei für Bosnien-Herzegowina berücksichtigt und überdies ein »Sperrgürtel vom Bosporus zur Adria« auch nach den Worten von Herrn Koydl »denkbar wäre«, warum versteht er dann die Befürchtungen der Griechen nicht, zumal sie seit Jahrhunderten, wenn nicht Jahrtausenden, als Bollwerk Europas (gegen Perser, Araber, Türken etc.) gedient und somit einschlägige Erfahrungen gesammelt haben? Ist unter diesen Vorzeichen die Reaktion der Griechen tatsächlich »künstlich«, »unbesonnen« und »hysterisch«? Diese Frage hat vielleicht mit dem Namen Makedonien nicht direkt zu tun, aber im gewissen Sinne schon. Denn ist es wirklich völlig unverständlich, wenn Griechenland durch den Gebrauch des Namens Makedonien von einem Staat, der mit dem griechischen Makedonien gemeinsame Grenzen hat, seine Souveränität gefährdet sieht, vor allem dann, wenn dieser noch Teilstaat den betreffenden Namen schon propagandistisch einsetzt (vgl. darüber hinaus gedruckte Landkarten, Münzen, aber auch Äußerungen seiner Politiker)?

Schließlich möchte ich anmerken, daß man den Völkern in den verschiedenen Regionen, in denen Unruhen bestehen oder entstehen könnten, am besten durch objektive und umfassende Information helfen kann. Selbstverständlich muß man für die Unabhängigkeit der einzelnen Völker eintreten. Man wird aber diesem Anliegen nicht gerecht, wenn man nicht in erster Linie den Dialog und die Verständigung dieser Völker untereinander fordert und fördert.

Eingesandte Schriften

Agouridis, Savvas, Οράματα και Πράγματα. Αμφισβητήσεις, Προβλήματα, Διέξοδοι στο χώρο της Θεολογίας και της Εκκλησίας, Athen: Artos Zois 1991

Alevizopoulos, Antonios, Ἡ ὀρθόδοξη ἐκκλησία. Πίστη — Λατρεία — Ζωή, Preveza 1991

Ders., Ἐγχειρίδιο αἱρέσεων καὶ παραχριστιανικῶν ὁμάδων, Preveza 1991

Ammon, Ἡ Ζωὴ στὸ πρῶτο κοινόβιο μοναστήρι (Ὁσίου Ἀμμωνος Ἐπιστολή). Εἰσαγωγή–Μετάφραση — Σχόλια, übers. u. bearbeitet v. *E. Voulgaraki – Chr. Toutouna,* Athen 1991

Anaplasis (1991) Nr. 335–339

Apostolos Barnabas 52 (1991)

Athanasios (Archimandrit) (Hg.), Ἱστορία τῆς ἱερᾶς μονῆς τοῦ Σταυροβουνίου (Τιμίου Σταυροῦ τοῦ θεοκρεμμάστου), Stavrovounion/ Zypern 1987

Begzos, Marios, Φαινομενολογία τοῦ ἱεροῦ. Προοίμιο Συστηματικῆς Φιλοσοφίας τῆς Θρησκείας, (Sonderdruck aus: Ἀξίες καὶ πολιτισμός, Ἀφιέρωμα στὸν καθηγητὴ Εὐάγγελο θεοδώρου), Athen 1991

Bultmann, Gabriel, H. – Sigel, Wolfgang, Stundenbuch für den Alltag. Aus dem Gebetsschatz der orthodoxen Kirche, Graz – Wien – Köln 1991

Cemus, Richard, P., Das Gebet bei Ignatij Brjancaninov. Versuch einer Synthese, Auszug aus einer Dissertation, Rom 1991

Christianos 30 (1991)

Der christliche Osten 46 (1991)

Delivanis, Aristomenis, Ἡ ἐπὶ τοῦ Ὄρους ὁμιλία, Prólogos K. Mouratidis, Athen 1990

Deltion Biblikon Meleton 20 (1991)

Diptycha tes Ekklesias tes Hellados 67 (1991)

Economidès, Irène, Patmos l'île de cristal, Athen 1991

Ekklesia 68 (1991)

Enimerosis 7 (1991)

Ephemerios 40 (1991)

Ἐπιστημονικὴ Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης, Bd. B', Athen 1991

Kolia-Dermitzaki, A., Ὁ βυζαντινὸς »ἱερὸς πόλεμος«. Ἡ ἔνοια καὶ ἡ προβολὴ τοῦ Θρησκευτικοῦ πολέμου στὸ Βυζάντιο, Athen 1991

Goethe-Institut, Athen, Friedrich von Thiersch (1784-1860). Συμπόσιο στο Ινστιτούτο Goethe, Ο Φρίντριχ Τιρς και η γένεση του Ελληνικού Κράτους από την σκοπιά του 20ου αιώνα, Αθήνα από 15 ως 17 Οκτωβρίου 1990

Harakas, Samuel, Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition. Faith, Liturgy and Wholeness, (in: Health/Medicine and the Faith Traditions, ed. by James P. Wind), New York 1990

Herder Korrespondenz 45 (1991)

Hidiroglou, Paul, Thrace in the Light of the National Ideal of the Turks. 1985–1991, Athen 1991

Irénikon 64 (1991)

Internationale Kirchliche Zeitschrift 81 (1991)

The Journal of the Moscow Patriarchate 1991

Kalaydjis, Chrysostomos, Τό Μετόχιον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἐν Μόσχα »Ὁ ἅγιος Σέργιος« καί οἱ ἡγούμενοι αὐτοῦ (1881-1936), (Diss.), Genf-Katerini: Atef Danial-Tertios 1991

Karamanolis, Stratis, Phänomen Zeit. Die unsichtbare kosmische Macht, Bad Ems 1989

Karatzas, Philopoimin, B., Εἶναι ἡ ἀθεΐα τρέλλα; Athen 1983

Festschrift des theologischen Studienjahres der Dormition Abbey Jerusalem für Abt Dr. Laurentius Klein, St. Ottilien 1986

Konidaris, Johannes, M., Ο νόμος 1700/1987 και η πρόσφατη κρίση στις σχέσεις εκκλησίας και πολιτείας, Athen 1991

Koslowski, Peter–Löw, Reinhard (Hg.), Jahrbuch des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 1991/92. (Philosophie und Religion, Bd. 5), Hildesheim 1991

May, Georg, Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung? Ein Beitrag zu dem gegenseitigen Verhältnis von Nationalsozialismus und christlichen Bekenntnissen, Stein a. Rhein/Schweiz 1991

Nikolaou, Theodor, The Place of the Icon in the Liturgical Life of the Orthodox Church, transl. by Jill Pittinger, Sonderdruck aus: *The Greek Orthodox Theological Review* 35 (1990) 317–332

Ders., Die griechisch-christliche Kultur und die Einheit der Kirche, in: *K.-Chr. Felmy u. a. (Hgg.),* Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1991, S. 645–659

Ökumenische Rundschau 40 (1991)

Ökumenisches Forum 13 (1990)

Orthodoxe Gegenwart (1991) Heft 39–40

Ostkirchliche Studien 40 (1991)

Pacurariu, Mircea, Pages de l'histoire de l'église roumaine. Considérations au sujet de l'uniatisme en Transylvanie/Pages from the History of the Romanian Church (The Uniatism in Transylvania), Bucarest 1991

Pantainos 83 (1991)

Papathanasiou, Thanasis, In statu viae. Συμβολὴ στὴ θεώρηση τοῦ διλήμματος Ἱεραποστολὴ ἢ Ἀπομόνωση, in: Ἄνθρωπος καὶ Κοινωνία, Paphos, Zypern 1991, S. 81–110

Phronema 5 (1990)

Pixner, Bargil, Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judenchristentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse, hg. v. *Rainer Riesner,* Gießen–Basel 1991

Politis, Linos, Κατάλογος χειρογράφων τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, besorgt v. P. Sotiroudis–A. Sakellariou-Sotiroudi, Thessaloniki 1991

Rauch, Albert–Imhof, Paul, Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat — Patriarchat — Papsttum, (= Koinonia, 9), St. Ottilien EOS 1991

Romanian Orthodox Church News 21 (1991)

Sarigiannis, Chrysanthos, G. (Metropolit von Morphou), Ἰχνηλάτες, Evrychou/Zypern 1982

Schultheiss, Ernst-Friedrich, Der Nürnberger »Griechenverein« (1826–1831). Zu einem unbekannten Aspekt des biedermeierlichen Nürnberg, (Sonderdruck aus: 100 Jahre Neues Gymnasium Nürnberg. 1889–1989. Festschrift. Hg. i. Auftr. der Freunde des Neuen Gymnasiums Nürnberg v. Richard Klein), Donauwörth 1989, S. 444–495

Sobornost 12 (1990)

Solia 56 (1991)

St. Vladimir's Theological Quarterly 35 (1991)

Stimme der Orthodoxie 1991

Theologia 62 (1991)

Thümmel, Hans, G., Die Theorie der Ikone. Die ostkirchliche Bilderlehre, *Theologische Literaturzeitung* 116 (1991), Sp. 641–649

Ders., Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. u. 9. Jh., (= Das östliche Christentum, Neue Folge Bd. 40), Würzburg 1991

Una Sancta 46 (1991)

Zentrum emigrierter Makedonen. Gesellschaft für Makedonische Studien, Makedonien. Geschichte und Politik, Athen 1991

Autoren

Alevizopoulos, Antonios
Protopresbyter, Dr. theol., Dr. phil., Sekretär der heiligen Synode der orthodoxen Kirche Griechenlands
Iasiou 1 (Moni Petraki), GR - 115 21 Athen

Deicha, Sophie
Dr. theol., Institut de Theologie Orthodoxe du St. Serge
93, Rue de Crimée, F - 75019 Paris

Fahl, Dieter
Ass. iur. und Dipl. theol.
Frundsbergerstr. 16, D - 8000 München 19

Gamillscheg, Ernst
Univ.-Doz. Dr. phil., Fachbibliothek für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien
Postgasse 7, A - 1010 Wien

Gnilka, Joachim
Univ.-Prof. Dr. theol., Vorstand des Instituts für Biblische Exegese der Universität München
Bismarckstr. 3, D - 8000 München 40

Huber, Brigitte
Pythagorion, Samos/Griechenland

Labardakis, Augoustinos
Griech.-Orth. Metropolit von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa
Dietrich-Bonhoeffer Straße 2, D - 5300 Bonn 3

Martzelos, Georgios
Univ.-Prof. Dr. theol., Bereich der dogmatischen Theologie der Aristoteles-Universität Thessaloniki
Korytsas 16, GR - 551 33 Thessaloniki

Moschos, Dimitrios
Dipl.-theol.
Collegium Oecumenicum
Sondermeierstr. 86, D - 8000 München 45

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. 23 b, D - 8012 Ottobrunn

Papathanasiou, Athanasios
Dr. theol., Dipl.-iur.
Seirinon 4–6, GR - 162 31 Athen

Reinhardt, Ursula
Am Katzenstein 21, D - 8031 Weßling

Tinnefeld, Franz
Univ.-Prof. Dr. phil., Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1, D - 8000 München 22

Varella, Evangelia
Dr. rer. nat., Dipl.-theol., Aristoteles-Universität Thessaloniki
P. B. 108 76, 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.

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) *Ders. (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) *Ders. (Hg.),* Die orthodox-katholischen Beziehungen, St. Ottilien 1989, 161 S., DM 20,— (»Orthodoxes Forum« 3, 1989, Heft 2, ISSN 0933-8586).

4) *Ders. (Hg.),* Die Synodalität der Kirche und das Heilige und Große Konzil, St. Ottilien 1991, 225 S., DM 22,— (»Orthodoxes Forum« 5, 1991, Heft 2, ISSN 0933–8586).

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

Neu im EOS Verlag!

76. JAHRGANG · JANUAR 1992 · HEFT 1

THEODOR AHRENS: **Probleme gegenseitiger Wahrnehmung. Einige Überlegungen zum Damaskuspapier** 1

HANS ZIRKER: **Die Mißachtung der Nachgeschichte: Islam aus dem Blickwinkel jüdisch-christlicher Tradition** 16

SIBYLLE GUNDERT-HOCK: **Frauen in Unabhängigen Afrikanischen Kirchen: ein Vorbild für die »mainstream-churches«?** 33

Kleine Beiträge:

HANS WALDENFELS: Konzilsnachlese 48

Berichte:

ERNST PULSFORT: Studientagung der bayerischen missions- und religionswissenschaftlichen Institute vom 5.7.–6.7.1991 in Münsterschwarzach 51

GEORG WESSLING: Seminar des Evangelischen Missionswerkes vom 9.9.–14.9.1991 im Ökumenischen Zentrum Bossey (Schweiz) 54

ERNST PULSFORT: CEC/CCEE Conference »The presence of Muslims and the theological formation of pastoral co-workers« vom 9.9.–14.9.1991 in Birmingham 61

Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1990/1991 63

Besprechungen: 72

76. JAHRGANG · APRIL 1992 · HEFT 2

Editorial 97

FRANK TRÄGER: **Libertas et ordo in der Sicht von Bartolomé de Las Casas** 99

DAVID M. TRABOULAY: **The Translatio Studii and the Europeanization of America** 105

BASILIUS DOPPELFELD: **Entwicklung — ein Name für Mission?** 121

REINER MAHLKE: **Die María-Lionza-Religion in Venezuela** 139

Nachruf 159

Buchbesprechungen: 163

Hucol

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München

6. Jahrgang 1992 Heft 2

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien

18.FEB.1993

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 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

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

6. Jahrgang 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 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

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort 187

John Meyendorff †, Rom und Konstantinopel (übers. v. *Martin Wallraff*) 189

Dimitrios Moschos, Der Streit um die Methode der Naturbeobachtung im späten Byzanz — geistesgeschichtliche und theologische Konsequenzen 209

Spyros Troianos, Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland . . 221

Mircea Basarab, Die Liturgie als Ort der Erfahrung Christi 233

Konstantin Nikolakopoulos, Das Mesonyktikon des Sonntages: Einleitung — Kommentierung — Deutscher Text 247

DOKUMENTE

A) Panorthodoxes Treffen im Phanar. Botschaft (übers. v. *Anastasios Kallis*) 259

B) Gemischte Kommission für den Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Reformierten Weltbund 265

C) Memorandum der Hl. Bischofssynode der serbischen orthodoxen Kirche 273

REZENSIONEN

Liturgie: Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche; deutsch-griechisch-kirchenslawisch, hrsg. und erläutert von *Anastasios Kallis* **(Chr. Hannick)**

Bultmann, Gabriel, H., Stundenbuch für den Alltag. Aus dem Gebetsschatz der orthodoxen Kirche. Zum lebendigen Mit- und Füreinanderbeten aller Christen **(K. Nikolakopoulos)**

Felmy, Karl-Christian, Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung **(D. Fahl)**

Kalaydjis, Chrysostomos, Τὸ Μετόχιον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἐν Μόσχᾳ »Ὁ Ἅγιος Σέργιος« καὶ οἱ ἡγούμενοι αὐτοῦ (1881–1936) **(Th. Nikolaou)**

Murphy, Francis Xavier — Sherwood, Polykarp, Konstantinopel II und III, (Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. 3, hrsg. von *G. Dumeige u. H. Bacht*) **(Th. Nikolaou)** 279

CHRONIK 289

Anhang zur Chronik: Die Orthodoxie im heutigen Albanien. Interview des Erzbischofs von Albanien *Anastasios Yannoulatos* (Übers. v. *Nikolaos Petrakos*) . . . 314

EINGESANDTE SCHRIFTEN 319

AUTOREN 322

ABKÜRZUNGEN 323

Geleitwort

Die andauernden bewaffneten Auseinandersetzungen im ehemaligen Jugoslawien haben vielerorts die Frage aufkommen lassen, ob und in welchem Maße dieser Konflikt auch religiös motiviert ist. Es geht hierbei nicht nur um den Zusammenstoß von Muslimen, orthodoxen und römisch-katholischen Christen in Bosnien-Herzegowina, sondern auch um den vorangegangenen und, wenn auch etwas geschwächt, fortdauernden rein serbisch-kroatischen Krieg. Wie ich in einem Interview mit »Antenne Bayern« (z. T. abgedruckt in: *OFo* 5, 1991, 386) ausführte, ist der Grund dafür sicherlich in erster Linie ein national-politischer; es läßt sich jedoch nicht leugnen, daß hintergründig leider auch historische, kulturelle und selbst konfessionelle Ursachen eine Rolle spielen. Dieser religiös-kulturelle Hintergrund wird offensichtlich durch fundamentalistische Kräfte, wie z. B. die Mudjaheddin, die inzwischen auf der Seite der Muslime in Bosnien-Herzegowina kämpfen, ausgenützt und verstärkt. Deshalb sind alle religiös interessierten Menschen aufgerufen, sich für den Frieden einzusetzen. Insbesondere gilt dies in bezug auf die kroatisch-serbischen Auseinandersetzungen, denen der religiös-kulturelle Hintergrund ebenfalls nicht völlig abgesprochen werden kann. Zu dieser Problematik wird in diesem Heft das »Memorandum der Hl. Bischofssynode der serbischen orthodoxen Kirche« veröffentlicht. Den Beweggrund für die Aufnahme dieses Textes in das »Orthodoxe Forum« bildet die Tatsache, daß weite Teile der deutschen Presse über die Rolle der (orthodoxen) Serben ziemlich einseitig berichten. Deshalb audiatur et altera pars!

Bejaht man die Existenz eines religiös-kulturellen Hintergrundes im serbisch-kroatischen Konflikt, wird man feststellen müssen, daß er wohl in einer sehr weit zurückreichenden unterschiedlichen kirchlichen Entwicklung im Osten und im Westen wurzelt. Über diese Entwicklung mit ihren theologiegeschichtlichen, insbesondere ekklesiologischen, Implikationen informiert der Aufsatz von John Meyendorff. Vater Meyendorff, der inzwischen nicht mehr unter uns weilt, möchte ich posthum an dieser Stelle nicht nur dafür danken, daß er diesen und einen weiteren Aufsatz, welcher im nächsten Heft veröffentlicht wird, vor seinem Tod der Zeitschrift zur Verfügung gestellt hatte, sondern auch volle Anerkennung für seinen vielfältigen und reichen theologischen Beitrag im Westen aussprechen. Der Herr möge ihm ewige Ruhe schenken!

Vielen Lesern wird aufgefallen sein, daß auf der Vorderseite des Außenblattes des letzten Heftes (*OFo* 6, 1992, Heft 1) das Thema des vorletzten Heftes (*OFo* 5, 1991, Heft 2) und auf der Innenseite das alte anstelle des aktuellen Impressums abgedruckt wurde; letzteres fand sich erst auf Seite zwei. Für diese vom Verlag verursachten Druckfehler bitte ich um Entschuldigung.

Der Herausgeber

Geleitwort

Rom und Konstantinopel

von John Meyendorff †, Crestwood/USA

Quellen: Eine vollständige Liste der Quellen zur Geschichte der Kirchen in Rom und Konstantinopel im ersten Jahrtausend zu erstellen, hieße praktisch alle Quellen der Kirchengeschichte dieser Zeit im Osten wie im Westen aufzuführen. Grundlegende Hinweise über Rom finden sich bei *Jaffé*, Regesta Pontificum Romanorum. Editionem secundam, correctam et auctam auspiciis *G. Wattenbach* curaverunt *F. Kaltenbrunner, P. Ewald, S. Loewenfeld*, 2 Bde., 1885–1888. Die umfassendste Quellensammlung findet sich in Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum SS. Romanorum Pontificum, hg. v. *G. Tomasetti* u. a., 24 Bde., Turin 1857–1872; und in Epistulae Romanorum Pontificum ... a S. Hilaro usque at Pelagium II, a cura *A. Thiel*, Braunsberg 1868. Kritische Ausgaben von Papstbriefen sind erschienen in der Serie Monumenta Germaniae Historica, Epistulae, besonders für Gregor den Großen (hg. v. *E. Perels)* und Johannes VIII. (VII., hg. v. *Caspar).* Viele päpstliche Dokumente sind zugänglich in *J. P. Mignes* Patrologia Latina. Auch der Liber Pontificalis (hg. v. *L. Duchesne*, 2. Ausg., Paris 1957) ist eine grundlegende Quelle.

Für Konstantinopel ist der fundamentale Bezugspunkt *V. Grumel – J. Darrouzès*, Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople, I–V, Paris 1932–1977, wo die bestehenden Ausgaben aufgeführt sind. Für die spätere, paläologische Zeit siehe *F. Miklosich* und *J. Müller*, Acta Patriarchatus Constantinopolitani I–II, Wien 1860, auch viele Texte in *J. P. Mignes* Patrologia Graeca und in *J. Darrouzès*, Documents inédits d'ecclésiologie byzantine, Paris 1966.

Von besonderer Bedeutung sind natürlich die Ausgaben der Konzilsakten von *G. D. Mansi*, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Florenz 1759–1763, und *E. Schwartz (Hg.)*, Acta conciliorum oecumenicorum, Berlin 1927. Die wichtigsten Texte der orthodoxen kanonischen Tradition sind gesammelt bei *G. A. Rhalles – M. Potles*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bde. I–V, Athen 1852–1859.

Sekundärliteratur: Abgesehen von den Standardgeschichtswerken über die Kirche, über das Papsttum und über Byzanz sowie zahlreichen Spezialstudien, sind die folgenden Titel besonders wichtig: *K. Andreev*, Konstantinopol'skie patriarkhi ot vremeni khalkidonskogo sobora do Fotiya, Sergeiv Posad 1895; *P. Battifol*, Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Église, Paris 1938; *H. Berkhof*, Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert, Zürich 1947; *E. Caspar*, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. I: Römische Kirche und Imperium Romanum, Tübingen 1930; II: Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft, Tübingen 1933; *Y. Congar*, L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge, Paris 1968; *W. De Vries*, Orient et Occident, les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecumé-

niques, Paris 1974; *L. Duchesne*, L'Église au VI^e siècle, Paris 1925; *F. Dvornik*, Byzance et la primauté romaine, Paris 1964; *Ders.*, The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew, Cambridge, MA 1958; *J. Gill*, Byzantium and the Papacy, 1198–1400, New Brunswick, NJ 1979; *Haller*, Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit, 5 Bde., Basel 1951–1955; *G. Hartmann*, Der Primat des römischen Bischofs bei Pseudo-Isidor, Stuttgart 1930; *J. Herrin*, The Formation of Christendom, Princeton 1987; *T. G. Jalland*, The Church and the Papacy. A Historical Study, London 1944; *M. Jugie*, Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal, Paris 1941; *Maximos von Sardes*, Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ, Thessaloniki 1972; *A. Michel*, Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204), Darmstadt 1959; *J. Meyendorff*, Byzantium and the Rise of Russia, Cambridge 1981; *Ders.*, Imperial Unity and Christian Divisions. The Church, 450–680 AD, Crestwood, NY 1989; *Ders. (Hg.)*, The Primacy of Peter in the Orthodox Church, London 1963; *Ders.*, Living Tradition, Crestwood, NY 1978; *Ders. (Hg.)*, Catholicity and the Church, Crestwood, NY 1983; *K. F. Morrison*, The Two Kingdoms. Ecclesiology in Carolingian Political Thought, Princeton 1964; *Ders.*, Tradition and Authority in the Western Church, 300–1140, Princeton 1969; *J. Richards*, The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476–750, London 1979; *H. E. Symonds*, The Church Universal and the See of Rome. A Study of the Relations between the Episcopate and the Papacy up to the Schism between East and West, London 1939; *J. M. R. Tillard*, L'évêque de Rome, Paris 1982; *W. Ullmann*, The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical and Lay Power, ²1962; *J. D. Zizioulas*, Ἡ ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰώνας, Athen 1965.

* *

Alle Historiker sind heutzutage darüber einig, daß das Schisma, das am Ende eine dauerhafte Form der Trennung der östlichen und der westlichen Christen wurde, nicht plötzlich eintrat. Es war das Ergebnis eines fortschreitenden »enstrangement« (so der englische Ausdruck, den der französische Theologe Yves Congar verwendet hat; Anm. d. Redaktion: Ins Deutsche wird dieser Ausdruck durch den Begriff »Entfremdung« übertragen) und kann nicht einmal genau datiert werden. Die Kirchen von Rom und Konstantinopel waren oft getrennt in der Zeit zwischen dem vierten und dem neunten Jahrhundert. Diese frühen Konflikte waren manchmal durch Häresien verursacht, die in der Hauptstadt des Ostreiches vertreten wurden (Arianismus 335–381; Monotheletismus 533–680; Ikonoklasmus 723–787; 815–842) und von Rom zu Recht zurückgewiesen wurden. Manchmal unterschieden sich Rom und Konstantinopel in ihrer Haltung auf dem Gebiete der kirchlichen *Oikonomia* (die »neo-nizänische« Position, übernommen von den kappadokischen Vätern, 381 – ca. 400; die Haltung, die gegenüber dem *Henotikon* eingenommen wurde, auch als »Akakianisches Schisma« bezeichnet, 482–518); das Gespräch wurde aus diesen Gründen abgebrochen. Was immer die Frage war und wer immer im Unrecht war, es ist klar, daß es neben der Debatte über ein konkretes Problem der Theologie oder Disziplin eine zunehmende Differenz gab über die jeweilige Autorität des »apostolischen Stuhles« in Rom auf der einen Seite, der im Osten vorherrschenden Idee konziliarer Übereinstimmung auf der anderen Seite.

1. Imperiale Strukturen gegen »Apostolizität«

Das System einer »Pentarchie« von Patriarchen, das im Osten *de facto* im fünften Jahrhundert anerkannt wurde, noch bevor es im sechsten und siebten Jahrhundert formal in juristischen und kanonistischen Texten festgehalten wurde, gründete sich auf eine Interpretation des berühmten *Kanon 6* des Konzils von Nikaia (325). Unter Berufung auf »alte Sitten« (ἀρχαῖα ἔθη) gestand dieser Kanon den Kirchen von Alexandrien und Antiochien »Vorrechte« (πρεσβεῖα) zu, wobei man sich auf Rom als Vorgänger und Modellfall berief (ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστι)[1]. Im Osten wurden die »Vorrechte« dieser drei Kirchen als Anerkennung der sozialen, ökonomischen und politischen Bedeutung dieser drei Städte verstanden. Als Konstantinopel zum »neuen Rom« gemacht wurde, war es deshalb ganz natürlich, auch seine neue Bedeutung anzuerkennen. So wurde 381 beschlossen, daß »der Bischof von Konstantinopel Vorrechte der Ehre (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) haben soll nach dem Bischof von Rom, weil diese Stadt ein neues Rom ist«[2]. Im Jahr 451 bestätigte das Konzil von Chalkedon diesen Beschluß, indem es die östliche Ansicht sogar noch deutlicher ausdrückte, daß »die *Väter* dem Thron des alten Rom zu Recht Privilegien *zugestanden haben*« (d. h. daß diese Privilegien nicht auf apostolische Zeiten zurückgingen). Die Vorrechte, bislang nur die Ehre betreffend, wurden jetzt auch in kanonische Macht umgewandelt mit einem klar bestimmten Territorium — den kaiserlichen Provinzen Pontus, Asien und Thrakien, wobei die neuen »patriarchalen« Rechte des Erzbischofs der Hauptstadt durch die Tatsache begründet wurden, daß »die Stadt (Konstantinopel) mit der Gegenwart des Kaisers und des Senats geehrt ist«, wie es Rom auch ist[3]. Die politische oder einfach sozial pragmatische Motivation für die Erhebung von Konstantinopel war darum klar. In den Augen der Östlichen widersprach das in keiner Weise dem Kanon 6 von Nikaia, der auch pragmatisch interpretiert wurde. Es wurde als ganz natürlich angesehen, daß das »neue Rom« die gleichen Privilegien wie das alte haben müßte, und deshalb zu der Gruppe von »privilegierten« Bischofssitzen hinzukommen müßte, die schon bald den Titel »Patriarchen« annahmen und zu denen das große Pilgerzentrum Jerusalem hinzukam.

Aber in Rom gab es eine andere Logik. Das sogenannte *Decretum Gelasianum*[4], ein zusammengesetztes Dokument zweifelhaften Ursprungs, das die in päpstlichen Kreisen vorherrschende Meinung widerspiegelte, stellte fest: »Die heilige römische Kirche wurde

---

[1] *G. A. Rhalles – M. Potles*, Σύνταγμα ..., II, Athen 1852, S. 128.

[2] *G. A. Rhalles – M. Potles*, Σύνταγμα ..., II, 173.

[3] *G. A. Rhalles – M. Potles*, Σύνταγμα ..., II, 280–281.

[4] Text bei *E. Dobschütz*, Das Decretum Gelasianum, (Texte und Untersuchungen 38,3), Leipzig 1912. Der Text des *Decretum* ist zusammengesetzt und die Datierung ist problematisch. Da es in einigen Handschriften mit Papst Gelasius (492–496) in Verbindung gebracht wird, wird es von einigen Gelehrten für aus der Zeit des Papstes Hormisdas (514–523) stammend gehalten *(P. Battifol*, Le Siège apostolique, Paris 1924, S. 146–150; *F. Dvornik*, The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew, Washington, DC 1958, S. 56–88). Dennoch gibt es eine breitere Übereinstimmung *(Turner, Chapman, Caspar, Kidd)* in der Auffassung, daß der Kern des Dokuments, wenn nicht der ganze Text, auf Papst Damasus zurückgeht (366–384) und seine Stellungnahme gegen das Konzil von 381 wiedergibt, das gegen den Wunsch von Rom und Alexandrien die »Neonizäner« unterstützt und den Kanon 3, der Konstantinopel als Neu-Rom bezeichnet, herausgebracht hatte.

nicht durch irgendein Konzil an die Spitze der anderen Kirchen gestellt, sondern sie erhielt den Primat durch die Worte unseres Herrn und Erlösers: *Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen ...«*. Das *Decretum* gibt auch eine eigene Interpretation des Kanons 6 von Nikaia: Die drei Kirchen, deren »Privilegien« durch den Kanon anerkannt werden — Alexandrien, Rom und Antiochien — sind alle *petrinische* Bischofssitze: Petrus starb in Rom, aber er predigte auch in Antiochien und sein Schüler, der heilige Markus, gründete die Kirche von Alexandrien. Diese Interpretation wird in Rom jahrhundertelang aufrechterhalten werden — von Leo dem Großen (440–461) ebenso wie von den großen Päpsten des Mittelalters, trotz seiner Gekünsteltheit. Ist Alexandriens Gründung durch einen Petrus-*Schüler* hinreichend, um seine »Privilegien« noch vor denen von Antiochien zu erklären? Ist der *Tod* des Petrus in Rom ein ekklesiologisch wichtigerer Faktor als der Tod Jesu selbst in Jerusalem?

Wie dem auch sei, die beiden verschiedenen Interpretationen von Kanon 6 von Nikaia weisen genau auf die Streitfrage zwischen Rom und Konstantinopel hin, zwischen West und Ost, die Streitfrage, die schließlich zum Schisma führen sollte. Unter den Historikern beschrieb Fr. Dvornik am deutlichsten die Unterscheidung zwischen dem »apostolischen« Prinzip, das verwendet wurde, um nicht nur die Macht Roms zu rechtfertigen, sondern auch die anderer Kirchen, und dem Prinzip der »Akkomodation«, das im Osten allgemein akzeptiert wurde und welches behauptet, daß die »Privilegien« von Kirchen auf historischen Realitäten, nicht auf apostolischer Gründung, beruhen. Einige Kirchen mögen sich auf »alte Sitten« zugunsten konkreter Rechte berufen, aber solche Ansprüche müssen formell von Konzilien bestätigt werden[5]. In der Tat finden sich Kirchen, die historisch von Aposteln gegründet worden sind, überall im Osten (Ephesus, Thessaloniki und viele andere, gar nicht zu reden von Jerusalem), aber apostolische Gründung allein hat niemals genügt, um einen Primat zu rechtfertigen. Es ist kein Zweifel, daß Alexandrien und Konstantinopel nicht auf der Basis der »Apostolizität« mächtige Patriarchatszentren wurden, sondern wegen ihres *faktischen* sozialen, kulturellen und politischen Einflusses[6].

Die Existenz dieser beiden einander entgegengesetzten ekklesiologischen Prinzipien hinderte trotzdem nicht, daß die Gemeinschaft und kirchliche Einheit zwischen dem Osten und dem Westen über viele Jahrhunderte hinweg aufrecht erhalten wurde. Es besteht kein Zweifel, daß in Rom die Überzeugung sehr alt ist, daß die petrinische Gründung die wirkliche und entscheidende Basis für die römische Autorität ist. Das Ansehen der römischen Kirche in Moral und Lehre, als Zeugin einer apostolischen Tradition, die auf die Apostel Petrus und Paulus zurückgeht, begegnet beim heiligen Irenäus im zweiten Jahrhundert[7]. Solche Stellen in alten Quellen nehmen durch die römischen Bischöfe des vierten und fünften Jahrhunderts die Form eines regelrechten Anspruchs an. Die deutlichsten Ansprüche werden von Leo dem Großen angemeldet. Für Leo hat der heilige Petrus, den der Herr »zum Vorsteher der ganzen Kirche gemacht hat«[8], einen Nachfolger, den

---

5 Vgl. besonders *F. Dvornik*, Byzantium and Roman Primacy, New York 1966.

6 Die Legende von einem Besuch des heiligen Andreas in Byzanz findet sich in späten, apokryphen Dokumenten (vgl. *F. Dvornik*, The Idea of Apostolicity ..., S. 181–222).

7 Adv. haer. III, hg. v. *F. Sagnard*, (*SC* 34), Paris 1952, S. 102–106.

8 *»Quem totius ecclesiae principem fecit«* (Sermo 4,4: *PL* 54, 152 A).

Bischof von Rom, der den »Sitz Petri«[9] besetzt. Seine Reaktion auf die Annahme des Kanons 28 in Chalkedon zeigt, daß der Papst die Ansicht derer verstanden hat, die behaupteten, daß der römische Primat — wie der neue Primat von Konstantinopel — mit der Anwesenheit des Kaisers verbunden war, und er wies diese Sicht bewußt zurück. In der Tat war inzwischen die kaiserliche Residenz nach Ravenna gezogen; die Kaiser hatten die alte Hauptstadt verlassen. Dennoch, so Leo, »bewahrt der selige Petrus die Stärke, die er erhalten hat, und verläßt die Leitung der Kirche nicht, die ihm übertragen worden ist«[10]. Bezeichnenderweise benutzt Leo bei der Beschreibung der Rolle des Papstes den Ausdruck *principatus* — ein Titel, der generell den Kaisern vorbehalten ist (da auch Petrus bei ihm *princeps* ist, »Vorsteher«) — anstelle des älteren und anerkannten Ausdrucks *primatus*, der verwendet wird, um kirchliche Vorrangstellungen zu bezeichnen[11]. Natürlich dachte Leo nicht ernsthaft daran, kaiserliche Macht anzunehmen, und er wäre höchst erstaunt gewesen, wenn er wüßte, welcher Gebrauch von seinen Worten in späteren Jahrhunderten gemacht werden würde, um die päpstliche Autorität zu rechtfertigen. Er begann nur einen Prozeß, durch den nach und nach die Person und das Ansehen des römischen Bischofs »imperiale« Dimensionen annehmen wird. In der Tat wird das Imperium, erobert und besiedelt von Barbaren, im christlichen Westen nur dem Namen nach bis 476 weiterexistieren und die Autorität der legitimen Erben der Cäsaren, die jetzt in Konstantinopel residierten, wird nie mehr als symbolisch sein. Die Päpste füllten diese politische und kulturelle Lücke.

Der Widerspruch, der zwischen dem Osten und dem Westen über den Primat der beiden »Rom« bestand und so klar in Erscheinung tritt, wenn man die Texte des *Decretum Gelasianum* einerseits und die Kanones 3 von Konstantinopel I und 28 von Chalkedon andererseits vergleicht, ist also beträchtlich. Dieser brodelnde Konflikt stand immer im Hintergrund der zahlreichen Einzelkonflikte zwischen Konstantinopel und Rom, vor allem dem »akakianischen Schisma«. Wie wurde der offene Konflikt vermieden? Das geschah scheinbar durch eine Kombination von politischem Realismus, bewußter ideologischer Mäßigung und auch manchem Mißverständnis auf beiden Seiten.

Der politische Realismus war im Denken des Papstes Leo deutlich zu erkennen. Er kannte und anerkannte die »imperiale« Macht Konstantinopels. In einer Predigt, in der er die Vision des Eusebios von Kaisareia wiederholte, konnte er ausrufen: »Göttliche Vorsehung hat das römische Reich geformt, dessen Wachstum zu so weiten Grenzen gedieh, daß alle Völker überall Nachbarn wurden. Denn es paßte in besonderer Weise zum göttlichen Plan, daß viele Reiche unter einer einzigen Regierung zusammengefaßt wurden und daß die weltweite Predigt eine schnelle Zugangsmöglichkeit zu allen Völkern hatte, über die die Herrschaft eines einzigen Staates Macht hatte«[12]. An Theodosios II. schreibt er, daß seine kaiserliche Seele »nicht nur kaiserlich ist, sondern auch priesterlich«[13] und

---

[9] *»Petri sedem«* (Sermo 2,2: *PL* 54, 144 A).

[10] Sermo 3,3: *PL* 54, 144 A.

[11] Siehe zu diesem Punkt meine Behandlung des Problems in: The Church in History. Imperial Unity and Christian Divisions, Crestwood, NY 1989, S. 150–151.

[12] Sermo 32,2: *PL* 54, 423.

[13] *E. Schwartz (Hg.)*, Acta conciliorum oecumenicorum, II,4, S. 3.

dem Markian wünscht er »außer der kaiserlichen Krone auch die priesterliche Palme«[14]. Es war für ihn darum schwierig, der Logik des 28. Kanon von Chalkedon etwas entgegenzusetzen, und wenn er sich dazu entschloß zu protestieren, dann nur mit den Argumenten, von denen er wußte, daß sie im Osten verstanden werden, und die von seiner Seite ideologische Mäßigung verlangten. Sein Argument bezog sich ausschließlich auf den *Wortlaut* des 6. Kanons von Nikaia: Es gibt *drei*, und nicht vier oder fünf, »privilegierte« Kirchen, nicht mehr. »Das Konzil von Nikaia«, schrieb er an Anatolios von Konstantinopel, »ist von Gott mit einem so hohen Vorrecht ausgestattet worden, daß kirchliche Entscheidungen, ... die nicht mit seinen Beschlüssen übereinstimmen, völlig falsch und ohne jede Autorität sind«[15]. Ohne Zweifel glaubte Leo in seinem eigenen Bewußtsein *(in pectore!)* an seine »petrinische« Autorität als Bischof von Rom, aber er wußte auch, daß der Bezug auf Nikaia im Osten viel mehr wiegen würde; darum benutzte er Argumente, die wahrscheinlich zum *Consensus* führen würden. In anderen Worten: Um der Einheit der Kirche willen nahm er eine Haltung an, die zwar realistisch war, aber nicht völlig schlüssig[16].

Eine ebenso entschiedene Suche nach dem Konsens gab es in Konstantinopel. Der Wunsch nach Anerkennung durch die römische Kirche bei Entscheidungen in Lehre und Disziplin, die von östlichen Konzilen getroffen waren, war echt, nicht so sehr wegen der römischen »Apostolizität«, sondern weil die »römische« Welt vereint bleiben sollte. Wegen seiner Bedeutung als Äußerung der christlichen Universalität mußte der kirchliche Konsens Rom und den Westen mit einschließen. Darum hatten die Proteste des heiligen Leo eine Wirkung. Kanon 28 erschien nicht in den Kanonlisten, die unmittelbar nach dem Konzil veröffentlicht wurden. Er erscheint erst im sechsten Jahrhundert wieder[17], als die päpstlichen Proteste übersehen werden konnten, da eine byzantinische Ordnung in Italien unter Justinian wiederaufgerichtet wurde. Sogar die lateinische Sammlung, bekannt als *Prisca*, umfaßt ihn.

Darüber hinaus waren die byzantinischen Bischöfe oftmals bereit, die »petrinische« Würde des römischen Bischofs anzuerkennen. Das taten sie um des Konsenses willen, wobei oftmals die Ernsthaftigkeit der römischen Ansprüche verkannt wurde. In der Tat

---

[14] *E. Schwartz (Hg.)*, a. a. O., S. 64.

[15] Brief an Anatolios von Konstantinopel, in: *E. Schwartz (Hg.)*, a. a. O., S. 60; vgl. andere ähnliche Texte bei *J. Meyendorff*, Imperial Unity ..., S. 157.

[16] Der »Januscharakter« der päpstlichen Haltung im fünften Jahrhundert, die von der Behauptung der petrinischen Autorität zur Kompromißbereitschaft und zurück schwankte, ist gut beschrieben bei *K. F. Morrison*, Tradition and Authority in the Western Church, 300–1140, Princeton 1969, S. 77–94. Die Zurückhaltung von Leo wird auch anerkannt von Autoren wie *M. Jugie*, Le schisme Byzantin, Paris 1941, S. 16–19; *A. Wuyt*, Le 28e canon de Chalcédonie et le fondement du primat romain, *Orientalia Christiana Periodica*, III–IV, 1951, S. 265–282 und *H. Herman*, Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats, in: *A. Grillmeier – H. Bacht (Hgg.)*, Das Konzil von Chalkedon II, Würzburg 1953, S. 465–466. Eine sehr objektive Diskussion des Problems, die auf einer vollständigen Dokumentation beruht, siehe bei *A. de Halleux*, Le décret chalcédonien sur les prérogatives de la Nouvelle Rome, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 64 (1988) 288–323 (auch in: *A. de Halleux*, Patrologie et écuménisme, Louvain 1990, S. 520–555).

[17] D. h. im »Syntagma in vierzehn Titeln«; vgl. *V. V. Beneshevich*, Kanonichesky sbornik v XIV titulov, St. Petersburg 1903, S. 155; zu der Streitfrage siehe auch *F. Dvornik*, The see of Constantinople in the first Latin collections of canon law, in: Zbornik Radova Vizantoloshkog Instituta VIII,1 (= Mélanges Ostrogorsky), Belgrad 1963, S. 97–101.

bedeuteten für sie die »apostolischen« Ansprüche im Falle der unzähligen »apostolischen« Bischofssitze des Ostens wenig tatsächliches Gewicht und eine verbale Anerkennung der petrinischen Ansprüche Roms schien ihnen wenig echte Konsequenzen zu haben. So wurde im Jahre 518, als Justin I. und sein Neffe Justinian nach dem »akakianischen« Schisma die volle Gemeinschaft mit Rom wiederherstellten (ohne Zweifel mit Blick auf die fortschreitende byzantinische Rückeroberung Italiens von den Ostgoten), von den Bischöfen verlangt, einen *libellus* zu unterschreiben, der versprach, »in allen Dingen dem apostolischen Bischofsstuhl zu folgen, ... bei dem die völlige und wahre Stärke der christlichen Religion vorhanden ist«[18]. Dennoch ist die Unterschrift von Johann von Konstantinopel in einer merkwürdigen Weise formuliert. Sie hilft uns, die Beziehungen zwischen den beiden »Rom« zu verstehen. »Ich erkläre«, schrieb er, »daß der Bischofssitz des Apostels Petrus und der Bischofssitz dieser kaiserlichen Stadt eins sind«[19]. Die deutliche Implikation ist, daß es nur ein Rom und nur ein römisches Reich geben kann und daß das politische Ansehen und die Apostolizität auch untrennbar sind. Wenn man sich entscheidet, den römischen Bischof als Nachfolger Petri anzusehen, dann muß man dasselbe auch von dem Bischof von Konstantinopel sagen. Im Mittelalter wurde diese Logik auf die Interpretation der sogenannten *Donatio Constantini* angewandt, die nicht nur als an den römischen Bischof gerichtet angesehen wird, sondern auch an den Patriarchen des »neuen Rom«. Patriarch Michael Kerullarios sah insbesondere sich selbst als einen Nachfolger des römischen Papstes an und der Kanonist Theodor Balsamon kritisiert ihn scharf wegen dieser Ansprüche[20].

Der Aufstieg des »neuen Rom« mußte deshalb nicht notwendig als eine Herausforderung für das Ansehen des »alten Rom« interpretiert werden, weil Konstantinopel als »Zwilling«, nicht als Konkurrent angesehen werden sollte.

Dennoch ist es klar, daß Mäßigung und Entgegenkommen zwischen den beiden Interpretationen von Primat — der apostolische Anspruch Roms und das imperiale Kriterium, das verwendet wurde, um die Position Konstantinopels zu rechtfertigen — das ekklesio-

---

[18] Collectio Avellana, hrsg. v. *O. Gunther*, *(CSEL* 35, II), Wien 1898, Epist. 16B, S. 520 (vgl. auch *PL* 63, 393).

[19] *»Illam sedem apostoli Petri et istius augustae civitatis unam esse definio«*, Epist. 159, in: *O. Gunther (Hg.)*, a. a. O., S. 608 = *PL* 63, 444A; vgl. zu diesem Punkt den Kommentar von *P. L'Huillier*, La Collégialité episcopale. Histoire et théologie, *(Unam Sanctam* 52), Paris 1965, S. 340.

[20] Bekanntlich ist die *Donatio* eine Fälschung des achten Jahrhunderts, die sich auf die legendäre Taufe des Kaisers Konstantin durch Papst Silvester und die Vorrechte, die dem Papst vom Kaiser geschenkt wurden, bezieht. Die Vorrechte schlossen insbesondere den Lateranpalast und einige imperiale Privilegien ein. Die *Donatio* war dazu gedacht, einen fiktiven Vorläufer der »pippinischen Schenkung« zu schaffen, die das päpstliche Eigentumsrecht am Territorium des ehemaligen byzantinischen Exarchats in Italien behauptete. Die Echtheit des Dokuments wurde im Osten anerkannt, vor allem als ein Beweis dafür, daß der römische Primat imperialen, nicht apostolischen Ursprungs ist. Auch hielt sich der Patriarch Michael Kerullarios bewußt für einen Nachfolger des Silvester und deshalb für den Empfänger der Rechte, die dem Papst von Konstantin geschenkt worden waren. Siehe zu dieser Begebenheit: *N. Suvorov*, Vizantiisky papa, Moskau 1902, S. 114f., 127–130; vgl. auch *P. J. Alexander*, The Donation of Constantine and Byzantium and its Earliest Use Against the Western Empire, in: Zbornik Radova Vizantoloshkog Instituta 8, Belgrad 1968, S. 12–15. Ein Vortragskreuz, das Kerullarios gehörte und das mit Bildern, die die *Donatio* darstellten, geschmückt war, veranschaulicht sein Denken über diese Frage; vgl. *R. Jenkins–E. Kitzinger*, A Cross of the Patriarch Michael Cerularius, *DOP* 21 (1967) 233–249. Die lange Diskussion des Balsamon, die Kerullarios kritisiert und die griechische Fassung der *Donatio* umfaßt, befindet sich in seinem Kommentar zum Nomokanon VIII,5 *(G. A. Rhalles–M. Potles,* Σύνταγμα ..., I, Athen 1852, S. 143–149).

logische Dilemma selbst nicht lösen konnten. Die weitere Entwicklung der Vorstellungen, vor allem im Westen, machte das Entgegenkommen immer schwieriger.

2. *Die Entwicklung der ekklesiologischen Vorstellungen*

Es gab eine Implikation der Erhebung Konstantinopels zur Position eines »ökumenischen« Primats, nur Rom nachgeordnet, die von allen akzeptiert werden mußte, wenn Konsens, Einheit und Gemeinschaft gewahrt werden sollten. Diese Implikation war die Aussage, daß *irgendeine* Ortskirche ontologisch dazu ausgewählt werden konnte, eine Führungsrolle im Christentum zu spielen, so wie es durch den Konsens aller anderen Kirchen ausgedrückt und durch Konzile bestätigt war. Solch ein Konsens bestand im Falle von Konstantinopel und es bedurfte keines apostolischen Ursprungs, denn nach Kyprianos von Karthago »ist das Bischofsamt eines und deshalb besitzt es jeder Bischof in seiner Fülle« *(in solidum)*[21].

Ein genaues Studium der Quellen wäre erforderlich, um zu bestätigen, daß es weitgehende Einigkeit über die grundlegende Natur des Bischofsamtes im Osten und im Westen gab. Ich kann nur einige Hinweise geben, die meiner Meinung nach eine hinreichende Erklärung für den Konsens geben, der für so lange Zeit die Einheit zwischen Ost und West möglich machte.

Im Denken des heiligen Kyprianos, hatte das *eine* Bischofsamt seinen Ursprung im Amt des Apostels Petrus und darum saß jeder Bischof in seiner eigenen Gemeinde auf dem »Stuhl Petri« *(cathedra Petri)*[22]. Yves Congar sagt deshalb zu Recht, daß das, »was in Mt 16 seinen Ursprung hat, das Bischofsamt ist«[23]. Die Vorstellung, daß Petrus, der der Urgemeinde von Jerusalem vorsaß, umgeben von den anderen Aposteln, wie es in der Apostelgeschichte beschrieben wird, das Modell eines jeden Bischofs ist, der der katholi-

---

[21] De catholicae ecclesiae unitate 5, hrsg. v. *G. Hartel, (CSEL* 3), Wien 1868, S. 214. Siehe zu diesem Punkt meine Beobachtungen: The Council of Constantinople of 381 and the Primacy of Constantinople, in: Les Études théologiques de Chambésy. 2. La signification et l'actualité du IIe Concile oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui, Chambésy 1982, S. 399–413 (wieder abgedruckt in: Catholicity and the Church, Crestwood 1983, S. 121–142).

[22] Diese Bedeutung der berühmten Passagen in Kyprianos' »De catholicae ecclesiae unitate« und in seinen zahlreichen Briefen kann nicht bezweifelt werden, besonders seit der Arbeit von *M. Bévenot* (vgl. seine Einführung und Anmerkungen zur Übersetzung von »De unitate« in: Ancient Christian Writers 25, Westminster, MD 1957).

[23] L'ecclésiologie du haut Moyen Âge, Paris 1968, S. 138. Natürlich ist für Kyprianos die römische Kirche immer noch die *»ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est«* (»die Haupt- [oder Original-]kirche, aus der die priesterliche Einheit stammt«), aber diese Passage scheint auf die missionarische Ausbreitung des Christentums in den lateinischen Ländern durch Predigt von Petrus und Paulus in Rom abzuzielen und nicht auf administrative Macht. In der Tat greift Kyprianos in seinem Streit mit dem römischen Bischof Stephan diesen an, weil »er die Nachfolge Petri beansprucht … und dadurch viele neue Steine *(petras)* schafft und behauptet, daß eine Vielzahl von Kirchen neue Konstruktionen seien« *(»se successorem Petri tenere contendit … multas alias petras inducat et ecclesiarum multarum nova aedificia constituat«*, Ep. 75,17). In der Tat sind alle Kirchen, nicht nur Rom, bei Kyprianos »auf Petrus gebaut«. In *»De unitate«* ist es tatsächlich sein Ziel, seine eigenen bischöflichen Rechte gegen die Novatianer zu verteidigen, nicht nur die von Rom, und für ihn ist der »Stuhl Petri« sein eigener Bischofsstuhl in Karthago; vgl. meine weiteren Beiträge zu diesem Punkt in: Orthodoxy and Catholicity, S. 15.

schen Kirche an jedem Ort vorsteht, umgeben von seinen Presbytern, ist ein grundlegendes ekklesiologisches Bild im ersten Jahrtausend der Christenheit[24]. Es ist interessant, daß in der liturgischen Tradition des Westens Mt 16, 13–19 als Lesung für die Messe der Bischofsweihe vorgesehen war[25]. Der heilige Ambrosius von Mailand spricht über Petrus und die Bischöfe und behauptet, daß das, was Petrus persönlich empfing, auch von ihnen allen empfangen worden ist[26]. Das ist auch die Ansicht des Beda Venerabilis[27] und vieler anderer lateinischer Schriftsteller.

Neben der Tradition, die Petrus als ersten Bischof ansah, wurde dennoch die römische Kirche wegen der Lage des Petrusgrabes am Vatikanhügel im Besitz einer besonderen »Nähe« zu Petrus *(ecclesia propinqua Petro)* gesehen. Für den heiligen Irenäus war natürlich die Kirche von Rom immer noch die Kirche von Petrus *und Paulus*, und Pilgerreisen und Frömmigkeit richteten sich auf die Gräber der *beiden* Apostel, die Roms Position als die *einzige* »apostolische« Kirche im Westen bezeugten. Aber gerade weil Petrus als Modell für das Bischofsamt verstanden wurde, verband sich nach und nach das Ansehen und die Autorität des Bischofs von Rom nur mit Petrus, während Paulus ein wenig in den Hintergrund geriet[28]. Das war eine »mystische« Entwicklung, die vor allem von Männern wie dem heiligen Leo unterstützt wurde[29]. Ich verwende hier — mit Yves Congar — das Wort »mystisch«, weil sich die Vorstellung, daß der Bischof von Rom auf ganz besondere Weise ein Nachfolger des heiligen Petrus ist, nicht aus Exegese oder theologischer Spekulation ergibt. Tatsächlich trug wohl dieser »mystische« Charakter der Vorstellung dazu bei, daß sie so bereitwillig von den Östlichen aufgenommen wurde, wann immer sie die Unterstützung und die Sympathie der Päpste wollten oder brauchten. In der Tat war solch eine Anerkennung der Nachfolge des Petrus in Rom weder theologisch falsch, da jeder Bischof den »Stuhl Petri« innehatte, noch historisch ungenau, da es einen verbreiteten Glauben daran gab, daß das Grab des Petrus (und des Paulus) in Rom lagen. Wenn eine solche mystische Autorität existierte, bedeutete das außerdem nach östlicher Ansicht keinerlei administrative Macht oder Unfehlbarkeit — nur ein Ansehen in Moral und Lehre und eine Art prophetische Führerschaft, die durch die Tatsache gerechtfertigt wurde, daß Rom in den arianischen und christologischen Streitigkeiten die richtige Seite eingenommen hatte.

---

[24] Das ist auch der Hauptpunkt der gegenwärtigen orthodoxen »eucharistischen Ekklesiologie«; vgl. *N. Afanassieff*, L'Église du Saint Esprit, Paris 1972; *J. Zizioulas*, Being as Communion, Crestwood, NY 1985; auch *J. Meyendorff*, Church and Ministry, in: Catholicity and the Church, Crestwood, NY 1983, S. 49–64.

[25] *A. Dold*, Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche, (Texte und Arbeiten I, Abt. H, 26–28), Beuron 1936, S. 51.

[26] De dignitate sacerdotali 2: *PL* 17, 570 A.

[27] *»Necnon episcopis et presbyteris, et omni ecclesiae idem officium committitur«*, In Mat 16, zitiert bei *Y. Congar*, L'ecclésiologie du haut Moyen Âge, Paris 1968, S. 141, Anm. 39. Congar bezieht sich auf viele ähnliche Texte bei den frühen lateinischen Schriftstellern (a. a. O., S. 138–151).

[28] Vgl. zu diesem Punkt *E. Lanne*, L'Église de Rome, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, *Irénikon* 49 (1976) 275–322; *P. Grelot*, Pierre et Paul, fondateurs de la primauté romaine, *Istina* 27 (1982) 228–268.

[29] *Y. Congar*, L'ecclésiologie du haut Moyen Âge, Paris 1968, S. 139. Ein nicht-römischer Theologe, etwa der große Augustinus, assoziiert in seinen zahlreichen exegetischen Erwähnungen von Mt 16, 18 die Stelle mit der »Kirche«, ohne irgendwie an Rom zu denken; vgl. *A.-M. La Bonnardière*, Tu es Petrus … La péricope Matthieu 16:13–23 dans l'oeuvre de St. Augustin, *Irénikon* 34 (1961) 461–499.

Vom vierten bis zum elften Jahrhundert besaß der römische Bischof keine »patriarchale« Macht über den ganzen Westen und beanspruchte sie auch nicht. Es ist wahr, daß die Östlichen besonders seit der unter Justinian erfolgten Formalisierung der Idee einer Pentarchie, d. h. der Vormachtstellung von fünf »Patriarchaten« (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) in den Reichsgrenzen, die Existenz eines westlichen Patriarchats als selbstverständlich ansahen. In Wirklichkeit gab es eine solche Institution nicht. Der Bischof von Rom wurde gelegentlich als »Patriarch« angesprochen und seine Residenz am Lateran wurde als »Patriarchat« bezeichnet, aber seine »patriarchale« Jurisdiktion, d. h. besonders das Recht, Metropoliten zu weihen (so wie Konstantinopel Metropoliten für Asien, Pontus und Thrakien weihte oder Alexandrien alle Bischöfe weihte in Ägypten, wo es keine regionalen Metropoliten gab) erstreckte sich nicht über den Westen, sondern beschränkte sich auf zehn Provinzen, die traditionell mit dem Zuständigkeitsbereich des Präfekten von Rom zusammenfielen. Die Bischöfe dieser Provinzen hießen *suburbikarisch*. Ihre Diözesen lagen in Mittel- und Süditalien, Sizilien und Korsika. Sie waren es, die das römische »Patriarchat« konstituierten, und von ihnen wurde erwartet, daß sie römische Synoden besuchten[30]. Der Papst setzte auch mit kaiserlicher Erlaubnis »Vikare« für einige entlegene Orte ein, etwa Arles in Gallien und Thessaloniki, aber diese Vikare wurden nicht von ihm geweiht, sondern vor Ort gewählt. Ihre besondere Beziehung zu Rom bestand nur darin, daß sie ausgenommen waren von der rechtlichen Verantwortlichkeit vor der örtlichen Synode: Sie konnten nur von Rom gerichtet werden. Wie die Synode von Sardica (341) festlegte, hatte der Papst auch ein weitergehendes, ziemlich vages Recht, Appelle gegen regionale Synodalentscheidungen anzunehmen. Aber dieses Recht war nicht allgemein anerkannt und in Afrika war es sogar formell zurückgewiesen worden[31]. Auf jeden Fall hatte Rom keine »patriarchalen« Rechte über Mailand oder Aquileia oder Gallien oder Spanien oder sogar England, obgleich in diesem Land die Kirche der Angelsachsen durch die berühmte päpstliche Mission des heiligen Augustin eingerichtet wurde. In allen diesen Ländern waren die Ortskirchen völlig unabhängig oder »autokephal« (um den späteren östlichen Ausdruck zu verwenden)[32].

Im Falle des Papstes Gregor des Großen (590–604) kann man deutlicher entdecken, wie die Päpste ihre »mystische« Auffassung, in besonderer Weise »Nachfolger Petri« zu sein, mit dem vollen Respekt vor der allgemein behaupteten Auffassung von Identität und Gleichheit des Episkopats kombinierten. Das zeigt sich in dem berühmten Briefwechsel des heiligen Gregor mit dem Kaiser Maurikios und mit Eulogios, Patriarch von Alexandrien, wo er sich gegen den Gebrauch des Titels »ökumenischer Patriarch« durch seinen Kollegen in Konstantinopel wendet. Obwohl Gregor ein erstaunliches Mißverständnis der wirklichen Bedeutung des Adjektivs »ökumenisch« in einem byzantinischen

---

30 Vgl. *P. Gaudemet*, L'Église et l'Empire romain, Paris 1958, S. 445.

31 Über die berühmte Ablehnung des *transmarinum judicium* durch die Afrikaner siehe den Brief *Optaremus* (*Mansi*, Collectio conciliorum IV, Sp. 515–516; vgl. *J. B. Brisson*, Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine, Paris 1958, S. 233–234).

32 Vgl. die Daten in meinem Buch: Imperial Unity, S. 59–66, 127–147, 314–332.

Kontext an den Tag legt[33], gibt ihm die Angelegenheit eine gute Gelegenheit, jede Neigung zurückzuweisen, eine »universale Jurisdiktion« seinerseits annehmen zu wollen. Wenn Eulogios von Alexandrien, der versprochen hatte, den Titel in seinen Briefen nach Konstantinopel nicht mehr zu verwenden, Gregor selbst als *universalen Papst* (wohl mit dem allgemein anerkannten Ausdruck: οἰκουμενικὸς πάπας) anredet, ist Gregor verärgert:

»Ich bitte dich«, schreibt er, »laß mich dieses Wort nie wieder hören. Denn ich weiß, wer du bist und wer ich bin. Der Stellung nach bist du mein Bruder, dem Charakter nach mein Vater. Ich habe deshalb keine Anweisungen gegeben, aber ... ich habe gesagt, daß du so einen Titel nicht benutzen sollst, wenn du an mich oder an irgend jemand anderen schreibst ... Ich meine nicht, daß irgendetwas eine Ehre für mich ist, wodurch meine Mitbrüder die ihnen zustehende Ehre verlieren. Aber wenn deine Heiligkeit mich ›universalen Papst‹ nennt, verleugnest du, daß du selbst das bist, wovon du behauptest, ich sei es universal ...«[34]

Dieses Beispiel zeigt klar, daß das »mystische« Selbstbewußtsein der Päpste[35] sie in diesen frühen Jahrhunderten nicht dazu brachte, es zwingend in *formale* Machtansprüche auf dem Gebiet der Disziplin oder Lehre umzusetzen. Ein schrittweiser Übergang, der zu einem klareren Ausdruck der päpstlichen Ansprüche führt, wird im Laufe des Kampfes in Britannien und besonders in Deutschland zwischen der Tradition der irischen »Kolumbaner« und der römischen Praxis stattfinden, die besonders von dem Apostel Deutschlands, dem heiligen Bonifaz verteidigt wurde. Um die Einheit in Lehre und Disziplin im Westen zu fördern, bezog sich St. Bonifaz beständig auf eine universale petrinische Autorität Roms. Nach 742 hatten *alle Metropoliten* des Westens nach der Idee des Bonifaz ein *Pallium* von Rom zu empfangen als Zeichen für die römische Jurisdiktion[36]. Genau zu dieser Zeit sucht Rom auch nach dem Schutz der Franken, nachdem es von den bilderstürmerischen Kaisern in Byzanz im Stich gelassen worden war. So war die Bühne bereitet für einen hauptsächlich politischen Streit, in dem man aber auch Lehrfragen (das *filioque)* in einer heftigen Auseinandersetzung zwischen dem Frankenreich und Byzanz verwendete.

Der Pontifikat des Papstes Nikolaus I. (858–867) und sein Konflikt mit dem Patriarchen Photios (857–867) ist das erste größere Beispiel für eine kirchliche Konfrontation, die nach und nach zum Schisma führte. Dennoch überwog in diesem Fall noch einmal der Konsens. Unter Papst Johannes VIII. kam es besonders beim Konzil von Hl. Sophia (879–880) zu einer Versöhnung zwischen Rom und Konstantinopel auf der Basis der Originalfassung des Credos (ohne *filioque)* und zu einer gegenseitigen Anerkennung der

---

[33] Eine gut dokumentierte Behandlung des Titels findet sich bei *H.-G. Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 63 f. Der Titel bedeutete keinerlei Anspruch auf die Position eines »Universalbischofs«, da er sich auf die sozialen und politischen Dimensionen des Patriarchenamtes in der Hauptstadt der *Oikoumene* bezog.

[34] Ep. VIII,29: Monumenta Germaniae Historica, Ep. II,31.

[35] Gregor selbst hatte sicherlich weiterhin dieses Selbstbewußtsein und drückte es in seinen Briefen aus; siehe z. B. *Pietro Conte*, Chiesa e Primato nelle lettere dei Papi del Secolo VII, Mailand 1971, S. 192–201.

[36] Vgl. Text und Bezeugung bei *Y. Congar*, L'ecclésiologie du haut Moyen Âge, Paris 1968, S. 204 f.; vgl. *J. Meyendorff*, Imperial Unity ..., S. 329–332.

Gleichrangigkeit der beiden »Rom« in Disziplinarfragen[37]. Das war der letzte größere Erfolg des Konsensprinzips, auf dem die Einheit zwischen Ost und West in früheren Jahrhunderten basiert hatte. Aber keine Konsenspolitik war mehr möglich, sobald der Kaiser Heinrich III. Rom ein »Reformpapsttum« aufzwängte (1046). Der »mystische« Sinn des petrinischen Primats, der von Gregor dem Großen noch beibehalten worden war, ein Primat, der, um wirksam zu sein, der »Aufnahme« in die Einheit der Bischöfe bedurfte, wurde mit Gregor VII. eine institutionalisierte Macht, die von Gott eingerichtet war und nicht Gegenstand von Verhandlungen werden konnte[38].

Wenn die ekklesiologische Entwicklung im christlichen Westen in dieser Weise beschrieben werden kann, gab es auch eine Entwicklung im Osten?

Die historischen Bedingungen waren natürlich anders. Im fünften und sechsten Jahrhundert hatte das kaiserliche System noch Bestand, während es im Westen mit dem Aufkommen von »barbarischen« Königreichen verschwand. Das imperiale System bedeutete, daß die vier östlichen Patriarchate in ihren jeweiligen Grenzen viel mehr Zentralisation aufrechterhalten konnten, als es im Westen gab. Die »Pentarchie« der Patriarchate sollte eine geordnete Kommunikation mit dem Zentrum des Reiches und ein System der Vertretung auf ökumenischen Synoden sicherstellen. Unglücklicherweise war das schon im sechsten Jahrhundert mehr eine Theorie als eine Gegebenheit, denn in den Patriarchaten Alexandrien und Antiochien unterstützte ein sehr großer Teil der Gläubigen (in Ägypten die überwiegende Mehrheit) den Monophysitismus und die chalkedonensischen Patriarchen überlebten nur mit kaiserlicher Unterstützung, wobei sie viel von ihrer unabhängigen Stimme in Kirchenangelegenheiten verloren. Die moslemische Eroberung im siebten Jahrhundert unterdrückte ihren Einfluß gänzlich. Die unabhängige Meinungsäußerung des Patriarchen Peter von Antiochien über die Beziehungen zu Rom im 11. Jahrhundert im Gefolge der byzantinischen Rückeroberung Syriens ist eine Ausnahme. Es war daher unvermeidlich, daß der Patriarch des »neuen Rom« der einzige wirkliche Sprecher des Ostens und — sehr wichtig — das einzige Zentrum für die missionarische Expansion der orthodoxen Christenheit wurde. Während im vierten bis sechsten Jahrhundert neue Kirchen im Osten in den Bereichen von Alexandrien (Äthiopien, Nubien) und Antiochien (Georgien, Persien, Indien) entstanden, schufen die spektakulären Missionsaktivitäten, die im neunten Jahrhundert von Osteuropa unter der Ägide von Konstantinopel ausgingen, Kirchen, die ausschließlich dem konstantinopolitaner Modell folgen. Erst im 15. Jahrhundert wird sich die russische Kirche auch an der missionarischen Expansion beteiligen, die bis in die Neuzeit weiterläuft.

---

[37] Über diese Entwicklungen siehe vor allem *F. Dvornik*, The Photian Schism. History and Legend, Cambridge 1948; speziell über das Konzil 879–880 siehe *J. Meijer*, A Successful Council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 879–80, Thessaloniki 1975; siehe unten Anm. 40.

[38] Dieser Kontrast zwischen Gregor I. und Gregor VII. Hildebrand wird klar beschrieben in dem sehr eindrucksvollen Buch von *J. M. R. Tillard, O.P.*, The Bishop of Rome, Wilmington, DE 1983, S. 50–55; zur Übergangsperiode siehe *H. M. Klingenberg*, Der römische Primat im 10. Jahrhundert, *Zeitschrift der Saviguy-Stiftung für Rechtsgeschichte 72. Kanonische Abteilung* 41 (1955) 1–57. Die Rolle der sogenannten pseudo-isidorischen Dekretalien, zusammengestellt von einem unbekannten Fälscher an einem unbekannten Ort um das Jahr 850, war bei dieser Entwicklung bedeutend, weil sie die Macht Roms und des Klerus als den ursprünglichen Stand der Dinge in der Kirche zeigte, wie er in den Programmen der Reformer gesehen wurde (siehe die gute Analyse bei *Y. Congar*, L'ecclésiologie du haut Moyen Âge, Paris 1968, S. 226–232).

In den Beziehungen zum Westen handelte Konstantinopel als das reale Haupt des ganzen Ostens. Das wurde besonders deutlich beim Konzil von Hl. Sophia (879–880), als einem bilateralen Übereinkommen zwischen den beiden praktisch gleichen Zentren Rom und Konstantinopel unter dem Vorsitz von Papst Johannes VIII. und Patriarch Photios[39].

Die Autorität und tatsächliche Macht des »ökumenischen Patriarchen« blieb während des ganzen Mittelalters und bis zum Fall von Konstantinopel (1453) immer untrennbar von der des Kaisers. Zu allen Zeiten war der berühmte Text der sechsten *Novella* des Kaisers Justinian, verabschiedet im Jahre 535, die ideologische Basis, auf die sich die Beziehungen zwischen Kaiser und Patriarch stützten: »Es gibt zwei Geschenke, die Gott in seiner Menschenfreundlichkeit vom Himmel gewährt hat: Das Priestertum (ἱερωσύνη) und die kaiserliche Würde (βασιλεία) ... Wenn das Priestertum in jeder Weise frei von Schuld ist und den Zugang zu Gott hat und wenn die Kaiser den ihrer Sorgfalt anvertrauten Staat gerecht und vernünftig verwalten, dann wird es einen wohltätigen Zusammenklang (συμφωνία τις ἀγαθή) geben und alle Wohltaten werden der Menschheit gewährt werden«[40]. Die Unabhängigkeit der beiden Aufgaben und ihre gegenseitige Abhängigkeit wird zu allen Zeiten bestätigt, zum Beispiel in der kritischen Periode, die der Einnahme Konstantinopels durch die Kreuzfahrer folgte, und in der Unsicherheit, die über die Nachfolge des Kaisers entstand. Die Wahl der legitimen Patriarchen in Nikaia stellte die Vormachtstellung der nizänischen Laskaridendynastie über ihre Rivalen (vor allem in Epirus) sicher[41]. Aber wenn keine kaiserliche Legitimität ohne den Patriarchen möglich war, galt auch das Gegenteil: In seiner Ablehnung einer Bitte des russischen Kronprinzen Basil I. um die Erlaubnis, den Patriarchen, nicht aber den Kaiser in liturgischen Kommemorationen zu erwähnen, behauptet noch 1393 der Patriarch Antonios: »Es ist unmöglich, einen Patriarchen ohne Kaiser zu haben«, denn der Kaiser ist »Kaiser der Römer, das heißt aller Christen«[42].

Viele westliche Historiker sehen in dem byzantinischen System der Beziehungen von Kirche und Staat genau das Modell eines »Cäsaropapismus«. Solch eine Benennung ist jedoch ziemlich ungenau. Sie setzt voraus, daß die Byzantiner die Existenz einer absolut unfehlbaren Macht, der Person des Kaisers, zuließen. So etwas wurde nie zugelassen. Im Text der *Novella* des Justinian ist die kaiserliche Macht bestimmt von »gerechter und vernünftiger« Ausübung und — noch wichtiger — Konzilsbeschlüsse, liturgische Texte, die täglich gebraucht wurden, und viele hagiographische Texte überlieferten überreich und explizit Begebenheiten, wo Kaiser der Häresie verfallen waren (z. B. Konstans II. dem Monotheletismus, Leo III. und Konstantin V. dem Ikonoklasmus u. a.), selber zu

---

[39] Kanon 1: *G. A. Rhalles–M. Potles*, Σύνταγμα ..., II, S. 705. Bezeichnenderweise befaßt sich der Text mit Disziplinarfragen von Klerikern nicht nur innerhalb der Grenzen der Patriarchate von Rom und Konstantinopel, sondern universal, in »Asien, Europa oder Lybien«.

[40] *R. Schoell* und *G. Kroll (Hgg.)*, Justiniani Novellae, Berlin 1954, S. 35 f.

[41] Vgl. *A. Karpozilos*, The Ecclesiastical Controversy Between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epirus (1217–1233), Thessaloniki 1973; vgl. auch *J. Meyendorff*, Ideological Crises in Byzantium, 1071 to 1261, Paper presented at the XVth Congress of Byzantine Studies, Athen 1976; wieder abgedruckt in: The Byzantine Legacy in the Orthodox Church, Crestwood, NY 1982, S. 67–85.

[42] *Miklosich–Müller*, Acta patriarchatus Constantinopolitani I, S. 188–192; vgl. *D. Obolensky*, The Byzantine Commonwealth, London 1971, Nachdruck Crestwood, NY o. J., S. 264–265; und *J. Meyendorff*, Byzantium and the Rise of Russia, Cambridge 1981, S. 254–256.

»Tyrannen« (τύραννοι) geworden waren. Die göttliche »Gabe«, die dem Kaiser gewährt wurde, bedeutete natürlich, daß er eine charismatische Führungsaufgabe innerhalb der universalen christlichen Gesellschaft, die als ganze betrachtet auch die Angelegenheiten der universalen Kirche mit einschloß, annahm[43]. Dennoch war seine Macht von seiner Orthodoxie bestimmt und, obwohl viele Kaiser sich selbst als orthodox zu definieren versuchten, funktionierte das nur, wenn ein konziliarer Konsens folgte: Das kann besonders im Laufe der christologischen Debatten des fünften und sechsten Jahrhunderts[44] gezeigt werden und an solchen Episoden wie dem Widerstand der Kirche gegen die Union von Lyon (1274). Vom Kaiser wurde auch erwartet, daß er der kirchlichen Disziplin in seinem persönlichen Leben folgte, und er mußte mit der Exkommunikation rechnen, wenn er sich nicht daran hielt, wie es mit den Kaisern Leo VI. (886–912) und Johannes Tzimiskes (969–976) geschah. Außerdem behaupteten die Schriften der Kirchenväter, auf deren Autorität man sich immer berufen konnte (Johannes Chrysostomos, Maximos der Bekenner), ganz klar die Priorität geistlicher Angelegenheiten und der rechten Lehre vor kaiserlichen Interessen[45].

Die von Justinian formulierte Idee eines »Zusammenklangs« von Kaiser und Patriarch ist eine moralische Vorstellung, die keine rechtlichen Festlegungen des gesetzlichen Weges zur Konfliktlösung liefert. Offenbar bevorzugte es die byzantinische Gesellschaft, die das beständige und tägliche Eingreifen Gottes in ihre konkrete Existenz anerkannte, diesen Bereich als ein Feld der direkten göttlichen *Oikonomia* zu lassen. In der Tat fehlte dem Reich selbst die gesetzliche Begründung, die uns notwendig erscheinen würde. Obgleich man sich der Bedeutung des römischen Gesetzes im gesellschaftlichen Leben bewußt war, entwickelte man nie ein Gesetz über die Nachfolge der Kaiser und überließ so die Differenzierung zwischen einem legitimen Souverän und einem Usurpator der Macht des göttlichen Willens, der sich durch die Akzeptanz im Volke oder die »Rezeption« ausdrückte. Das ist der Grund, warum Kaiser, die Patriarchen ernannten, ihrerseits von der Unterstützung und Mitarbeit der Kirche (oftmals für ihr eigenes Überleben) abhängig waren.

---

[43] Im Anschluß an die Schriften des Eusebios von Kaisareia, in denen er in typisch hellenistischer Sprache die Rolle des Kaisers Konstantin verherrlicht, wird die »charismatische« Rolle des Kaisers von dem Kanonisten Balsamon (12. Jh.) so beschrieben: »Der Kaiser unterliegt weder Gesetzen noch Kanones; er kann ein Bistum zur Metropolie befördern, Bischöfe und Metropoliten ernennen, Bischöfe ermächtigen, Gottesdienste in anderen Diözesen ohne Erlaubnis der örtlichen Bischöfe zu halten, und andere bischöfliche Aufgaben wahrnehmen … Er kann ohne Wahl Patriarchen und Bischöfe befördern …« [Komm. zu Kanon 16 (18–22) von Karthago, *G. A. Rhalles–M. Potles,* Σύνταγμα …, III, S. 349–350]. Das normale Vorgehen bei der Wahl eines Patriarchen von Konstantinopel war die Nominierung von drei Kandidaten durch die Synode, von denen der Kaiser einen auswählte. Der Kaiser bestätigte auch die Wahl der römischen Päpste während der byzantinischen Besetzung Italiens (6.–8. Jh.).

[44] Vgl. *J. Meyendorff,* Emperor Justinian, the Empire and the Church, *DOP* 22 (1963) 45–60 (wieder abgedruckt in: The Byzantine Legacy in the Orthodox Church, Crestwood, NY 1982, S. 43–66).

[45] »Der Dienst, der in der Kirche vorherrscht, … überragt den staatlichen Dienst so weit wie der Himmel die Erde«, *Johannes Chrysostomos,* In Epist. II ad Cor., Hom. 15,4: *PG* 61,507; »Kein Kaiser konnte die begnadeten Väter dazu überreden, mit Häretikern einen Kompromiß zu schließen … Es ist Aufgabe der Priester, sich darum zu kümmern und das festzulegen, was mit dem Dogma der katholischen Kirche zu tun hat« (Acta Maximini: *PG* 90, 109–172).

Mit Ausnahme solcher Konzilskanones, die seine patriarchale Jurisdiktion in Kleinasien bestimmten (Kanon 28 von Chalkedon), gab es wenige Texte, die den Machtbereich des »ökumenischen Patriarchen« beschrieben. Die sogenannte *Epanagoge* (Ἐπαναγωγὴ τοῦ νόμου), ein Gesetz aus dem neunten Jahrhundert, dessen Autor vielleicht der Patriarch Photios war, dessen genauer juristischer Status aber nicht klar ist, beschreibt die jeweiligen Pflichten des Kaisers und des Patriarchen. Der Text besagt, daß der Autor nach den deutlich cäsaropapistischen Aktivitäten der Ikonoklasten die unumschränkte Vollmacht des Kaisers reduzieren wollte. Während er dem Kaiser Pflichten auferlegt (er muß »bewandert in den Dogmen der Trinität« sein), nennt er den Patriarchen »lebendes Bild Christi« (εἰκὼν ζῶσα Χριστοῦ)[46]. Dieser Titel, der dem Patriarchen beigelegt wird, führte einige Autoren dazu, die *Epanagoge* für einen Ausdruck des byzantinischen »Papismus« zu halten, aber das wäre nur dann so, wenn der Text ein kirchliches Dokument wäre, das die Rolle des Patriarchen im Gegenüber zu den anderen Bischöfen beschreibt. Die *Epanagoge* ist ein staatliches Dokument, das eine Beschreibung der sozialen und politischen Rolle des ökumenischen Patriarchen gibt, dessen Rolle als Bischof der Hauptstadt, stets in der Nähe des Kaisers, darin bestand, das »Bild Christi« in das Leben des *Staates* zu projizieren. Die kirchlichen Texte, die den Patriarchen von Konstantinopel erwähnen, stellen ihn nie in »papalen« Ausdrücken vor und bestehen oft darauf, seine Macht zu begrenzen. Theodor Balsamon, der berühmte Kanonist des 12. Jahrhunderts, der sich selbst rühmt, ein »reiner Konstantinopolitaner« zu sein, und dessen Ziel es ist, sicherzustellen, daß der Erzbischof von Konstantinopel »alle Rechte ohne Skandal genießt, die ihm von den göttlichen Kanones gewährt werden«[47], legt Wert darauf, seine Leser an die niedrigen historischen Ursprünge der Kirche der Hauptstadt und die Grenzen ihrer kanonischen Macht zu erinnern. Er schreibt, daß vor 381 »die Stadt Byzas kein Erzbischofssitz war, sondern ein [einfacher] Bischof in ihr durch den Metropoliten von Herakleia geweiht wurde«. Nach der Umformung zum Patriarchat im Jahre 451 weiht der Erzbischof nicht alle Bischöfe von Pontus, Thrakien und Asien, sondern nur die Metropoliten; er ernennt sie nicht, sondern es werden vor Ort Wahlen für drei Kandidaten abgehalten, von denen einer vom Erzbischof der Reichshauptstadt zur Weihe ausgesucht wird[48]. Er erkennt auch die patriarchale Zentralisation ganz klar als Neuerung, wobei er sich auf die Tatsache bezieht, daß in der nizänischen Gesetzgebung von 325 alle Metropoliten »autokephal« waren, d. h. von ihren eigenen Synoden gewählt wurden, und er fährt fort, indem er Beispiele von autokephalen Kirchen zitiert, deren Existenz nichts mit Konstantinopel zu tun hatte. »Sei nicht erstaunt«, schreibt er, »wenn du auch andere autokephale Kirchen (ἐκκλησίας αὐτοκεφάλους) findest, etwa die Kirchen von Bulgarien, Zypern und Iberien [d. h. Georgien im Kaukasus — J. M.]. Denn der Erzbischof von Bulgarien [d. h. Ohrid — J. M.] wurde vom Kaiser Justinian[49] ausgezeich-

---

[46] II,5, III,1. *I. und P. Zepos (Hgg.)*, Jus Graecoromanum II, Athen 1931, S. 241, 242.

[47] »Ἐγὼ δὲ Κωνσταντινουπολίτης ὢν ἀκραιφνέστατος ..., θέλω καὶ εὔχομαι ἔχειν τοῦ Κωνσταντινουπόλεως ἀσκανδαλίστως πάντα τὰ παρὰ τῶν θείων κανόνων ἐπιφιλοτιμηθέντα αὐτῷ προνόμια«, (Komm. zu Chalk. 28: *G. A. Rhalles–M. Potles,* Σύνταγμα ..., II, 285 f.).

[48] Komm. zu I. Const. 2: *G. A. Rhalles–M. Potles,* Σύνταγμα ..., II, S. 174 f.

[49] Hier geht es um den Anspruch der autokephalen Patriarchen oder Erzbischöfe von Ohrid, die Rechte von *Justiniana Prima*, dem Geburtsort Justinians, geerbt zu haben. Über Ohrid vgl. *H. Gelzer*, Der Patriarchat von

net ... während das dritte Konzil den Erzbischof von Zypern[50] auszeichnete ... und ein Beschluß (διάγνωσις) der Synode von Antiochien [das Haupt] der Kirche von Iberien auszeichnete. Es wird wirklich behauptet, daß es in den Tagen des allerheiligsten Patriarchen Peter von Theoupolis, des großen Antiocheners, einen Konzilsbeschluß gab, der festlegte, daß die Kirche von Iberien, die damals dem Patriarchen von Antiochien unterstand, frei und autokephal sein sollte«[51].

Der Konflikt zwischen Konstantinopel und Rom ließ eine ekklesiologische Debatte entstehen über die Bedeutung der petrinischen Texte, die vom Papst beansprucht wurden, um seinen Primat zu rechtfertigen. Diese Polemik brachte einige byzantinische Schriftsteller dazu, sich auf die Legende zu berufen, die von Eusebios von Kaisareia (4. Jahrhundert) über die Gründung der Kirche von Byzanz durch den Apostel Andreas, der zuerst seinen Bruder Petrus zu Jesus rief (Joh 1,41), berichtet wird. Dennoch herrschte unter den byzantinischen Theologen das Argument vor, daß der Bischof von »Alt-Rom« das Recht hatte, historisch als Nachfolger Petri angesehen zu werden, daß er aber nicht der einzige war, der diesen Anspruch erheben konnte. Jeder Bischof sitzt auf der Kathedra Petri[52], einschließlich des Erzbischofs sowohl von »Alt-« als auch von »Neu-Rom«. Wenn beide Primatsansprüche erhalten hatten, war es entweder durch kaiserliche Entscheidungen (hier dachte man an die *Donatio Constantini)* oder durch Konzilsbeschlüsse.

Das außergewöhnliche Überleben des ökumenischen Patriarchats nach der Einnahme Konstantinopels durch den vierten Kreuzzug (1204) muß als bemerkenswertes historisches Faktum gewertet werden, das zeigte, daß die Kirche trotz ihrer institutionellen Bindung an das Reich ihre innere Unabhängigkeit und Vitalität erhalten hatte. Sowohl während der lateinischen Besatzung (1204–1261) als auch in der Paläologenzeit (1261–1453), als das Reich zu einem politischen Schatten reduziert wurde, übte das Patriarchat immer noch große Autorität in den orthodoxen Staaten und direkte Jurisdiktion über weite Territorien in Osteuropa aus. Gerade als die römische Kirche die politische und kulturelle Lücke füllte, die durch den Zusammenbruch des kaiserlichen Rom entstanden war, wobei sie sich auf ihr geistliches Ansehen während der Barbareninvasionen im Westen (5.–6. Jh.) stützte, machte das ökumenische Patriarchat neue Machtansprüche und politische Einflußmöglichkeiten geltend. Diese Entwicklung erscheint mit besonderer Deutlichkeit in den Aktivitäten von Patriarchen monastischer Herkunft nach dem Sieg des »Hesychasmus« 1347–1351. Um nur ein Beispiel zu zitieren: Der Patriarch Philotheos Kokkinos definiert in einem Schreiben an russische Prinzen aus dem Jahr 1370, wo er

---

Achrida, Leipzig 1902; *I. Snegarov*, Istorija na Okhridskata arkhiepiskopiya, I, Sofia 1924; *A. Karpozilos*, The Ecclesiastical Controversy Between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epirus (1217–1233), Thessaloniki 1973.

[50] Kanon 8 des Konzils von Ephesus: *G. A. Rhalles–M. Potles*, Σύνταγμα ..., II, 205 f.

[51] Es gibt eine Diskussion darüber, ob der Patriarch Peter, auf den sich Balsamon bezieht, Peter I. der Gnapheus (5. Jh.) oder Peter III. (1052–1056) ist; siehe dazu *M. Tarchnišvili*, Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens, *Kyrios* 1940–1, S. 177–193 (wieder abgedruckt in: *Le Muséon* 73 (1960) 107–126); auch *C. Toumanoff*, Caucasia and Byzantium, *Traditio* 27 (1971) 167–169.

[52] Vgl. meinen Artikel: St. Peter in Byzantine Theology, in: *J. Meyendorff u. a.*, The Primacy of Peter in the Orthodox Church, London 1963; auch *J. Darrouzès*, Les documents byzantins du XII[e] siècle sur la primauté romaine, *Revue des Études Byzantines* 23 (1965) 42–88.

versucht, sie zum Gehorsam gegenüber dem Metropoliten von Kiev (der in Moskau residierte und vom Patriarchen ernannt wurde) zu überreden, die universalen Machtansprüche Konstantinopels in Ausdrücken, die auch von den römischen Päpsten nicht zurückgewiesen worden wären:

»Weil Gott unsere Niedrigkeit zum Führer aller Christen überall auf der bewohnten Erde auserwählt hat, als Hüter und Wächter ihrer Seelen, hängen alle von mir ab (πάντες εἰς ἐμὲ ἀνάκεινται), dem Vater und Lehrer von ihnen allen ... Da es aber über die Kräfte eines schwachen und machtlosen Mannes geht, um die ganze bewohnte Erde zu gehen, wählt unsere Niedrigkeit die Besten unter den Menschen, die hervorragendsten in der Tugend, ernennt und weiht sie als Hirten, Lehrer und Hohenpriester und schickt sie zu den Enden des Universums«[53].

Es ist natürlich unwahrscheinlich, daß ein solches diplomatisches und disziplinäres Dokument, das an Russen gerichtet war, dafür gedacht war, eine Theologie des Episkopats genau zu reflektieren. Niketas von Ankyra, ein Zeitgenosse des Philotheos, beschreibt die Funktionen des Patriarchen ganz anders. Er schreibt:

»Übertreibe die Bedeutung des Titels Patriarch, der ihm gegeben wird, nicht. Denn jeder Bischof heißt auch ›Patriarch‹ ...[54] und Vorrangstitel haben wir alle, weil alle Bischöfe Väter, Hirten und Lehrer sind ... Denn die Handauflegung ist für alle dieselbe und unsere Teilnahme an der Göttlichen Liturgie ist identisch und alle sprechen die gleichen Gebete«[55].

Die Haltung des Philotheos muß deshalb mehr eine faktische Situation als eine ekklesiologische Theorie reflektieren. Es ist interessant zu bemerken, daß ein Schüler und Nachfolger des Philotheos, der fast gleichzeitige Patriarch Antonios, in einem Schreiben an dieselben Russen wieder die große Kraft der universalen Bedeutung des Reiches betont, die von der Autorität des Ökumenischen Patriarchen untrennbar ist[56]. Dennoch wird am unwiderruflichen Ende des Reiches im Jahre 1453 der Patriarch innerhalb der orthodoxen Welt, die jetzt von den Ottomanen beherrscht wurde (also Rußland ausgenommen) eine Rolle annehmen, die die starken Patriarchen des 14. Jahrhunderts wie Philotheos vorbereitet haben: Eine Rolle sozialer, kultureller und politischer Führerschaft. Bezeichnenderweise wird eine solche Rolle in den Ausdrücken islamischen Rechtes von den türkischen Sultanen sowohl verstanden als auch bestätigt, indem sie die besonderen Funktionen des Patriarchen als Haupt aller Einzelgemeinden (oder *millet)* bestätigen — ein System, das bis in die moderne Zeit Bestand haben wird[57].

---

[53] *F. Milkosich–J. Müller (Hgg.)*, Acta patriarchatus Constantinopolitani I, Wien 1860, S. 521; über die Politik des Philotheos in Rußland, siehe mein Buch: Byzantium and the Rise of Russia, Cambridge 1981, S. 173–199.

[54] Niketas bezieht sich dann auch auf eine Passage des heiligen Gregor des Theologen, wo er von seinem eigenen Vater, einem Bischof, als von einem »Patriarchen« spricht (Or. 43, 37: *PG* 36, 545 C).

[55] *J. Darrouzès*, Documents inédits d'ecclésiologie byzantine, Paris 1966, S. 222–224.

[56] Vgl. oben Anm. 41.

[57] Vgl. hierzu S. *Runciman*, The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Even of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence, Cambridge 1968, S. 165–185.

Ein Schlußwort: Schisma und Unionsversuche

Die schrittweise Entfremdung zwischen Rom und Konstantinopel wurzelte in einer Vielzahl von historischen, kulturellen und in der Tat auch theologischen Streitfragen. Einige dieser Streitfragen erscheinen uns heute ziemlich sinnlos, andere — besonders die theologischen Dimensionen, die in der Interpolation des Credos durch das Wort *filioque* liegen — sind sehr ernster Natur. Dennoch muß der Grund, warum solche Differenzen, seien sie wichtig oder weniger wichtig, zum *Schisma* führten, in der Ekklesiologie gesehen werden. Der Osten und der Westen haben die Mittel verloren, um trennende Schwierigkeiten zu lösen. Im Osten gab es keine Alternative zur Konziliarität, um Streitfragen, die unvermeidlich in den Beziehungen zwischen Ortskirchen auftreten, zu lösen. Im Westen gab es eine Alternative: Der Gehorsam und die Gemeinschaft mit der »Kathedra Petri«.

Das erste Jahrtausend der christlichen Geschichte hindurch siegte schließlich die Konziliarität in jedem einzelnen Konflikt, obgleich die »petrinische« Theorie des römischen Primats einen langsamen, aber deutlichen Aufstieg erlebte. Eine solche anpassungsfähige Haltung wie bei den früheren Päpsten wurde für das Reformpapsttum des 11. Jahrhunderts unannehmbar. In diesem Lichte betrachtet war der Vorfall von 1054, der nicht als das tatsächliche *Datum* des Schismas gesehen werden kann, dennoch deutlich symbolisch für einen Zustand, der die Einheit der Kirche unhaltbar machte. Die Kriterien für eine solche Einheit lagen deutlich auseinander.

Die vielen Unionsversuche, die später unternommen wurden, besonders im 13., 14. und 15. Jahrhundert, gingen alle in dem Versuch fehl, die ekklesiologische Differenz direkt und unvoreingenommen anzugehen. Das gilt besonders von dem einen Unionsversuch, der einem Erfolg am nächsten kam, dem Konzil von Ferrara-Florenz (1438–1439). Obwohl die angewandte Verfahrensweise zu Beginn im Einklang mit dem östlichen Modell stand — ein Konzil, nicht eine einfache Anerkennung der päpstlichen Autorität —, waren die Ergebnisse so, daß ihre einzige praktische Wirkung darin lag, daß die antipäpstliche Opposition der »Konziliaristen« im Westen unterdrückt wurde. Es fand eigentlich gar keine wirkliche Debatte über das Problem der Autorität statt und die Vertreter des Ostens scheinen die quälenden Debatten über die Autorität in der Kirche, die über genau dieses Thema in Westeuropa stattfanden, nicht zur Kenntnis genommen zu haben[58].

Nach dem Fall von Konstantinopel (1453) hatten Rom und Konstantinopel eine unterschiedliche Geschichte. Es ist aber klar, daß besonders nach dem zweiten Vatikanum der Dialog zwischen dem römischen Katholizismus und der Orthodoxie explizit oder implizit um die Streitfragen der Autorität in der Kirche und der Konziliarität geht. Diese selbe Streitfrage stand auch in den Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel im Mittelalter auf dem Spiel. Wenn die Orthodoxen ganz klar nur Konzilsentscheidungen, die die Basis des Primats Konstantinopels bilden und auch die Ausübung seiner Autorität umschreiben, anerkennen, können diese jemals auch als entscheidend für die Gestalt des

---

[58] Vgl. *J. Meyendorff*, Was There an Encounter Between East and West at Florence? Ein Vortrag gehalten auf einer Konferenz 1989 zum 550. Jahrestag des Konzils von Florenz (soll veröffentlicht werden vom »Institute of Religious Studies«, Bologna).

Primats Roms anerkannt werden? Was für eine Art von Konziliarität ist vereinbar mit dem »charismatischen« Anspruch auf petrinische Apostolizität, die für so viele westliche Christen einen Zufluchtsort der Glaubenssicherheit darstellte, für so viele andere aber auch einen geistlichen Stein des Anstoßes?

(Aus d. Engl. übers. v. *Martin Wallraff*)

Der Streit um die Methode der Naturbeobachtung im späten Byzanz — geistesgeschichtliche und theologische Konsequenzen

Von Dimitrios Moschos, München

Die reiche Literatur, welche die literarischen und theologischen Streitigkeiten einer so weit vom heutigen Menschen entfernten Zeit wie der des byzantinischen 14. Jh.s bewirkten, ist für die orthodoxe Theologie von nicht bloß akademischem Interesse. In diesem Beitrag stellen wir einige systematische Interpretationsvorschläge für die Auswertung geistesgeschichtlicher Ereignisse einer bedeutsamen Epoche der orthodoxen Theologie dar. Diese Bedeutung rührt daher, daß die christliche Theologie in einer Gesellschaft des politisch-sozialen Verfalls und am Vorabend der Renaissance eine Umgestaltung der Formulierung der ihr überlieferten Wahrheit vornahm, die in die Herauskristallisierung der sog. hesychastischen Theologie mündete[1]. Es wird hier versucht, die geistige Welt der Gegner des Hesychasmus zu erörtern und damit eine indirekte Bewertung der hesychastischen Theologie zu erlangen, indem I) die Debatte zwischen Barlaam dem Kalabrier und Nikephoros Gregoras vorgestellt wird, II) die wichtigsten Themen der Debatte systematisch ausgewertet werden, III) die Bedeutung und der Kontext dieser Debatte im östlichen und westlichen 14. Jh. ausgelegt, und IV) die theologischen Konsequenzen aus der Debatte abgeleitet werden.

I

Im Lager der Antihesychasten ist nicht immer eine treibende durchgehende Denkstruktur nachzuweisen. Ein auffälliger Konflikt jedoch zwischen zwei der drei wichtigsten Opponenten des Gregorios Palamas, nämlich Barlaam aus Kalabrien[2] und Nikephoros Gregoras[3], vor der Auslösung des hesychastischen Streits, zeigt zwar die Abwesen-

---

[1] Siehe darüber die grundlegende Monographie von *J. Meyendorff*, Introduction à l' étude de saint Gregoire Palamas, Paris 1959; die kritische Gesamtausgabe mit aufschlußreicher Einführung *P. Christou (Hrsg.)*, Γρηγ. Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bde. I–IV, Thessaloniki 1962–1988 und den bibliographischen Überblick von *D. Stiernon*, Bulletin sur le Palamisme, *RÉB* 30 (1972) 231–241.

[2] Siehe allgemein *M. Jugie*, Barlaam, *DHGE* VI, c. 817–832 und *S. Impelizzeri*, Barlaam, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1964, S. 392–397. Ausgabe wichtiger Briefe mit ausführlicher Einleitung und biographischen Daten *G. Schirò*, Barlaam Calabro Epistole greche i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste, Palermo 1954.

[3] Aus der älteren Literatur *R. Guilland*, Essai sur Nicéphore Grégoras, Paris 1926. Neue Bearbeitung vieler Daten in der ausführlichen Einleitung von *J.-L. van Dieten*, in: Nikephoros Gregoras, Rhomaische Geschichte,

heit eines konsequenten theologisch-philosophischen Denkmodells seitens der Antihesychasten, ermöglicht aber wiederum eine Lokalisierung wichtiger Ansätze einer dem Hesychasmus gegenüber aggressiven Denkweise, die auch für die westliche Renaissance nicht ohne Bedeutung gewesen ist. Als Barlaam nach Byzanz kam, waren Gregoras und die dortige etablierte intellektuelle Führung nach dem politischen Machtwechsel von 1328 schon an den Rand des politischen Lebens geraten[4]. In dieser geistigen Lücke nahm Barlaam die Gelegenheit wahr, um sich selbst als den aufkommenden Intellektuellen des Tages vorzustellen. Dies war der psychologisch-politische Hintergrund der Debatte zwischen Gregoras und Barlaam. Der Gegenstand dieser Debatte war aber ein anderer. Wenn wir die entsprechende literarische Produktion untersuchen, stellen wir drei Ebenen der Debatte fest: Die erste Ebene ist die in den polemischen Dialogen von Gregoras »Phlorentios«, »Philomathes oder Über die Frevler« und »Widerrede gegen die Leugner der Demut« geschilderte persönliche Konfrontation in der Form eines öffentlichen Disputes. Diese ist auch der Forschung länger bekannt. In der letzten Zeit hat aber die kritische Ausgabe und genaue Datierung der wissenschaftlichen Werke Barlaams und der theologischen Opuscula des Gregoras eine Fortsetzung der Debatte auf a) wissenschaftlicher (Astronomie) und b) theologischer Ebene genauer gezeigt.

Der öffentliche Disput des Gregoras mit dem Kalabrier fand im Winter von 1331[5] statt, wobei letzterer nach dem Bericht des »Phlorentios« eine bittere Niederlage erlitten habe, indem seine Ignoranz offenkundig gemacht worden sei. Die neue kritische Ausgabe der astronomischen Werke von Barlaam macht darauf aufmerksam, daß die Traktate Barlaams über die Berechnung der Sonnenfinsternisse von 1333 und 1337 eine Antwort auf die provokativen Fragen Gregoras nach der astronomischen Vorsehungsfähigkeit seines Gegners bilden[6]. Gregoras war schon ein kompetenter Astronom, dessen Werk in der Welt der (meist rhetorisch gebildeten) byzantinischen Intellektuellen hochgeschätzt wurde[7]. Barlaam ging nicht nur auf das provokative Lieblingsspiel von Gregoras ein (i. e. die Vorhersehung der Finsternisse), sondern verfaßte darüber hinaus eine Widerlegung der von Gregoras abgefaßten Ergänzung dreier Kapitel in der Harmonienlehre des Ptolemaios[8], sowie zwei Werke über die Berechnung des Osterfestes und über ein mathematisches Problem von Eukleides[9]. Diese letzten Werke entsprechen genau dem berühmten Werk des Gregoras über die Berechnung des Ostertages, in dem er eine Kalenderreform vorschlug[10], und über ein Problem von Eukleides, das Gregoras vorstellte[11]. Die Kon-

---

übers. und erläutert von *J.-L. van Dieten*, Bd. I, Stuttgart 1973. Von nun an zitiert als *Gregoras*, Geschichte. Vollständige Literatur in *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Fasz. 2, Wien 1977, Nr. 4443.

4 Ausführliche Behandlung dieser Zeit in den »Ideengeschichtlichen Vorbemerkungen« von *H.-V. Beyer*, in: Nikephori Gregorae, Antirrhetika I, Text-Einl.-Komm. von *H.-V. Beyer*, Wien 1976, S. 15–55.

5 *D. Polemis*, Ἡ πρὸς τὸν Βαρλαὰμ διένεξις τοῦ Γρηγορᾶ. Ἡ »Ἀντιλογία«, *Ἑλληνικά* 18 (1964) 52.

6 *J. Mogenet — A. Tihon — R. Royez — A. Berg*, Nicéphore Grégoras: Calcul de l'éclipse de soleil du 16 Juillet 1330, Amsterdam 1983, S. 157.

7 Siehe z. B. *H.-V. Beyer*, Antirrhetika, Wien 1976, S. 31–35.

8 *I. Düring*, Die Harmonienlehre des Klaudios Ptolemaios, *Göteborgs Högskolas Årsskrift* 36 (1930) LXXX–LXXXVIII.

9 *J. Heiberg*, Euclidis elementa, Bd. V, Lipsiae 1898, S. 725–726.

10 Im Jahr 1322. S. Hist. 8, 13: *(CSHB)* I 364, 3 ff.

11 Ausg. v. *J. Heiberg*, Euclidis elementa, Bd. V, S. 723–724.

frontation gelangte ebenso auf die theologische Ebene, als beide Männer während der Unionsverhandlungen von 1334 Reden über die Voraussetzungen der Union mit den Lateinern verfaßten. In diesen Werken, die eindeutig Affinitäten im Argumentationsgang und Unterschiede in den Schlußfolgerungen aufweisen, wollen die zwei Männer vom jeweils anderen Werk nichts wissen!

Was war der Inhalt dieser Diskussion? Von den zwei kleineren Dialogen von Gregoras erfahren wir in der eleganten Weise der byzantinischen Rhetorik, daß der Fremde als ein frecher sophistischer Lehrer auftrat, der mühelose und effektive Kenntnis zu vermitteln versprach: in der »Widerrede« z. B. führt der Protagonist (ein Anhänger Barlaams) die »geschickten Argumente« seines Meisters an, daß es keine Demut als menschliches Charakteristikum gibt (bzw. geben darf). In den Augen seiner Gesprächspartner (unter denen sich Gregoras befindet) ist eine solche Argumentation eine *tatsächliche* Leugnung der Demut (vor den traditionellen byzantinischen Autoritäten). In der byzantinischen Manier der Wortspiele ist das offenbar eine Andeutung der Methode Barlaams: Barlaam untermauert (und zeigt dabei) seine Ablehnung der Demut durch Argumente über die Ablehnung der Demut.

In »Phlorentios« erfahren wir die Arbeitsweise von Barlaam in Umrissen: es handelt sich um eine perfekte Kenntnis und Anwendung des aristotelischen Syllogismus. Dies sind die Waffen, mit denen er seinen Gegner herausfordert. Letzterer präsentiert seine eigene, i.e. die astronomische Beobachtung, hinsichtlich derer der Kalabrier sich als total ahnungslos erweist und dadurch im byzantinischen Publikum disqualifiziert wird. Gregoras fährt dann fort mit einer Untersuchung von Barlaams Kenntnissen in anderen Fächern, wobei der Kalabrier sich weigert, in irgendeinem Fach außer der aristotelischen Logik geprüft zu werden. Als die Überschätzung der Logik von Gregoras bestritten wird, erhebt sich ein Schüler von Barlaam, der Aristoteles verteidigen will, und damit kommen wir zum zweiten Teil des Werkes und zugleich zum Kern der Sache: es folgt eine gründliche Widerlegung vieler philosophischer und physikalischer Auffassungen von Aristoteles, indem er als sich oft selbst Widersprechender erwiesen wird. Das Werk endet mit dem feierlichen Sieg des Gregoras.

Die Beurteilung dieser Debatte ist immer sehr unterschiedlich gewesen. Schon Polemis bezeichnete sie »als einen einfachen Zwischenfall«, von dem wir nichts hätten wissen können, wenn die Dialoge von Gregoras nicht verfaßt worden wären, und der einfach die Eifersucht der byzantinischen litterati darstellte[12]. Manche betonen die Eitelkeit von Gregoras[13], und andere das Überlegenheitsgefühl der Griechen gegenüber den Lateinern, indem sie die Debatte als Symptom des erwachenden Selbstbewußtseins der nizänisch-paläologischen »Renaissance« gegenüber dem fremden kulturellen Einfluß betrachten[14]. Van Dieten betont die persönlichen Motive von Gregoras, der durch die Disqualifikation seines (fremden) Gegners seine Rehabilitierung beabsichtigte[15]. So wahr solche Gründe scheinen mögen, muß man sie eher als Hintergrund verstehen und nach dem Gegenstand

---

[12] *D. Polemis,* Ἡ πρὸς τὸν Βαρλαὰμ διένεξις τοῦ Γρηγορᾶ. Ἡ »Ἀντιλογία«, *Ἑλληνικά* 18 (1964) 45.

[13] *M. Jugie*, Barlaam..., S. 818.

[14] S. die Einleitung von Leone in seiner Ausgabe vom Phlorentios-Dialog des Gregoras, *P.A.M. Leone*, Fiorenzo o intorno a sapienza Testo critico, Napel 1975, S. 24–25. Von nun an zitiert als Phlorentios, (ed. *Leone*).

[15] S. die Anmerkungen von J.-L. van Dieten in der Einleitung von *Gregoras*, Geschichte, S. 11–12.

der Debatte weitersuchen. Kulturelle Entfremdung und psychologische Motive allein reichen nicht aus, um einen Konflikt zu rechtfertigen[16]. Bei der Analyse des Phlorentios stimmte dessen Herausgeber P. Leone mit der älteren Ansicht von Tatakis[17] überein, daß das Thema der Debatte die Ablehnung der Arbeitsweise des Lateiners Barlaam (Syllogismus, aristotelische Physik) und dadurch die Ablehnung der lateinischen und darüber hinaus jeder menschlichen Weisheit war, von der wir zu der Wahrheit der Religion hinaufsteigen sollen. Auf diesen Gedanken kann man weiter aufbauen.

II

Zuerst wurde oben, hinsichtlich der zeitlichen Länge der Debatte, festgestellt, daß sie sich gar nicht auf einen einfachen »Zwischenfall«, etwa im Winter 1331, beschränkte, sondern sich über eine längere Zeit hin ausdehnte und die literarische Produktion der zwei Männer beeinflußte. Die Debatte zwischen Barlaam und Gregoras setzte sich auf vielen Ebenen hartnäckig bis 1337 fort, was für die Tiefe des Gegensatzes spricht. Wenn man die Thematik der Debatte nach dem Phlorentios-Bericht (der allerdings ihren Ablauf keineswegs treu wiedergibt) betrachtet, stellt man fest, daß Gregoras seinem Gegner nicht primär seine Abstammung, sondern die für seine Abstammung typische Arbeitsweise kritisierte: Es war längst bekannt, daß die Lateiner in der Anwendung des Syllogismus einen guten Ruf hatten. Nach Gregoras aber war der Syllogismus nur ein Hilfsmittel, das für andere Zwecke erfunden wurde[18]. Die wahren Philosophen seien nämlich von der durch die Überlegenheit des Intellekts ermöglichten Schau ausgegangen, um die einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Dinge zu erfassen[19]. Die nicht besonders Begabten oder die Anfänger sollten dagegen durch die Induktion der vielen Dinge zum Einen hingeführt werden. Aristoteles habe auf diese Weise gearbeitet, um mit täuschenden Bildern den Uneingeweihten die Wahrheit mitzuteilen[20]. Unmittelbare Folge dieser platonisierend-aprioristischen Auffassung ist, daß die wahrnehmbare Naturwelt »an sich« unbegreiflich ist. Der immaterielle Intellekt kann die materielle Welt nicht erfassen[21]. Die Welt ist im Prinzip unverständlich. In der folgenden Diskussion behandelte Gregoras ver-

---

[16] Für Gregoras selbst war allerdings der kulturell-ethnische Faktor nicht entscheidend. In der Synode von 1351 behauptet er, daß wir nicht von den Lateinern wegen ihres Stammes entfremdet sind, sondern wegen bestimmter dogmatischer Streitpunkte. Abgesehen davon sind wir gar nicht getrennt: »Οὐ γὰρ ὅτι Λατῖνοι, τοῦ γένους ἀφιστάμεθα· ἀλλ᾽ ἐνίων χάριν ἐγκλημάτων· ὧν ἐν μέρει κειμένων, τἆλλα πάνθ᾽ ἥκιστ᾽ ἂν εἶεν ἡμῖν ἀκοινώνητοι«. Hist. 19, 1: *(CSHB)* I 925, 6–9.

[17] *B. Tatakis*, La philosophie byzantine, Paris 1959, S. 258.

[18] »ὄργανα γάρ τινα ταῦτα πεφύκασιν ἄλλου χάριν οἰκονομούμενα«, Phlorentios, (ed. *Leone*) S. 96, 934–935.

[19] »οἱ γὰρ πάλαι φιλοσοφίας καὶ λογικῆς ἐπιστήμης ἐφευρεταὶ τῇ τοῦ νοῦ κατακολουθήσαντες ἡγεμονίᾳ καὶ ἴχνος ἄνω που θέντες τῆς θεωρίας καὶ συνεθισμὸν καὶ πίστιν ἀσώματον ἠθροικότες ἐκεῖθεν, εἶτα ἐπὶ τὰ τῇ φύσει κεχωρήκασιν ὕστερα«, Phlorentios, (ed. *Leone*) S. 96–97, 941–946.

[20] »μεθόδους ἐξεῦρεν ἐνδόξους τινὰς καὶ ἀπατηλάς, ἵνα, καθάπερ οἱ ποιηταὶ διὰ τῶν μύθων ἐνδάλματα τῆς ἀληθείας τοῖς ἀμυήτοις προφαίνουσιν«, Phlorentios, (ed. *Leone*) S. 97, 964–967.

[21] »εἰ γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γίνεται γνώριμον, καὶ τοῦ ὁμοίου ἐστὶν ἀντιληπτικὸν ἕκαστον, πῶς ἂν ἄϋλος ὢν αὐτός (i.e. ὁ νοῦς) τὴν ὕλην περιοδεύσειε καὶ περισφίγξειεν;«, Phlorentios, (ed. *Leone*), S. 99, 1008–1011.

schiedene Elemente der Naturlehre und der Psychologie des Aristoteles mit dem eindeutigen Zweck, die Unfähigkeit des Stageiriten, die Welt zu verstehen, zu zeigen, indem er die Widersprüche von Elementen seiner Lehre (über die Natur der Luft, des Wassers usw.) gegenüber den anderen Philosophen, gegenüber sich selbst und gegenüber der allgemeinen Vernunft schilderte[22]. Als Schlußfolgerung kam eine »apophatische« Bewunderung der Welt, deren Funktion das Begreifen der menschlichen Vernunft übersteige. In dieser Bewunderung hätten auch antike (heidnische) »Theologen« und christliche Kirchenväter übereingestimmt[23]. Das hat Tatakis veranlaßt, den Dialog Phlorentios als eine Unterwerfung der Vernunft unter die Intuition des religiösen Glaubens zu betrachten.

Eine weitere Untersuchung der Terminologie von Gregoras würde aber den Eindruck suggerieren, daß es dennoch Interpretationsprinzipien für eine wissenschaftliche Naturkenntnis gibt: Gregoras warnt am Anfang der Diskussion seinen Gegner, daß die Welt von geheimen Keimkräften-Analogien (»λόγοι προνοίας ἀπόρρητοι«) durchzogen werde. Letztere lassen sich nur in geringem Maße aufzeigen[24]. Diese von der vagen konzeptuellen Breite des antiken philosophischen Instrumentariums definierten Elemente ziehen sich durch die Welt hindurch[25]. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß solche λόγοι προνοίας dem Anspruch Barlaams, die Welt durch aristotelisch-methodologische Zugänge zu verstehen[26], hartnäckig widerstehen. Wie man diese Elemente »dekodifizieren« kann, das wird in einem Werk von Gregoras angedeutet: in der Vita seines Onkels Johannes, Bischof von Pontoherakleia, wo er angeblich seinem Neffen erklärt, daß es möglich sei, von den wahrnehmbaren natürlichen Dingen die in ihnen verborgenen »λόγοι τῆς προνοίας« zu verstehen. Die Schau aber der himmlischen sei ein großes und ehrwürdiges Ding und komme im Rang gleich nach der Theologie[27]. Daraus erklärt sich, warum Gregoras mit der Prüfung Barlaams in der Astronomie begonnen hatte: Die Unbegreiflichkeit der Welt betrifft die sublunare Welt. Gregoras behält diese aristotelische Unterscheidung bei, schreibt aber der (nach Aristoteles ewigen) Welt der Gestirne einen Urbildcharakter zu, dessen Begreifen und Beobachten einen Zugang zur wahren Kenntnis eröffnet[28]. In einem Brief an Johannes Chrysoloras befürwortet er sogar die Vorsehung

---

22 Phlorentios, (ed. *Leone*) S. 101, 1052 — 123, 1615.

23 Phlorentios, (ed. *Leone*) S. 123–125, 1618–1663.

24 »...λόγοι προνοίας ἀπόρρητοι τὰ παρόντα περιτρέχουσι πράγματα, βραχέα μὲν ἑαυτοὺς ἐνίοις παραγυμνοῦντες, τὰ δὲ πλεῖστα σιδηραῖς καὶ ἀδαμαντίνοις φρουραῖς ταμιεύοντες...«, Phlorentios, (ed. *Leone*) S. 101, 1046–1049.

25 Die λόγοι τῶν ὄντων sind im Grunde genommen stoischer Herkunft. Sie haben im Denken sowohl Maximos' des Bekenners als auch des M. Psellos und J. Italos eine große Rolle gespielt. S. darüber *P. Joannou*, Christliche Metaphysik in Byzanz, 1. Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos, Ettal 1956.

26 Barlaam hatte vorher behauptet, daß Aristoteles »μόνην τὴν τῆς φύσεως θεωρίαν ἐσκέψατο καὶ ταύτῃ μόνῃ τὸ πᾶν τῆς σχολῆς ἐδεδώκει, ἅτε ἀληθὲς καὶ βέβαιον ἐχούσῃ τὸ ὑποκείμενον«, Phlorentios, (ed. *Leone*) S. 95, 902–904.

27 »Ἔστι μὲν οὖν ξυνιέναι κἀκ τῶν κατ' αἴσθησιν τοὺς ἐν τούτοις θαλαμευομένους ἀπορρήτους τῆς προνοίας λόγους, ἀλλ' ἡ τῶν οὐρανίων ἐποπτεία μέγα τι καὶ σεμνότατον πρᾶγμα διεπεφύκει καὶ προσεχὴς τῆς θεολογίας κλῖμαξ«. Vita Ioannis Pontoheracleensis, Ausg. v. *V. Laurent*, La vie de Jean metropolite Heraclée, *Ἀρχεῖον Πόντου* 6 (1934) 59, Z. 26–28.

28 »Οἶσθα γὰρ ὡς ἴνδαλμα καὶ ἀμυδρόν τι γνώρισμα τὰ φαινόμενα πάντα πεποίηκεν ὁ δημιουργὸς τῶν μεγάλων ἐκείνων καὶ ἀπορρήτων, ὥστε βλέπειν διὰ τούτων ἐκεῖνα καθάπερ οἱ διὰ τῶν ἐνόπτρων ἢ τῶν ὑδάτων τὸν ἥλιον· ὅσον δὲ διενηνόχει γῆς οὐρανὸς μεγέθει καὶ διαστάσει, τοσοῦτον καὶ γυμνασία τοῦ νοῦ καὶ θεωρία τελεωτέρα«, Vita Ioannis Pontoheracleensis, 59, Z. 14–21.

der Zukunft durch die Astronomie, weil im Himmel alles Gegenwärtige und Künftige wie in einem Buch abgebildet sei[29]. Wir begegnen hier dem auch im Westen bekannten Bild des Himmels als Buch Gottes. Als philosophische Grundlage dient dem Gregoras das alte stoische Bild des Universums, das eine Einheit ähnlich der des menschlichen Körpers besitze: »Was im einzelnen menschlichen Körper vor sich geht, das geschieht wohl auch im großen Körper des Weltalls. Denn das All bildet einen Organismus, wie der Mensch zusammengesetzt ist aus Teilen und Gliedern. Beim Menschen strahlt eine Krankheit des Hauptes oder des Halses den Schmerz deutlich spürbar bis zum Unterschenkel oder Fersenknöchel aus. So lassen sich auch die ›Leiden‹ der Himmelsleuchten, welche im Körper des Universums auftreten, auf Erden spüren und zeigen dort ihre Wirkung«[30].

Gregoras, der selbst ein erfahrener Astronom war, wußte in dieses Modell nun alle aristotelischen oder sonstigen wissenschaftlichen Voraussetzungen zu integrieren, wie er es z. B. in der Erörterung der methodologischen Voraussetzungen der astronomischen Beobachtungen in der zweiten Auflage des Traktats über die Herstellung des Astrolabiums tat[31]. Dort bekamen die wissenschaftliche Beobachtung und die Organisation der Resultate in mathematischen Formeln ihren Platz. All dies ist m. E. ein Zeichen, daß das Thema der Debatte zwischen Barlaam und Gregoras weder eine agnostizistische Ablehnung jeglicher menschlicher Kenntnis noch eine Debatte zwischen Aristotelikern und Platonikern war. Der formalistischen Methodologie, die angeblich Barlaam vertrat, wo die »φυσικὴ θεωρία« eine Frage der angemessenen Anwendung der aristotelischen Beweisführung (und infolgedessen einer Definition des Inhalts einer wahren Aussage durch ihre Argumentationsform) war[32], setzte Gregoras die auf der aristotelischen Beweisführung und ptolemäischen Überarbeitung des platonischen Axioms »σώζειν τὰ φαινόμενα« basierenden Methode der astronomischen Beobachtung entgegen, die darüber hinaus eine solide erkenntnistheoretische Grundlage voraussetzte und bewirkte: die wahre Kenntnis ergibt sich durch die a priori-Erfassung der sich durchziehenden »λόγοι τῆς προνοίας« durch den (ihnen verwandten) Intellekt. Barlaam versuchte zu zeigen, daß seine Methodologie einen befriedigenden Zugang zu der Erklärung der natürlichen Phänomene bieten konnte und verfaßte infolgedessen auch astronomische Werke. Gregoras befaßte sich dagegen auch mit natürlichen Phänomenen, wobei er die aristotelischen Erklärungen meistens ablehnte[33].

---

[29] »καίτοι οὐδ' ἡμῖν παντάπασιν ἀπηγόρευται δήλωσιν ἐκεῖθεν εἶναι τῶν ἐπιγείων. πῶς γάρ, οἳ βιβλίον ἴσμεν θεοῦ, τὴν οὐράνιον διακόσμησιν, ᾗ γενόμενον καὶ ἐσόμενον ἅπαν ἐγγέγραπται;«, Epistula 53 Johanni Chrysolorae, Ausg. v. *P.A.M. Leone,* Nic. Gregorae Epistulae, Roma 1982–83, S. 169, 116–118. Von nun an zitiert Epistulae (ed. *Leone*).

[30] Übers. v. van Dieten in *Gregoras*, Geschichte I, S. 119, 1–9. Text in Hist. 4, 8: *(CSHB)* I, 108–109.

[31] Ausg. v. *A. Delatte,* Anecdota Atheniensia et alia II, Liége-Paris 1939, S. 213–221.

[32] Eine Frage, die den gemeinsamen Nenner von Dominikanern und Nominalisten bildete. Ob sie tatsächlich Barlaam prägte, soll dahingestellt werden.

[33] Das können wir aus dem Handbuch »Solutiones Quaestionum …« erfahren, das eine Sammlung von Antworten auf Fragen der Kaiserin Helene Palaiologina bildete. Ausg. v. *P.A.M. Leone,* Antilogia et Solutiones quaestionum, *Byzantion* 40 (1970) 471–516.

III

Was die Entwicklung dieser Thematik betrifft, können wir leicht erkennen, daß sie seitens des Gregoras eine Fortsetzung der Debatte der vorigen Generation, nämlich jener zwischen Theodoros Metochites (seinem Lehrer) und Nikephoros Choumnos bildet. Damals waren auch dieselben Themen berührt worden, indem Choumnos die traditionelle »qualitative«, aristotelische Methode für die Interpretation der natürlichen Phänomene[34] verteidigte, während Metochites mit seinem Werk die o. g. Vereinigung zwischen dem aristotelischen Syllogismus und der geometrischen Arbeitsweise versuchte. Choumnos behandelte tatsächlich auch Themen wie z. B. die Natur der Luft[35], wobei er versuchte, auch die schwachen Punkte der »Harmonisierung« zwischen dem platonischen und ptolemäischen astronomischen Modell, die Metochites vornahm, anzugreifen. Metochites dagegen versuchte die geometrische Arbeitsweise als den effektivsten Syllogismus darzustellen[36] und knüpfte diese Weise an die lange Tradition der Bildung einer allgemein gültigen, wissenschaftlich verifizierbaren Aussage an, die früher Iamblichus versuchte[37]. Er gab folglich eine festere philosophische Basis für die Anerkennung der mathematischen Naturbeobachtung und lieferte dem Gregoras wertvolles Material für die Fortsetzung des Emanzipationsprozesses der Naturwissenschaft von der Herrschaft der Autoritäten[38] auf dem Weg zu einer »Mathematisierung« der Welt.

Wenn man den modernen Forschungsstand über die Entstehung der Neuzeit berücksichtigt, entdeckt man, daß sich ein wichtiger Wendepunkt in der italienischen Renaissance befindet, in der die Philosophen, unterwegs zu der Entwicklung der »Mathematisierung-Quantifizierung« der Natur, der Bewältigung der aristotelischen Methode und der Entdeckung des Experiments, zunächst über das Thema der »Erscheinungsform des Na-

---

[34] Es handelte sich um eine Ableitung aller möglichen Veränderungen aus einer geringen Zahl von »Qualitätenänderungen«. Für eine ausführliche Behandlung solcher Probleme siehe *S. Sambursky,* The physical world of late Antiquity, London 1962.

[35] Vgl. »Περὶ τοῦ ἀέρος τίνι λόγῳ καὶ αἰτίᾳ, θερμὸς ὢν τὴν φύσιν, ψυχρὸς ριπιζόμενος γίνεται· καὶ περὶ γενέσεως χαλάζης· καὶ περὶ φύσεως ἀνέμων καὶ τῆς λοξῆς τούτων φορᾶς καὶ κινήσεως«, Nic. Choumni Opera, Ausg. v. *Fr. Boissonade,* Anecdota Graeca, Bd. III, Paris, 1830, S. 365–391, 392–397. Von nun an Opera.

[36] »Ἀριστοτέλης αὐτὸς εἴωθε μὲν ἀεί, καὶ διὰ πάντων αὐτοῦ τῶν συνταγμάτων, εἰς πίστωσιν ὧν ἑκάστοτε βούλεται καὶ σπουδάζει τοῖς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ὑποδείγμασι χρῆσθαι, ὡς ἀπὸ τιμιωτάτων ἀρχετύπων (...) καὶ συχνὰ παρ' αὐτῷ τὰ ἐκ γεωμετρίας ἑκάστοτε παραδείγματα διὰ πάντων, ὡς εἴρηται, τῶν αὐτοῦ βιβλίων, τῶν τε τῆς λογικῆς πραγματείας καὶ τῶν φυσικῶν ...«, Vorwort zu Stoicheiosis Astronomike 3, Ausg. v. *I. Sevcenko,* Études sur la polémique entre Theodore Metochite et Nicéphore Choumnos, Brussels 1961, S. 70–71, Z. 4–16.

[37] Dessen Werk De communi mathematica scientia zitiert Metochites ohnehin. *I. Sevcenko,* a. a. O., S. 77–87.

[38] Sowohl die Ansichten von Choumnos als auch die Arbeitsmethode von Metochites sind diesbezüglich charakteristisch. Choumnos schreibt, daß die Forschungsresultate zum Dialog und zur Prüfung ohne Ehrfurcht vor den (durch das Alter herrschenden) Autoritäten ausgestellt werden mußten: »ἐν μέσῳ κείσθω παντὶ τῷ βουλομένῳ πολυπραγμονεῖν καὶ δοκιμάζειν καὶ δή γε βασανίζειν· χόλος γὰρ οὐδείς, οὔτ' ἀποτροπή, οὐδέ γε νέμεσις οὐδεμία· ... Χρὴ δ' οἶμαι, καὶ ἡμᾶς τοῖς πρὸ ἡμῶν, καὶ κλέος ἐχόντων τὸν ἴσον προσενηνέχθαι τρόπον, καὶ μὴ τὴν ἐκείνων δεδιέναι δόξαν καὶ τὸ γ' ἐκ τοῦ πάλαι χρόνου κρατῆσαν καὶ νενικηκὸς πρεσβεῖον«. (»Ἀντιθετικὸς πρὸς τοὺς πάλαι σοφούς ...«, Opera, S. 398,3–399,2). Metochites andererseits konjizierte platonische Texte, die zu seinem Harmonisierungsprojekt mit Ptolemäus nicht hineinpaßten, wie Sevcenko detailliert zeigte! (*I. Sevcenko,* a. a. O., S. 87–107).

turablaufs und der ihr am besten entsprechenden Erklärungsform«[39] debattiert zu haben scheinen. Die Wende wurde durch einen wichtigen Faktor ermöglicht: die Harmonisierung der aristotelischen Apodeixis und die geometrische Deduktion hauptsächlich im Kontext der Beweistheorie des Averroismus sowie die Entdeckung des Kommentars von Proklos zum ersten Buch der Eukleides' Elementa durch Simon Grynaeus 1533[40]. Nach unserer Behandlung ist es eindeutig, daß diese Entwicklungen im erörterten Zeitabschnitt auch in Byzanz anzutreffen sind, was zu einer neuen Bewertung der geistesgeschichtlichen Phänomene des 14. Jh.s in Byzanz zwingt. Die traditionelle Stellungnahme der byzantinistischen Forschung, daß in der Palaiologenzeit eine humanistische Bewegung nur im *kulturellen* Sinn entstanden ist, die die antike Literatur nur in stilistischer und philologischer Manier ohne kreative und originelle Einarbeitung der mit ihr verbundenen philosophischen Probleme im 15. Jh. nach Westen brachte[41], muß revidiert werden. Sowohl das Thema der Erscheinungsform des Naturablaufes als auch die allgemein gültige Methode haben zwei Generationen von Philosophen und Wissenschaftlern in Byzanz beschäftigt, und ihre Neigung zu einer originellen Umarbeitung der traditionellen philosophisch-wissenschaftlichen Probleme muß anerkannt werden. Was diese »östliche« Renaissance zu der »westlichen« Renaissance beigebracht hat, und warum letztere eine weite und breite Resonanz gefunden hat, läßt sich nicht innerhalb eines Artikels erklären. Wenn wir aber die Debatten der 1. Hälfte des 14. Jh.s als eine entstehende wirkliche Renaissance, einen Westen »im« Osten interpretieren, können wir (wenn nicht überhaupt erst) den Beitrag von Georgios Gemistos-Plethon und den im Westen entstandenen Streit zwischen Aristotelikern und Platonikern besser einschätzen.

IV

Die Entstehung dieses von der Wiederbewertung antiken Gedankengutes veranlaßten »modernen« Denkens (das allerdings nach der Einführung des thomistischen Denkens in vollständiger Form viele potentielle »moderne« Denker zurück zur Faszination der Scholastik gebracht haben muß) soll auch neue Probleme und Konflikte in einem traditionellen Feld des byzantinischen geistigen Wirkens verursacht haben: in der Theologie. Es ist kein Zufall, daß beide Gegner, deren Debatte wir untersucht haben, bei der nachfolgenden hitzigen theologischen Debatte in dassselbe Lager gerieten. Barlaam war der Hauptgegner des hesychastischen Theologen Gregorios Palamas. Nach seinem Rücktritt 1341 hat Gregorios Akindynos und nach 1347 Nikephoros Gregoras die geistige Führung des antihesychastischen Lagers übernommen. Gregoras (wie auch Akindynos) hat trotzdem ständig dementiert, irgendwelche geistige Affinität mit dem Kalabrier gehabt zu haben. Wie wir oben erwähnten, verfaßten die beiden Männer Reden über die Unionsvorausset-

---

[39] *S. Otto,* Renaissance und die frühe Neuzeit, (Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung 3), Stuttgart 1986, S. 49.

[40] *S. Otto,* a. a. O., S. 51–52.

[41] Vgl. den sehr bezeichnenden Ausdruck von H. Baynes, den *K.M. Setton,* The byzantine Background to the Italian Renaissance, *Proceedings of the American Philosophical Society* 100 (1956) 1, 76, übernommen hat: die Byzantiner waren die »world librarians«.

zungen mit den Lateinern. Während Barlaam (seiner formalistischen Erkenntnislehre treu) in seinen Reden und seiner allgemeinen Stellungnahme den Wert des apodiktischen Syllogismus energisch bestritt und für theologische Debatten nur den dialektischen Syllogismus für geeignet hielt, lehnte Gregoras in seiner Rede jede Form des Syllogismus (auch des dialektischen) für eine theologische Diskussion des »filioque« ab[42]. Viele Forscher betrachten diese Stellungnahme von Gregoras als ein typisches Beispiel byzantinischen Konservativismus[43]. Nach unserer Erörterung kann man dennoch behaupten, daß diese Ansicht eine unmittelbare Folge seiner allgemeinen erkenntnistheoretischen Auffassungen ist. Wichtig ist auf jeden Fall, daß die traditionelle theologische Argumentationsmethode kräftig angegriffen, und dem theologischen Agnostizismus Tür und Tor geöffnet wurde. Barlaam und Gregoras haben mehr oder weniger die Rolle der Erleuchtung als platonischer θεωρία für die Kenntnis Gottes hervorgehoben. Eine solche θεωρία aber unterschied sich vom mystischen Erlebnis der Gotteschau der Asketen darin, daß die θεωρία einen psychologischen (und keinen ontologischen) Hintergrund besaß, indem sie die innere Verwandtschaft des Intellekts mit den ewigen Elementen der Welt aktivierte, entweder durch außerordentliche Ereignisse (Visionen), oder durch wahrnehmbare Dinge, die einen symbolischen Charakter hatten[44]. Die durch Sinneserfahrung erworbene Kenntnis Gottes ist dennoch »τύπος« (Abbild) eines Dinges und nicht das Ding »an sich«[45]. Diese Ereignisse lassen die Anwesenheit Gottes nur dem Intellekt zugänglich werden[46].

---

[42] Gregoras lehnt sowohl den apodiktischen (Rede an die Heilige Synode, Ausg. v. *M. Paparozzi,* Un opuscolo di Nicephoro Gregoras sulle condizioni del dialogo teologico con i latini, *Italia Sacra* 22, Padova, Antenore 1973, S. 1350,17–1351,13), als auch den dialektischen Syllogismus ab (*Paparozzi,* a. a. O., S. 1351, 14–29) mit dem Argument, daß die göttlichen Namen ohnehin der menschlichen Vernunft durch einen »Vorhang« und »Finsternis« unzugänglich sind: »τὰ πλεῖστα τῆς θείας γραφῆς καὶ μάλιστα οἷς μυστικοί τινες ὑφεδρεύουσι λόγοι, καθάπερ ὑπὸ παραπετάσμασι καλύπτονται τοῖς τοιούτοις ὀνόμασιν ὅσα πολὺν τὸν γνόφον ἐπισύρονται …«, (*Paparozzi,* a. a. O., S. 1352, 13–16). Der einzige Nutzen des Syllogismus besteht darin, die der Theologie Unberechtigten fernzuhalten: »[Die Kirchenväter verwenden den Syllogismus] οὐ γὰρ ἵνα δείξωσιν οὔθ' ὅτι ἐστὶ τὴν φύσιν ὁ θεός, οὔθ' ὅτι ἐστὶν υἱοῦ γέννησις, οὔθ' ὅτι ἐστὶν πνεύματος ἁγίου ἐκπόρευσις, ἀλλ' ἵνα μᾶλλον ἐπίσχωσι τοὺς ἀτάκτως τῇ θεολογίᾳ ἐπιπηδῶντας«, (*Paparozzi,* a. a. O., S. 1354, 13–16).

[43] *M. Paparozzi,* a. a. O., S. 1341–1344, während nach Jugie Gregoras riet »d' éviter toute discussion avec les Latins, prétextant qu' on n' aboutirait à rien«, *M. Jugie,* Barlaam, *DHGE* VI, c. 819.

[44] Nach Gregoras wird der Intellekt von der Erkenntnis der wahrnehmbaren Dinge zu den übersinnlichen hinaufgeführt, ohne von ihnen selbst auszugehen: »ἐκ τῶν ἐν τῇ αἰσθήσει γνωρίμων καὶ φανερῶν ὁ νοῦς ἀφανὴς ὢν ἁρπάζων τὸ βέβαιον, ῥαδίως ἐκ τῆς πρὸς τὴν τῶν θείων καὶ ὑπὲρ αἴσθησιν εὕρεσιν ἀνατρέχει, κἀκ τοῦ φύσει ἀμεροῦς ἐς τὸ μεριστὸν κατιὼν ἀμερῶς αὖθις πρὸς τὸ ἀμέριστον ἐκ τῶν μεριστῶν παλινδρομεῖ, μὴ τῶν τῆς ἑαυτοῦ φύσεως ἐξιστάμενος μυστηρίων …«, Hist. 33, 9: *(CSHB)* III, S. 407,21–408,6.

[45] Wenn der Intellekt immanent mit Gott verwandt ist, bedeutet das, daß die Sinneswahrnehmung eine Kenntnis vermittelt, die nicht zum Intellekt gehört: »[τὴν αἴσθησιν] δεχομένην τὰ τῶν ἔξωθεν εἴδωλα καὶ τοὺς ἐκεῖθεν τύπους ἄλλο τι παραδέχεσθαι ἄλλου τοῦ πράγματος ὄντος, οὗ παραδέχεται. τοῦτο δ' εἶναι πάντως εἰκόνα ἐκείνου καὶ οὐκ ἐκεῖνο«, Epistulae, (ed. *Leone*) 3, S. 23, 93–96.

[46] Auf diese Weise erweist sich Gregoras als Anhänger der totalen »ἀμορφία« (Gestaltlosigkeit) des Intellekts, wenn dieser die göttliche Offenbarung annimmt. Gregoras' Intellektualismus neuplatonischer Herkunft erklärt, warum er evagrianische Zitate gegen die Hesychasten verwendet (die nach ihm keine absolute »ἀμορφία« erfuhren, weil sie eben das ungeschaffene Licht sahen). S. Hist. 35, 45–46: *(CSHB)* III S. 499,4–500,4.

Der Abbild-Charakter der Offenbarung stellte einen eigenartigen Symbolismus dar, durch den das Problem der doppelten Wahrheit (nämlich des Verhältnisses dogmatischer und wissenschaftlicher Aussagen und somit die Verifizierbarkeit ersterer), das auch Barlaam besprochen hatte, gelöst wurde: Gottes Hervorgänge (πρόοδοι) und wissenschaftliche Kenntnisse werden dem Intellekt *auf dieselbe Weise* vermittelt, indem er sich selbst erkennt. Das bedeutet, daß Gottes Offenbarung und Keimkräfte-Analogien *denselben Wert des Symbols* besäßen[47]. Gott »selbst« ist aber von diesen Hervorgängen fern, genauso wie ein Urbild von seinen Abbilden. Letztere Schlußfolgerung ist auch für die theologische Ontologie (mit der wir uns hier nicht befassen) nicht ohne Bedeutung[48].

Für den Aufbau dieser philosophischen Konstruktion hat Gregoras Gedankengut aus den areopagitischen Schriften herausgelöst und mit Gedanken Plotins ausgedeutet[49]. Damit hat er die Spaltung zwischen a) Gotteserkenntnis und Naturerkenntnis (doppelte Wahrheit) und b) apriorischer Erkenntnis durch den Intellekt und sinnlicher Erfahrung der Offenbarung aufgehoben. Andererseits versteht es sich, daß solche theologischen Voraussetzungen a) Andeutungen über einen »ewigen« Naturablauf implizierten, die den eschatologischen Ansatz und die Orientierung der Natur in eine heilsgeschichtliche Perspektive stark vernachlässigten, b) die Faktizität der Aneignung dieses eschatologischen Elements seitens des Menschen, die in der biblischen und patristischen Tradition durch die Vergöttlichungslehre erklärt wird, in eine platonisierende Gnosis auflösten, die in eine (neue!) Spaltung zwischen einem ahistorischen Jenseits und einem natürlichen Diesseits (nach dem Muster der westlichen Metaphysik) führte.

Es ist nun unmöglich, innerhalb dieses Artikels die Reaktion der hesychastischen Theologie zu analysieren. Man muß aber in der Unterscheidung zwischen ungeschaffenem Wesen und ungeschaffenen Energien in Gott zuerst eine gravierende Neubetonung des eschatologischen Elementes einsehen und kurz erörtern[50]: Durch die Verbindung der (auch jetzigen und körperlichen) Gotteschau (θέα τοῦ Θεοῦ) mit dem erlösenden ungeschaffenen Licht, woran die Heiligen am Ende der Geschichte teilnehmen werden, und

---

[47] Wenn Gott sagt »du wirst meinen Rücken sehen« (Ex 33,23), so meint er »εἴτε τοὺς λόγους τῶν ὄντων … εἴτε τὴν διὰ σαρκὸς ἐπιφάνειαν«, (Gregoras, Hist. 34, 18: *[CSHB]* III, S. 449, 1–4).

[48] Kurz ausgedrückt: Nach Gregoras sei das Dasein Gottes identisch mit seinem Wesen und dieses wiederum identisch mit seiner Energie. Dieses Wesen sei eher im Sinne eines »ens absolutum« und des neuplatonischen Einen (Ἕν) zu verstehen, auf das die in einer Abbild- und Analogiebeziehung konsistente Welt zurückgeführt werden sollte. Das erklärt, warum Gregoras so oft mit dem Argument operiert, daß durch die von den Hesychasten gelehrten Energien Gottes die Einfachheit Gottes angegriffen wird. Vgl. z.B. Nikephori Gregorae, Antirrhetika I, (Ausg. Einl. Komm. *H.-V. Beyer*) Wien 1976, 1,8, 10–20, S. 189–199. Diese Betonung des göttlichen Wesens als »Eines« verrückte die Quelle der Gottheit von der Hypostase des Vaters zum Wesen (»Natur«) Gottes, was die Freiheit des göttlichen Daseins wesentlich beschränkte. Die auffällige Ähnlichkeit dieser Problematik mit der thomistischen Ontologie erklärt, warum a) Schüler von Gregoras (wie Ioannes Kyparissiotes) den Thomismus begeistert adoptierten und b) die moderne neothomistische Kritik gegen die hesychastische Theologie so ähnlich der der damaligen Antihesychasten ist.

[49] Vor allem die Wirkung Gottes in der Welt nach den Bildern des Siegels (und seiner Abdrücke) und des Kreises, (*Areop.* De div. nom. 2, 5: *PG* 3, 644A und 5, 6: *PG* 3, 821A entsprechend), die Gregoras anscheinend mit *Plot.* Ennead. VI, 5, 7–8, verband.

[50] Dieses eschatologische Element zeigte *J. Meyendorff,* Introduction à l'étude de saint Gregoire Palamas, Paris 1959, S. 257–277.

das schon jetzt auf einer christologischen Basis in der Welt wirkt[51], wird die »auf den Kopf« gestellte, durch Symbole vermittelte Gnosis wieder als Erlösung »auf die Füße« gestellt. Als historisch bezogene Tat (die Integration in der geschichtlichen Tat des Erlösungswerkes Jesu Christi) bringt die Gottesschau die Handlungsfreiheit des ganzen Menschen zur Geltung, indem er zugleich der (bis dahin vergänglichen und nicht ewigen!) Welt einen neuen Sinn gibt[52]. Im Bereich der Ontologie sollte man die Verbindung der Freiheit mit der eschatologischen Realität in zwei Elementen sehen: a) in der Überarbeitung der aristotelischen Ontologie durch die biblische Ausdeutung des Begriffs ἐνέργεια, der von nun an weder zum Wesen noch zu den Akzidentien gehört und die ontologische Grundlage der Welt primär als dynamische »Beziehung« (zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem, die sich aber nicht ineinander auflösen) darstellt[53] und b) im persönlichen Charakter der Energien Gottes, die die Freiheit als unabdingbare Voraussetzung für diese Beziehung ins Spiel bringen[54].

Die Konflikte um die Naturbeobachtung im 14. Jh. zeigten eindeutig, daß das erwachende moderne Denken in Byzanz eine neue Bearbeitung theologischer und philosophischer Probleme erwirkte, die aber nicht nur die biblische Grundlage des Christentums gefährdete, sondern auch die Unterwerfung der Geschichtlichkeit des handelnden menschlichen Subjektes in einem ahistorischen Naturablauf (bzw. dessen Metaphysik) inaugurierte. Die »am besten entsprechende Erklärungsform« dieses Ablaufs bedeutet für Gregoras und seine zeitgenössischen Intellektuellen eine Hinführung des Intellekts zum einheitlichen Fundament-Ursprung des Seins (i.e., des Eins) durch Symbole. Auf diese Weise wird die historisch-tragische Bewegung des Seienden aus dem Nicht-Sein bzw. zurück zu ihm (was das christliche Denken entsprechend als Erlösung und Sünde bezeichnet) annulliert. In dieser Perspektive ist die hesychastische Theologie »ein Sprung

---

[51] Nach Meyendorff erwirkte Palamas eine Einarbeitung der christologischen Perspektive bei der Interpretation der symbolisierenden Tendenz des Corpus Areopagiticum. Dazu folgte er der biblischen Tradition, die das Herz als das Zentrum des Menschen betrachtete im Gegensatz zu der evagrianischen Anthropologie, die auf einem platonisierenden Zentrum im Νοῦς beharrte. *J. Meyendorff*, a. a. O., S. 195–222. Palamas hatte auch von Gregor von Nyssa und Areopagita entsprechende (neu)platonische Bilder übernommen und ausgedeutet (Νοῦς, Siegel usw.), was seinen Gegner Gregoras besonders irritierte. Solche Elemente führen moderne Forscher zu der Behauptung, daß die Problematik der Hesychasten, ein »unbewußter« Platonismus gewesen sei. Vgl. *E. v. Ivánka*, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, S. 391–394. Darüber s. oben Anm. 46.

[52] Hier gehört die Bedeutung der Askese und der moralische Charakter der Vergöttlichungslehre, *G. Mantzaridis*, Παλαμικά, Thessaloniki 1983, insbes. S. 41–76 und 91–292.

[53] Eine gute Darstellung s. *H. Schaeder*, Die Christianisierung der aristotelischen Logik in der byzantinischen Theologie repräsentiert durch Johannes von Damaskus († ca. 750) und Gregor Palamas († ca. 1359), *Θεολογία* 33 (1962) 1–21.

[54] Was manche heutigen Forscher nicht einsehen. Vgl. *D. Wendebourg*, Geist oder Energie, München 1980, S. 11–64. Es scheint hier übersehen zu sein, daß, obwohl die Energeia ein Attribut der Natur ist, nach Johannes v. Damaskus (auf dessen Werk sich die Energienlehre basiert) das handelnde Subjekt der Energeia (»ὁ κεχρημένος τῇ ἐνεργείᾳ«) die Person ist. Außerdem sind es in Gott (anders als in der geschaffenen Natur) die Personen, in denen die göttliche Natur verankert ist und nicht umgekehrt. (Vgl. »Ἐπὶ μὲν τῆς ἁγίας Τριάδος αἱ τρεῖς ὑποστάσεις ἐν ἀλλήλαις εἰσί, καὶ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα δυνάμεις εἰσὶ τοῦ πατρός, καὶ διὰ τοῦτο μία κίνησις καὶ ὡσαύτως καὶ τὸ αὐτὸ θελητόν«, während »Οἱ ἄγγελοι καὶ ἄνθρωποι ἕκαστος ἀποτετμημένην καὶ διῃρημένην ἔχει τὴν ἑαυτοῦ ὑπόστασιν, εἰ καὶ μιᾶς εἰσι φύσεως«, *Johannes Damaskenos*, De duabus volunt. 24: *PG* 95, 156B–C).

nach vorne«, indem sie einen »existentiellen« Charakter der ontologischen Grundlage der Welt und eine historische Bezogenheit des menschlichen Subjektes (und somit die historische Progressivität) zu bewahren sucht. Der heftige Konflikt ist vielleicht nie beendet worden, weil die Rückkehr zu der formalistischen Denkweise der (importierten) Scholastik und der nachgekommene allgemeine Verfall den Schwung des originellen Denkens der palaiologischen Renaissance rückgängig machten. Es war aber genug, um festzustellen, wie tief die Grundlagen der Moderne auch im Osten verwurzelt waren, und welche Aufgaben dies für das Selbstbewußtsein einer östlichen Theologie bedeutet.

Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland

von Spyros N. Troianos, Athen

I. Die Orthodoxe Kirche als Ganzes besteht aus mehreren Partikularkirchen, die verwaltungsmäßig voneinander vollkommen unabhängig und selbständig sind. Diese Kirchen heißen »autokephal« (wörtlich übersetzt: mit eigenem Haupt) und zu ihnen zählt auch die Kirche von Griechenland. Die autokephalen Kirchen haben einen bestimmten hierarchischen Rang, je nach der kanonischen Natur ihrer Selbständigkeit in Verbindung mit ihrer Entstehungszeit. An erster Stelle kommen die alten Patriarchate des Orients, d. h. von Konstantinopel, von Alexandreia, von Antiocheia und von Jerusalem. Es folgen die neuen Patriarchate von Rußland, von Serbien, von Rumänien, von Bulgarien und von Georgien, sowie die (bloß) autokephalen Kirchen von Zypern, von Griechenland und von Polen. Dazu kommen einige autonome Kirchen, die ein loses Abhängigkeitsverhältnis von einer autokephalen Kirche haben[1].

Die Autokephalie (d. h. die Selbständigkeit) der Kirche Griechenlands geht auf das Jahr 1833 zurück und kam unter folgenden Umständen zustande: Das Abhängigkeitsverhältnis der griechischen Kirche vom Patriarchat von Konstantinopel, dessen Jurisdiktion erstere bis dahin unterstand, wurde seit dem Ausbruch des Freiheitskampfes im Jahre 1821 faktisch unterbrochen. Da nämlich die Hohe Pforte den damaligen Patriarchen Gregorios V. für den Aufstand verantwortlich machte und erhängen ließ, gerieten seine Nachfolger in den Verdacht, die Griechen zum Niederlegen der Waffen bewegen zu wollen. Der Versuch, eine Nationalsynode in Griechenland einzurichten, die gemäß den heiligen Kanones die kirchliche Verwaltung unabhängig von jedem staatlichen Eingriff durchführen sollte, ist in den darauffolgenden Jahren — trotz der Bemühungen des ersten griechischen Staatspräsidenten Johannes Kapodistrias, der früher im russischen diplomatischen Dienst tätig war und von 1815 bis zu seinem Rücktritt (1822) das Amt eines (russischen) Staatssekretärs des Äußeren bekleidete — gescheitert. So fiel die Aufsicht über die Sprengel des Ökumenischen Patriarchats in Griechenland der weltlichen Behörde (d. h. dem Kultusministerium) zu[2].

Schließlich wurde im ersten Regierungsjahr König Ottos unter dem Einfluß verschiedener politischer Tendenzen und ideologischer Strömungen die Unabhängigkeit der Kirche von Griechenland durch das königliche Dekret (= Gesetz) vom 1. August 1833 unter dem Titel »Proklamation der Unabhängigkeit der griechischen Kirche« verkündet. Diesen Schritt unternahm die Regentschaft — König Otto war noch minderjährig — ohne die Einwilligung des Ökumenischen Patriarchats einzuholen. Diese einseitige Proklama-

---

[1] Vgl. *S. N. Troianos*, Ὀργάνωση τῶν ἐκκλησιῶν καὶ διεθνεῖς σχέσεις, Athen-Komotini 1983, S. 45–111.

[2] Vgl. *Ch. A. Frazee*, The Orthodox Church and Independent Greece 1821–1852, Cambridge 1969. *A. Angelopoulos*, Griechenland, *TRE* XIV, Liefg. 1/2 (1985), S. 213–228 (hier 214, 217 f.).

tion der Autokephalie löste heftige Reaktionen aus, sowohl in Patriarchatskreisen als auch im Ausland. Erst später, im Jahre 1850, hat das Patriarchat nach langen Verhandlungen mit der griechischen Regierung diesen Status durch einen Patriarchal- und Synodaltomos anerkannt[3]. Diese Anerkennung erfolgte jedoch *ex nunc*, d. h. ohne Rückwirkung. Durch zwei weitere Synodalbeschlüsse hat das Patriarchat in den Jahren 1866 und 1882 auf seine Rechte auf die Ionischen Inseln und einen Teil von Epiros und Thessalien, die mittlerweile von Griechenland befreit worden waren, zugunsten der griechischen Kirche verzichtet.

Dies ist bis heute noch das Territorium der autokephalen Kirche von Griechenland. Dieses Gebiet deckt sich aber keineswegs mit dem Territorium des griechischen Staates. Dieser Umstand erklärt sich dadurch, daß das Patriarchat von Konstantinopel die Jurisdiktion der von Griechenland im 2. Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts erworbenen Gebiete sich vorbehalten hat, wobei es die Verwaltung der Bistümer dieser Gebiete der autokephalen Kirche Griechenlands (allerdings vorübergehend, nach dem Wortlaut des diesbezüglichen Synodalakts vom 4. September 1928) übertragen hat[4]. In der kirchlichen Gesetzgebung Griechenlands bezeichnet man diese Diözesen, um sie von denen der autokephalen Kirche des Landes zu unterscheiden, als »Neue Länder«. Der Begriff »die griechische Kirche« bezeichnet also heutzutage die autokephale Kirche einschließlich der »Neuen Länder«.

Innerhalb des griechischen Staatsgebietes gibt es jedoch Kirchenprovinzen, die weder zur ersteren noch zu den letzteren gehören. Es handelt sich dabei um die halbautonome Kirche der Insel Kreta, um die Diözesen des Dodekanes und um den Mönchsstaat von Athos. Alle diese »Kirchen« — im engsten Sinne des Wortes — sind in einem jeweils verschiedenen Abhängigkeitsverhältnis dem Patriarchat von Konstantinopel untergeordnet.

II. Im neugriechischen Staat wurde nach der bereits oben erwähnten einseitigen Proklamation der Autokephalie der Kirche das Verhältnis zwischen ihr und dem Staat folgendermaßen gestaltet. Die von den absolutistischen Ideen des westlichen Europa inspirierten Kleriker und Laien folgten dem staatskirchlichen Verfassungsmuster, das seit dem 18. Jahrhundert im orthodoxen Rußland galt und sich wenig vom System des landesherrlichen Kirchenregiments des deutschen Protestantismus unterschied. So wurde eine vollständige Staatsherrschaft über die Kirche eingeführt. Der König, der übrigens der Römisch-Katholischen Kirche angehörte, war das oberste Haupt der Orthodoxen Kirche; die Verwaltung wurde von einer fünfköpfigen Synode ausgeübt, die aber ohne die Anwesenheit des königlichen Kommissars nicht beschlußfähig war. Spiritus rector dieser Regelung war der zu den ordentlichen Mitgliedern des Regentschaftsrates gehörende Rechtshistoriker Georg Ludwig von Maurer[5], der zuständig für die Organisation des Schulwe-

---

[3] Vgl. *Emm. I. Konstantinides*, Ἡ ἀνακήρυξις τοῦ αὐτοκεφάλου τῆς ἐν Ἑλλάδι Ἐκκλησίας (1850) καὶ ἡ θέσις τῶν μητροπόλεων τῶν »Νέων Χωρῶν« (1928), Athen 1974.

[4] Vgl. *Emm. I. Konstantinides*, a. a. O., S. 26 ff. *K. Babouskos*, Ἡ νομοκανονικὴ ὑπόστασις τῶν μητροπόλεων τῶν Νέων Χωρῶν, Thessaloniki [2]1973.

[5] Vgl. *N. I. Pantazopoulos*, Ἡ πρὸς εὐρωπαϊκὰ πρότυπα ὁλοκληρωτικὴ στροφὴ τῆς Νεοελληνικῆς Νομοθεσίας. Georg Ludwig von Maurer, *Ἐπιστ. Ἐπετ. τῆς Σχολῆς Νομικῶν καὶ Οἰκον. Ἐπιστημῶν τοῦ*

sens, der Kirchenverwaltung und der Justiz war. Bei der Verwirklichung seiner Pläne hat Maurer indessen einen wertvollen Mitarbeiter gehabt: den orthodoxen Presbyter und bedeutenden Gelehrten Theokletos Pharmakides, der aufgrund seiner guten Kenntnisse hinsichtlich der in der griechischen Kirche herrschenden Umstände die nötige Vorarbeit geleistet hatte.

Siebzehn Jahre nach der Promulgation des Dekrets über die Unabhängigkeit der griechischen Kirche, am 29. Juni 1850, verkündete die Patriarchalsynode, wie bereits oben angeführt, die Autokephalie der Kirche Griechenlands. Gemäß den durch diesen Synodalbeschluß gestellten Bedingungen soll die Kirche als höchstes Organ eine ständige Synode haben, die sich aus nach dem Alter ihrer (Bischofs-) Weihe berufenen Bischöfen zusammensetzt und unter dem Vorsitz des jeweiligen Metropoliten von Athen tagt. Diese Synode hat die autokephale Kirche Griechenlands frei und ungehindert von jedem weltlichen Eingriff zu verwalten. Die innerkirchlichen Angelegenheiten, nämlich die Wahl und die Weihe der Bischöfe, deren Anzahl und die Namen ihrer Diözesen, die Weihe der Priester und Diakone, die Eheschließung und die Ehescheidung, die Verwaltung der Klöster, die Ausbildung der Kleriker, die Predigt, obliegen der ausschließlichen Zuständigkeit der Heiligen Synode.

Daraufhin wurde die Kirche durch zwei im Jahre 1852 erlassene Gesetze (Gesetz Nr. 200: »Über die Bistümer, die Bischöfe und die den Bischöfen untergeordneten Kleriker«; Gesetz Nr. 201: »Grundgesetz der Heiligen Synode der Kirche Griechenlands«) einigermaßen von den absolutistischen Tendenzen des durch das königliche Dekret von 1833 sanktionierten Systems befreit. Die Vorschriften des Synodaltomos über die Zusammensetzung der ständigen Synode wurden im großen und ganzen berücksichtigt und die alte Bestimmung über den König als Verwaltungsoberhaupt der Kirche wurde stillschweigend (durch Nichtaufnahme in den neuen Gesetzestext) aufgehoben. Die Einrichtung des königlichen Kommissars ist allerdings nicht abgeschafft worden[6].

Die beiden Gesetze blieben über 70 Jahre lang nahezu unverändert in Kraft. Erst im Jahre 1923 unternahm die Regierung einen wesentlichen Schritt zur größeren Selbständigkeit der Kirche. Durch das am 31. Dezember dieses Jahres erlassene neue Grundgesetz der griechischen Kirche wurde die Institution der Synode der Hierarchie als höchster Autorität der autokephalen Kirche Griechenlands eingeführt. Das Recht zur Teilnahme an der Synode hatten alle Metropoliten, d. h. alle eine Kirchenprovinz leitenden Bischöfe, unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Athen. Den Sitzungen der Synode wohnte ein Staatskommissar mit nunmehr nur beratender Stimme bei.

Zwei Jahre später erfuhr dieses Verwaltungssystem durch den Gesetzeserlaß vom 26. September 1925 eine weitreichende Änderung. Neben der Synode der Hierarchie, die periodisch zusammentrat, wurde auch eine permanente Synode als deren »Vertreterin« geschaffen. Sie setzte sich aus einer beschränkten Anzahl von Bischöfen zusammen.

Ἀριστοτ. Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Bd. 19, (=Ἀντιχάρισμα στὸν Ν. Ι. Πανταζόπουλο), Heft 4, Thessaloniki 1986, S. 281–433 (hier 325 ff.). *S. N. Troianos*, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ στὴν Ὀθωνικὴ περίοδο καὶ ἡ διαμόρφωση τῶν σχέσεων Πολιτείας καὶ Ἐκκλησίας, *Ἑλλην. Δικαιοσύνη* 30 (1989) 1280–1286 (Lit.).

[6] Vgl. *Ph. C. Spyropoulos*, Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland unter besonderer Berücksichtigung der Orthodoxen Kirche, (Diss.), Athen 1981, S. 69 ff.

Seit diesem Zeitpunkt entwickelte der Gesetzgeber eine geradezu »bewundernswerte« Aktivität in bezug auf die Gestaltung des Verwaltungssystems der Kirche. Zwischen 1925 und 1977 (dem Jahr, in welchem das geltende Grundgesetz der Kirche erlassen wurde) wurden mindestens zwanzig einschlägige Gesetze und Verordnungen publiziert[7]. Dies läßt sich dadurch erklären, daß die kirchenpolitischen Entwicklungen von den Schwankungen im politischen Bereich beeinflußt wurden. Allerdings sei hier vermerkt, daß die in diesen Gesetzestexten enthaltenen Bestimmungen oft die Regelung von nur nebensächlichen Fragen betrafen; das grundsätzliche System der parallelen Existenz zweier Synodalgremien, nämlich der Synode der Hierarchie und der permanenten Synode, blieb bis heute bestehen. Dieser Umstand zeigt aber sehr deutlich, wie umfangreich die Einmischung des (staatlichen) Gesetzgebers in die inneren Angelegenheiten der Kirche ist.

III. Die Ursache der weltlichen Eingriffe ist im verfassungsmäßigen Rahmen der Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu suchen, der der Legislative einen zu großen Spielraum gewährte. Dieser Rahmen sah folgendermaßen aus. »Herrschende Religion« in Griechenland ist diejenige der Orthodoxen Kirche des Ostens. Diese Bestimmung findet sich in nahezu gleicher Formulierung in allen Grundgesetzen und Verfassungen Griechenlands und zwar nicht erst seit der Gründung des neugriechischen Staates, sondern bereits seit dem Ausbruch des Aufstandes gegen die Türken im Jahre 1821. Der Ausdruck »herrschende Religion« bedeutet keineswegs, daß die Orthodoxe Kirche über ein Recht zur Herrschaft über die anderen Konfessionen bzw. Religionen verfügt[8]. Eine derartige Interpretation stünde nicht im Einklang mit den jeweils geltenden Grundgesetzen, denn die verfassungsmäßige Gewährleistung der Kultusfreiheit hat in Griechenland eine sehr lange Tradition. Sie steht nämlich in allen konstitutionellen Texten, die von 1821 bis heute in den Nationalversammlungen oder anderen gleichgestellten Organen verabschiedet wurden.

Der Sinn der Bezeichnung »herrschende Religion« bestand darin, daß der griechische Staat wohl aus historischen Gründen die Orthodoxe Kirche in Schutz nahm und ihr — im Vergleich zu den anderen Konfessionen bzw. Religionen — besondere Unterstützung gewährte. So die Theorie. In Wirklichkeit aber lag vielleicht der Gedanke nahe, die Kirche, mit anderen Worten den Klerus, durch den »Schutz« aus innen- und nicht zuletzt auch aus außenpolitischen Gründen unter Kontrolle zu halten. Wie dem auch sei, das Verhältnis zwischen Staat und Kirche hat sich nach gewissen Schwankungen, die sich eher in den einzelnen Kirchengesetzen (vgl. oben) als im Text der Verfassungen widerspiegeln, herauskristallisiert.

Ausgangspunkt und zugleich Grundlage des Rahmens war Artikel 1 der Verfassung von 1844, dessen Formulierung in den entsprechenden Artikeln der Verfassungen von

---

[7] Vgl. die Gesetze 3615 von 1928; 5187 von 1931; 5438 von 1932; 1363, 1457 und 1493 von 1938; 1672 von 1939; 2170 von 1940; 671 von 1943; 3952 von 1959; 4149 von 1961; 4326 von 1963; 4562 und 4589 von 1966; 3 von 1967; 126 von 1969 und die königliche Verordnung vom 16./17.12.1959, in: *B. D. Tzortzatos*, Ἡ καταστατικὴ νομοθεσία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Athen 1967, S. 163 ff.

[8] Vgl. *Th. Tsatsos*, Die verfassungsmäßige Gewährleistung der Religionsfreiheit in Griechenland, in: Festschrift für C. Schmitt zum 70. Geburtstag, Berlin 1959, S. 221–251 (hier 229).

1864, 1911, 1927 und 1952 (sowie der »Verfassungen« der Militärdiktatur von 1968 und 1973) im wesentlichen unverändert blieb. Die Orthodoxe Kirche wird vom griechischen Staat a. geschützt und b. unterstützt. Zum Schutz gehörte die Verpflichtung des Staatsoberhauptes nach der damaligen Staatsform, d. h. des Königs (mit Ausnahme der Verfassung von 1927), der schon als Thronfolger der Orthodoxen Kirche angehören mußte, vor der Thronbesteigung den Eid zu leisten, daß er »die herrschende Religion der Griechen schützen werde«.

Um die Bedeutung dieser Eidesleistung richtig einzuschätzen, muß man sich überlegen, daß der König nicht nur als natürliche Person, sondern auch und vor allem als Haupt der Exekutive sprach. Ein zweiter und nicht weniger wichtiger Punkt war die ausdrückliche Bestimmung in der Verfassung, »der Proselytismus und jede andere Einmischung gegen die herrschende Religion sei verboten«. Unter dem Terminus »Proselytismus« versteht man das illegale Anwerben von Anhängern. Die weitreichende Bedeutung dieses Rechtssatzes ist nicht zu unterschätzen, denn dadurch war die Verwaltung berechtigt, ja sogar verpflichtet, nicht nur bekämpfende, sondern auch vorbeugende Maßnahmen zu treffen, um solche durch die Verfassung untersagten Einmischungen zu verhindern.

Aber um nicht den Eindruck zu erwecken, die Kultusfreiheit wäre ein leeres Wort, muß an dieser Stelle betont werden, daß sämtliche Religionen (also nicht nur die »herrschende«) durch eine Reihe von staatlichen Maßnahmen, meistens strafrechtlicher Natur, besonders geschützt werden. So werden die Gotteslästerung, die Verunglimpfung von Religionsgemeinschaften, die Anmaßung des Priesteramtes, der qualifizierte Diebstahl von Meßgeräten und der Proselytismus gegen alle Religionen geahndet.

Um auf die »herrschende Religion« zurückzukommen, äußerte sich ihre Unterstützung hauptsächlich in der Besoldung des Klerus mit staatlichen Mitteln, im obligatorischen Religionsunterricht in allen Schulstufen, in der Erhaltung von (staatlichen) Kirchenschulen und Priesterseminaren für die Ausbildung des Orthodoxen Klerus, in der Errichtung von theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten, in der Befreiung der Kirche von (fast sämtlichen) Steuerabgaben, in der Ausführung von Beschlüssen der kirchlichen Behörden durch staatliche Organe.

Zur besonderen Rechtsstellung der »herrschenden Religion« gehört auch die Tatsache, daß die Kirche als Ganzes, die Diözesen, die Pfarrgemeinden, die Klöster und die kirchlichen Organisationen als juristische Personen des öffentlichen Rechts anerkannt sind. Dieser Rechtszustand ist gewiß mit bestimmten Vorteilen verbunden. Andererseits zieht er die Aufsicht des Staates in der Form der Kontrolle der Verwaltungsakte dieser juristischen Personen nach sich. Die Kontrolle bezieht sich stets auf die Gesetzmäßigkeit und nie auf die Zweckmäßigkeit des betreffenden Akts und wird entweder vom zuständigen Staatsorgan, z. B. dem Kultusminister, falls seine Mitwirkung zur Vervollständigung des Akts erforderlich ist, oder vom Obersten Verwaltungsgericht im Anfechtungsverfahren durchgeführt. Dadurch ist aber die Selbstverwaltung der Kirche, wie eben dieses Gericht bestätigt hat, nicht aufgehoben.

Das war in groben Zügen das Bild des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche bis Juni 1975, solange noch die Verfassung von 1952 gültig war. Zur Bezeichnung dieses Systems war in der kirchenrechtlichen Theorie der Terminus »System der Überordnung

des Staates auf gesetzlicher Grundlage« (σύστημα τῆς νόμῳ κρατούσης πολιτείας) geläufig.

IV. Durch die geltende Verfassung Griechenlands, die am 11. Juni 1975 in Kraft getreten ist, hat sich einiges geändert. Im folgenden wird der für das Verhältnis von Staat und Kirche einschlägige Artikel 3 wörtlich zitiert:

> »1. Herrschende Religion in Griechenland ist diejenige der Orthodoxen Ostkirche Christi. Die Orthodoxe Kirche Griechenlands, unsern Herrn Jesus Christus als Haupt erkennend, ist bezüglich des Dogmas untrennbar mit der Großen Kirche Konstantinopels sowie jeder anderen Kirche gleichen Bekenntnisses verbunden und bewahrt unverrückbar, wie jene, die heiligen apostolischen und Konzilskanones sowie die heiligen Überlieferungen. Sie ist autokephal und wird geleitet von der Heiligen Synode der amtierenden Bischöfe sowie der aus ihrer Mitte hervorgehenden Ständigen Heiligen Synode, die gemäß der Grundordnung der Kirche gebildet wird, unter Einhaltung der Bestimmungen des Patriarchaltomos vom 29. Juni 1850 und des Synodalakts vom 4. September 1928. — 2. Die in einzelnen Landesteilen bestehende kirchliche Ordnung steht nicht in Widerspruch zu Absatz 1. — 3. Der Text der Heiligen Schrift bleibt unverändert erhalten. Eine offizielle Übertragung in eine andere Sprachform ohne vorherige Genehmigung der autokephalen Kirche Griechenlands und der Großen Kirche in Konstantinopel ist verboten«.

Wenn man sich auf diese Bestimmung beschränkt, kommt man leicht zu dem irreführenden Schluß, daß alles beim Alten geblieben ist. Bei der Heranziehung jedoch von weiteren Verfassungsbestimmungen stellt man fest, daß von einem besonderen Schutz der »herrschenden Religion« nicht mehr die Rede sein kann. So stellt die Angehörigkeit zu dieser Kirche keine Voraussetzung mehr für die Wahl zum Staatsoberhaupt (nun zum Präsidenten der Republik) dar und in seinem bei der Amtsübernahme zu leistenden Eid steht nichts vom Schutz der »herrschenden Religion der Griechen« (Art. 31 und 33 Abs. 2). Ferner ist die alte Bestimmung, jeder Eingriff gegen die »herrschende Religion« sei verboten, in der neuen Verfassung gestrichen (Art. 13 Abs. 2). Schließlich schreibt Art. 16 Abs. 2 vor, daß die Bildung unter anderem auch die Entwicklung des nationalen und *religiösen* Bewußtseins der Griechen zum Ziel hat, während sie gemäß dem entsprechenden Art. 16 Abs. 2 der alten Verfassung an den Idealen der griechisch-christlichen Kultur orientiert sein sollte. Indessen sind die Unterstützungsmaßnahmen in verschiedenen Vorschriften der staatlichen Gesetzgebung unberührt geblieben.

Unter diesen Umständen fragt man sich, was heute der Ausdruck »herrschende Religion« bedeutet. Ich bin der Meinung, daß dieser Passus in der neuen Verfassung einen vorwiegend deklaratorischen Sinn hat: eine offizielle Betonung der Tatsache, daß es sich um die Religion der weit überwiegenden Mehrheit der griechischen Bevölkerung handelt. Insofern glaube ich, daß man den griechischen Terminus, in dem sich diese feine Differenzierung sprachlich nicht erkennen läßt, nun mit »*vor*herrschende Religion« übersetzen sollte[9].

---

[9] Zur Gestaltung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche gemäß der Verfassung von 1975 vgl. *Ph. C. Spyropoulos*, Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland ..., S. 120ff. *S. N. Troianos*, Παραδόσεις ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου, Athen-Komotini ²1984, S. 91 ff. *A. N. Marinos*, Σχέσεις Ἐκκλησίας καὶ

In dieser neuen Sinngebung äußert sich der Wille der verfassungsgebenden Körperschaft, die bisher engen Beziehungen zwischen Staat und Kirche aufzulockern. Die Verwirklichung der in der Verfassung — zumindest in Ansätzen — feststellbaren Tendenz der (absoluten) Trennung von Staat und Kirche liegt nun beim Gesetzgeber, der die immer noch — wenn auch in beschränktem Ausmaß — privilegierte Rechtsstellung der »vorherrschenden Religion« modifizieren kann. Allem Anschein nach ist aber in den nächsten Jahren aus innenpolitischen Gründen (da alle Faktoren des politischen Lebens im Lande vorläufig auf die Aufrechterhaltung der gegenwärtigen Rechtslage Wert legen, in der Hoffnung, sie zum eigenen Vorteil ausnützen zu können) mit einer solchen Entwicklung nicht zu rechnen.

Das Selbstverwaltungsrecht der Kirche ist nach wie vor gewährleistet. Es gibt jedoch eine Neuerung, die man nicht übersehen darf: Grundordnungen hat es in der griechischen Kirche immer gegeben. Zum ersten Mal ist aber in der Verfassung selbst ein solches Gesetz für die Kirche vorgesehen, eine Grundordnung, in der die Richtlinien der Organisation und der kirchlichen Verwaltung geregelt werden und die nach der ausdrücklichen Bestimmung des Artikels 72 Abs. 1 vom Plenum des Parlaments (also nicht in einer Parlamentsabteilung) verabschiedet wird. Ein Zeugnis dafür, daß auf diese Grundordnung Wert gelegt wird. Die praktische Bedeutung dieser Regelung ist, daß das im Prinzip verfassungsmäßig anerkannte Selbstverwaltungsrecht nur innerhalb des durch die Grundordnung festgesetzten Rahmens wahrgenommen wird. Und die gesetzgebende Funktion befindet sich fest in den Händen der legislatorischen Organe des Staates. Allerdings muß hier erläutert werden, daß diese Haltung des Staates sich auf die Grundfragen beschränkt hat. In bezug auf die innere Gliederung und den Betrieb der Kirchenverwaltung hat man die Heilige Synode durch eine Reihe von Bestimmungen der Grundordnung zum Erlaß von Organisationsverordnungen ermächtigt.

Eine Frage, die eng mit der gesetzgeberischen Tätigkeit der staatlichen Organe in kirchlichen Angelegenheiten zusammenhängt, ist, ob und inwieweit die kirchlichen Kanones und die heiligen Überlieferungen von der Verfassung geschützt werden; mit anderen Worten, ob eine Regelung, die ihnen widerspricht, zulässig ist oder nicht.

In diesem Problem, das vor einigen Jahrzehnten entstand, steckt praktisch der Versuch der Kirche, der Legislative eine Grenze zu ziehen. Die heftigen Auseinandersetzungen haben zu keiner Lösung geführt, und auch unter der neuen Verfassung, die zu dem Problem keine direkte Stellung genommen hat, bleibt die Frage theoretisch noch offen. Die Rechtsprechung des Obersten Verwaltungsgerichts hat ursprünglich zwischen dogmatischen und Verwaltungskanones unterschieden, wobei die Unantastbarkeit den ersteren vorbehalten blieb. Seit fünfzehn Jahren stellt man jedoch eine Tendenzwende fest, wobei auch der Artikel 13 der Verfassung über die Gewährleistung der Religionsfreiheit herangezogen wird[10]. Dieses Grundrecht, das selbstverständlich nicht nur die nichtorthodoxen Kirchen und die nichtchristlichen Religionsgemeinschaften betrifft, sondern auch die

---

Πολιτείας, Athen 1984. Vgl. ferner die in Heft 15 (1988) der Zeitschrift »*Δίκαιο καὶ Πολιτική*« publizierten Aufsätze.

[10] Vgl. die Entscheidungen Nr. 3178 von 1976; 1269–1270 von 1977; 2336 und 2635 von 1980; 3619 von 1982.

»vorherrschende Religion« in Griechenland, umfaßt unter anderem auch das Recht der einzelnen Kirchen, der religiösen Vereinigungen u. s. w. auf uneingeschränkte Selbstverwaltung. Nach dieser (neuen) Auffassung stehen außerhalb der Reichweite des Gesetzgebers nicht nur die dogmatischen Kanones (die es an sich nicht gibt, weil man die das Dogma betreffenden Synodalbeschlüsse als »Horoi« und nicht als »Kanones« bezeichnet), sondern auch diejenigen, welche die grundlegenden Verwaltungseinrichtungen der Kirche betreffen.

Um das Thema der kirchlichen Gesetzgebung abzuschließen, muß man noch folgendes hinzufügen: Die Regierung hat in der Regel, bevor sie einen sich auf die Kirche bezogenen Gesetzentwurf dem Parlament vorgelegt hat, sie um ihre Stellungnahme gebeten. Dies entspricht aber keiner verfassungsmäßigen Verpflichtung. Die Kirche dagegen ist immer der Meinung gewesen, ihre Zustimmung solle für das Einbringen solcher Gesetzentwürfe in das Parlament erforderlich sein. Doch ist es ihr nicht gelungen, ihren Willen durchzusetzen. Hier sei aber noch vermerkt, daß die jeweiligen Regierungen oft bereit gewesen sind, indem sie den Wünschen der Kirchenführung entgegenkamen, Neuregelungen hinsichtlich der kirchlichen Verwaltung einzuführen, die nicht immer verfassungsmäßig einwandfrei waren[11].

V. Nach einer Reihe von gesetzgeberischen Maßnahmen der griechischen Regierung war das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in den letzten Jahren etwas gespannt. Zuerst verabschiedete das Parlament ein Gesetz (Nr. 731/1977), das den Kriegsdienstverweigerern die Ableistung eines waffenlosen Militärdienstes ermöglichte. Zu diesem Gesetz meinte die Kirche, daß es die Mitglieder bestimmter Religionsgemeinschaften »skandalös« begünstige und daß es gegen das von der Verfassung durch Artikel 13 Abs. 4 sanktionierte Prinzip verstoße, »niemand dürfe wegen seiner religiösen Anschauungen von der Erfüllung seiner Pflichten gegenüber dem Staat befreit werden«.

Dann kam die Geschichte mit der »automatischen« Ehescheidung, wie sie im Volksmund hieß. Das griechische Zivilgesetzbuch kannte unter den Scheidungsgründen nur eine schuldhafte Zerrüttung der Ehegemeinschaft. Durch ein im Jahr 1979 veröffentlichtes Gesetz (Nr. 868) wurde auch das objektive Element bei der Zerrüttung eingeführt, so daß die Erhebung der Scheidungsklage auch für den schuldhaften Partner zulässig wurde, allerdings nur in den Fällen, in denen das Ehepaar seit mindestens sechs Jahren getrennt lebte. Obwohl das Justizministerium diesbezüglich sehr vorsichtig vorgegangen ist, hat die Kirche heftige Proteste erhoben, indem sie in dem Gesetz eine Erschütterung der Fundamente der Ehe und der Familie überhaupt und eine »Legalisierung« des Ehebruchs sah. Einige Bischöfe haben sich daraufhin geweigert, die Ehe für geistig gelöst zu erklären, mit dem praktischen Ergebnis, daß eine Wiederheirat den kraft dieses Gesetzes geschiedenen Eheleuten nach dem damals geltenden Recht unmöglich war. Konsequenterweise wurde dann die Frage der Zivilehe wieder aktuell.

---

[11] Ein Paradebeispiel stellt das Gesetz 1351 von 1983 dar, durch welches (Art. 15) der Heiligen Synode das Recht eingeräumt wurde, Metropoliten aus »das Wohl der Kirche, die öffentliche Ordnung oder den sozialen Frieden« betreffenden Gründen zu suspendieren oder gar in den Ruhestand zu versetzen. Vgl. dazu *S. N. Troianos*, Παρατηρήσεις στὸ ἄρθρο 15 τοῦ Ν. 1351/1983, *Χριστιανὸς* 23 (1984) 52–58.

Nach dem bis vor zehn Jahren noch geltenden griechischen bürgerlichen Recht durfte die Eheschließung nur durch eine kirchliche Trauung erfolgen, richtiger: durch eine religiöse Trauung, denn damit war ein entsprechender Akt innerhalb aller Religionen gemeint. Diese Regelung aber schloß für den Atheisten die Eingehung der Ehe überhaupt aus. Es gibt zwar in Griechenland wenige Menschen, die bewußt Atheist oder religionslos sind; trotzdem stellte diese Regelung eine grobe Verletzung der Gewissensfreiheit dar. Insofern war die Einführung der Zivilehe notwendig. Dies geschah im Jahre 1982 durch das Gesetz Nr. 1250; es hatte aber nicht die Aufhebung der kirchlichen Trauung zur Folge. Beide Eheschließungsformen gelten parallel und haben den gleichen juristischen Wert. Diese Gleichstellung war als Lösung nahezu ideal; trotzdem zeigt sich die Kirche sehr mißtrauisch denjenigen gegenüber, die eine Zivilehe eingehen, was in manchen Fällen zu erheblichen Komplikationen führt. Die kirchliche Behörde besteht nämlich darauf, sie als exkommuniziert zu betrachten.

Bei der Aufzählung der Probleme darf man eine — nach Meinung der Strafrechtler fortschrittliche — Änderung des Strafgesetzbuches in bezug auf die Abtreibung (Gesetz Nr. 1609/1986) sowie die Aufhebung des die Strafverfolgung des Ehebruchs betreffenden Paragraphen (Gesetz Nr. 1272/1982) nicht unerwähnt lassen.

Ein wichtiger Streitpunkt war zudem die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zum Heiligen Stuhl. Ausschlaggebend für die griechische Kirche in diesem Fall war die Frage hinsichtlich der Existenz und der Zukunft der unierten (katholischen) Kirche in Griechenland, die gewisse ekklesiologische Probleme aufwirft.

Wenn man aber von einer »reaktionären« Haltung der Kirche in den obigen Fällen spricht, muß man betonen, daß diese Reaktion weder einheitlich noch einstimmig war. Sie war mehr oder weniger von den konservativen Kreisen motiviert, denen vor allem die Mitglieder vieler kirchlicher Vereine angehören. Und man darf dabei nicht außer acht lassen, daß auch die kirchliche Führung mit einer Opposition fertig werden mußte.

VI. So sah die Situation bis vor sieben Jahren aus. Diese Lage hat sich aber in den letzten Monaten des Jahres 1985 und in den Jahren 1986 und 1987 gefährlich zugespitzt, so daß man von einer echten Krise in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche sprechen konnte[12]. Ursache dieser Krise ist ein altes Problem gewesen: das Kirchenvermögen.

Am Ende des Freiheitskampfes im vergangenen Jahrhundert war die Kirche wahrhaftig der größte Grundbesitzer im Lande. Aber die langjährigen Bemühungen der jeweiligen Regierungen, die Ansiedlung der landlosen Bauern zu fördern (teils durch sukzessive Zwangsenteignungen, teils mit der freiwilligen Hilfe der Kirche), haben dazu beigetragen, daß das Vermögen der griechischen Kirche sich wesentlich verringerte. Wenn man zu Beginn der achtziger Jahre vom »riesigen Kirchenvermögen« sprach — so manchmal in der Presse —, entsprach das dadurch vermittelte Bild durchaus nicht der Wirklichkeit. Von den anfangs angeführten juristischen Personen der Kirche besaßen nur noch die Klöster ein nennenswertes Landvermögen. Dieses Grundeigentum, das entweder von den

---

[12] Zu den Ereignissen dieser Periode vgl. *I. M. Konidares*, Ὁ Νόμος 1700/1987 καὶ ἡ πρόσφατη κρίση στὶς σχέσεις Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας, Athen 1988.

Klöstern selbst oder von einer ad hoc errichteten »Organisation« verwaltet wurde, umfaßte eine Fläche von ca. 125 000 Hektar. Von diesem Land bestand aber der größte Teil, etwa 93 000 Hektar, aus Wäldern oder aus aufzuforstenden Gebieten, deren Ertrag negativ war. Der Rest, rund 32 000 Hektar, war landwirtschaftlicher Besitz, aber auch da gab es Schwierigkeiten bei der Nutzbarmachung dieses Besitzes, denn in vielen Fällen war das einwandfreie Eigentum der Kirche von der zuständigen Behörde bestritten worden.

Um diesem Mißstand abzuhelfen, hat der Staat vor ungefähr siebzehn Jahren Verhandlungen mit der Kirche aufgenommen, in der Hoffnung, bald zu einer Lösung des Problems zu gelangen, die die Kirche autark machen würde. In den Jahren 1986 und 1987 gab der Staat rund 13 Mrd. Drachmen (nach dem damaligen Wechselkurs umgerechnet: 200 Mio DM) jährlich für die Kirche — einschließlich des kirchlichen Schulwesens — aus. Nach dem aktuellen Stand der Finanzen der griechischen Kirche kann sie ohne die staatliche Hilfe nicht auf eigenen Füßen stehen. Die Verhandlungen aber dauerten jahrelang — ohne Ergebnis, hauptsächlich wegen der Unentschlossenheit der kirchlichen Seite. Der Vorwurf jedoch, die Kirche habe absichtlich die Verhandlungen hinausgeschoben, ist m.E., wenn nicht ganz unbegründet, zumindest übertrieben.

Wie dem auch sei, kündigte der Kultusminister vor einigen Jahren an, daß die Regierung diese Frage durch ein Gesetz regeln wollte. Trotz der heftigen Reaktion der Kirche, die sogar die Gläubigen mobilisierte und große Protestkundgebungen veranstaltete, präsentierte das Kultusministerium einen entsprechenden Gesetzentwurf, der am 6. Mai 1987 vom Parlament verabschiedet wurde. Seit dem Inkrafttreten dieses Gesetzes (Nr. 1700/ 1987) übernahm die »Organisation«, die bereits oben erwähnt wurde, die Verwaltung des gesamten Klostervermögens. Das leitende Organ dieser Institution, in welchem nunmehr die vom Staat bestimmten Mitglieder die Mehrheit bilden, verfügt über sehr umfangreiche Befugnisse hinsichtlich der Veräußerung der von ihm verwalteten Ländereien. Auf diese Weise ist die Verwaltung des größten und wichtigsten Teils des Kirchenvermögens in die Hände des Staates geraten. Darüber hinaus ordnete dasselbe Gesetz an, daß die Laien, welche an den für die Verwaltung der einzelnen Pfarrgemeinde und der Kirchenprovinzen (Diözesen) zuständigen Beiräten teilnehmen, von nun an von den Mitgliedern der betreffenden Gemeinde gewählt werden — während sie bis dahin vom Ortsbischof bestimmt wurden —, was den Einfluß von parteipolitischen Wahlkriterien zur Folge haben könnte.

Die Kirche hielt den Umfang des staatlichen Eingriffs für unannehmbar und weigerte sich, mit den zuständigen (staatlichen) Behörden zur Durchführung der Bestimmungen dieses Gesetzes zusammenzuarbeiten. Schließlich, nach mehrmaligem Zusammentreffen des Erzbischofs mit dem Ministerpräsidenten, erfolgte eine gewisse Entspannung durch einen am 11. Mai 1988 von Vertretern der Heiligen Synode und des Staates unterzeichneten Vertrag, der durch das Gesetz Nr. 1811/1988 ratifiziert wurde. Gegenstand des Vertrags war die Regelung aller vermögensrechtlichen Fragen der Kirche, wobei sie das Eigentum der zu den Klöstern gehörenden Wälder und Ländereien auf den Staat zum größten Teil übertrug und letzterer die Verpflichtung übernahm, die zur Besoldung des Klerus und des übrigen Kirchenpersonals sowie zur materiellen Unterstützung der Klöster erforderlichen Geldmittel alljährlich zur Verfügung zu stellen. Ferner wurden die umstrittenen Bestimmungen des Gesetzes Nr. 1700/1987 hinsichtlich der Zusammenset-

zung der kirchlichen Verwaltungsorgane und der Wahl deren Mitglieder durch das Gesetz Nr. 1811/1988, das den Vertrag, wie bereits erwähnt, bestätigte, aufgehoben.

Gleichzeitig wurde eine Kommission aus vier Metropoliten und vier staatlichen Funktionären unter dem Vorsitz eines ehemaligen Generalstaatsanwalts gebildet, die eine Überprüfung der gesamten Beziehungen zwischen Staat und Kirche vornehmen sollte. Sie hat (nach 36 Sitzungen) den Entwurf einer neuen Grundordnung der Kirche Griechenlands ausgearbeitet und der Regierung im Frühjahr 1989 vorgelegt. Durch diesen Text wird der Kirche ein viel größerer Spielraum als bisher bei der Regelung ihrer internen Angelegenheiten eingeräumt, indem er zahlreiche Ermächtigungen zum Erlaß von Organisationsverordnungen enthält. Obwohl aber seit dem Abschluß der Arbeiten der Kommission drei Jahre vergangen sind, unternahm das zuständige Ministerium keine Schritte, um einen entsprechenden Gesetzentwurf in das Parlament einzubringen. Die Gründe wurden bereits oben angedeutet. Folglich bleibt die Unklarheit, die seit dem vergangenen Jahrhundert in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche herrscht, weiter bestehen. Insofern erweist sich die Einführung einer (juristisch) richtigen Trennung der beiden Institutionen in Griechenland als die einzige Lösung des Problems.

Die Liturgie als Ort der Erfahrung Christi

von Mircea Basarab, München

In der Orthodoxen Kirche nimmt die Liturgie als Gottesdienst einen besonderen Platz ein, in deren Rahmen der Tod und die Auferstehung des Herrn gefeiert werden. Bis zur zweiten Ankunft Christi (1 Kor 11, 26) bleibt die Liturgie im Leben der Kirche »das Allerheiligste«[1] und zugleich ihr zentrales Anliegen. Die Liturgie stellt die Erfahrung der Kirche im Gebet im Laufe der Geschichte dar, ihr Leben im gekreuzigten und auferstandenen Christus. Seit jeher (Apg 2, 42.46) bildet sie das einzige mögliche Leben in Christus, in welchem die Christen die Vereinigung mit Christus und das Herabkommen des Hl. Geistes erfahren. Durch ihren anamnetischen Charakter (sie ist das Gedächtnis des Lebens Christi) realisiert die Liturgie die ständige Anwesenheit Christi in der Mitte der Gläubigen (Mt 28, 20) wie auch die ununterbrochene Wirkung des Hl. Geistes. Die Liturgie wird zur Feier der Auferstehung und zum Pfingsten ohne Ende bis zur Wiederkehr des Herrn.

Die Bedeutung der Liturgie besteht in der Feier der Eucharistie und der Kommunion mit dem Leib und dem Blut des auferstandenen Christus. Die zum Abendmahl des Herrn versammelte Gemeinde wird das Abbild des Lebens in Christus. Sie ist der mystische Leib des Herrn, der sakramental das Kreuz und die Auferstehung wiedererlebt. Diese Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn war von Anfang an (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 26) der dominante Aspekt der Liturgie. Er wurde durch die apostolische Predigt im Bewußtsein der Kirchen überliefert. Die Priester bringen während der Liturgie das unblutige Opfer und verkündigen das lebenspendende Leiden Christi[2]. Heute noch wird in der Anaphora der Liturgien des hl. Basileios des Großen und des hl. Chrysostomos diese Überzeugung hervorgehoben: »Tuet dies zu meinem Gedächtnis, denn sooft ihr dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, verkündigt ihr meinen Tod und bekennt meine Auferstehung. Eingedenk also dieses heilsamen Gebotes und all dessen, was für uns geschah, des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tag, der Himmelfahrt, des Sitzens zur Rechten des Vaters und der künftigen glorreichen Wiederkehr«[3].

Jesus Christus ist in der orthodoxen Anschauung zugleich Darbringer und Opfer. Das am Kreuz dargebrachte Opfer verlängert sich unblutig auf die Liturgie. »Denn Du bist ja der Opfernde und der Geopferte, der Empfangende und der Austeilende, Christus unser Gott, und Dir wollen wir Ehre erweisen mit Deinem anfanglosen Vater und dem allheiligen, guten und lebenspendenden Geist ...« Dem liturgischen Opfer sind mystisch auch die Gläubigen einverleibt, weil sie durch die Vermittlung des Priesters zusammen mit Christus opfern[4].

---

1 *A. Schmemann*, Liturgy and Theology, *The Greek Orthodox Theological Review* 17 (1972) 87.

2 *Germanos von Konstantinopel*, Historia ecclesiastica et mystica contemplatio: *PG* 98, 309 D.

3 Das Gebet während des Cherubim-Hymnus.

4 *E. Braniste*, Liturgica speciala, Bukarest 1985, S. 382.

Die feste Überzeugung der Orthodoxen stellt die Liturgie als geeigneten Ort der Erfahrung Christi dar. Hier und in der Mitte der liturgischen Gemeinschaft begegnet der Gläubige dem Herrn selbst unter der Gestalt seines offenbarten Wortes, das liturgisch erlebt und in den aktuellen Formen ausgelegt wird. Ebenfalls im Rahmen der Liturgie erfährt er die Vereinigung mit dem eucharistischen Christus und dadurch wird die Liturgie eine Vorwegnahme und ein Vorgeschmack auf das Reich Gottes.

I. Die Erfahrung Christi durch das geoffenbarte Wort Gottes in der heiligen Liturgie

Von Anfang an organisierte sich die Liturgie um das Brotbrechen herum, und die beim Abendmahl ausgesprochenen Worte des Herrn (Mt 26,26–28; Mk 14,22–24; Lk 22, 19–20) wurden von den Aposteln weitergegeben (1 Kor 10,16; 11,23–26). Beim Brotbrechen lasen die Christen der ersten Jahrhunderte Perikopen aus dem Alten und Neuen Testament[5], sangen Psalmen und später christliche Hymnen. Die Hymnen und die Handlungen waren alle biblisch inspiriert, weil die Schrift immer eine große Autorität für die Christen besaß. Neben den zahlreichen biblischen Texten und Zitaten deutet die Liturgie durch ihren Symbolismus eine Reihe biblischer Handlungen und Ereignisse an.

1. Der Symbolismus der heiligen Liturgie

a. Das Vorbereitungsritual der Gaben, bekannt unter dem Namen *Proskomidie*, verbindet Vorgeschichte und Geschichte der messianischen Zeit. Die vom Priester während der Proskomidie dargebrachten Handlungen werden von biblischen Texten des Alten und Neuen Testaments begleitet. Sie verkündigen uns das Drama Christi und den Opfercharakter der Liturgie. »Er wurde wie ein Lamm zum Schlachten geführt. Und wie ein fleckenloses Lamm vor dem Scherer verstummt, tut er seinen Mund nicht auf. In seiner Erniedrigung wurde sein Urteil gesprochen und wer wird sein Geschlecht zählen? Denn sein Leben ward von der Erde hinweggenommen« (Jes 53,7–8). Zu den Worten des Propheten Jesaia, welche ein wahres »Evangelium der Leiden« sind, kommen die aus dem Neuen Testament hinzu: »Geschlachtet wird das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt, für das Leben und das Heil der Welt« (Joh 1, 29.36), ferner: »Einer der Soldaten durchbohrte seine Seite mit einem Speer und sogleich kam Blut und Wasser heraus. Der es gesehen hat, legt Zeugnis davon ab, und sein Zeugnis ist wahrhaftig« (Joh 19, 34–35). Damit sich die Schrift erfüllt, folgte der ersten Kenosis (Erniedrigung — die Menschwerdung des Wortes Gottes) die zweite (die Leiden und der Tod Christi), um dadurch die Tatsache zu betonen, daß das ganze irdische Leben des Erlösers unter dem Zeichen der Bescheidenheit sich entwickelte.

Am Ende des Proskomidierituals hat der Priester in der Mitte des hl. Diskos den größten Teil (Partikel) der Prosphora, welche Jesus Christus symbolisiert (das Lamm Gottes). Daneben, auf der rechten Seite liegt ein dreieckiges Teilchen für die heilige Maria und

---

[5] *Justin der Märtyrer*, Apologia I, 65–67: *PG* 6, 430.

auf der anderen Seite des Lammes vertreten neun Teilchen die Engel, Propheten, Apostel, Heilige und Märtyrer. Die untere Hälfte des hl. Diskos ist mit den Teilchen lebender und entschlafener Gläubigen besetzt. Auf diese Weise haben wir symbolisch auf dem Diskos das Bild der einen, universalen Kirche, in der Christus herrscht.

Die Proskomidie ist das Gedächtnis Christi in der eucharistischen Vision, die liturgische Erwähnung des Lebens des Herrn zusammen mit der Welt, in deren Mitte er lebte und für die er das Leben opferte. Umringt von seinen Heiligen wird Christus von der Gesamtheit der Kirche liturgisch gefeiert.

Der Wein und das Wasser, die der Priester in den Kelch gießt, verkörpern das Blut und das Wasser, die aus der Seite Christi flossen (Joh 19, 34) und in der Kirche zu den zwei Lebensquellen geworden sind: das Wasser der Taufe und das Blut der hl. Kommunion.

b. *Die Liturgie der Katechumenen*, auch die Wort-Liturgie, der Lesegottesdienst oder die Liturgie der Lehre genannt[6], beginnt mit der großen Segnung, in der wir den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist preisen. Die Anwesenheit des Evangeliums und des Kreuzes auf dem Altar erinnert uns, daß Jesus durch sie das Reich Gottes auf Erden gründete.

Die symbolische Deutung des Lesegottesdienstes hilft uns, die Zeit vor der öffentlichen Tätigkeit des Erlösers zu verstehen. Sie erinnert uns an die Bußpredigt von Johannes dem Täufer, dem Vorläufer des Herrn. Die Zusammensetzung aus Psalmenversen (Antiphonen) und christlich inspirierten Hymnen in diesem Teil der Liturgie deuten auf die Weissagungen des Erlösers durch die Propheten des Alten Testaments. Der Hymnus »Du einziggeborener Sohn (und Wort Gottes, Unsterblicher, der Du freiwillig um unseres Heiles willen wolltest Fleisch annehmen aus der heiligen Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria. Ohne Dich zu verändern wurdest Du Mensch. Und gekreuzigt, Christus, unser Gott, hast Du im Tod den Tod bezwungen, Du, einer der Heiligen Dreifaltigkeit, gleich verherrlicht mit dem Vater und dem Heiligen Geiste, errette uns)« vertritt die Verkörperung der Erkenntnis der Wirklichkeit dieser Weissagungen[7]. Er ist die Antwort, durch welche die liturgische Gemeinschaft die »Erfüllung der Zeit« und die Menschwerdung Christi bekennt. Durch die »Seligpreisungen« feiert die Gemeinschaft auf liturgische Weise den Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit. Man besingt hier die Freude der Begegnung mit dem Herrn, weil bis jetzt »er in der Welt war, und die Welt erkannte ihn nicht« (Joh 1,10). Der Begriff »der Anfang der öffentlichen Tätigkeit« wird auch durch den kleinen Einzug mit dem Evangelium, das die Lehre Christi symbolisiert[8], versinnbildlicht. Von da an gerechnet, erschien Christus in der Welt und machte sich durch Wort und Tat bekannt. Die brennende Kerze, die dem Evangelium vorausgetragen wird, bezeugt den Glanz des Wortes Gottes, aber auch den Begriff des Lichtes, das von der Predigt der alttestamentlichen Propheten und der Apostel ausging.

---

[6] *D. Staniloae*, Spiritualität und Gemeinschaft in der orthodoxen Liturgie, Craiova 1986, S. 132 (rumänisch).

[7] *N. Kabasilas*, Explication de la divine liturgie, Traduction et notes de *S. Salaville*, *Sources Chrétiennes* Nr. 4, Paris 1967, S. 143 und *PG* 150, 409 C.

[8] *N. Kabasilas*, a. a. O., S. 147 und *PG* 150, 412 C.

Durch das Trishagion weist die liturgische Gemeinschaft auf das Mysterium der Dreifaltigkeit hin: »Dieses Mysterium hat die Fleischwerdung eines aus der Trinität den Menschen kundgetan. Durch den fleischgewordenen Logos haben wir nämlich den Vater und den Geist kennengelernt, aber auch den Zusammenklang und die Einigung der Engel und Menschen«[9]. Für eine ähnliche Deutung stimmen auch andere Liturgieausleger, welche den Hymnus als eine von Menschen und Engeln zusammengebrachte Doxologie für die Heilige Dreifaltigkeit betrachten[10].

Die biblischen Lesungen vertreten »vollkommene Zeichen« der öffentlichen Auftritte Jesu, durch welche er bis ans Ende der Zeit zu allen Menschen sprechen wird. Die »Zeichen« machen uns die Erscheinung Christi, so wie er sich in der Welt offenbart hat, und wie es im Neuen Testament niedergeschrieben wurde, bekannt. Die Lehrliturgie[11] hat ihre Bedeutung nicht verloren. Der missionarisch-didaktische Charakter des Lesegottesdienstes, wodurch die Lehre des Sohnes Gottes übermittelt wird, bleibt bis heute von großer Aktualität. Die Entwicklung durch diesen Liturgieteil gemäß den Missionsbedürfnissen der Kirche kann nur der Verkündigung des geoffenbarten Wortes und dem Aufbau des mystischen Leibes Christi dienen. Die Lehrliturgie hat ihren Sinn behalten und an vielen Orten bleibt sie der einzige Weg der Verkündigung des Evangeliums. Die biblischen Lesungen, wie auch die Lesung des belehrenden Evangeliums oder kurze Erklärungen der aus dem Evangelium vorgelesenen Perikopen sind den Gläubigen von großem Nutzen. Sie laden zur sakramentalen Vertiefung des Wortes Gottes ein. Im Grunde genommen werden die Gläubigen durch Hymnen und Gebete auf den Empfang der christlichen Lehre vorbereitet. Allmählich erfahren wir aus den Episteln der Apostel und ihrer Auslegung die Bedeutung Christi für die Menschheit. Die Episteln als Lehrwort der Apostel führen uns zum Verständnis des Wortes Gottes, authentisch ausgelegt von denjenigen, die es in der Anwesenheit Christi erlebt haben. Während der biblischen Lesungen hört Christus selbst sein von Aposteln und ihren Nachfolgern verkündetes Wort.

Vor der Lesung des Evangeliums spricht der Priester das Gebet aus, durch das er »das helle Licht der Gotteserkenntnis« und »die Öffnung unserer geistigen Augen, damit wir die Verkündigung des Evangeliums verstehen«, erfleht. Er bekennt, daß neben der wissenschaftlichen Vorbereitung für die Deutung der Evangeliumsgeheimnisse auch die Erleuchtung von Gott her notwendig ist. Für das tiefe Verständnis des Evangeliums bedarf es, daß Gott selbst uns entgegen kommt, um uns die Auslegung seines manchmal verborgenen Wortes anzudeuten. Es handelt sich hier gewiß um die Offenbarung des geistlichen Wortsinnes, dessen Empfang eine besondere Vorarbeit verlangt.

Die Wortliturgie versinnbildlicht nach dem hl. Germanos von Konstantinopel die öffentliche Tätigkeit des Herrn[12]. Die biblischen Lesungen und Hymnen dieses Liturgieteils

---

[9] *Symeon von Thessaloniki*, Über die göttliche Mystagogie, aus d. Griech. übers. von *W. Gamber*, Regensburg 1984, S. 28.

[10] *Johannes Damaskenos*, De hymno Trisagio epistola: *PG* 95, 34 A–B; *N. Kabasilas*, Explication de la divine liturgie, S. 147 und *PG* 150, 412 D; *Germanos von Konstantinopel*, Historia ecclesiastica et mystica contemplatio: *PG* 98, 410 A; *Pr. P. Vintilescu*, Das Liturgikon erklärt, Bukarest 1972, S. 173 (rumänisch); *D. Staniloae*, Spiritualität und Gemeinschaft in der orthodoxen Liturgie, S. 187.

[11] *D. Staniloae*, a. a. O., S. 132–133.

[12] *Germanos von Konstantinopel*, Historia ecclesiastica et mystica contemplatio: *PG* 98, 416 D.

tragen zur Vergebung der Sünden und zur Heiligung der Gläubigen bei[13], die auf diese Weise für die Vereinigung mit Christus in der Eucharistie vorbereitet werden.

c. *Die Liturgie der Gläubigen* oder *der Opfergottesdienst* beginnt mit dem Cherubim-Hymnus. Der große Einzug mit dem Herbeibringen der Opfergaben vom Rüsttisch durch die nördliche Seitentür und hernach die Rückkehr durch die mittlere Königspforte in den Altarraum zum heiligen Tisch deutet nach einigen Liturgiekommentatoren die Kreuzabnahme des Erlösers und sein Begräbnis durch Joseph von Arimathäa und Nikodemus an. Dieser liturgische Akt erscheint als eine natürliche Folge des Proskomidierituals, in dem sich das Gedächtnis der Leiden und der Tod des Herrn vollenden[14]. Durch diese Handlung feiert der Priester sakramental die Tat des Josephs von Arimathäa und Nikodemus (Joh 19, 38–41). Alle liturgischen Gegenstände, die wir bei dieser Gelegenheit verwenden, verkörpern Dinge, die in Wirklichkeit bei der Kreuzabnahme und beim Begräbnis Christi benützt wurden. In dieser Deutung stellt der Altarraum das Grab Christi dar, und der Altartisch den Ort, wohin der Leib Jesu gelegt wurde[15]. Diese Auslegung wird auch durch den Inhalt der drei Troparien, welche der Priester still nach dem Niederlegen der verehrten Gaben auf den Altartisch ausspricht, bekräftigt. Die andere Variante der Erklärung des großen Einzugs als triumphierenden Einzug des Herrn in Jerusalem[16] widerspricht dem Vorhergehenden nicht. Im Grunde genommen ergänzen sich die beiden Varianten[17].

Durch Gebete und Gesänge, deren Inhalt ein wahres Mosaik an Zitaten und biblischen Hinweisen aufweist, werden die Christen durch das Glaubensbekenntnis (Credo) auf den Höhepunkt der Liturgie vorbereitet und in die Wandlung des Brotes und des Weines in Leib und Blut durch die Anrufung des Heiligen Geistes eingeführt. Während die Gemeinde singt: »Wir loben Dich, wir preisen Dich, Dir sagen wir Dank, o Herr, und beten zu Dir, unser Gott«, ruft der Priester den Heiligen Geist an, auf uns und die vorliegenden Gaben herabzukommen: »Nochmals bringen wir Dir diesen geistigen und unblutigen Opferdienst dar und bitten Dich und flehen Dich inständig an: Sende herab Deinen Heiligen Geist *auf uns und auf diese vorliegenden Gaben*«. In der orthodoxen Anschauung »ist es der Heilige Geist, der durch die Hand und Sprache des Priesters die Mysterien einweiht«[18]. Danach beten die Gläubigen das Vaterunser, in dem sie sich als Söhne Gottes bekennen. Dem folgt die Einnahme der Kommunion, durch die der Gläubige ein Christusträger (Christophor) wird. Der auferstandene Christus ist für die Christen die Perspektive, aus der die Welt betrachtet wird, und die ununterbrochene Wirkung des Heiligen Geistes in der Kirche hilft uns, die Erfahrung der geistigen Anwesenheit Christi zu erleben. Durch diese Erfahrung bewahrt die Kirche ihr Bewußtsein vom mystischen Leib

---

[13] *N. Kabasilas*, Explication de la divine liturgie, S. 131 und *PG* 150, 404 C.

[14] *P. Vintilescu*, Das Liturgikon erklärt, S. 208.

[15] *Germanos von Konstantinopel*, Historia ecclesiastica et mystica contemplatio: *PG* 98, 419.

[16] *Germanos von Konstantinopel*, a. a. O.: *PG* 98, 419 D; *N. Kabasilas*, Explication de la divine liturgie, S. 163–165 und *PG* 150, 420 C; *Theodor von Andida*, De Divinae Liturgiae Symbolis Ac Mysteriis: *PG* 140, 442 B.

[17] *P. Vintilescu*, Das Liturgikon erklärt, S. 210–211.

[18] *N. Kabasilas*, Explication de la divine liturgie, S. 179 und *PG* 150, 428 B.

des Herrn[19] und bekennt seinen Tod und seine Auferstehung. Durch die Liturgiefeier nimmt die Kirche das Reich Gottes vorweg. Im Mysterium der Eucharistie werden Vergangenheit und Zukunft eine ununterbrochene Gegenwart.

Die Erhebung des Kelches vor den Gläubigen symbolisiert die Erscheinungen des Herrn nach der Auferstehung. Die Lobpreisungen der Gläubigen drücken die Freude, den Herrn gesehen zu haben, aus. Dabei singt die Gemeinde: »Das wahre Licht haben wir gesehen, den Geist vom Himmel empfangen, den rechten Glauben gefunden. Die unteilbare Dreieinigkeit beten wir an, denn sie hat uns erlöst«. Es ist die Freude desjenigen, der den Herrn gesehen, den Heiligen Geist empfangen und den wahren Glauben gefunden hat. Eine derartige Freude drückt sich in der Anbetung der unteilbaren Dreifaltigkeit aus, welche die Quelle unseres Heils ist.

Das Übertragen des Diskos und des Kelches zum Rüsttisch bedeutet die Himmelfahrt Christi und sein Sitzen zur Rechten des Vaters.

2. Der biblische Charakter der orthodoxen Liturgie

Die Heilige Schrift besetzte und besetzt den zentralen Platz in der Liturgie und die biblischen Texte bilden ihr ältestes Element. Die zu Beginn sehr zahlreichen Lesungen des Alten und Neuen Testaments werden heute im Rahmen der Liturgie durch Lesungen des Neuen Testaments eingeschränkt. Gesprochene Texte des Alten Testaments findet man in der Proskomidie, vor der Epistellesung, und in einigen Gebeten und liturgischen Liedern. Die liturgischen Perikopen sind nach einer bestimmten Ordnung in »Evangelien« und »Episteln« aufgeteilt, so daß die Gläubigen in einem Jahr an allen biblischen Ereignissen, insbesondere an der Heilsgeschichte und der Person des Erlösers teilnehmen.

Außer den festgesetzten Lesungen enthält der Text der orthodoxen Liturgie auf Schritt und Tritt Zitate und biblische Bilder. Dem biblischen Text entnommene Ausdrücke und Worte sind eingeordnet in Gebete und biblische Handlungen. Die liturgische Sprache ist die der Schrift und sie beweist die Bemühung der Christen, sich den inspirierten Text anzueignen und begründet ihren Wunsch, diesen Text in ihrem wichtigsten Gottesdienst anwesend zu finden. Indem der orthodoxe Christ die Worte der Schrift in den liturgischen Gebeten und Hymnen wiederholt, bekennt er sich zur Einheit des Glaubens mit den Vorgängern. Der Gottesdienst wird so zur Verkündigung des Wortes Gottes und zu einem lebendigen Argument seiner Zeitbezogenheit. Die Wiederholung dieser Texte zeigt unsere Zeugenaussage gegenüber der immer aktuellen Schrift, die für uns nicht aufgehört hat, das lebendige Wort zu sein, das Wort, das uns zu Christus, »dem Weg und der Wahrheit und dem Leben« (Joh 14, 6) führt. Die Christen kehren immer wieder mit Beharrlichkeit zu den Schriftworten zurück, die der Liturgie Objektivität und Substanz verleihen.

Der Höhepunkt der Liturgie und gleichzeitig der biblischen Zitate sind die heilige Eucharistie und die Worte, die Jesus Christus selbst anläßlich ihrer Einsetzung ausgesprochen hat. Während der Chor singt: »Heilig, Heilig, Heilig ist der Herr Zebaot« (Jes 6, 3), betet der Priester leise und erinnert an die Liebe Gottes zur Welt und die Aussendung seines Sohnes, auf daß die Welt das Leben habe (Joh 3, 16–17). Im Gebet erinnert der

---

[19] *Dan-Ilie Ciobotea*, Le role de la Liturgie dans la formation théologique, *Contacts* 135 (1986) 206.

Priester an das letzte Abendmahl, als Jesus das Brot nahm, dankte, es segnete, brach und sprach: »Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden«. Desgleichen nahm er auch den Kelch: »Trinket alle daraus; das ist mein Blut des Neuen Bundes, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden« (Mt 26,26; Mk 14,22; Lk 22,19; 1 Kor 11,24). Dies ist der Text, der nie im Rahmen der Liturgie fehlte, weil die Eucharistie immer als ein Auftrag Jesu angesehen wurde, als eine Anordnung, die durch die Worte: »Tut dies zu meinem Gedächtnis« (Lk 22,19) ausgedrückt wird. Heute noch werden die Gläubigen durch diese Worte eingeladen, an dem Geheimnis der Geheimnisse teilzunehmen.

Die Rolle der biblischen Lesungen und Zitate im Zusammenhang der Liturgie war: die Proklamation des Wortes Gottes und die Verkündigung der wichtigsten Ereignisse der Erlösung den Gläubigen bekanntzumachen und sie für den Empfang der heiligen Sakramente vorzubereiten. Die Vorbereitung setzt die Transposition der Teilnehmer mitten in die Ereignisse hinein voraus, die von den Psalmengesängen und den Lesungen verkündigt werden. Nikolaos Kabasilas meint, daß die Psalmengesänge und die biblischen Lesungen uns empfänglich für die Bewahrung der heiligen Gaben machen[20]. In dem Kommuniqué der Katholisch-Orthodoxen Dialog-Kommission betont man: »... in der Eucharistie ist die Epiklese nicht nur eine Wandlungsbitte; sie ist auch ein Gebet um die volle Wirkung der Kommunion aller mit dem Geheimnis, das durch den Sohn offenbart ist«[21].

II. Die Liturgie als Darstellung der Heilsgeschichte

1. Die heilige Liturgie wird als Leben der Kirche in Christus betrachtet. Sie bildet für uns »*eine Rekapitulation der ganzen Ökonomie der Heilsgeschichte*«[22], in der der Gläubige die Menschwerdung, die Leiden, die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi erlebt. In der Liturgie erfährt man Vergangenheit als Gegenwart, während die Zukunft vorausgekostet wird. Man sagt in der Orthodoxen Kirche oft[23], daß die Liturgie Vergangenheit und Zukunft nicht kennt, sondern in ihrem Zusammenhang durch die Kraft und Gnade des Hl. Geistes alles eine ununterbrochene Gegenwart wird und die Gläubigen in der Gemeinschaft Christi leben. Die hl. Eucharistie bietet den Gläubigen die Möglichkeit an, in Christus zu leben und mit ihm die Gemeinschaft zu verwirklichen, die an der Basis des geistlichen Lebens der Kirche steht. Der hl. Symeon, Erzbischof von Thessaloniki[24], meint, daß nichts anderes nützlich für uns sein kann und von Gott geliebt wird als die

---

[20] *N. Kabasilas*, Explication de la divine liturgie, S. 157 und *PG* 150, 416.

[21] *Katholisch-Orthodoxe Dialog-Kommission*, Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit, *OFo* 3 (1989) 221 und *Una Sancta* 37 (1982) 336.

[22] *Theodor Stoudites*, Antirreticus I: *PG* 99, 339. Dasselbe bekennt die Kirche heute noch. Vgl. *Katholisch-Orthodoxer Dialog*, Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche, Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche, verabschiedet in Cassano delle Murge (Bari) am 16. Juni 1987, *OFo* 3 (1989) 232 f. und *Una Sancta* 42 (1987) 265.

[23] *N. A. Nissiotis*, Die Liturgie und das geistliche Leben, *Kyrios* 1 (1961) 155.

[24] *Symeon von Thessaloniki*, De Sacra Precatione, 301: *PG* 155, 554 D.

Eucharistie, weil sie das Werk Christi für die Erneuerung der Menschen und unsere Gemeinschaft mit ihm ist.

Durch die Liturgie wird die ganze Heilsgeschichte vergegenwärtigt und die Teilnahme an der Eucharistie hilft dem Gläubigen, sein Leben »nach dem vollem Maß der Fülle Christi« zu gestalten (Eph 4,13). Die Gnade des Hl. Geistes, vermittelt durch die heiligen Sakramente, unterstützt den Gläubigen in der Vollendung seiner geistlichen Gestalt. Der hl. Maximos der Bekenner meinte in bezug auf die innere Erneuerung des Menschen folgendes: »Die Gnade des Hl. Geistes, die immer unsichtbar anwesend ist, aber besonders während der Liturgie, verwandelt und stellt wahrhaftig jeden Anwesenden wieder her, führt ihn zu einer göttlichen Eigenschaft«[25].

Die liturgische Anaphora faßt ausgezeichet den Gedanken zusammen, daß die Liturgie der Ort der Heilserfahrung ist. Der hl. Johannes Chrysostomos betont den Heilscharakter des Werkes Christi durch die Worte: »Dieser (Christus) kam und als er *die ganze Heilsordnung erfüllt hatte*, nahm er in der Nacht, in der er überliefert wurde oder vielmehr sich selbst für das Leben der Welt überlieferte ...«. In einem viel größeren Dankgebet desselben Teils der Basileiosanaphora ist die ganze Heilsgeschichte vorgestellt. In einem Text, der einen seltenen dogmatischen Reichtum hat, erinnert Basileios an die Schöpfung des Menschen, den Gott »gewürdigt hat, ihn in den Garten der Wonne gesetzt und ihm bei der Erfüllung der Gebote unsterbliches Leben verheißen hat«. Der Ungehorsam führte den Menschen zur Vertreibung aus dem Garten Eden. Ohne verlassen zu sein, wurde ihm »das Heil der Wiedergeburt in Christus selbst bereitet«. Das Vorbereitungswerk der Menschwerdung des Herrn ist wunderbar durch die folgenden Worte hervorgehoben: »Du hast zu uns gesprochen durch den Mund Deiner Knechte, der Propheten, das kommende Heil uns zu verkündigen ...« In der Fülle der Zeit hat Gott zu uns durch seinen Sohn gesprochen, »er, der Abglanz seiner Herrlichkeit und Abdruck seines Wesens, er, der alles trägt durch sein mächtiges Wort, hielt es nicht für Raub, Dir, dem Gott und Vater, gleich zu sein, sondern, obgleich Gott von den Äonen, erschien er auf Erden und lebte mit den Menschen. Er ist Fleisch geworden aus der heiligen Jungfrau, er entäußerte sich und nahm Knechtsgestalt an. Er ward gleichgestaltet dem Leibe unserer Niedrigkeit, um uns gleichzumachen dem Bilde seiner Herrlichkeit«.

Im Gebet ruft der heilige Basileios Jesu öffentliche Tätigkeit, die Leiden, seinen Abstieg in die Hölle und seine glorreiche Auferstehung hervor, durch die »er jedem Fleisch den Weg zur Auferstehung von den Toten bahnte«. In Bildern und Worten von seltener Schönheit und Empfindsamkeit wird an die Himmelfahrt Christi und an die Erwartung der Parusie erinnert. Man schließt das Gebet mit der Unterstreichung der Tatsache, daß die Liturgie, die wir feiern, in Erinnerung an Jesu Leiden gehalten wird. Die Aussprache dieses Gebetes erregt Empfindungen von großer Intensität. Besonders wertvoll wird der Text durch das unbestreitbare Alter, den Reichtum der dogmatischen Begriffe, die Feinheit der verwendeten Bilder und die Schönheit der Sprache. Dogmatisch stellt das Gebet eine Zusammenfassung der Heilsgeschichte dar und nähert sich dem Wert eines Glaubensbekenntnisses an. Vom liturgischen Standpunkt aus erweckt das Gebet mit einer er-

---

[25] *Maximos der Bekenner*, Mystagogia 24: *PG* 91, 703.

staunlichen Eindringlichkeit zahlreiche inspirierte Texte der Heiligen Schrift und bildet ein biblisches Mosaik aus Texten der Heilsgeschichte.

2. Durch die heilige Liturgie beteiligen sich die Gläubigen am Tod Christi, aber gleichzeitig sind sie auch Zeugen seiner Auferstehung. Die Liturgie bietet die erhabenste und einmalige Möglichkeit der Teilnahme an der Auferstehung in Christus an, weil sie das Leben der Kirche in Christus ist; *sie ist der beste Ausdruck der Doxologie, die die Kirche der Heiligen Trinität bringt.* Die Liturgie ist eine Theophanie, eine Offenbarung des Ruhmes Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, die den Höhepunkt im Opfer des Sohnes erreicht. Im Opfer des Sohnes erreicht aber auch die Teilnahme der Gläubigen am Leben in Christus seinen Höhepunkt, weil »durch die Eucharistie die Gläubigen mit Christus sich vereinigen, der sich mit ihnen dem Vater darbringt, und empfangen die Vollmacht, sich im Geist des Opfers füreinander hinzugeben, wie Christus selbst sich dem Vater für viele hingegeben hat, indem er sich so den Menschen hingab«[26]. Die Eucharistiefeier bleibt Ausdruck des Geheimnisses der Heiligen Dreieinigkeit. »Vom Hören des Wortes, das in der Verkündigung des Evangeliums — der apostolischen Aussage des fleischgewordenen Wortes — seinen Höhepunkt hat, geht man über zur Danksagung an den Vater, zum Gedächtnis des Opfers Christi und zur Gemeinschaft um ihn. Dies alles dank dem epikletischen Gebet, welches im Glauben gesprochen wird«[27]. Die Liturgie ist eine Zusammenarbeit des Divinums mit dem Humanum, eine Zusammenarbeit der himmlischen mit den irdischen Kräften. In der Liturgie kommt der Himmel herab, damit die Gläubigen durch den Tod und die Auferstehung Christi in die Höhe gelangen. Die eucharistische Liturgie stellt unser Wachsen in Christus dar, es ist die Verknüpfung unserer Bemühungen mit der Kraft des Heiligen Geistes, durch die wir den Herrn preisen, der uns zur heiligen Priesterschaft berufen hat (1 Petr 2,5).

3. Die heilige Liturgie und ihre Spiritualität ist nicht nur Aktualisierung vergangener Ereignisse, welche uns die Kraft und die Gnade des Hl. Geistes gegenwärtig machen, sondern *sie bilden gleichzeitig eine Vorwegnahme und einen Vorgeschmack der zukünftigen Herrschaft Christi*[28]. Sie ist eine Einladung zur Gemeinschaft mit Christus, ein Aufruf zu einem gemeinsamen Weg, eine geistliche Umarbeitung der Reise der Jünger Lukas und Kleopas nach Emmaus. Durch die Liturgie werden die Gläubigen lebendige Steine des Hauses Gottes (1 Petr 2,5) und die Gemeinde der Gläubigen verkörpert das authentische Bild des Reiches Gottes[29]. Im Lesegottesdienst lädt uns die Kirche zur eucharistischen Liturgie ein, zur Gemeinschaft mit Christus. Die hl. Eucharistie erinnert uns an ein historisches Geschehen, aber durch die Gemeinschaft, die in der Liturgie realisiert wird,

---

[26] *Katholisch-Orthodoxe Dialog-Kommission*, Das Geheimnis ..., *OFo* 3 (1989) 222 und *Una Sancta* 37 (1982) 336.

[27] Ebd., *OFo* 3 (1989) 221 und *Una Sancta* 37 (1982) 335.

[28] *N. A. Nissiotis*, Die Liturgie und das geistliche Leben, *Kyrios* 1 (1961) 155.

[29] Que ton regne vienne. Contribution orthodoxe au thème de la Conference missionaire mondiale de Melbourne (1980), *SOP* dec. 1978.

ist sie auch eine Verkörperung unserer Gemeinschaft mit Christus im Reich Gottes[30]. In der Verherrlichung Gottes durch die himmlischen Kräfte und die Gläubigen wird der Trishagion-Hymnus zur Vorwegnahme der Parusie des Herrn. Den eschatologischen Charakter der eucharistischen Liturgie verwirklicht man durch die Gestaltung des Lebens in eine Liturgie des Nächsten. Durch die Verlängerung der eucharistischen Liturgie als einer Liturgie des Nächsten antizipieren wir die Herrschaft Christi, die sich vollständig in den kommenden Äonen realisieren wird.

4. *Der christozentrische Charakter der Liturgie.* Der Christozentrismus der Liturgie ist aus dem Biblischen begründet, denn, wie die Schrift bekennt, wurde sie geschrieben, damit wir glauben, »daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist« (Joh 20,31). Jesus Christus bildet also den Zentralpunkt der Schrift, auf ihn hin war die Offenbarung der beiden Testamente orientiert. Die Liturgie hat den biblischen Christozentrismus übernommen, um ihn den Gläubigen zu übermitteln. Durch die Liturgie offenbart sich Gott verborgen und doch wahrnehmbar den Gläubigen in einer realen Anwesenheit, die uns zu Teilnehmern am Kreuz und an der Auferstehung Christi macht. Hier feiern wir die Vereinigung mit Christus und folgen seinem Gebot, seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken als einzige Quelle des Lebens (Joh 6,53), die uns in einer ununterbrochenen Verbindung mit ihm hält (Joh 6,56). Christus ist der Darbringer und der Dargebrachte, der Empfänger und der Ausgeteilte. Diesem Standpunkt nach wird die Liturgie zur ständigen Christophanie und die Gläubigen, welche den Leib und das Blut des Herrn einnehmen, werden wahrhaftige Christusträger. So wie die Apostel sind wir in der Eucharistie Teilnehmer am Abendmahl Christi, weil hier Raum und Zeit abgeschafft sind. Die Ernsthaftigkeit unserer Verpflichtung gegenüber Christus und unser Bekenntnis für ihn in allen Lebenslagen führen uns zur Gemeinschaft mit ihm und mit unseresgleichen. Durch die Eucharistie verwirklicht sich nach dem Beispiel der Perichorese der Heiligen Dreifaltigkeit eine Liebesbewegung zwischen Christus und den Gläubigen untereinander. Diese Liebesbeziehung führt zur Verwandlung des Menschen, zum Durchdringen des Osterlichtes in die Eucharistieteilnehmer und durch sie in die ganze Schöpfung[31]. Der Gläubige befindet sich in der Eucharistie im ständigen geistlichen Wachsen, das über den Glauben und die Gottesfurcht zur Liebe führt. Die Liturgie und die Eucharistie bleiben für uns der Ort der höchsten Erfahrung Christi in der Gestalt seines sakramental erlebten Wortes und seines eucharistischen Leibes und Blutes. In der Liturgie hört Christus nicht auf, zu uns herabzusteigen und durch seine Gemeinschaft uns zur Heiligen Dreieinigkeit zu erheben. Durch die heilige Liturgie sehen wir das wahre Licht, empfangen den himmlischen Geist und finden den wahren Glauben der Heiligen Dreifaltigkeit.

Im Lesegottesdienst wird Christus durch die biblischen Lesungen, die Homilie, die biblisch inspirierten Gebete und Hymnen bekannt gemacht. Diese Mitteilung des Wortes setzt sich in biblischen Texten, Zitaten, Andeutungen und durch den liturgischen Symbolismus auch im Opfergottesdienst fort. Die heilige Eucharistie stellt durch den Einset-

---

[30] *Katholisch-Orthodoxe Dialog-Kommission*, Das Geheimnis ..., *OFo* 3 (1989) 219 f. und *Una Sancta* 37 (1982) 334.

[31] *D. Staniloae*, Spiritualität und Gemeinschaft in der orthodoxen Liturgie, S. 356–372.

zungstext eine Verbindung des in der Schrift offenbarten Wortes zum eucharistischen Christus her. In der Gestalt seines offenbarten Wortes und seines glorreichen Leibes bietet sich Christus all denen an, die zu ihm in »Gottesfurcht, Glaube und Liebe« kommen.

III. Die Ausstrahlung der Liturgie auf das tägliche Leben

Die Botschaft eines tieferen biblischen Inhalts, die durch die Liturgie verkündigt wird, regt uns zu einer Verwandlung des Lebens nach den biblischen Vorschriften an. Sie ruft die Gläubigen auf, aus ihrem Leben ein lebendiges und heiliges Opfer zu machen, ein Opfer, das Gott wohlgefällig sei (Röm 12,1). Die Gläubigen werden zur Erneuerung des Lebens motiviert (Röm 6,4), dazu, aus ihren Gliedern Waffen der Gerechtigkeit zu machen (Röm 6,13), weil ihre Leiber Glieder Christi und Tempel des Hl. Geistes sind (1 Kor 5, 15.19). Die Christen werden Zeugen des Evangeliums Christi, sie übertragen die in der Liturgie gehörte biblische Botschaft ins tägliche Leben. Auf diese Weise geht die Liturgie über den Gottesdienst hinaus und wird zur »Liturgie nach der Liturgie«[32]. Wenn die eucharistische Liturgie das Bild der betenden Gemeinschaft darstellt, dann ist ihre Verlängerung ins alltägliche Leben ein Ausdruck einer in allen Lebensdimensionen handelnden Gemeinde.

Die Liturgie setzt eine Einheit zwischen dem Bekenntnis und der Diakonie voraus. Der hl. Johannes Chrysostomos[33] meinte, daß wir Christus in der Kirche nicht ehren können, so lange wir ihn außerhalb der Kirche unbekleidet und hungernd lassen. Diese Einheit zwischen eucharistischer Liturgie und der Liturgie des Nächsten ist bis heute eine feste Überzeugung der Orthodoxen geblieben. Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz unterstreichen: »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 anderen zu suchen, der unserer Hilfe bedarf, ist leere Ideologie«[34].

Für niemanden ist die Tatsache ein Geheimnis, daß sich die eucharistische Liturgie ins tägliche Leben der Gläubigen hinein verlängern soll. Sie erscheint in der Form einer persönlichen Spiritualität oder einer öffentlichen Darbietung. Die wiederholte Kommunion verwandelt den Christen in einen Christusträger. Der mystische Leib des Herrn hat die Kraft, uns zu vergeistigen[35] und hilft uns, Fortschritte zur Vergöttlichung zu machen. Kallistos und Ignatios Xanthopoulos meinen zur 91. Frage über die Eucharistie, daß

---

[32] *I. Bria*, The Liturgy after the Liturgy, *International Review of Mission* (January 1978) 86–90.

[33] *Johannes Chrysostomos*, In Matthaeum Homilia 3–4: *PG* 58, 508.

[34] *III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz*, Beschlüsse über die Bedeutung des Fastens, die ökumenischen Beziehungen der Orthodoxie und ihren Beitrag zum Frieden, *Una Sancta* 1 (1987) 23 und *OFo* 5 (1991) 349.

[35] *D. Staniloae*, La liturgie de la communauté et la liturgie intérieure dans la vision philocalique, *Contacts* 120 (1982) 308.

nichts mehr zur Erleuchtung der Seele beitragen würde als die häufige Kommunioneinnahme der lebensspendenden Sakramente Christi[36].

In bezug auf das Individuum setzt sich die eucharistische Liturgie als eine individuelle innere Liturgie fort und durch die wiederholte Kommunion erreicht der Gläubige die Verlängerung der Liturgie in das persönliche Leben hinein. Die geistlichen Väter sind Personen, denen es gelungen ist, durch ein intensives liturgisches Leben die »Liturgie nach der Liturgie« zu verwirklichen. Diese geistlichen Leuchttürme haben eine bedeutende missionarische Funktion. Durch ihre Haltung werden sie für die Umgebung, in der sie leben (Hebr 13,15), zu wahrhaftigen Zeugen Christi. Die geistlichen Väter sind auch besondere Vorbilder des christlichen Lebens und üben einen wohltuenden Einfluß auf die Gemeinschaft aus. Sie bieten aus ihrer geistlichen Kraft und aus der eucharistischen Erfahrung kostbare Ratschläge für das christliche Leben. Diese Bekenner Christi setzen die Liturgie außerhalb des liturgischen Rahmens fort und machen aus ihrem Leben eine Liturgie des Nächsten, eine ständige Hingabe für die Anderen.

Die Liturgie des Nächsten beschränkt sich nicht nur auf den individuellen Aspekt, sondern *sie* hat auch einen öffentlichen Charakter. Die Gläubigen werden Zeugen und Diener des Evangeliums in allen Lebensdimensionen, sie schaffen um sich herum eine Atmosphäre von liturgischer Spiritualität. Die eucharistische Liturgie und die liturgische Spiritualität im täglichen Leben sind die Antwort der Kirche auf den Schrei der heutigen Welt nach Gemeinschaft (Koinonia). Es handelt sich um einen existentiellen Schrei, weil der Mensch sich nur in der Gemeinschaft mit Anderen vollendet[37]. Der Mensch findet sich in seinesgleichen wieder. Die langwierige Einsamkeit endet in Entfremdung und geistigem Tod. Der Mönch zieht sich zurück, um gestärkt zurückzukommen. Er zieht sich zurück, um die Anderen bei der Rückkehr zu nähren, um im Anderen Christus zu finden. In diesem Sinn gewinnt die Liturgie einen viel umfassenderen Aspekt. *Die Liturgie des Nächsten wird zu einem Streben, zu einem christlichen Lebensstil*, der in seinem Zentrum den gekreuzigten und auferstandenen Christus hat.

Die Verwirklichung der Liturgie im alltäglichen Leben bedeutet ein mutiges Engagement des Christen für ein würdigeres Leben, weil »in jeder Kultur die Dynamik der Eucharistie zu einer Liturgie nach der Liturgie führt, d. h. zu einer liturgischen Aufarbeitung der weltlichen Probleme, die die Beziehungen zwischen den Menschen in der Gesellschaft zu einer Koinonia und das Konsumdenken in eine asketische Einstellung zur Schöpfung verwandelt, und schließlich zur Wiederherstellung der Menschenwürde«[38].

Die geistliche Erfahrung im Laufe der Liturgie kann nicht nur auf die Liturgie beschränkt sein. Sie ist eine Zusammenarbeit Gottes mit den Menschen und die Wirkung dieser Mitarbeit strahlt auf das tägliche Leben aus. Durch diese Zusammenarbeit vollendet der Gläubige in sich selbst das Antlitz Gottes und neigt zur Verwandlung »der Gesellschaft in Koinonia nach dem Antlitz des Bildnisses des Trinitarischen Lebens«[39]. Das

---

[36] *Philokalia*, ins Rumän. übers. von *D. Staniloae*, Bd. VIII, Bukarest 1979, S. 201.

[37] *A. Radović* (Bischof von Banat-Belgrad), Orthodoxe Liturgie und Askese, *Philoxenia* II, Begegnung mit der Spiritualität orthodoxer Kirchen, Fürth 1986, S. 24.

[38] La nature oecuménique du témoignage orthodoxe: conclusions du colloque orthodoxe de Valamo, *Episkepsis* 176 (1977) 13.

[39] Ebd.

vollendete Beispiel der Gemeinschaft bleibt die Gemeinschaft der Liebe, die zwischen den Personen der Heiligen Dreifaltigkeit herrscht. Die Liebe bietet darüber hinaus die einzige Atmosphäre für eine harmonische Entwicklung der Persönlichkeit des Christen. Die Eucharistie bleibt für uns eine Quelle der Kraft, die unser Leben auf ein bestimmtes Ziel richtet. Die eucharistische Liturgie leitet uns durch Gebet und Bekenntnis zum Evangelium, zum Dienst an Christus und unserem Nächsten. Das eucharistische Opfer, in dem Christus sich als Opfer für unsere Sünden darbringt, ist ein Appell zum persönlichen Opfer und zur inneren Erneuerung des Christen.

In der Liturgie wird der Gläubige durch die Verbindung mit Christus von der Kraft des Bösen befreit, und seine Würde wird wiederhergestellt. Er fühlt sich vereinigt mit allen, die denselben Glauben bekennen und an demselben Kelch teilhaben. In der eucharistischen Liturgie sieht die Kirche ihre eigene Einheit und in der Liturgie des Nächsten ihren Auftrag zur Verkündigung, Diakonie und Heilung, den sie durch das Testament von Christus selbst empfangen hat (Mt 28, 19–20).

Durch die eucharistische Liturgie und die Kommunion mit dem Leib und Blut Christi realisiert der Kommunikant in sich selbst eine Erneuerung. Er wird Christusträger. Die Liturgie ist aber nicht eine Flucht vor den Lebensproblemen, sondern sie soll eine ununterbrochene Umformung des Lebens durch die Vermittlung der Gnade des Heiligen Geistes bilden. Das Gebet, die Verkündigung und die Diakonie bildeten die Umgebung, in der Christus seine Tätigkeit entfaltet hat. Aber diese Umgebung ist das Leben selbst gewesen, in dem er mit dem Leiden, der Spannung und der Gewalttätigkeit konfrontiert wurde. Sein Verhalten gründete in seiner Liebe zum Menschen, den er von der Kraft des Bösen und des Egoismus befreite. Der Christ hat in der Liturgie des Nächsten das Beispiel Christi vor seinen Augen und er soll nicht vergessen, daß er in Christus Mitglied einer Gemeinde wird, deren Ziel die Gemeinschaft und die Befreiung des Menschen von der Kraft des ethischen und physischen Übels ist.

Das Mesonyktikon des Sonntages: Einleitung — Kommentierung — Deutscher Text

von Konstantin Nikolakopoulos, München

A. Einleitung

Es ist inzwischen auch für die westlichen (d. h. nicht-orthodoxen) Christen eine Tatsache, daß sich die Orthodoxie durch ihr hymnographiereiches liturgisches Leben besonders auszeichnet. Innerhalb des orthodoxen Kirchenjahres zeigen sowohl der liturgische Jahreszyklus, als auch der ständig sich wiederholende Tageszyklus eine beeindruckende Inhalts- und Entfaltungsvielfalt auf. Während der erste Kreis an den beweglichen bzw. unbeweglichen großen Festen des ganzen Jahreslaufes orientiert ist, bezieht sich der Tageskreis auf jene Gottesdienste, die in einem Wiederholungsprozeß den Lauf eines vollen Tages (vom Abend des vorangegangenen bis zum Abend des nächsten Tages) abschließen[1].

Die Struktur und der Aufbau aller dieser täglichen Gottesdienste (Akoluthien) sind Produkte einer längeren Entwicklung, die sich hauptsächlich im monastischen Bereich vollzogen hat. Die am meisten die heutige Form der Akoluthien prägende Ordnung (Τυπικόν) ist jene vom Kloster des hl. Savvas bei Jerusalem[2] gewesen, wobei später die konstantinopolitanische Kirche durch einige wichtige Zusätze zu ihrer endgültigen Gestaltung beitrug.

1. Entstehung — Neutestamentliche und patristische Hinweise

Das **Mesonyktikon**, einer der regelmäßigen Gottesdienste des orthodoxen Tageszyklus, wurde nach der Mitternacht (μεσονύκτιον), nach der Zeit seines ursprünglichen

---

[1] Diese Gottesdienste sind folgende: *Vesper* (Abendgottesdienst), *Apodeipnon* (Komplet), *Mesonyktikon* (Nokturn), *vier Horai* (Stundengebete), *Orthros* (Matutin) und *Göttliche Liturgie*. Vgl. auch *Symeon von Thessaloniki*, De Sacra Precatione 298: *PG* 155, 549 C–D, wo im kleinen Abschnitt mit dem Titel »Ὅτι ἑπτὰ αἱ τοῦ ἡμερονυχθίου, πλὴν τῆς ἱερουργίας, αἰνέσεις τῆς Ἐκκλησίας« alle obengenannten Gottesdienste mit besonderer Erwähnung der Ersten, Dritten, Sechsten und Neunten Stunde aufgezählt werden: »... οὕτω καλούμεναι· Μεσονυκτικόν, Ὄρθρος συναπτῶς μετὰ τῆς Πρώτης ὥρας, Τρίτη ὥρα, Ἕκτη τε ὥρα καὶ Ἐννάτη, Ἑσπερινὸς καὶ Ἀπόδειπνον«. Es ist übrigens beachtenswert, daß Symeon den Orthros mit der Ersten Stunde eng verbindet und somit nur sieben Akoluthien — statt acht — aufzählt. Siehe noch *Ders.*, Responsiones ad Gabrielem Pentapolitanum 79: *PG* 155, 940 B.

[2] Vgl. *Joh. Fountoulis*, Μοναχικὸς Ὄρθρος, Thessaloniki ²1978, S. 5 f. Mehr zu den Μοναχικὰ τυπικὰ s. in *A. Kalyvopoulos*, Χρόνος τελέσεως τῆς θείας λειτουργίας, Thessaloniki 1982, S. 197 ff.

Vollzuges also, benannt[3]. Bereits im Neuen Testament kommen solche Stellen vor, die das nächtliche Gebet bzw. Wachen anbelangen und als Anspielungen[4] auf diesen Mitternachtsgottesdienst angesehen werden können. Von großer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die Worte Jesu sowohl über die notwendige, ständige Wachsamkeit der Gläubigen (Mk 13, 35–37; Lk 12, 35–40; Mt 24, 42–44) in Verbindung mit der Erwartung der zweiten Parusie Christi und daher auch der »plötzlichen« und »unerwarteten« Realisierung des jüngsten Gerichts (Mt 24,36; 25,13; Lk 21, 34–36; Mk 13, 32–33). Ausschlaggebend in dieser Richtung sind die bekannten Aufmunterungen Jesu: »Seht euch vor, und bleibt wach!« oder »wachet und betet allezeit«[5].

Eine zentrale Einflußrolle auf das Mesonyktikon spielt das neutestamentliche Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1–13) und hauptsächlich dessen Vers 6: »*μέσης δὲ νυκτὸς κραυγὴ γέγονεν· ἰδοὺ ὁ νυμφίος* [ἔρχεται[6]]«. Hier wird durch die zeitliche Angabe die exakte etymologische Wurzel dieser Nachtwache angedeutet: μέσης νυκτὸς = μεσονυκτικόν. Darüber hinaus wird vom Neuen Testament und konkreter von dem Ausdruck »ἰδοὺ ὁ νυμφίος ἔρχεται« des Gleichnisses das erste Material für die Bildung einer der beliebtesten Hymnen der Orthodoxen Kirche, die mit einer wortwörtlichen Wiedergabe dieses Verses beginnt[7], geliefert. Es handelt sich um den Hymnus »Siehe,

---

[3] In diesem Zusammenhang siehe den entsprechenden Abschnitt in »Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας«, bearb. von *G. Violakis*, Neudruck: Athen o. J., S. 15–17. Vgl. dazu auch den interessanten Artikel von *G. G. Bekatoros*, Μεσονυκτικόν, *ThEE*, Bd. 8, Athen 1966, Sp. 1022–1025.

[4] Interessanterweise betrachtet *G. G. Bekatoros*, a. a. O., Sp. 1022, bestimmte neutestamentliche Stellen als die wahrscheinliche Wurzel des Mesonyktikons (»ἔχει, πιθανώτατα, τὴν καταβολήν«).

[5] Das Mesonyktikon stellt ursprünglich eine Art *Nachtwache* (= Ἀγρυπνία) dar, im Sinne von Mk 13,33: »Βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε« und Lk 21,36: »ἀγρυπνεῖτε δὲ ἐν παντὶ καιρῷ δεόμενοι«. Im weiteren vgl. dazu *W. Nagel*, Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Berlin ^{2}1970, S. 220: »Die Erwartung der Parusie zu nächtlicher Stunde, worauf manche Gleichnisse Jesu hindeuten (Mt 25,6. Lk 11,5 ff. Mt 24,43. Lk 12,39 f.) — auch das Spätjudentum erwartet den Messias zur Mitternacht —, hat der Mahnung Jesu ›Wachet und betet‹ (Mk 14,38) besonderes Schwergewicht gegeben und zu betendem Begehen der Nacht geführt«. Siehe noch *M. Schneider*, »Orationi frequenter incumbere«. Über die innere Einheit von Leben und Gebet und ihre Bedeutung für die Praxis des Stundengebetes in der frühen Kirche, in: *W. Nyssen (Hg.)*, Simandron. Der Wachklopfer, Gedenkschrift für Klaus Gamber (1919–1989), Köln 1989, S. 189–232: »... um das Vorbild Christi und seine Mahnungen zur Wachsamkeit aufzugreifen, wird zur Stunde der Nacht der nächtliche Dienst eingeführt« (S. 211). Vgl. letztlich die Begründung des Mitternachtsgebetes in der »Traditio Apostolica«, 41: Didache. Traditio Apostolica, übers. u. eingel. von *G. Schöllgen* und *W. Geerlings*, (Fontes Christiani, Bd. 1), Freiburg u. a. 1991, S. 306: »Testimonium etiam habens huic rei d(omi)n(u)s ita ait: Ecce clamor factus est circa mediam noctem dicentium: Ecce sponsus uenit, surgite ad occursum eius. Et infert dicens: Propterea uigilate; nescitis enim qua hora uenit«. Dabei erlaube ich mir, der bei der Kommentierung der Stelle (auf S. 200 des Buches) keineswegs zu rechtfertigenden Behauptung von *W. Geerlings*, »die nachgeschobenen Bezüge auf Mt 25, 6.13« erschienen »als sekundäre« und seien keine »treffende Begründung« des Mitternachtsgebetes, zu widersprechen und die biblische Grundlage dieses christlichen Gebetes nochmals zu unterstreichen.

[6] Das Wort kommt nur in manchen Handschriften vor, wie z. B. in C^{3} W Δ Θ Φ λ ϕ $sy^{s.p}$ u. a.

[7] Darüber hinaus weist der Hymnus viele weitere neutestamentliche Einflüsse auf; vgl. *K. Nikolakopoulos*, Das Neue Testament als hymnologische Quelle in der Orthodoxen Kirche, *Θεολογία* 61 (1990) 170. Interessant ist ohne Zweifel die parallele Darlegung seines ersten Teils und der entsprechenden Stellen aus dem Neuen Testament, die hier nochmals vorgelegt wird:

Ἰδοὺ ὁ νυμφίος ἔρχεται ἐν τῷ μέσῳ τῆς νυκτὸς	(Mt 25,6; 9,15. Vgl. Mk 2,19-20; Lk 5,34)
καὶ μακάριος ὁ δοῦλος ὃν εὑρήσει γρηγοροῦντα·	(Mt 24,46; Lk 12,37)
ἀνάξιος δὲ πάλιν ὃν εὑρήσει ῥαθυμοῦντα.	
Βλέπε οὖν ψυχή μου, μὴ τῷ ὕπνῳ κατενεχθῇς	(Mk 13,33)

der Bräutigam kommt inmitten der Nacht! ...«[8], der an den ersten drei Tagen der Karwoche gesungen wird, aber insbesondere einen bedeutenden und zentralen Platz in dem täglichen Mesonyktikon einnimmt.

Die Praxis des Gebetes in bzw. während der Nacht ist biblischen Ursprungs[9] und beruht sowohl auf der altkirchlichen Tradition als auch auf der patristischen Überlieferung. Charakteristisch in diesem Zusammenhang ist der entsprechende Bericht über die Einsperrung von Paulus und Silas in Philippi: »um Mitternacht beteten Paulus und Silas und lobten Gott; und die Gefangenen hörten sie«[10]. Diese Erzählung greift auch Origenes auf, indem er die Wichtigkeit der durch das nächtliche Gebet vollbrachten Wachsamkeit unterstreicht: »›Das Aufheben meiner Hände ist Abendopfer‹. Ohne dieses Gebet werden wir aber auch die Nachtzeit nicht pflichtgemäß hinbringen, weil David spricht: ›Zu Mitternacht erhebe ich mich, um dich zu preisen wegen der Entscheidungen deiner Gerechtigkeit‹, und Paulus, wie in der Apostelgeschichte gesagt ist, ›um Mitternacht zugleich mit Silas in Philippi betet und Gott preist‹, so daß ›auch die Gefangenen ihnen zuhörten‹«[11].

Eindrucksvoll kommentiert und würdigt Symeon von Thessaloniki die Mitternachtszeit und entsprechend das Mesonyktikon, wobei er präzise Erklärungen über dessen Entstehung anzugeben versucht. Interessanterweise bringt er das Mitternachtsgebet — neben den zwei bekannten Elementen (Ruhe[12] und zweite Ankunft Christi) — auch mit der Zeit der Auferstehung Jesu in Verbindung. Nach ihm wurde also die Mitternacht als Gebetszeit festgelegt, »wegen der Wachsamkeit der Engel und ihres unstillbaren Lobes, wegen des ruhigen und friedlichen Zustandes der Sinne ..., wegen der Auferstehung ... und wegen seiner (sc. des Herrn) zweiten Parusie«[13]. Darüber hinaus hebt auch Markos Euge-

---

ἵνα μὴ τῷ θανάτῳ παραδοθῇς
καὶ τῆς βασιλείας ἔξω κλεισθῇς (Joh 6,37)
ἀλλὰ ἀνάνηψον κράζουσα·
Ἅγιος, Ἅγιος, Ἅγιος εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν ... (Offb 4,8).

[8] Den vollständigen deutschen Text des Hymnus kann man finden in *S. Heitz (Hg.)*, Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche, Köln 1986, S. 240.

[9] Über den weiteren Zusammenhang der Bibel und der orthodoxen Gottesdienste siehe *D. J. Constantelos*, The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship, *The Greek Orthodox Theological Review* 12 (1966) 7–83 und *E. Theodorou*, Φαινομενολογικὴ ἐξέτασις τῶν σημείων ἐπαφῆς μεταξὺ τῆς Καινῆς Διαθήκης καὶ τῆς χριστιανικῆς λατρείας, in: Festschrift für B. Wellas, Athen 1969, S. 275–286.

[10] Apg 16,25. Vgl. weiter noch Ps 118(119),62: »Mitten in der Nacht (in der Septuaginta = μεσονύκτιον) stehe ich auf, um dich zu preisen«.

[11] *Origenes*, Vom Gebet XII, 2, in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 48, Übers. von *Paul Koetschau*, München 1926, S. 44.

[12] Die Ruhe der ganzen Schöpfung zur Mitternacht wird besonders hervorgehoben in der altchristlichen Schrift »Traditio Apostolica«, 41: Didache. Traditio Apostolica, übers. u. eingel. von *G. Schöllgen* und *W. Geerlings*, S. 304f.: »Nam et hi qui tradiderunt nobis seniores ita nos docuerunt quia hac [h]ora omnis creatura quiescit ad momentum quoddam, ut laudent dom(inum)...«. Hierbei sei erwähnt, daß, wie zutreffend *W. Geerlings* auf S. 200 der oben angegebenen Ausgabe betont, die Ruhe der Schöpfung zu dieser Zeit kein neutestamentliches, sondern Element einer noch älteren Tradition ist.

[13] *Symeon von Thessaloniki*, De Sacra Precatione 299: *PG* 155, 549 D — 552 A: »Αἰτία δὲ ἑκάστου καιροῦ τοιαύτη· Μεσονυκτίου μέν, διὰ τὸ ἄγρυπνον τῶν ἀγγέλων καὶ τὴν ἀσίγητον αἴνεσιν, καὶ διὰ τὸ ἡσύχιον καὶ εἰρηνικὸν τοῦ νοὸς περὶ τὴν θείαν δοξολογίαν, καὶ τὴν ἀνάστασιν· Ὀψὲ γὰρ Σαββάτων ἐξηγέρθη ὁ Κύριος· καὶ διὰ τὴν δευτέραν αὐτοῦ παρουσίαν, ἣν πιστοὶ πάντες ἀπεκδεχόμεθα, ὅτε ὡς

nikos, Bischof von Ephesos, die Mitternachtszeit besonders hervor, indem er sie als den »Anfang aller an Gott gerichteter Hymnen und Gebete« versteht[14].

2. Liturgische und inhaltliche Bemerkungen

Alle obengenannten Entstehungshintergründe des Mesonyktikons sind zuerst hauptsächlich im mönchischen Bereich besonders wahrgenommen und praktiziert worden. Vorläufer der heutigen eigenständigen Akoluthie ist ein längerer Nachtgottesdienst gewesen, der verschiedene Hymnen, eine Reihe von sechs Psalmen (Hexapsalm) und Kathismen des Psalters umfaßte und in Verbindung mit dem im Anschluß vollzogenen alten Orthros in den Klöstern von Mitternacht bis zum Frühmorgen dauerte. Dies war die *alte Akoluthie des Mesonyktikons*[15], die später konsequenterweise ihre wichtigsten Teile (Hexapsalm und Kathismen) dem eigentlichen Orthros überließ und letzterem zur Gestaltung seiner heutigen Struktur verhalf. Trotz der unabhängigen Bildung des Mesonyktikons mit seinem heutigen Aufbau wurde der erste Teil des Orthros für eine lange Zeitperiode als Mesonyktikon bezeichnet[16], und das heutzutage zelebrierte Mesonyktikon, das ohne Zweifel eine eigenständige Akoluthie ausmacht, zugleich aber eine liturgische Verbundenheit mit dem Orthros aufweist, wird innerhalb des breiteren Rahmens des Orthros gesehen[17].

Das Mesonyktikon, als nicht rein häuslicher, sondern öffentlicher Gottesdienst im großen Rahmen des Stundengebetes[18], besitzt einen festen Platz als selbständige Gebetsordnung sogar im **Typikon der Großen Kirche Christi**[19], d. h. des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel; ein Typikon, welches im großen und ganzen von allen autokephalen und autonomen orthodoxen Kirchen anerkannt und befolgt wird. Während diese Akoluthie in der orthodoxen griechischen Tradition doch noch in der Gemeinde vor dem

---

ἐξ ὕπνου ἡμᾶς ἐξεγερεῖ τοῦ θανάτου, καὶ αὐτὸς δὲ τῶν ψυχῶν ὁ νυμφίος, ὡς ἔφη, ἐλεύσεται ἐν τῷ μέσῳ τῆς νυκτός, καὶ δεῖ γρηγορεῖν ἡμᾶς«. Vgl. noch *Ders.*, Responsiones ad Gabrielem Pentapolitanum 79: *PG* 155, 940 B.

[14] *Markos Eugenikos*, Expositio Officii Ecclesiastici: *PG* 160, 1165–1168 B: »ἀρχὴ δὲ πάντων τῶν εἰς θεὸν ὕμνων καὶ προσευχῶν, ὁ τοῦ μεσονυκτίου καιρός ... τῷ πυρὶ τὸ τῆς νυκτὸς ἐλλεῖπον καταφωτίζοντες«.

[15] Ausführliche Informationen dazu s. in *Joh. Fountoulis*, Μοναχικὸς Ὄρθρος, S. 5ff. Vgl. auch *D. H. Touliatos-Banker*, The Byzantine Amomos Chant of the Fourteenth and Fifteenth Centuries, Thessaloniki 1984, S. 95: »When the Mesonyktikon or Midnight Service appeared as an office in the Byzantine rite is unknown ...«

[16] *Joh. Fountoulis*, Μοναχικὸς Ὄρθρος, S. 7.

[17] Bezeichnend dafür ist das offizielle Buch für die gottesdienstliche Ordnung der Orthodoxen Kirche »Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας«, Athen o. J., in dem das Mesonyktikon im Rahmen des Orthros angegeben wird: »Ο ΟΡΘΡΟΣ. Περὶ τοῦ Μεσονυκτικοῦ«; danach wird aber seine Eigenständigkeit klargestellt: »Τῆς τοῦ Ὄρθρου Ἀκολουθίας προηγεῖται ἡ τοῦ Μεσονυκτικοῦ« (S. 15). Siehe noch einen interessanten Verweis in dieser Richtung bei *Fr. Kalb*, Grundriss der Liturgik. Eine Einführung in die Geschichte, Grundsätze und Ordnungen des lutherischen Gottesdienstes, München ^{2}1985, S. 349: »Nocturn (die): ›nächtlicher Gottesdienst‹, Teil der Matutin«.

[18] Der Gegensatz zu der Westkirche wird deutlich unterstrichen in *K. C. Felmy*, Gottesdienst, in: *Fr. Heyer*, Konfessionskunde, Berlin-New York 1977, S. 117: »Während das Tagzeitengebet im Abendland üblicherweise nurmehr in den Klöstern öffentlich gebetet wird, hat es sich in der Orthodoxen Kirche auch als Gebet der Gemeinde halten können«.

[19] Vgl. Anm. 3, wo sich die vollständigen Angaben des Neudruckes dieses Typikons befinden.

Orthros und eng verbunden mit ihm frühmorgens vollzogen wird, ist sie interessanterweise in der slawischen Orthodoxie manchmal kein fester Bestandteil des Gemeindestundengebetes, wobei der Orthros am Abend des vorangegangen Tages und im Anschluß an die Vesper zelebriert wird. Infolgedessen entsteht öfters der keineswegs zu begründende Eindruck, daß das Mesonyktikon ausschließlich eine Gebetsangelegenheit der Mönche und Nonnen sei[20].

Im orthodoxen liturgischen Stundenbuch, dem bekannten Ὡρολόγιον[21], das den Geistlichen, Kirchensängern und allen Gläubigen bei der Ordnung der täglichen Gottesdienste eine wesentliche Hilfe ist, sind drei Hauptformen des Mesonyktikons zu finden: I) Das *tägliche* (unterteilt in das der fünf Wochentage und das der Fastenzeit vor Ostern, S. 3–26), II) das *des Samstages* (S. 27–38) und III) das *des Sonntages* (mit den Untergruppen: a) ohne ein anderes Fest, b) während der Zeit des Triodions und Pentekostarions und c) mit einem zusätzlichen Fest, S. 39–46).

Im Anschluß an diese Erörterungen veröffentlichen wir in deutscher Sprache den Text des Mesonyktikons des Sonntages, wenn am selben Tag kein anderes Fest gefeiert wird[22]. Es handelt sich dabei um die vollständige Akoluthie, so wie sie im orthodoxen Raum an jedem Sonntag vor dem Orthros vollzogen wird. Der Sonntag, als gottesdienstlicher Tag und daher zentraler Punkt des liturgischen Wochenzyklus der Orthodoxen Kirche, ist der Kern und der Anhaltspunkt der wöchentlichen Abwechslung aller acht Kirchentöne der byzantinischen Singweise. Dementsprechend gibt es im Mesonyktikon manche Teile, die sich analog zu dieser ständigen Abwechslung ändern. Darum werden hier einige grundlegende Verdeutlichungen und Bemerkungen, die sich auf den Inhalt, also die Gebete, die Psalmen und die Hymnen[23] dieser interessanten nächtlichen Akoluthie beziehen, als Anmerkungen beigegeben.

---

[20] Vgl. die folgende Bemerkung, die nur aus dem Blickwinkel der slawischen Orthodoxie gerechtfertigt werden könnte: *S. Heitz (Hg.)*, Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche, S. 238: »Es (sc. das Mesonyktikon) wird ausschließlich in Klostergemeinschaften gehalten«.

[21] Hierbei wird folgende Ausgabe benutzt: Ὡρολόγιον τὸ Μέγα — περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ Ἀκολουθίαν κατὰ τὴν τάξιν τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας καὶ τῶν ὑποκειμένων αὐτῇ εὐαγῶν Μοναστηρίων μετά τινων ἀπαραιτήτων προσθηκῶν, hrsg. von *Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, Athen [8]1983.

[22] Die griechischen Texte dieser Form des Mesonyktikons finden sich im obengenannten Ὡρολόγιον, S. 39–42.

[23] Vgl. dazu *W. Nagel*, Geschichte des christlichen Gottesdienstes, S. 220f.: »Dazu kommen als Pflicht das Morgen- und Abendgebet (*Tertullian*, MPL 1,1193), ebenso gewisse nächtliche Gebetsversammlung (MPL 1,1294). Als Inhalt werden Schriftlesung, Psalmen, Gebete und Hymnen erwähnt (MPL 1,1192)«.

*B. Deutscher Text**

P: [Leise]: *Gott, sei mir Sünder gnädig und erbarme dich meiner.*
[Ekphonese[1]]: *Gepriesen sei unser Gott allezeit, jetzt und immerdar und in die Äonen der Äonen.*

L: *Amen.*

P: *Herrlichkeit dir, Christus der Gott, unsere Hoffnung, Herrlichkeit dir.*
Himmlischer König, Tröster, der Geist der Wahrheit, Allgegenwärtiger und alles Erfüllender, der Hort der Güter und Lebensspender, komm und nimm Wohnung in uns und reinige uns von aller Befleckung und rette, Gütiger, unsere Seelen.

L: *Amen.* [Es folgt das Trishagion[2]]
Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser [dreimal].
Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und in die Äonen der Äonen. Amen.
Allheilige Dreifaltigkeit, erbarme dich unser. Herr, sei gnädig unseren Sünden. Gebieter, verzeih uns die Verschuldungen. Heiliger, komme und heile unsere Gebrechen, um deines Namens willen.
Herr, erbarme dich. Herr, erbarme dich. Herr, erbarme dich.
Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und in die Äonen der Äonen. Amen.
Vater unser in den Himmeln, geheiligt werde dein Name. Dein Königtum komme. Dein Wille geschehe wie im Himmel so auch auf Erden. Unser tägliches Brot gib uns heute. Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen.

P: *Denn dein ist das Königtum und die Kraft und die Herrlichkeit, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar und in die Äonen der Äonen.*

L: *Amen.*
Herr, erbarme dich. Herr, erbarme dich. Herr, erbarme dich.
Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und in die Äonen der Äonen. Amen.
Kommt, beten wir an und fallen wir nieder vor unserem Könige Gott.
Kommt, beten wir an und fallen wir nieder vor Christus, unserem Könige Gott.

---

* In der Herausgabe des deutschen Textes werden folgende Abkürzungen verwendet:
P Priester
L Lektor
CH Chor.

[1] Der vom Priester laut ausgesprochene Ausruf (Ekphonese) »Gepriesen sei unser Gott…« bildet den herkömmlichen Beginnvers aller Akoluthien, außer der Göttlichen Liturgie und all jener Gottesdienste, die mit der heiligen Eucharistie verbunden sind.

[2] Trishagion heißt eigentlich nur das bekannte Gebet »Heiliger Gott, heiliger Starker…«. Im breiteren Sinne trägt aber im liturgischen Gebrauch meistens die ganze Gebetskomposition denselben Namen: »Heiliger Gott… (dreimal), Ehre sei dem Vater…, Allheilige Dreifaltigkeit …, Herr, erbarme dich (dreimal), Ehre sei dem Vater …, Vater unser …« (siehe auch unten S. 257). Diese Gebetsgruppe führt die meisten Akoluthien ein.

Kommt, beten wir an und fallen wir nieder vor ihm, Christus unserem Könige und Gott.[3]

[Psalm 50(51)[4]] *Erbarme dich meiner, o Gott, nach deinem großen Erbarmen und tilge meine Verfehlung nach der Fülle deiner Güte; hinzu wasche mich rein von meiner Schuld und reinige mich von meiner Sünde. Denn ich kenne mein Vergehen und meine Sünde steht mir immerdar vor Augen. An dir allein habe ich gesündigt und Übles habe ich vor dir getan, auf daß du gerecht erscheinest in deinen Worten und siegest, wenn du verurteilt wirst. Siehe, in Schuld bin ich empfangen, und meine Mutter hat mich in Sünden geboren. Denn Wahrheit liebest du; das Dunkle und Verborgene deiner Weisheit tatest du mir kund. Besprenge mich mit Ysop, daß ich rein werde; wasche mich, daß ich weißer werde als Schnee. Laß mich vernehmen Freude und Wonne, und aufjubeln werden meine gedemütigten Gebeine. Wende ab dein Antlitz von meinen Sünden und tilge alle meine Missetaten. Schaffe, o Gott, ein reines Herz in mir und erneuere den rechten Geist in meinem Innersten. Verwirf mich nicht vor deinem Angesicht, und nimm deinen Heiligen Geist nicht von mir. Gib mir wieder die Wonne deines Heils, und stärke mich durch den Wege weisenden Geist. So will ich die Gesetzlosen deine Pfade lehren; und die Gottlosen werden sich zu dir bekehren. Erlöse mich aus Blutschuld, o Gott, du Gott meines Heils; meine Zunge wird jubeln ob deiner Gerechtigkeit. Herr, tue auf meine Lippen, und mein Mund wird dein Lob verkünden. Denn Schlachtopfer begehrest du nicht; gäbe ich dir Brandopfer, es gefiele dir nicht. Ein Opfer, das Gott gefällt, ist ein zerbrochener Geist; ein reuevolles und gedemütigtes Herz wird Gott nicht verachten. Tue, o Herr, Zion Gutes nach deinem Wohlgefallen, und baue die Mauern Jerusalems auf. Dann hast du Gefallen am Opfer der Gerechtigkeit, an Gaben und Brandopfern. Dann bringt man Kälber auf deinen Altar.*

[Dann wird der ***Dreifaltigkeitskanon***[5] des jeweiligen Kirchentones gesungen; vor jedem Hymnus singt man den Vers: *»Heilige Dreifaltigkeit, Gott, erbarme dich unser und rette uns.«*]

1. Ode

CH: *Eine dreipersönliche Herrschaft preisen die Seraphim pausenlos; die anfanglose, ewige, die alles schuf, die unbegreifliche; und jede Zunge preiset sie gläubig mit ihren Gesängen.*

---

[3] Der bekannte, entfaltete Vers »Kommt, beten wir an und fallen wir nieder…« wird bei vielen Gottesdiensten hauptsächlich alttestamentlichen Psalmen vorangestellt.

[4] Die Numerierung des Psalms deutet auf das unterschiedliche Nummernsystem für die Psalmen in der Ost- und Westkirche hin.

[5] Im Grunde genommen gibt es insgesamt acht Dreifaltigkeitskanones, die von den acht abwechselnden Kirchentönen abhängen und ihre Stellung im Mesonyktikon des Sonntages haben. Von allen diesen Kanones, die ausschließlich von Metrophanes von Smyrna abgefaßt worden sind, haben wir für die vollständige Struktur des auf Deutsch veröffentlichten Mesonyktikons den des ersten Tones exemplarisch ausgewählt. Hierbei sei vermerkt, daß außer den neun bzw. acht Oden des Kanons und zu dessen »Vervollkommnung« je nach der dritten und sechsten Ode — wie bei fast allen Kanones — ein inhaltsähnliches Kathisma samt seinem Theotokion vorhanden ist.

Um den Menschen kundzutun deine eine, dreifaltig strahlende Gottheit, hast du einst den Menschen geschaffen und ihn nach deinem Bild gestaltet, gabst Einsicht ihm, Menschenfreund, gabst ihm Wort und Geist.
Von oben her in den drei Personen der höchsten Gottheit eine einzige Macht offenbarend, sagtest du, Vater, zu deinem Sohn und dem Geist, die Gleiches vollbringen: Kommt, laßt nieder uns steigen und ihre Sprachen verwirren.
[Theotokion]
Als Ratschluß ist der ungezeugte Vater im Bilde den Weisen verkündet, als gleichanfangloses Wort der wesensgleiche Sohn, und der Heilige Geist als jenes Wesen, das in der Jungfrau die Menschwerdung des Wortes vollzog.

3. Ode

Du hast deutlich dem Abraham einst, da du dreipersönlich erschienest, doch als Einer im göttlichen Wesen, die reine Gotteserkenntnis im Bilde gezeigt; und gläubig besingen wir in Hymnen dich, den alleinherrschenden, dreisonnigen Gott.
Aus dir göttlich gezeugt, leuchtete ohne Ausfluß, Vater, als Licht vom Licht der unveränderliche Sohn, und der göttliche Geist, das Licht, geht aus dir hervor; und der einzigen Gottheit dreipersönlichen Glanz beten wir gläubig an und sagen ihm Preis.
Als Einheit wird die Dreiheit in übermächtiger, Wort und Einsicht überragender Weise von den Geistwesen verherrlicht, die, dreimal Heilig singend, laut schallen lassen ihr Lob; mit ihnen im Einklang wird auch von uns der dreipersönliche Herr in Hymnen besungen.
[Theotokion]
Aus dir ging in der Zeit ohne Zeugung hervor, der überraget die Zeiten. Der ohne Gestalt ist, ward uns ähnlich und hat die eine Natur und Herrschaft des Vaters und des Sohnes und des Geistes gelehrt, Gottesgebärerin; darum preisen wir dich.

[Kathisma]

Den Vater und den Sohn laßt uns alle anbeten und den guten Geist, geehrt durch die gleiche Herrlichkeit, die ungeschaffene Dreiheit und übergöttliche Macht, welche der Körperlosen Heere lobpreisen; diese wollen heute auch wir Erdgeborene gläubig mit Furcht preisen.
[Theotokion] *Ehre sei ..., Jetzt und immerdar ...*
Führe uns auf dem Weg der Reue, die stets wir neigen zu den schlechten Wegen der Sünde und zum Zorne reizen den übergütigen Herrn, Jungfräuliche, gepriesene Maria, der verzweifelten Menschen Zuflucht, Gottes Gezelt.

4. Ode

Leuchte, dreisonnige Urgottheit, mir mit den Strahlen deines göttlichen Glanzes, daß mit den Augen des Herzens ich schaue die Schönheit deiner übersinnlichen, urgöttlichen Herrlichkeit und deiner lichtstrahlenden, süßen Gemeinschaft.
Einst hast du die Himmel befestigt, Herr, und all ihre Macht durch dein allmächtiges Wort und den wesensgleichen Hauch deines Mundes; mit ihnen herrschst du über das All in dreifaltstrahlender göttlicher Einheit.

Wie du mich nach deinem Bilde und Gleichnis geschaffen hast, urgöttliche, allmächtige Dreiheit, unvermischte Einheit, gib mir Klugheit und erleuchte mich, zu erfüllen deinen heiligen Willen, der gut in Kraft und vollendet ist.

[Theotokion]

Du hast den Einen der Dreiheit geboren, Allreine, den urgöttlichen Sohn, der unseretwegen Fleisch nahm aus dir und die Erdgeborenen erleuchtet mit abendlosem Licht und Glanz der dreisonnigen Gottheit.

5. Ode

Den Ersten der Engel machst du unmittelbar zu deines Auftrages Walter und lässest ihn erglänzen in deiner Schönheit unzugänglichem Glanz. Durch deine Strahlen, Dreiheit, unumschränkteste Macht, erleuchte, die dich in rechtem Glauben besingen.

Jetzt besingt die Natur dich, einzige, dreisonnige Urgottheit, in Hymnen, sie, die du aus Güte schufst, und bittet dich, von Fehlern, Gefahren und Übeln und Nöten sie zu befreien.

Dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geist, der einen Natur und Gottheit, bringen gläubig wir Preis, der geschiedenen, unteilbaren, dem einen Gott der unsichtbaren und sichtbaren Schöpfung.

[Theotokion]

Alle Prophetensprüche haben vorher, Reine, im Umriß beschrieben dein unsagbares und unfaßbares Gebären. Wir haben es erkannt als der einfachen und dreisonnigen Gottheit geheimnisvolles Werk.

6. Ode

Der du die gleiche Macht hast, Dreiheit überwesentlich, so bist du Eine in der Gleichheit des Willens, einfach, ungeteilt. So schließe in deiner Macht rings uns ein.

Du hast alle Äonen durch deinen Willen als Gütige aus dem Nichts erschaffen, unbegreifliche Dreiheit. Dann hast du auch den Menschen gebildet. Wohlan denn, auch jetzt entreiße mich jeder Bedrängnis.

[Theotokion]

Du wardst das Haus der nie untersinkenden Sonne, dessen, der die großen Sterne schuf und sie in Allmacht hinsetzte, reine Jungfrau, Braut Gottes. Wohlan denn, entreiße auch jetzt mich der Leidenschaften Finsternis.

[Kathisma]

Die Heilige Dreiheit und die ungeschiedene Natur, ungeteilt in drei Personen geteilt, und ungeschieden bleibend nach dem Wesen der Gottheit, laßt uns, Erdgeborene, verehren in Furcht und rühmen als Bildner und Gebieter, den übergütigen Gott.

[Theotokion] *Ehre sei ..., Jetzt und immerdar ...*

Lenke, Reine, meine arme Seele und erbarme dich ihrer, die ob der Menge der Fehler in den Abgrund der Verlorenheit gleitet, Allreine. Und in der furchtbaren Stunde des Todes entreiße du mich den Dämonen, die Anklage erheben, und jeglicher Strafe.

7. Ode

Wort Gottes, wesensgleicher Abglanz des allgewaltigen Gottes, wie du versprochen, bereite mir ein göttliches Wohnen bei dir als Erbarmer mit deinem Vater und Geist, und furchtbar mache mich den Dämonen und Lüsten.
Um uns zu zeigen, Gebieter, das Meer deiner Erbarmung, sandtest du deinen Sohn in unser Elend, schufst wieder uns neu nach der Schönheit von einst. Wohlan denn, auch jetzt gib mir Einsicht durch den göttlichen Geist.
[Theotokion]
Der auf der Cherubim Throne dahinfährt und König des Alls ist, der hat in deinem jungfräulichen Schoße, Allreine, gewohnt und vom Verderben menschenfreundlich alle erlöst. Wohlan denn, auch jetzt schließe rings mit deinen Bitten mich ein.

8. Ode

Durch deinen göttlichen Wink, Herr aller, Dreipersönlicher und Allgewaltiger, hast ausgespannt wie ein Vlies du die Himmel. Dann ließest du schweben auch der Erde Tiefe mit deinem allmächtigen Griff. Darum mache auch stark deine Knechte in der Liebe zu dir und im Glauben an dich, Menschenfreund, damit wir in Liebe dich preisen in die Äonen.
Erleuchte, urgöttliches Licht, die, welche in Hymnen besingen das in den Personen dreisonnige, doch wieder im Wesen einfache Licht, daß stets sie hinschauen zu deinen lichtgebenden Strahlen. Durch sie werde ich gesättigt mit deiner süßen und leuchtenden und ganz seligen Herrlichkeit, und gläubig erhebe ich dich in die Äonen.
[Theotokion]
Erhoben hat dein Sohn zu den Himmeln der Menschen Natur, die er, ohne sich zu wandeln, annahm, allreine Gottesgebärerin, im Übermaße der Güte errettend uns vom alten Verderben. Ihm singen zum Danke wir: Es rühme die ganze Schöpfung den Herrn und erhebe ihn in alle Äonen.

9. Ode

Errette, Erlöser der Schöpfung, der wahrnehmbaren, der geistigen, deine Knechte vor der Hinterlist, der Bosheit der Feinde, wesensgleiche, allheilige Dreiheit. Behüte vor Nachstellung stets deine Herde.
Um den unermeßlichen Abgrund deiner wesenhaften Güte zu zeigen, gabst du Verheißungen uns, die deinen Knechten zum Heil sind, dreisonniger, herrschender und allgewaltiger Gott. Würdige dich, sie zu erfüllen.
[Theotokion]
Neige dich unsern Gebeten, der du in drei urgöttlichen Personen als nur ein wahrer Gott im Glauben erfaßt wirst, und gib Trost deinen Knechten durch der reinen und allgepriesenen Gottesmutter Bitten.

[Nach dem Kanon werden die vier ***Triadischen Megalynarien***[6] gesungen]

---

6 Die vier konkreten, sogenannten Triadischen Megalynarien sind im Rahmen aller acht Kirchentöne unersetzbare Hymnen, die sich gleichfalls auf die Trinität-Thematik beziehen und stets im zweiten Kirchenton gesungen

CH: *Würdig ist es in Wahrheit, die göttliche Dreifaltigkeit zu besingen, den anfanglosen Vater, Schöpfer des Alls, das gleichanfanglose Wort, unaussprechlich gezeugt vom Vater vor allen Äonen, und den Heiligen Geist, der zeitlos vom Vater ausgeht.*
Würdig ist es in Wahrheit, dich zu lobpreisen, Wort Gottes, vor dem die Cherubim in Furcht und Zittern stehen und das die himmlischen Mächte verehren; Christus, auferstanden aus dem Grabe nach drei Tagen, ihn, den Lebenspender, lasset uns in Ehrfurcht verherrlichen.
In gotteswürdiger Weise lasset uns alle Gott lobpreisen durch geistliche Gesänge, den Vater und den Sohn und den göttlichen Geist, die dreipersönliche Macht, das eine Königtum und die eine Herrschaft.
Als die Schöpfung deinen Sohn, allreine Jungfrau, auferstanden von den Toten in gotteswürdiger Weise erschaute, wurde sie mit unsagbarer Freude erfüllt, ihn preisend und dich mit allen Ehren überhäufend.

L: *Heiliger Gott ...* [dreimal], *Ehre sei ..., Jetzt und immerdar ..., Allheilige Dreifaltigkeit ..., Herr, erbarme dich* [dreimal], *Ehre sei ..., Jetzt und immerdar ..., Vater unser in den Himmeln ...*

P: *Denn dein ist das Königtum ...* (wie oben auf S. 252).

L: *Amen.*

[Jetzt wird die ***Hypakoe***[7] des jeweiligen Kirchentones gelesen]

Die Buße des Räubers eroberte das Paradies; das Wehklagen der Myrrhen tragenden Frauen kündete Freude an; denn du erstandest, Christus Gott, und brachtest der Welt die große Gnade.

Herr, erbarme dich [dreimal], *Ehre sei ..., Jetzt und immerdar ...*
Die du geehrter bist als die Cherubim und unvergleichlich herrlicher als die Seraphim, die du unversehrt Gott, das Wort, geboren hast, wahrhaft Gottesgebärerin, dich preisen wir.
Im Namen des Herrn segne, heiliger Vater.

P: ***[Entlassung]*** *Herrlichkeit dir, Christus der Gott, unsere Hoffnung, Herrlichkeit dir.*
Christus, unser wahrer Gott, der auferstanden ist von den Toten, auf die Fürbitten seiner allreinen Mutter, der heiligen, ruhmreichen und allverehrten Apostel [des Patrons der Kirche] *und aller Heiligen, erbarme sich unser und rette uns, denn er ist gütig und menschenliebend.*

---

werden. Weggelassen werden sie nur, wenn mit diesem Sonntag ein großes Herrenfest (despotisches Fest) zusammenfällt.

[7] Von den acht mit den gleichzähligen Kirchentönen zusammenhängenden Hypakoen ist in unserer Übersetzung die Hypakoe des ersten Tones musterhaft gewählt. Es ist bemerkenswert, daß dieser kurze Hymnus an dem Sonntag, wo zugleich ein Herren-, Marien- oder Heiligenfest begangen wird, seinen liturgischen Platz dem Apolytikion des entsprechenden Festes überläßt.

[Entlassungsektenie[8]]

Für den Frieden der Welt lasset uns beten.

CH: *Herr, erbarme dich.*

P: *Für die frommen und rechtgläubigen Christen.*

CH: *Herr, erbarme dich.*

P: *Für unseren Erzbischof* [Name] *und die ganze Bruderschaft in Christus.*

CH: *Herr, erbarme dich.*

P: *Für unser frommes Volk und die darin Verantwortung tragen.*

CH: *Herr, erbarme dich.*

P: *Für unsere abwesenden Väter und Brüder.*

CH: *Herr, erbarme dich.*

P: *Für die uns hassen und die uns lieben.*

CH: *Herr, erbarme dich.*

P: *Für die uns helfen und dienen.*

CH: *Herr, erbarme dich.*

P: *Für die, welche uns Unwürdigen aufgetragen haben, für sie zu beten.*

CH: *Herr, erbarme dich.*

P: *Für die Befreiung der Gefangenen.*

CH: *Herr, erbarme dich.*

P: *Für die Reisenden auf dem Wasser, auf dem Land und in der Luft.*

CH: *Herr, erbarme dich.*

P: *Für die an Krankheiten darniederliegen.*

CH: *Herr, erbarme dich.*

P: *Wir beten auch für gutes Gedeihen der Früchte der Erde.*

CH: *Herr, erbarme dich.*

P: *Und für jede Seele der rechtgläubigen Christen.*

CH: *Herr, erbarme dich.*

P: *Für alle uns vorangegangenen Väter, Mütter, Brüder und Schwestern, die hier und allerorten ruhen.*

Auch für uns selbst lasset uns sprechen:

CH: *Herr, erbarme dich* [dreimal].

P: *Auf die Gebete unserer heiligen Väter, Herr Jesus Christus, unser Gott, erbarme dich unser.*

CH: *Amen.*

---

[8] Hier handelt es sich um eine ausführliche Form der großen Ektenie (Fürbittgebet), bei der der Zelebrant sowohl für Lebende als auch für Entschlafene bittet, und welche bei vielen Gelegenheitsakoluthien in festem Gebrauch ist.

Dokumente

A) Panorthodoxes Treffen im Phanar

[Vom 13.–15. März 1992 fand im Phanar auf Einladung und unter dem Vorsitz des »Ersten« gemäß der Ehrenrangordnung der Orthodoxie, des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. von Konstantinopel, ein Treffen der Oberhäupter aller autokephalen und autonomen Orthodoxen Kirchen statt. Es handelte sich um ein außerordentlich wichtiges Ereignis für die Orthodoxe Kirche in der gesamten christlichen Kirchengeschichte. Die geistliche Bedeutung des historischen Treffens im Phanar wird erst verständlich, wenn man es im Zusammenhang mit Ort und Zeit des Geschehens sieht. Am 11. März des Jahres 843 war in Konstantinopel die Zeit des Ikonoklasmus endgültig vorüber. Seitdem wird der erste Fastensonntag als »Sonntag der Orthodoxie« gefeiert. Mit großer und dankbarer Freude konnten die erstmals seit langem wieder so vollzählig versammelten orthodoxen Ersthierarchen feststellen, daß die Einheit in der Orthodoxie an den Tagen ihres Zusammenseins erlebte liturgische Wirklichkeit geworden war. Augenfällig wurde dies insbesondere, als Metropolit Meliton von Philadelpheia den endgültigen Text des bedeutenden Abschlußdokuments bei der Festliturgie vorstellte.

Dem Treffen waren sehr kritische Äußerungen russischer, rumänischer und griechischer Hierarchen zu der drängenden Frage der mit Rom unierten Christen und der »Neu-Evangelisierung« durch evangelikale Gruppierungen im östlichen und südöstlichen Europa vorausgegangen. Gegen den Abbruch der Beziehungen zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Vatikan hatten sich auch schon rund zwanzig Vertreter verschiedener orthodoxer Kirchen zum Abschluß einer dreitägigen Vorbereitungskonferenz (26. 2.– 1. 3. 92) im Kloster Evangelismos in Ormylia bei Thessaloniki/Griechenland ausgesprochen [vgl. *OFo* 6 (1992) 141]. In der im folgenden veröffentlichten Abschlußbotschaft verurteilen die Hierarchen das Phänomen des Proselytismus, der gegen den Geist des »Dialogs der Liebe und der Wahrheit« steht. Der Dialog müsse fortgesetzt werden; denn er sei das beste Mittel, Probleme zu lösen und die Entstehung neuer Schwierigkeiten zu verhindern. In diesem versöhnlichen Sinne erhob auch der Patriarch von Alexandria und ganz Afrika, Parthenios III., seine Stimme, wenn er wiederholt vor unzulässigen Vereinfachungen im Zusammenhang mit der Uniatismus- und Proselytismusfrage warnte. Im Text des Phanar-Treffens kommen dementsprechend auf der einen Seite die klare Absicht, den Dialog mit der Römisch-Katholischen Kirche fortzusetzen, und auf der anderen Seite die Verurteilung des Uniatismus zum Ausdruck.

Es seien schließlich folgende Veröffentlichungen der im Original Griechisch abgefaßten Botschaft vermerkt: *Enimerosis* H-1992/3–4, S. 2–6; *Pantainos* 84 (1992) 14–19; *Episkepsis* Nr. 477 (31. 3. 1992) 7–11; *Ekklesia* 69 (1992) 188–189, 223–227; *Peiraike Ekklesia*, April 1992, S. 8–11. Weitere Veröffentlichungen: *Katholische Nachrichten-Agentur — ÖKI*, Nr. 4 (20. Mai 1992, Dokumentation: S. 2–6, ins Deutsche übers. von **Gr. Larentzakis**); *Der Christliche Osten* 47 (1992) 191–194 (ins Deutsche übers. von **Ph. Musebrink**); *Irénikon* 65 (1992) 66–72 (Französisch).

K. Nikolakopoulos]

BOTSCHAFT DER VORSTEHER DER HEILIGEN ORTHODOXEN KIRCHEN

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

1. Zusammengekommen im Heiligen Geist zur Beratung im Phanar, heute, am 15. März 1992, dem Sonntag der Orthodoxie, auf Initiative und Einladung des Ersten unter uns, des Ökumenischen Patriarchen, Herrn Bartholomaios, auf ausdrücklichen Wunsch auch anderer Brüder-Vorsteher, und unter seinem Vorsitz, wir, die durch Gottes Barmherzigkeit und Gnaden Vorsteher der Heiligen Patriarchate, der lokalen Autokephalen und Autonomen Orthodoxen Kirchen:

der Erzbischof von Konstantinopel, dem Neuen Rom, und Ökumenischer Patriarch Bartholomaios,
der Papst und Patriarch von Alexandrien und ganz Afrika Parthenios,
der Patriarch von Antiochien und dem ganzen Osten Ignatios,
der Patriarch der Heiligen Stadt Jerusalem und ganz Palästinas Diodoros,
der Patriarch von Moskau und ganz Rußland Aleksij,
der Patriarch von Belgrad und ganz Serbien Pavle,
der Patriarch von Bukarest und ganz Rumänien Theoctist,
der Patriarch von Sofia und ganz Bulgarien Maxim,
der Erzbischof von Mtskheta und Tbilisi und Katholikos Patriarch von ganz Georgien Ilia (vertreten durch den Ökumenischen Patriarchen)
der Erzbischof von Nea Iustiniana und ganz Zypern Chrysostomos (vertreten durch den Patriarchen von Alexandrien)
der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland Seraphim,
der Metropolit von Warschau und ganz Polen Bazyli,
der Metropolit von Prag und der ganzen Tschechoslovakei Dorothej und
der Erzbischof von Karelien und ganz Finnland Johannes.

Nachdem wir in brüderlicher Liebe über die die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Orthodoxe Kirche betreffenden Themen beratschlagt und an diesem seit Jahrhunderten der Orthodoxie geweihten Sonntag in der Patriarchatskirche des Ökumenischen Patriarchates gemeinsam die göttliche Eucharistie gefeiert haben, erklären wir folgendes:

Indem wir dem Dreieinigen Gott, der uns gewürdigt hat, einander von Angesicht zu Angesicht zu sehen, den Kuß der Liebe und des Friedens zu tauschen, teilzuhaben am Kelche des Lebens und die göttliche Gabe der panorthodoxen Einheit zu verkosten, aus tiefstem Herzen den Lobpreis emporsenden, aber auch im Bewußtsein der Verantwortung, die die Vorsehung des Herrn uns als Hirten der Kirche und geistlichen Führern auferlegt hat, entbieten wir in Demut und Liebe jedem Menschen guten Willens, insbesondere aber unseren Brüdern, Mitbischöfen und dem ganzen frommen Pleroma der Orthodoxen Kirche den Segen Gottes, den Kuß des Friedens und das Wort der Tröstung (Hbr 13,22).

Freuet Euch, unsere Brüder im Herrn, allezeit! (Phil 3,1)

Werdet stark im Herrn und in der Kraft seiner Stärke (Eph 6,10).

2. Die über die ganze Welt verbreitete Heilige Orthodoxe Kirche, die in der Welt weilt und dem Einfluß ihrer geschichtlichen Wandlungen unentrinnbar ausgesetzt ist, befindet sich heute vor schwerwiegenden und dringenden Problemen, denen sie, folgend dem Wort des heiligen Paulus: »Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit« (1 Kor 12,26), als ein Leib begegnen will. Darüber hinaus möchte sie, angesichts unseres Eintritts in das dritte nachchristliche Jahrtausend der Geschichte die Zukunft der Menschheit und der ganzen Schöpfung Gottes ins Auge fassend, in einer Zeit stürmischer geistiger und gesellschaftlicher Umschichtungen und Wandlungen ihre heilige Pflicht erfüllen und ihr Zeugnis geben, indem sie in Demut, Liebe und Zuversicht Rechenschaft ablegt »über die Hoffnung, die in uns ist« (1 Petr 3,15).

Das zwanzigste Jahrhundert war das Jahrhundert der großen Errungenschaften auf dem Felde der Erforschung des Weltalls und in dem Versuch des Menschen, die Natur seinem Willen zu unterwerfen. In diesem Jahrhundert wurde die Macht des Menschen offenbar, aber auch seine Ohnmacht. Trotz so vieler Errungenschaften bezweifelt niemand mehr, daß die Herrschaft des Menschen über die Umwelt nicht zum Glück und zur Fülle des Lebens führt. Angesichts dessen muß der Mensch einsehen, daß der wissenschaftliche und technologische Fortschritt ohne Gott zu einem Mittel der Zerstörung der Natur ebenso wie des gesellschaftlichen Lebens wird. Das ist nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems deutlich geworden.

Mit diesem Zusammenbruch zugleich müssen wir auch das Scheitern aller anthropozentrischen Ideologien zugeben, die den Menschen unseres Jahrhunderts in ein geistiges Vakuum und existenzielle Unsicherheit versetzt und zahllose Menschen unserer Zeit dazu verführt haben, ihr Heil in neuen religiösen und parareligiösen Bewegungen und in einer fast abgöttischen Hingabe an die materiellen Werte dieser Welt zu suchen. Alle Arten von Proselytismus, wie er heute geübt wird, offenbaren eher die tiefe Krise der gegenwärtigen Welt als deren Lösung. Die jungen Menschen unserer Zeit haben das Recht zu erfahren, daß das Evangelium Christi und der orthodoxe Glaube statt des Hasses die Liebe, statt des Konflikts die Zusammenarbeit, statt des Zerwürfnisses zwischen Menschen und Völkern die Gemeinschaft bieten.

3. All das fordert die Orthodoxen zu einer tieferen geistlichen, aber auch kanonischen Einheit. Unglücklicherweise wird diese Einheit häufig von schismatischen Gruppen bedroht, die neben der kanonischen Struktur der Orthodoxen Kirche bestehen. Indem wir auch diese bedachten, haben wir uns von der Notwendigkeit überzeugt, daß alle Heiligen Orthodoxen Ortskirchen in vollkommener Solidarität solche schismatischen Gruppen verurteilen und sich jeder Gemeinschaft mit ihnen, wo immer sie sich auch befinden mögen, enthalten, »bis sie zurückkehren«, damit der Leib der Orthodoxen Kirche in dieser Hinsicht nicht als geteilt erscheint, denn »nicht einmal Märtyrerblut kann die Sünde der Spaltung tilgen«, und »die Kirchen zu spalten ist kein geringeres Übel als der Irrlehre zu verfallen« (Hl. Johannes Chrysostomos).

4. Mit demselben Geiste des Interesses für die Einheit aller, die an Christus glauben, haben wir auch an der Ökumenischen Bewegung unserer Tage teilgenommen. Diese Beteiligung stützte sich auf die Überzeugung, daß die Orthodoxen nach Kräften zur Wie-

dererlangung der Einheit beitragen sollen, indem sie das Zeugnis der einen, ungeteilten Kirche der Apostel, der Väter und der Ökumenischen Konzilien geben. In der Zeit der großen Schwierigkeiten hegten wir die Erwartung, daß die Orthodoxe Kirche auf die Solidarität seitens aller an Christus Glaubenden rechnen könne, zumal sie immer als das maßgebliche Ideal dieser Bewegung propagiert worden war.

Mit großem Kummer und tiefer Besorgnis stellten wir fest, daß einige Kreise im Schoße der Römisch-Katholischen Kirche Aktionen unternehmen, die dem Geist des Dialogs der Liebe und der Wahrheit diametral entgegengesetzt sind. Bei den ökumenischen Begegnungen und den bilateralen theologischen Dialogen hatten wir von Anfang an stets mit allen aufrichtige Beziehungen und erwarteten nach dem Zusammenbruch der atheistischen kommunistischen Regime, von denen viele Orthodoxe Kirchen so grausam gequält und verfolgt worden waren, brüderlichen Beistand oder wenigstens Verständnis für die nach 50 oder sogar 70 Jahren harter Verfolgungen schwierige, in ökumenischer und pastoraler Hinsicht oft auch tragische Situation dieser Orthodoxen Kirchen.

Stattdessen wurden die traditionell orthodoxen Länder als »Missionsgebiete« angesehen, und so wird in ihnen eine missionarische Organisation aufgebaut und ein Proselytismus geübt, der sich — zum Schaden des ersehnten Weges zur christlichen Einheit — all jener Methoden bedient, die seit Jahrzehnten in der gesamten Christenheit verurteilt und verworfen wurden. Insbesondere erwähnen und verurteilen wir das zu Lasten unserer Kirchen erfolgende Wirken der zur Kirche Roms gehörenden Unierten in der Ukraine, in Rumänien, in der Ostslowakei, im Mittleren Osten und anderswo. Dadurch ist eine Situation entstanden, die mit dem Geist des Dialogs der Liebe und der Wahrheit, den die Führer der Christenheit ewigen Angedenkens, Papst Johannes XXIII. und der Ökumenische Patriarch Athenagoras I., begonnen und vorangetrieben haben, gänzlich unvereinbar ist und ihm eine sehr ernste und schwer zu heilende Wunde zugefügt hat. In der Praxis hat sich dieser Dialog schon auf die Diskussion über das Thema des Uniatentums beschränkt, bis ein Einvernehmen in dieser Frage erreicht wird.

Dasselbe gilt auch für bestimmte Fundamentalisten und Protestanten, die bereit sind, in jenen orthodoxen Ländern, die unter kommunistischem Regime gestanden haben, »zu predigen«. Wir halten es für unannehmbar, diese Länder als »Missionsgebiet« zu betrachten, denn das Evangelium ist dort vor vielen Jahrhunderten verkündet worden, und die Gläubigen dieser Länder haben oft sogar ihr Leben für den Glauben an Christus geopfert.

Was dieses Thema anbelangt, so erinnern wir daran, daß wir Orthodoxe jede Form des Proselytismus, der klar von Evangelisation und Mission unterschieden werden muß, uneingeschränkt verurteilen. Der Proselytismus, der sich gegen schon christianisierte und in vielen Fällen eben orthodoxe Völker richtet, teils durch materielle Verlockungen, teils durch verschiedene Formen von Gewalt, vergiftet die Beziehungen der Christen und beschädigt den Weg zu ihrer Einheit. Die Mission dagegen, die in nichtchristlichen Ländern und unter nichtchristlichen Völkern ausgeübt wird, stellt eine heilige Pflicht der Kirche dar, die jede Unterstützung verdient. Ein solches Werk orthodoxer Mission geschieht heute in Asien und Afrika und ist jeder Förderung wert, und zwar sowohl auf gesamtorthodoxer wie auch auf gesamtchristlicher Ebene.

5. Bewogen vom Geist der Versöhnung nimmt die Orthodoxe Kirche schon seit vielen Jahren tatkräftigen Anteil an dem Bemühen zur Wiederherstellung der christlichen Einheit, die ein ausdrückliches und unumgängliches Gebot des Herrn darstellt (Jo 17,21). Die Mitgliedschaft der Orthodoxen Kirche in ihrer Gesamtheit am Ökumenischen Rat der Kirchen hat ausschließlich dieses Motiv; darum mißbilligt sie jede Tendenz zur Unterordnung dieses erstrangigen Zieles unter andere Interessen und Bestrebungen. Aus diesem Grund lehnen die Orthodoxen bestimmte gegenwärtige Strömungen im Rahmen des Ökumenismus wie z. B. die Weihe von Frauen zum Priesteramt oder den Gebrauch einer inklusiven Sprache über Gott ab, die ernste Hindernisse für die Wiederherstellung der Einheit verursachen.

In demselben Geiste der Versöhnung beten wir darum, daß der festgestellte Fortschritt in einigen Dialogen, wie der mit den Östlichen Orthodoxen Kirchen (Nichtchalkedonier), nachdem alle noch vorhandenen Hindernisse beseitigt sein werden, zu einem glücklichen Ergebnis führe.

6. Und nun, indem wir unsere Überlegungen angesichts des Endes des zweiten nachchristlichen Jahrtausends und der auch von uns geteilten Hoffnungen und Ängste der ganzen Menschheit insbesondere den allgemeineren Problemen der gegenwärtigen Welt zuwenden, stellen wir folgendes fest:

Der rapide Fortschritt der Technologie und der Wissenschaften, welche die Mittel sind, das Leben der Menschen zu bessern und Leid, Elend und Krankheiten zu lindern, wird leider nicht immer von einer entsprechenden geistigen und moralischen Grundlage begleitet. Infolgedessen ist der erwähnte Fortschritt nicht ohne ernste Gefahren.

So verstärkt im gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen die Anhäufung der Privilegien dieses Fortschritts und die daraus sich ergebende Macht nur für einen Teil der Menschheit das Elend der übrigen Menschen und schafft Herde des Aufruhrs oder auch von Kriegen. Die Koexistenz dieses Fortschritts mit der Gerechtigkeit, der Liebe und dem Frieden ist der einzig sichere und zuverlässige Weg, damit dieser Fortschritt nicht von Segen in Fluch für das kommende Jahrtausend umschlägt.

Gewaltig sind aber auch die Probleme, die sich ergeben aus diesem Fortschritt für das Überleben des Menschen als einer freien Person, geschaffen »nach dem Bild und Gleichnis« Gottes. Der Fortschritt der Genetik schafft, obwohl er einen großartigen Beitrag zur Bekämpfung vieler Krankheiten leisten kann, die Möglichkeit, daß der Mensch von denjenigen, die dazu in der Lage sind, aus einer freien Person in ein gelenktes und kontrolliertes Objekt verwandelt wird.

Ähnlich sind auch die Gefahren für das Überleben der natürlichen Umwelt. Die unüberlegte und eudämonistische Ausbeutung der materiellen Schöpfung durch den Menschen mit Hilfe des wissenschaftlichen und technologischen Fortschritts hat schon begonnen, eine irreversible Katastrophe in der natürlichen Umwelt herbeizuführen. Die Orthodoxe Kirche, die angesichts einer solchen Katastrophe nicht indifferent bleiben kann, ruft durch uns alle Orthodoxen dazu auf, den ersten September eines jeden Jahres, den Tag des Anfangs des Kirchenjahres, dem Gebet und dem Flehen für die Rettung der Schöpfung Gottes und der Aneignung jener Haltung zur Natur zu widmen, welche die Göttliche Eucharistie und die asketische Tradition der Kirche gebieten.

7. Inmitten solcher großen Möglichkeiten, aber auch Gefährdungen der heutigen Menschheit begrüßt die Orthodoxe Kirche jeden Fortschritt zur Versöhnung und Einheit. Insbesondere begrüßt sie den Weg Europas zu seiner Einheit und erinnert daran, daß innerhalb Europas eine große Anzahl von Orthodoxen lebt, während sie zugleich erwartet, daß Europa in Zukunft noch mehr Orthodoxe aufnehmen wird. Es darf nicht in Vergessenheit geraten, daß die Länder Südosteuropas mehrheitlich von orthodoxen Völkern bewohnt werden, die entscheidend zur Gestaltung der europäischen Kultur und des europäischen Geistes beitragen. Diese Tatsache macht unsere Kirche zu einem entscheidenden Faktor in der Gestaltung des geeinten Europa und mehrt ihre Verantwortung.

Wir sind zutiefst betrübt über den brudermordenden Konflikt zwischen den Serben und den Kroaten in Jugoslawien und alle seine Opfer. Wir sind der Auffassung, daß er von den Führern der Römisch-Katholischen Kirche und von uns allen besondere Vorsicht, pastorale Verantwortung und gottgegebene Weisheit verlangt, wenn der Mißbrauch der religiösen Empfindungen durch politische und nationale Anliegen verhindert werden soll.

Unsere Herzen begegnen auch mit besonderem Verständnis allen Völkern, die in den anderen Kontinenten für ihre Würde, ihre Freiheit und ihre Entwicklung in Gerechtigkeit kämpfen. Wir beten besonders um den Frieden und die Versöhnung in der Region des Mittleren Ostens, dort, wo der christliche Glaube geboren wurde und Völker verschiedener Religionen zusammenleben.

8. Indem wir dieses in der Liebe des Herrn am heiligen und großen Sonntag der Orthodoxie verlautbaren, rufen wir alle frommen orthodoxen Gläubigen in der ganzen Welt zur Einheit um ihren kanonischen Hirten und diejenigen, die an Christus glauben, zu Versöhnung und Solidarität angesichts der heute die Welt bedrohenden Gefahren auf.

Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit Euch allen (2 Kor 13,13). Amen.

Im Phanar, im Patriarchat, am Sonntag der Orthodoxie, dem 15. März 1992.

DIE VORSTEHER DER ORTHODOXEN KIRCHEN

(Aus d. Griech. übers. von *Anastasios Kallis*)

B) Gemischte Kommission für den Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Reformierten Weltbund

[Unter dem Vorsitz des Metropoliten von Tyroloe und Serention, Prof. Dr. Panteleimon Rodopoulos, und von Prof. Dr. Lukas Vischer tagte die Gemischte Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Reformierten Weltbund vom 9. bis 13. März 1992 in Kappel am Albis bei Zürich. Es handelte sich um die dritte Vollversammlung dieser Gemischten Kommission, wobei das erste Treffen in Leuenberg / Schweiz (1988) und das zweite in Minsk / Weißrußland (1990) stattgefunden hatten.

An dieser Tagung haben von orthodoxer Seite folgende Kirchen teilgenommen: Die Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Rußland, Bulgarien, die autokephalen Kirchen von Zypern und Griechenland und die autonomen Kirchen der Tschechoslowakei und Finnland. Der Reformierte Weltbund wurde vertreten durch Theologen aus Australien, Deutschland, Großbritannien, Hong-Kong, Ungarn, Indien, Süd Korea, Rumänien, der Schweiz und den USA.

Das Hauptthema der Diskussionen war die Menschwerdung Christi, wobei dies eine Fortsetzung der zwei ersten Versammlungen war, die sich mit der Heiligen Dreifaltigkeit befaßt hatten. Hierbei muß angemerkt werden, daß der von der Gemischten Kommission beauftragte Arbeitsausschuß vom 11. bis 12. März 1991 im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy / Genf getagt und einen gemeinsamen Text über die Heilige Trinität erstellt hatte, der dann auch von der Gemischten Kommission verabschiedet wurde.

K. Nikolakopoulos]

Auf dem Weg zu einer theologischen Übereinstimmung in der Lehre der Heiligen Dreieinigkeit

Gemeinsame Erklärung des offiziellen Dialogs zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Reformierten Weltbund

I. Einführung

Unsere Komission wurde beauftragt, die Lehre der Trinität, wie sie durch die Kirchen im nikaino-konstantinopolitanischen Bekenntnis definiert wurde, zu untersuchen. Dieses Bekenntnis ist aus dem Gottesdienst der Kirche und den Lehren der Kirchenväter hervorgegangen, die die Schrift unter Anleitung des Heiligen Geistes ausgelegt haben.

Wir glauben, daß das Bekenntnis eine gemeinsame Grundlage für den Dialog bildet, weil es der Heiligen Schrift verpflichtet und für beide Traditionen richtungsweisend ist. Ebenso sind wir davon überzeugt, daß das Bekenntnis die Grundlage dafür bietet, den Glauben zu leben und die Themen unserer Zeit aufzugreifen.

Im Verlauf der beiden ersten offiziellen Treffen wurde deutlich, daß wir in der Lage waren, Übereinstimmungen zu erzielen und eine gemeinsame Erklärung für unsere Kirchen auszuarbeiten. Wir haben die Hoffnung, daß diese Erklärung zu einer tieferen Aneignung und Wiederbelebung der trinitarischen Lehre in unserer Situation beitragen wird.

II. Gemeinsame Erklärung über die Heilige Dreifaltigkeit

Wir bekennen gemeinsam den evangelischen, alten Glauben der einen Kirche an »die ungeschaffene, konsubstantiale und immerwährende Trinität«, wie er auf dem Konzil von Nikaia (325 n. Chr.) und Konstantinopel (381 n. Chr.) bestätigt wurde. »Dies ist der Glaube, der dem Taufbefehl entspricht und uns lehrt, an den Namen des Vaters und des

Sohnes und des Heiligen Geistes zu glauben, so nämlich, daß eine Gottheit, eine Macht und ein Wesen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und eben so gleiche Ehre, gleiche Würde und gleichewige Herrschaft in drei ganz vollkommenen Hypostasen (ἐν τρισὶ τελειοτάταις ὑποστάσεσιν) oder in drei vollkommenen Personen (ἤγουν τρισὶ τελείοις προσώποις) geglaubt wird« (Ep. Syn. Constantinopolitanae 382 n. Chr.).

Die Selbstoffenbarung Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist

Gemäß dem Heiligen Evangelium hat sich Gott selbst im Vater, Sohn und Heiligen Geist offenbart, damit wir »durch den Sohn Zugang zum Vater in *einem* Geist haben« (Eph 2,18). Von entscheidender Bedeutung für die kirchliche Formulierung des Glaubens an die Heilige Dreieinigkeit war die Einsetzung der Taufe durch den Herrn »auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes« (Mt 28,19). Mit Basileios geredet: »Wir müssen doch getauft werden, wie wir gelernt haben, und glauben, wie wir getauft worden sind« (Ep. 125,3). Andere triadische Formulierungen im Neuen Testament verstärken diesen Glauben, so zum Beispiel das Segenswort: »Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen« (2 Kor 13,13). Die alte Katholische Kirche betonte mit Nachdruck die Worte unseres Herrn: »Alles ist mir von meinem Vater übergeben; und niemand erkennt den Sohn als nur der Vater; und niemand erkennt den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will« (Mt 11,27; Lk 10,22). Damit brachte sie die Worte des heiligen Paulus in Verbindung: »Uns aber hat es Gott offenbart durch seinen Geist; denn der Geist erforscht alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit« (1 Kor 2,10). (So Johannes Damaskenos, De fid. orth. 1.1). Dies ist die biblische Grundlage der apostolischen Lehre über die Dreiheit in der Einheit und die Einheit in der Dreiheit: ein Wesen, drei Personen.

An die Einheit Gottes, nicht aber an die Trinität zu glauben, heißt die Wahrheit der göttlichen Offenbarung einzuschränken. Aufgrund der göttlichen Dreieinigkeit nämlich glauben wir an die göttliche Einheit, und aufgrund der göttlichen Einheit glauben wir an die göttliche Trinität. »Eine einzige und ewige Gottheit ist in der Dreiheit, und es gibt nur eine Herrlichkeit der Heiligen Dreiheit … Wenn jetzt nämlich in der Dreiheit die Gotteserkenntnis (ἡ θεολογία) vollkommen ist, so ist dies der einzige und wahre Gottesdienst (θεοσέβεια), dies ist die Schönheit und Wahrheit; und so ist es immer gewesen« (Athanasios, Con. Ar. 1,18).

Drei göttliche Personen

Im neutestamentlichen Zeugnis von Gottes Offenbarung sind »der Vater«, »der Sohn« und »der Heilige Geist« einzigartig. Es sind Eigennamen, die drei voneinander unterschiedene Personen bzw. wirkliche Hypostasen bezeichnen, die sich nicht auswechseln oder vertauschen lassen, obwohl sie ein und desselben göttlichen Wesens sind. So ist die Person des Vaters immer der vom Sohn und vom Geist unterschiedene Vater; die Person des Sohnes ist immer der vom Vater und vom Geist unterschiedene Sohn; und die Person des Heiligen Geistes, ist immer der vom Vater und vom Sohn unterschiedene Geist. In dieser Dreiheit ist »die eine Person nicht mehr oder weniger Gott, noch ist die eine vor

oder nach der anderen«, »denn es ist keine größer oder kleiner bezüglich des Wesens der konsubstantialen Personen« (Gregor der Theologe, Or. 31,14; 40,43). Alle drei Personen sind gleichewig und gleichwürdig. Sie sind alle vollkommen gleicher Substanz in ihrem Wesen. Jede Person ist selbst Herr und Gott. Es sind nicht etwa drei Herren oder Götter, sondern nur ein Herr und Gott, und es gibt nur das eine und dasselbe ewige Wesen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind auf vollkommene vollständige Weise »konsubstantial«, indem sie einander innewohnen und einander wechselseitig durchdringen (περιχώρησις). »Die gelobte, angebetete und verehrte Dreifaltigkeit ist untrennbar und ohne Abstufungen (ἀσχημάτιστος) eins, und sie ist vereint ohne Vermischung, gleichwie die Monade in Gedanken ohne Trennung auch unterschieden ist. Denn der dreifache Lobpreis ›Heilig, Heilig, Heilig ist der Herr‹, den die ehrwürdig Lebenden darbringen, bezeichnet die drei vollkommenen Personen, während durch das Wort ›Herr‹ sein in sich eines Wesen bezeugt wird« (Athanasios, In ill. om. 6). Die Heilige Dreieinigkeit ist somit vollkommen homogen und einheitlich, sowohl in der Dreiheit und Einheit von Gottes Handeln als auch in der Dreiheit und Einheit von Gottes eigenem ewig unveränderlichen Wesen. Was Gott der Vater uns gegenüber in Christus und im Geist ist, das ist er seit Anbeginn und in Ewigkeit in sich selbst, und was er seit Anbeginn und Ewigkeit in sich selbst ist, das ist er auch uns gegenüber in der Inkarnation seines Sohnes und in der Sendung seines Geistes. »Wie es immer war, so ist es auch jetzt; und wie es jetzt ist, so war es immer, dies ist die Dreieinigkeit, und in ihr (ἐν αὐτῇ) Vater, Sohn und Heiliger Geist« (Athanasios, Ad Ser. 3,7). »In der Gottheit allein ist der Vater wirklich Vater, und seit er der einzige Vater ist, ist er, war er, und wird er immer sein; und der Sohn ist wirklich der Sohn und zwar der einzige Sohn. So bestätigt sich in der Dreieinigkeit, daß der Vater immer der Vater ist und Vater genannt wird, der Sohn immer der Sohn ist und Sohn genannt wird. Der Heilige Geist ist immer der Heilige Geist, von dem wir glaubten, daß er von Gott stammt und vom Vater durch den Sohn gegeben wird. So bleibt die Heilige Dreieinigkeit unveränderlich, in einer Gottheit, erkannt« (Athanasios, Ad Ser. 4,6).

Während sich die drei göttlichen Personen als Vater, Sohn und Heiliger Geist deutlich voneinander unterscheiden, sind sie trotz aller Verschiedenheit miteinander verbunden, denn die ganze, ungeteilte Gottheit wohnt in jeder Person, und jede Person wohnt bzw. ist in der anderen, so daß die eine Person in ihrer Ganzheit in der anderen abgebildet wird. Es gibt nur eine Form (εἶδος) der Gottheit (Athanasios, De syn. 52; Con. Ar. 6,16). So offenbart der Sohn den Vater als sein vollkommenes Abbild, und der Geist tut dasselbe in bezug auf den Sohn. Der Vater wird durch den Sohn im Heiligen Geist offenbart, und im Geist und durch den Sohn kommen wir zum Vater. Jede einzelne Person und alle zusammen offenbaren die ganze Gottheit. So kann keine im Vergleich zu den anderen in irgendeiner Weise als unvollständig angesehen werden. Jede Person ist »ganz Gott« und der »ganze Gott« ist in jeder Person. Da Gott »Geist« ist (Joh 4,24), müssen der »ganze Gott« und »jede Person« sowie alle Beziehungen in der Heiligen Dreieinigkeit in einem vollkommenen geistlichen Sinne verstanden werden.

Ewige Beziehungen in Gott

Die drei göttlichen Personen sind durch ihre speziellen Beziehungen miteinander verbunden. So ist der Sohn ewig vom Vater gezeugt, während der Geist ewig vom Vater ausgeht und im Sohn wohnt; unbeschreiblich sind die Wege, sie liegen jenseits unserer Vorstellungen von Ursprung (ἀνάρχως), Zeit (ἀχρόνως) und Ursächlichkeit (ἀναιτίως). Die Zeugung des Sohnes und das Ausgehen des Geistes sind unergründbare Geheimnisse, die nicht unter Beihilfe menschlicher oder geschöpflicher Bilder erklärt werden können, obwohl uns einige Bilder (z. B. Licht von Licht) einen Weg zeigen, um einige Aspekte der Wirklichkeit zu erfassen, auf die sie sich in der Regel beziehen (vgl. Athanasios, Con. Ar. 2,36; Kyrill von Jerusalem, Cat. 11,11). Sie weisen auf Unterschiede in Beziehungen hin, nicht auf Trennungen oder Spaltungen. »So differenziert die Personen auch sind, die eine und ungeteilte Gottheit ist eins in jeder Person«. Jede dieser Personen ist vollständig eines mit den ihr verbundenen (scil. Personen), wie sie mit sich selbst eines ist, wegen der Identität von Sein und Macht, die zwischen den Personen besteht« (Gregor der Theologe, Or. 31,14.16). Die drei Personen der Heiligen Dreifaltigkeit sollen auf diese Weise »als eine Person (πρόσωπον)« verkündigt, erkannt, angebetet und verherrlicht werden« (Didymos, De Trin. 2,36; Kyrill von Alexandrien, In Jn 15,1).

Die drei göttlichen Personen sind auch in allen Manifestationen des Handelns Gottes untrennbar verbunden, d. h. in der Schöpfung, Vorsehung, Offenbarung und Erlösung, wie sie in der inkarnatorischen Ökonomie des Sohnes zur Vollendung gebracht worden sind. In der Tat beginnt jedes göttliche Handeln mit dem Vater, wird durch den Sohn erweitert und erreicht seine Vollendung im Geist. So wird die Schöpfung, wie Basileios lehrt, durch den Vater initiiert, durch den Sohn zur Wirksamkeit gebracht und durch den Geist vollendet (De Spir. Sanct. 16,38).

Die Ordnung der göttlichen Personen in der Dreifaltigkeit

In den trinitarischen Formeln des Neuen Testaments gibt es, wie unter anderen Gregor der Theologe hervorgehoben hat, Unterschiede in der Reihenfolge, in der Vater, Sohn und Heiliger Geist erwähnt werden. Daraus wird ersichtlich, daß die Reihenfolge die völlige Gleichheit unter den drei Personen in keiner Weise beeinträchtigt (Gregor der Theologe, Or. 36,15). Trotzdem gibt es, wie uns die Einsetzung der Heiligen Taufe lehrt, eine charakteristische Anordnung, die den Vater an die erste Stelle, den Sohn an die zweite und den Geist an die dritte Stelle setzt (vgl. Athanasios, Ad. Ser. 4,5; Basileios, Ep. 125,3). Die Priorität des Vaters bedeutet nicht, daß in ihm — verglichen mit dem Sohn — etwas mehr wäre; denn alles, was der Vater ist, ist der Sohn, abgesehen von der »Vaterschaft«, und auf ähnliche Weise ist alles, was der Sohn ist, auch der Geist, abgesehen von der »Sohnschaft«. So gründet die den trinitarischen Beziehungen innewohnende Ordnung auf der Zeugung des Sohnes durch den Vater und dem Hervorgang des Geistes aus dem Vater. Das gilt auch für die einzigartige Offenbarung des Vaters durch die Inkarnation seines eingeborenen Sohnes und die Sendung des Heiligen Geistes durch den Vater im Namen des Sohnes.

Die Vorrangstellung oder Monarchie des Vaters in der Dreifaltigkeit beeinträchtigt nicht die Tatsache, daß der Vater nicht wirklich Vater ist getrennt vom Sohn und vom Geist, daß der Sohn nicht wirklich Sohn ist getrennt vom Vater und vom Geist, und daß schließlich auch der Geist nicht wirklich Geist ist getrennt vom Vater und vom Sohn. Demzufolge ist die Monarchie des Vaters auf vollkommene Weise das, was sie in der Beziehung des Vaters zum Sohn und zum Geist in dem einen unsichtbaren Sein Gottes, ist. »Die Vollkommenheit der Heiligen Trinität ist eine untrennbare und einzige Gottheit« (Athanasios, Ad. Ser. 1,33).

Dreiheit in der Einheit und Einheit in der Dreiheit, die eine Monarchie

Weil es nur eine Dreiheit in der Einheit gibt, und eine Einheit in der Dreiheit, gibt es nur eine untrennbare Gottheit, und nur eine Arche (ἀρχή) oder Monarchie (μοναρχία). Als solche, so sagt Gregor der Theologe, »ist sie eine Monarchie, die nicht auf eine Person begrenzt ist« (Or. 29,2). »Die Gottheit ist eine in drei, und die drei sind eins, in denen die Gottheit ist, oder um es genauer auszudrücken, die selbst die Gottheit sind« (Or. 39,11). »Jede Person ist Gott, wenn man sie in sich selbst betrachtet; wie der Vater, so der Sohn, wie der Sohn, so der Heilige Geist; die drei sind ein Gott, wenn man sie zusammen betrachtet. Jede ist in sich selbst Gott, weil sie eines Wesens sind; alle sind zusammen ein Gott, weil sie eine Herrschaft ausüben. Ich kann sie nicht als eines denken, ohne von der Herrlichkeit der drei umleuchtet zu werden, noch kann ich die drei unterscheiden, ohne zum Einen zurückgeführt zu werden« (Gregor der Theologe, Or. 40,41). »Indem wir die göttliche Monarchie verkünden, irren wir nicht, sondern bezeugen die Trinität: die Einheit in der Dreiheit, Dreiheit in der Einheit, eine Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes (τὴν Τριάδα, Μονάδα ἐν Τριάδι, καὶ Τριάδα ἐν Μονάδι, μίαν Θεότητα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος)« (Epiphanios, Haer. 62,3). Der eine Ursprung oder die Monarchie ist nicht zu trennen von der Dreiheit, die Μονὰς nicht von der Τριάς. So verstanden ist die Monarchie der ganzen ungeteilten Trinität bezogen auf die ganze Schöpfung. Folglich wird jede Anbetung und Verherrlichung durch die Schöpfung »Gott, dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist« dargebracht, oder »dem Vater mit dem Sohn zusammen mit dem Heiligen Geist«, sie wird dem einen unteilbaren Gott dargebracht, der drei in eins ist und eins in drei, der Heiligen Trinität, die ewig gepriesen sei.

Die Perichorese oder die gegenseitige Einwohnung von Vater, Sohn und Heiligem Geist

Die Heilige Dreieinigkeit bleibt unwandelbar. Sie wird in einer Gottheit und einer Monarchie erkannt, und doch wohnt in ihr jede der drei göttlichen Personen den beiden anderen ein und ist in den anderen enthalten. »Sie enthalten einander gegenseitig, so daß eine die andere dauernd umhüllt und auch von der andern, die sie schon umhüllt, ihrerseits dauernd umhüllt wird« (Hilarius, De Trin. 3,1). Im Licht dieser ewigen Perichorese der drei göttlichen Personen in Gott, oder des wechselseitigen Miteinwohnens und Mitenthaltenseins von Vater, Sohn und Heiligem Geist, müssen wir die Sendung des Heiligen Geistes vom Vater und die Gabe des Heiligen Geistes durch den Sohn verstehen. Der

Heilige Geist geht vom Vater aus, aber wegen der Einheit der Gottheit, in welcher jede Person vollkommen und ganz Gott ist, geht er vom Vater durch den Sohn aus, denn der Geist gehört zum Wesen des Vaters und des Sohnes und ist von ihm untrennbar. Er empfängt (seine Gaben) vom Sohn und wird uns durch ihn gegeben. So »glauben wir an den Heiligen Geist, den Herrn und Spender des Lebens, der vom Vater kommt, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird, der durch die Propheten geredet hat«. Mit der Lehre der Konsubstantialität und Göttlichkeit des Heiligen Geistes wird das genaue Verständnis der Heiligen Dreieinigkeit in der Theologie und im Gottesdienst zu seiner Vollendung gebracht. Umgekehrt erhalten Anbetung und Erkenntnis Gottes ihre Vollendung mit der Lehre der Trinität. Dies ist der Glaube der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche: daß wir den einen Gott in der Dreiheit und die Trinität in der Einheit anbeten.

Ein Wesen — Drei Personen

Der Glaube und das Bekenntnis an »ein Wesen (οὐσία), drei Personen« (Synode v. Alexandrien 362/1) beruhen nicht auf irgendeiner Vorstellung oder Definition des göttlichen Wesens, sondern auf dem Namen, mit dem Gott sich selbst zu erkennen gegeben hat: »Ich bin, der ich bin/ Ich werde sein, der ich sein werde« (Exodus 3,14). Er ist der ewige, sich selbst offenbarende Gott, der wahrhaft und wirklich ist. Neben ihm gibt es keinen anderen Gott. Diese Offenbarung Gottes als »der, welcher ist, der er ist« wird uns im Evangelium durch die eine Tat Gottes — des Vaters, durch den Sohn und im Geist — mitgeteilt. Darum bezieht sich in der Trinitätslehre die Rede von dem »einen Wesen« Gottes nicht auf irgendeine abstrakte Wesenheit, sondern auf das »Ich bin (Ἐγώ εἰμι) Gottes, d. h. auf das ewig lebendige Wesen, das Gott in sich selbst ist (Athanasios, Con. Ar. 3,6; 4,1; De Syn. 34–35; De decr. 22). Ebenso setzen der Glaube und das Bekenntnis zur Einheit in der Dreiheit und zur Dreiheit in der Einheit keine vorgängige Definition der Beziehung der drei göttlichen Personen zum einen göttlichen Wesen oder umgekehrt voraus, sondern beruhen auf der einen Offenbarung Gottes, des Vaters, die uns durch Jesus Christus und seinen Geist gegeben ist.

So setzen wir im Bekenntnis zur göttlichen Einheit in der Dreiheit keine genaue Kenntnis darüber voraus, »was« Gott in seinem Wesen ist oder »wie« er drei in eins und eins in drei ist. Vielmehr glauben wir an ihn als den einen Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, und bekennen, was wir von ihm wissen, in Übereinstimmung mit jener Offenbarung, die der Kirche durch die Apostel überliefert worden ist. Das ist der eine Glaube, auf den wir getauft worden sind und auf dem die ganze Kirche ruht.

Der Apostolische und Katholische Glaube

Mit den Worten des hl. Athanasios gesprochen: »Wir wollen die alte Überlieferung sowie die Lehre und den Glauben der allgemeinen Kirche ins Auge fassen, den der Herr gegeben, die Apostel verkündet und die Väter bewahrt haben. Denn auf ihn ist die Kirche gegründet … (Danach) ist die Trinität heilig und vollkommen; ihre göttliche Natur wird im Vater, im Sohn und im Heiligen Geist dargetan: in ihr ist nichts Fremdes oder von au-

ßen Beigemischtes. Sie besteht auch nicht aus Schöpfer und Geschöpf, sondern ist ganz schöpferische und bildende Kraft. Sie ist sich selbst gleich und ihrer Natur nach unteilbar, und ihre Wirksamkeit ist nur eine. Der Vater tut alles durch das Wort im Heiligen Geist. So wird die Einheit der Heiligen Trinität bewahrt und so wird in der Kirche der eine Gott verkündet, ›der über allem und durch alles und in allem ist‹ (Eph 4,6) — ›über allem‹ als Vater, als Anfang und Quelle, ›durch alles‹ vermöge des Wortes und ›in allem‹ im Heiligen Geist. Es ist also nicht nur dem Namen und dem Klang des Wortes nach, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit eine Trinität. Denn wie der Vater ist, der er ist, so ist auch sein Wort eines und ist Gott ›über alles‹, und auch der Heilige Geist ist nicht ohne Dasein, sondern existiert und besteht in Wahrheit wahrhaftig« (Ad Ser. 1,28).

III. Allgemeine Erwägungen

In unseren Diskussionen standen zwei miteinander zusammenhängende Themen im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit:

a) ob die patristische Lehre über die Trinität mit der Heiligen Schrift und der fortdauernden Gegenwart des fleischgewordenen Wortes im gelebten Glauben der Kirche übereinstimmt. Wir stellten fest, daß die Lehren der Väter über die Trinität mit der Heiligen Schrift im Einklang stehen.

b) ob unsere Ansichten über die Trinität in den beiden Traditionen verschiedene Verständnisse in bezug auf Gottesdienst und Spiritualität widerspiegeln. Beide Seiten bekennen die fortdauernde Gegenwart des dreieinigen Gottes in der lebendigen Erfahrung der Kirche.

Nachfolgend einige Ergebnisse unseres Dialoges:

1. Obwohl wir in unserem Zugang zur Lehre über die Heilige Schrift die Schwerpunkte unterschiedlich setzen, sind wir im Blick auf den Inhalt der Lehre einig.

Reformierte Kirchen betonen die Übereinstimmung der Lehre mit dem wahren Glauben aufgrund des biblischen Zeugnisses. So wie auch die Orthodoxen sehen sie an dieser Stelle keinen Widerspruch zwischen Schrift und Tradition. Mit anderen Worten: das depositum fidei in der Kirche ist eine zuverlässige Anleitung, die Bedeutung der Schrift festzustellen.

Die Orthodoxe Kirche anerkennt die Heilige Schrift als oberste Autorität für ihren Glauben und ihre Lehre und betont ebenfalls, daß die konziliaren Entscheidungen und die Lehren der Väter als Anleitung zur Interpretation der Heiligen Schrift richtungsweisend sind. Der Dialog trug dazu bei, diese unterschiedlichen Weisen, in denen jede der beiden Traditionen das nikaino-konstantinopolitanische Credo mit seiner Betonung der Trinität bekennt, besser zu verstehen.

2. Obwohl in den Reformierten Kirchen verschiedene theologische Ansichten existieren, anerkennen alle Zweige der reformierten Tradition die Gültigkeit des nikaino-konstantinopolitanischen Bekenntnisses und dessen Betonung der Trinität.

3. Die Heilige Dreieinigkeit nimmt unser Denken gefangen. Wir sind aber nicht in der Lage, sie zu erfassen. Um es mit dem hl. Gregor dem Theologen zu sagen, der auch von Johannes Calvin zitiert wird: »Ich vermag nicht den *Einen* zu denken, ohne von den *Dreien* umstrahlt zu werden; und ich kann die *Drei* nicht scheiden, ohne auf den *Einen* zurückzukommen. Denke ich an *Einen* der *Drei*, denke ich an Ihn als den ganzen und meine Sicht ist erfüllt, aber das meiste dessen, was ich denke, entgeht mir« (Or. 40,41; von Calvin auf griechisch zitiert in Inst. I, 13, 17; *Opera Selecta* III, 131,3–4).

4. Die Wirklichkeit des Glaubens an die Trinität ist wichtiger als die spezifische theologische Terminologie. Die Kirchenväter benutzten Begriffe, die damals geläufig waren, um den lebendigen Glauben der Kirche auszudrücken und gaben ihnen theologische Bedeutung. Jede Übersetzung dieser Begriffe sollte darauf achten, daß ihre ursprüngliche theologische Bedeutung bewahrt wird.

5. Wir sollten die ontologische Terminologie in heute verständlichen Begriffen erklären: z. B. verstehen wir Substanz (οὐσία) als Wesen und Akt des lebendigen Gottes. Es gibt keinen Gegensatz zwischen Wesen und Akt, bzw. zwischen ontologischen und dynamischen Wirklichkeiten. Unter die Themen, die wir uns für zukünftige Diskussionen vorbehalten haben, gehört auch dasjenige der göttlichen Essenz und der ungeschaffenen Energien.

6. Das nikaino-konstantinopolitanische Bekenntnis sollte grundsätzlich in seiner ursprünglichen Fassung von 381 n. Chr. verwandt werden.

7. Auf beiden Seiten bekräftigen wir, daß der Glaube an die Heilige Dreieinigkeit für unseren Gottesdienst, unser Gebet und unser Lob grundlegend ist und unser Zeugnis in der Welt bestimmt. Es ist die Aufgabe der Kirchen, diesen trinitarischen Glauben auf allen Ebenen ihres Lebens und ihrer Aktivitäten zu vermitteln.

C) Memorandum der Hl. Bischofssynode der serbischen orthodoxen Kirche

beschlossen auf der ordentlichen Versammlung vom 14. bis 28. Mai 1992

Die Hl. Bischofssynode der serbischen orthodoxen Kirche hielt es bei ihrer diesjährigen ordentlichen Versammlung für ihre heilige Schuld und Pflicht, sich in diesem schicksalhaften historischen Augenblick an das serbisch-orthodoxe Volk und an die internationale Öffentlichkeit mit einer Botschaft der Verantwortung und der Sorge wie auch mit Worten des Trostes und der Ermutigung zu wenden.

Die Versammlung wendet sich an ihre gläubigen Kinder und an das gesamte serbische Volk mit den Worten unseres Herrn Jesu Christi: »Euer Herz bange nicht! Ihr glaubet an Gott; glaubet auch an mich!«

Es ist dies nicht das erste Mal in der Geschichte, daß das serbische Volk ans Kreuz geschlagen wird. Das serbische Volk ist der europäischen und der Weltgemeinschaft nicht unbekannt: Es ist kein Volk ohne historische Wurzeln und Spuren, Werke und Früchte, christliche Gesinnung und bewiesene moralische Prinzipien. Deshalb gehört ihm ein Platz unter der Sonne und unter den anderen Völkern der Erde. Auch seine neuere und neueste Geschichte ist, so hoffen wir, nicht unbekannt. Nach den leidvollen und aufopferungsvollen Befreiungskriegen im 19. Jh. und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.s nahm es an den beiden Weltkriegen teil — wir hoffen, daß man heute nicht vergessen hat, an wessen Seite es kämpfte. Ebenfalls sollte die Tatsache nicht unbekannt sein, daß Serbien im Ersten Weltkrieg fast die Hälfte der erwachsenen männlichen Bevölkerung verloren hat, daß damals jeder vierte Serbe sein Leben für Freiheit und Gerechtigkeit gegeben hat. Übergroß sind seine Opfer für die menschliche Würde, für Gerechtigkeit und für die Sache der Verbündeten auch im Zweiten Weltkrieg gewesen. Als Opfer der grausamen nazistischen und faschistischen Okkupation und der in vieler Hinsicht durch sie verursachten blutigen Revolution wurde es nach dem Kriege zum Opfer der kommunistischen Tyrannei — und dieses nicht ohne Schuld einiger seiner Kriegsverbündeten.

Die Leidensspuren des Krieges und der Unterdrückung nach dem Krieg sind auf allen Gebieten des Lebens sichtbar. Die kommunistischen Lügen über Kriegsereignisse sind im Frieden eine Quelle der Unwahrheiten über das serbische Volk und auch andere Völker geworden, sowohl hierzulande als auch in seinen Auslandsbeziehungen. Wie weit der Betrug reicht, ist wohl am besten an der Tatsache zu erkennen, daß das serbische Volk als einziges in Europa erst nach einem halben Jahrhundert seine Kriegsopfer beerdigen konnte und seine Kriegstraumata zu heilen versuchte. Erst jetzt soll es zusammen mit den benachbarten Völkern die vitalen Probleme lösen, welche die übrigen europäischen Völker schon längst gelöst haben.

1. Den Staat Jugoslawien, so wie er war, haben nicht nur seine Völker geschaffen. Ihn hat auch dieses Europa geschaffen, das ihn jetzt unbarmherzig zerstört und dabei die Anschuldigungen übernimmt, daß für seine alten und neuen Übel ausschließlich das serbische Volk die Schuld trage. Die derzeitige Handlungsweise der EG läßt darauf schließen, daß sie das serbische Volk mit dem Regime gleichsetzt, welches über das Volk ge-

herrscht hat und es zu einem guten Teil auch noch heute beherrscht. Man sollte aber nicht außer acht lassen, daß derselbe Westen jahrzehntelang das kommunistische Regime in Jugoslawien sowohl politisch als auch wirtschaftlich unterstützt hat. Dadurch hat der Westen zu seiner Festigung und zu seiner langjährigen Herrschaft über die ganzen Völker beigetragen. Im Hinblick auf die heutigen Ereignisse wird aber das serbische Volk, das Hauptopfer des aufgezwungenen Systems und seiner Ideologie, ungerechterweise als der Hauptschuldige an allem, was geschehen ist oder geschieht, dargestellt.

2. Die serbische orthodoxe Kirche und das serbische Volk waren nie Anhänger des gottlosen Kommunismus oder irgendeiner totalitären Ideologie. Unsere Kirche ist für die Einheit des serbischen Volkes und der serbischen Länder, ebenso ist sie aber auch für eine gerechte Lösung der nationalen Rechte und der existentiellen Probleme anderer Völker, die mit dem serbischen Volk zusammen oder in seiner Nachbarschaft leben.

Die heutige Lage in unserem Land ist — neben der aus der Vergangenheit geerbten Belastung — vor allem eine Folge der kommunistischen Tyrannei. Wir alle waren ihre Opfer. Es ist jedoch die Tatsache offensichtlich, daß das serbische Volk dies in höchstem Maße war, denn nur dieses Volk wurde in künstliche Nationen und Republiken aufgeteilt, ohne seinen Willen frei äußern zu können.

Heute verteidigt die EG die aufgezwungenen Entscheidungen einer totalitären Ideologie und verordnet sie sogar als endgültige historische Lösung. Das gilt vor allem für die Republikgrenzen, die selbst für das kommunistische Regime nur administrative Grenzen waren, die aber jetzt von Europa als unantastbare Staatsgrenzen behandelt werden, obwohl sie den lebendigen Organismus des serbischen Volkes zerschneiden und seine jahrhundertealten Siedlungen, Heiligtümer, Gräber, Klöster und Kulturdenkmäler zertrennen.

3. Die serbische Frage in Kroatien, Slawonien, Dalmatien und Bosnien — Herzegowina besteht nicht seit gestern. Will die internationale Gemeinschaft bei der Findung einer gerechten und dauerhaften Lösung tatsächlich helfen oder aber eine ungerechte, unnatürliche Lösung im Sinne augenblicklicher Interessen der sog. Neuen Weltordnung aufzwingen? Eine solche Lösung könnte aber — wegen ihrer Ungerechtigkeit und Unnatürlichkeit — die Ursache für neues Unglück und neue Gräber werden. Der Kampf des serbischen Volkes um seine Existenz kann mit keinem Regime, auch nicht mit dem jetzigen, gleichgesetzt werden. Die serbische Frage existiert unabhängig von allen Systemen und Regimen. Jede ungerechte Lösung kann für niemanden eine Lösung sein: weder für uns noch für unsere Nachbarn, weder für den Balkan noch für Europa. Serbien aber gehörte zu Europa lange bevor es Westeuropa gab. Bis heute ist es den tiefsten christlichen Grundsätzen treu geblieben, was sein geistiges Leben und seine Kultur bezeugen.

Die Kirche in den serbischen Ländern kann — ihrer Natur gemäß — mit keinen Grenzen gleichgesetzt werden. Sie trägt Sorge für ihr ganzes Volk, wo auch immer es sich befindet, ebenfalls auch für jedes brüderliche Volk aus dem Geschlechte Adams.

Indem wir die Rechte aller mit uns lebenden Völker anerkennen und achten, rufen wir sie dazu auf, über die Tatsache nachzudenken, daß wir wieder als Nachbarn leben werden. Dieselbe Sonne wird uns wärmen, dieselbe Erde ernähren, in derselben Sprache

werden wir uns weiterhin verständigen, derselbe Gott wird auf uns blicken und über uns richten.

4. Mit Bedauern stellen wir fest, daß die herrschenden Parteien in Serbien und Montenegro die Strukturen, Machtorgane, Mittel und Prinzipien des kommunistischen Systems der Nachkriegszeit geerbt haben und daß sie auch heute noch weder einen gleichberechtigten Dialog in der Gesellschaft noch eine Teilung der Verantwortung und eine Zusammenarbeit mit den anderen ermöglichen.

5. Auf eine andere, jedoch genauso wie früher wirksame Art, gestatten es diese Parteien der Kirche nicht, daß sie jenen Platz in der Gesellschaft einnimmt, der ihr jahrhundertelang gehörte und der ihr im Einklang mit ihren geistigen und moralischen Werten gehört. Atheisten sind weiterhin die privilegierte Gesellschaftsschicht, insbesondere im Schulwesen. Die Regierung verspricht immer wieder, daß sie die historische Ungerechtigkeit und Gewalt gegen die Kirche und gegen das Gewissen der Menschen wiedergutmachen wird, in Wirklichkeit aber erfüllt sie keines der wesentlichen Versprechen.

Der Religionsunterricht ist weiterhin aus der Schule ausgeschlossen: Für Jesus Christus und den Hl. Sava sind die Schulen und Seelen der Kinder verschlossen; Kirchenbesitztümer, die der Kirche zurückgegeben werden sollten, werden enteignet und verkauft, ungeachtet des Wunsches der Spender und Stifter, den sogar die türkischen Machthaber damals geachtet haben und den sonst jeder Rechtsstaat achtet.

6. Die Herrschenden in Serbien und Montenegro sind noch immer nicht wirklich bereit, die nationale Versöhnung zu akzeptieren, die Folgen des Bürger- und Bruderkrieges zu heilen, um damit die Voraussetzungen für die geistige Erneuerung und Genesung des Volkes zu schaffen. Deshalb **distanziert** sich die serbische Kirche von diesen und solchen Machthabern und ihren Vertretern, ebenso von ihrer ohne die Teilnahme des Volkes verabschiedeten Verfassung und von den angekündigten Wahlen, die wegen der Eile und der Art ihrer Vorbereitung kein Vertrauen schaffen.

7. Die serbische Kirche, die auf wahrhaftiger Volksnähe und einer Volksversammlung beruht, ist sich der Tragik dieses Augenblicks und des schicksalhaften Kreuzweges, auf dem sich ihr Volk befindet, völlig bewußt und ruft erneut zur Schaffung einer **Regierung des Volksvertrauens, der nationalen Einheit und der gesamtnationalen Rettung** auf. Wir ermahnen alle, insbesondere diejenigen, die in Serbien an der Macht sind, daß niemandes Stellung und Amt wichtiger ist als das Schicksal und die Freiheit des ganzen Volkes, daß niemand ein Monopol über das Volk und das Schicksal unserer Kinder hat.

8. Die heutigen Machthaber waren ihrer internationalen Verantwortung nicht gewachsen, sie waren nicht in der Lage, die vitalen Interessen des serbischen Volkes auf eine gerechte Weise zu verteidigen.

Viele Übel, Greueltaten und auch Ziele, um derentwillen dieser Krieg im Inneren geführt wurde, sind größtenteils Folge der fünfzigjährigen ideologischen Vergiftung nicht nur des serbischen sondern auch aller übrigen Völker im ehemaligen jugoslawischen

Raum. Es wäre unehrlich und kurzsichtig, wenn man irgendeinem dieser Völker, insbesondere dem serbischen, all die Übel zuschreiben wollte, die in diesen Tagen die Generäle Titos auf beiden Seiten der Front und seine bisherigen Ideologen und Politiker in Ljubljana, Zagreb, Beograd, Sarajevo, Skopje und Podgorica im Namen des Volkes verübt haben. Ihre Unfähigkeit zu verhandeln und Verträge zu schließen, hätten sie nicht in diesen Krieg zwischen den Völkern, die sich gerade auf dem Wege der Befreiung von kommunistischer Unterdrückung und Erniedrigung befanden, umwandeln dürfen.

Dieselben Kräfte, die aufwendige Mittel und massive Propaganda für die Schaffung eines zweiten Jugoslawien eingesetzt haben, benutzen jetzt noch schlimmere Methoden zur Zerstörung des lebendigen Gewebes von uns allen als Menschen und Völker. Man darf die Tatsache nicht übersehen, daß die Grenzen — nach der jahrhundertelangen Geschichte und insbesondere nach dem siebzig Jahre langen gemeinsamen Leben — nicht nur zwischen den Republiken verlaufen, sondern auch mitten durch das lebendige Band der Familien, der Freundschaften, der geistigen und leiblichen Verwandtschaften hindurch.

9. Wir erheben mit Trauer im Herzen und Verbitterung in unserer Seele den Protest gegen die Machthaber auf dem Boden des ehemaligen Jugoslawien und richten diesen auch an die Adresse der Europäischen Gemeinschaft, weil sie auf brutale und unüberlegte Weise die Zerstörung von alledem, was uns als Menschen und zivilisierte Völker verband und einander näher gebracht hat, zu fördern scheint. Das sich heute vereinigende Westeuropa scheint durch sein Verhalten unsere brudermörderische Trennung und Zerschlagung zu unterstützen, insbesondere die Verkleinerung des volkstümlichen und geistigen serbischen Organismus. Wegen eines solchen Verhaltens verlieren die Serben das Vertrauen in einzelne führende Politiker und Institutionen im europäischen Westen und in Amerika. Es ist eine tragische Tatsache, daß das christliche serbische Volk den 50. Jahrestag seines Leidens im berüchtigten »Unabhängigen Staat« Kroatien sowie in den Gebieten des Kosovo und Metohija durch seine gegenwärtigen neuen Leiden begehen muß.

10. Wir anerkennen und beachten die Rechte aller Menschen und Völker, mit denen wir seit Jahrhunderten in diesen Gebieten leben und stellen mit Schmerz die Ergebnisse der bisherigen kommunistischen und postkommunistischen Regime in den ehemaligen jugoslawischen Republiken fest: Zehntausende Tote, ein Vielfaches mehr an Verwundeten, über eine Million Vertriebene und Flüchtlinge, vernichtete Häuser und Kirchen, verwüstete Dörfer, verlassene Heime. Allein im Bereich der Diözese von Slawonien wurden 286 serbische Dörfer verwüstet und vernichtet. In vier Diözesen, in denen Serben und Kroaten vermischt miteinander leben, wurden rund 200 serbisch-orthodoxe Kirchen vernichtet, darunter auch die Kathedralkirchen in Pakrac und Karlovac sowie das Diözesanzentrum in Zagreb, Pakrac und Karlovac*. Hiermit verschleiern wir nicht — im Gegenteil, wir möchten gleichzeitig die Zerstörung vieler kroatischer römisch-katholischer Kirchen und der muslimischen Gotteshäuser, sowie das Töten und die Verfolgung der un-

* Anmerkung der Redaktion: Mehr Auskünfte darüber gibt der Dokumentationsband: War Damage sustained by Orthodox Churches in Serbien Areas of Croatia in 1991, Belgrad 1992.

schuldigen Bevölkerung und alle anderen Untaten, die der Unsinn des Krieges mit sich bringt, verurteilen.

11. Wir verurteilen ebenfalls jeden Mord und jedes Verbrechen, das seitens der Angehörigen irgendwelcher Militärs oder irgendwelcher bewaffneter Formationen, seien sie serbisch, kroatisch oder muslimisch, verübt wurde. Und ganz besonders verurteilen wir die Angriffe auf humanitäre Konvois des Roten Kreuzes und die an die gefährdete oder eingekesselte Bevölkerung gerichteten Nahrungsmittel- und Medikamentenhilfen.

12. Mit einem Seelenschmerz können wir die Tatsache nicht verschweigen, daß für Serben in Kroatien und Bosnien-Herzegowina erneut Konzentrationslager errichtet worden sind wie Suhopolje bei Virovitica, Odžak in Bosanska Posavina, Duvno und Livno, Smiljan in Lika und andere. Die Flüchtlinge bezeugen, daß erneut abgrundtiefe Gruben eröffnet worden sind, in die — wie im tragischen Jahr 1941 — die unschuldig eingefangenen oder verhafteten Serben hineingeworfen werden. Das sind die Gruben in Šurmanci, bei Medjugorje in Herzegowina, und Katina Jama auf dem Berg Velebit zwischen Gospić und Karlobag. Wir heben besonders das mehrwöchige Festhalten von über 4 000 Serben im Konzentrationslager in Odžak bei Bosanski Šamac hervor: Sie haben die Waffen aufs Wort niedergelegt und wurden aus ihren Heimen in das Massenlager gebracht, wo ihr Schicksal bis heute ungewiß geblieben ist. Offensichtlich steht den Serben in den serbischen Siedlungen in Bosanska Posavina dasselbe Schicksal bevor, wie kürzlich denjenigen in West-Slawonien und West-Herzegowina, und das heißt: Verfolgungen, Verhaftungen und Verwüstungen serbischer Siedlungen sowie Flucht und Vertreibung oder Sammellager. Außerdem werden in Livno 643 Männer, Frauen und Kinder serbischer Nationalität gefangen gehalten und in Duvno 570 Serben und Serbinnen. Und was ist erst über das Schicksal der Serben in den Küstenstädten Dalmatiens zu sagen? In diesem Zusammenhang soll an die kürzlichen Äußerungen des Präsidenten Kroatiens Tudjman und des Präsidenten Bosnien-Herzegowinas Izetbegović erinnert werden, die lieber die Souveränität und Unabhängigkeit zum Preis des Krieges als den Frieden ohne die Souveränität und Unabhängigkeit gewählt haben.

13. Als Menschen und Christen, und insbesondere als Bischöfe der Kirche Christi, sind wir von der Tatsache überrascht, daß einige Regierungen Europas und der Welt die Leiden der serbischen Kirche und des serbischen Volkes während des Faschismus und des Kommunismus nicht zu erkennen vermochten. Diese Regierungen haben die Christen, insbesondere die orthodoxen Christen, weder in Jugoslawien noch im übrigen Osteuropa während der Jahrzehnte der kommunistischen Diktatur in Schutz genommen. So schmerzt uns heute besonders tief das inhumane Verhalten des offiziellen Europa gegenüber dem Problem der existentiellen, geistigen und kulturellen Identität und der Fortdauer des serbischen Volkes, das erst vom Faschismus, dann vom Kommunismus und heute von der totalitären Mentalität der sogenannten Neuen Weltordnung angegriffen wurde.

14. In diesem Zusammenhang appellieren wir an alle europäischen Institutionen und alle verantwortlichen internationalen Instanzen, vor allem jedoch an die Vereinten Nationen und die Europäische Gemeinschaft, einen moralischen und politischen Druck auf die Regierung Kroatiens auszuüben, damit unsere Kirchen und Kirchenzentren nicht zerstört werden. Dieses geschieht leider auch dort, wo es keine Kämpfe gibt, wie kürzlich in Zagreb, wo am 11. April 1992 die erzbischöfliche Residenz und das Museum des Erzbistums von Zagreb und Ljubljana gesprengt wurden. Wir appellieren ebenfalls, ein freies Durchkommen für unsere Bischöfe und die Priesterschaft in jenen Teilen Kroatiens und Bosnien-Herzegowinas zu gewährleisten, die von kroatischen und muslimischen Verbänden kontrolliert werden, damit sie ihren Hirtendienst und ihren humanen Dienst frei und ungehindert, ohne Rücksicht auf die Republiks- und Staatsgrenzen ausüben können, und daß ihnen ein wirkungsvoller Schutz mit Hilfe der internationalen Friedensmissionen gewährt wird. Dieselbe Hilfe und denselben Schutz erwarten und fordern wir natürlich auch für die römisch-katholischen Bischöfe und Priester, sowie für die Glaubensdiener der Islamischen Gemeinschaft auf den Territorien der serbischen Krajina und der serbischen Teile Bosnien-Herzegowinas.

Wir betonen an dieser Stelle, daß vier unserer Bischöfe, deren Sitze sich in den Grenzen des neuentstandenen kroatischen Staates befinden (Zagreb, Pakrac, Šibenik und Karlovac) dort weder residieren noch ihren bischöflichen Verpflichtungen nachkommen können, während alle römisch-katholischen Bischöfe in Serbien und Montenegro in der Ausübung ihrer kirchlichen Mission frei sind. Das einzige, was sie beklagen können, sind kleine Unannehmlichkeiten und Beleidigungen seitens verantwortungsloser Einzelner oder Grüppchen, denen das allgemeine Chaos den Verstand vernebelt und das Bewußtsein getrübt hat.

15. Wir appellieren ebenfalls an alle Machthaber in Serbien und an alle Instanzen in Europa und der Welt, die Rechte und Pflichten aller in Kosovo und Metohija lebenden Menschen zu achten und ihnen keine Lösungen unter Druck aufzuzwingen — gleich von welcher Seite —, sondern die humane und gerechte demokratische Ordnung aufrichtig zu unterstützen. Diese Ordnung wird allen Menschen und Völkern auf diesem Gebiet, welches wegen seiner geistigen, nationalen und kulturellen Bedeutung für das serbische Volk das ist, was Jerusalem für die Juden ist, Schutz verleihen.

Mit unserem ganzen Herzen flehen und beten wir zu dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, dem Gottmenschen, dem Erlöser aller Menschen und Völker, für die Beendigung des Krieges, und daß der so sehr benötigte Frieden und die Ruhe schnellstmöglich unter uns allen — Serben, Kroaten, bosnische Muslime, Albaner und alle unsere Nachbarn — einkehren möge.

Rezensionen

Liturgie: Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche; deutsch-griechisch-kirchenslawisch, hrsg. und erläutert von *Anastasios Kallis*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1989, XXIV + 262 S.

An Übersetzungen der orthodoxen Liturgie ins Deutsche besteht kein Mangel. Neben der veralteten und im Buchhandel nicht mehr erhältlichen Übertragung von A. P. Maltzew (Berlin 1890) verfügt der interessierte Leser über das Liturgikon von N. Edelby (Recklinghausen 1967), die dreibändige Ausgabe von F. v. Lilienfeld (Erlangen 1979), die Ausgabe von S. Heitz (Mainz 1965), um nur die wichtigsten zu nennen (siehe weiteres bei *K. Onasch*, Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche. Wien-Köln-Graz 1981, S. 249 ff. s. v. Liturgie, sowie entsprechend in der 2. Auflage aus dem Jahre 1991).

Die vorliegende Ausgabe, durch den orthodoxen Theologen an der Universität Münster, A. Kallis, besorgt, unterscheidet sich von den bisherigen vor allem dadurch, daß sie in handlicher Form in parallelen Kolumnen den griechischen Text, die kirchenslawische Version und die deutsche Übersetzung bringt. In einer vierten Kolumne werden Erläuterungen zum Inhalt der Texte und zum liturgischen Ablauf geboten. Im kirchenslawischen Text wurden die in liturgischen Ausgaben üblichen Abkürzungen aufgelöst; Wortakzente sind ausgelassen worden. Der Band enthält die Chrysostomos- und die Basileios-Liturgie, letztere ohne marginalen Kommentar.

In der Einleitung hebt Kallis einige grundlegende Gedanken zum Verständnis der Göttlichen Liturgie hervor, so z. B. die Thematik des verlorenen Paradieses im Zusammenhang mit dem Kirchenraum und bringt dabei einige wichtige Zitate aus byzantinischen Kommentaren oder patristischen Auslegungen (Johannes Damaskenos, Patriarch Germanos, Symeon v. Thessaloniki, Nikolaos Kabasilas). Es sei hier auf ein kleines Versehen auf S. XIII hingewiesen: Die altrussische Nestorchronik ist nicht um das Jahr 1113 in Kiev entstanden, sondern eine der Redaktionen bzw. Umarbeitungen, die als Grundlage für die älteste erhaltene Handschrift aus dem Jahre 1377 diente, fand damals statt. Den Band schließt ein Lexikon liturgischer Begriffe (S. 246–262).

Vf. hebt in der Einleitung das pastorale Anliegen der Orthodoxie in der Diaspora hervor, das seinem Werk eine Zielsetzung verlieh. Es sei ihm dafür gedankt, daß es ihm im gesteckten Rahmen vollkommen gelungen ist, dieses Ziel zu erreichen.

Christian Hannick, Trier

Bultmann, Gabriel, H., Stundenbuch für den Alltag. Aus dem Gebetsschatz der orthodoxen Kirche. Zum lebendigen Mit- und Füreinanderbeten aller Christen, hrsg. von *Wolfgang Sigel*, Graz-Wien-Köln: Styria 1991, 175 S.

In den letzten Jahrzehnten, in denen tatsächlich ein engerer Kontakt aller westlichen Kirchen zur Orthodoxie verwirklicht wird, erweist es sich immer wieder als notwendig, daß der vielfältige Gebetsschatz der Orthodoxen Kirche den Westchristen zugänglich gemacht wird. Diese Notwendigkeit scheint im deutschsprachigen Raum, in dem nur vereinzelte Übersetzungen erschienen sind, besonders dringlich zu sein. Auch wenn man das erwähnenswerte Werk von Erzpriester *Alexej Mal'cev* berücksichtigt, der gegen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts mehrere liturgische Bücher — allerdings mit grundlegenden inhaltlichen Fehlern, wohl wegen des zugrundegelegten slawischen Originals — in eine nicht dem heutigen Deutsch entsprechende Sprache übertrug, kann man sich damit nicht begnügen. Aus diesem Grund ist jeder weitere Versuch, orthodoxe Gebetstexte den Deutschsprachigen recht verständlich zu machen, ohne Hehl zu begrüßen.

Das vorliegende, ins Deutsche übersetzte »Stundenbuch« stellt einen sorgfältigen Beitrag des entschlafenen Hierohegumen Gabriel Bultmann dar, der die griechische Sprache einwandfrei beherrschte und daher einen dem griechischen Original ziemlich treuen Text hat erbringen können. Das Buch scheint eine wesentliche Hilfe zu sein sowohl jenem Westchristen, der vom orthodoxen Gebetsschatz ein erstes Bild gewinnen will, als auch jedem betenden Menschen, gleich welcher Konfession, der den geistlichen Kontakt mit Gott intensiver ausüben möchte.

An dieser Stelle halte ich es für angebracht, einige Bemerkungen und Korrekturvorschläge anzuführen, die man auch bei solchen, eventuell zukünftigen Versuchen berücksichtigen muß. Zur Vermeidung von Mißverständnissen könnte der übersetzte Stoff, als gemeinsames Erbe der ganzen Orthodoxie, im Geleit besser als Gebete *der Orthodoxen Kirche* schlechthin und nicht als »Gebet der griechisch-orthodoxen Kirche« — auch wenn der Begriff doch seine historische (und nicht streng nationale) Richtigkeit hat — bezeichnet werden (S. 7). Obwohl das Buch sich konsequent auf die Gebetsgelegenheiten des täglichen Zyklus der Orthodoxen Kirche (Apodeipnon, Stunden, Typika, Tischsegen, Fahrtsegen etc.) beschränkt, beinhaltet es diese Gottesdienste meistens in unvollkommenem Aufbau. Typische Beispiele dafür sind die Strukturen des Mesonyktikons (siehe dazu den Beitrag auf S. 247 ff. dieses Heftes) oder der Morgenandacht, die nach dem liturgischen Stundenbuch (Ὡρολόγιον) noch mehr Gebetsteile umfassen, als die im zu besprechenden Buch übersetzten Abschnitte. In diesem Zusammenhang sei noch auf eine Unkorrektheit verwiesen, die die Aufgliederung des Hesperinos (Vesper) betrifft. Der auf S. 48 angegebene Wechselgesang des Psalmverses »Aufsteige mein Gebet wie Weihrauch vor Dein Antlitz …« mit den entsprechenden Stichoi (Versen) gehört nämlich zu der mitsamt der Liturgie der vorgeweihten Gaben vollzogenen speziellen Vesper und nicht zum täglichen Hesperinos, auch wenn er »eine … Hausfeier« (S. 41) zu sein hat.

Etwas, was man als einen Nachteil des ganzen Buches charakterisieren könnte, sind die kontinuierlichen Wiederholungen von bestimmten Gebetsblöcken. Beispielsweise wird die übliche Gebetskombination, bekannt als Trishagion, auf den Seiten 25, 33, 51 und 92

wiederholt angegeben. Das »Vater-unser« ist ebenfalls, allerdings immer in zwei verschiedenen Sprachversionen, jeweils auf den Seiten 26, 34, 52, 62/3, 71, 93, 101, 107, 113, 119/20 und 127 zu lesen. Als eine weitere Schwäche dieser Auflage könnten ebenso diejenigen Bemerkungen und Hinweise an den Leser betrachtet werden, die innerhalb der Gebetstexte in einer deutlich kleineren Schriftweise gedruckt sind. Sie gehen nämlich auf verschiedene übertriebene Kleinigkeiten bezüglich der Gebetshaltung und der Gesten ein, welche, wenn sie wörtlich ernstgenommen werden, die lebenswichtige Spontaneität und Freiheit des betenden Menschengeistes gefährden. Die Häufigkeit oder die zeitlichen Momente der Bekreuzigung, die einfach dem Herzen des Gläubigen entspringen und von seiner geistigen Stimmung abhängen, dürfen nicht durch Anordnungen festgelegt werden (S. 25). Es muß auch klar werden, daß das kreuzförmige Segenszeichen, das den westchristlichen Laien beigebracht wird (S. 24), ausschließlich den geweihten orthodoxen Geistlichen vorbehalten ist. In bezug auf den Hinweis auf die Niederfälle (Kniebeugungen) sei hier erwähnt, daß sie am Samstag (S. 35), im Gegensatz zum Sonntag oder zu der Osterzeit, nicht verboten werden.

Was die sprachliche Wiedergabe der Gebete anbelangt, muß man mit Nachdruck betonen, daß es sich hier um eine eigenartige Übersetzung handelt. Pater Gabriel ist es tatsächlich gelungen, dem Geist und Sinn des Griechischen treu zu bleiben, jedoch auf Kosten der allgemeinen Verständlichkeit des Deutschen (vgl. S. 140, wo selbst die Wortstellung verteidigt wird). Es geht nämlich um den ziemlich erfolgreichen Versuch — der allerdings von »mehreren Angriffen ›überflutet‹« wurde (S. 12) —, das Neudeutsche in eine »Kultsprache« (S. 139–147) zu verwandeln. Hierbei könnte man auf einige Druckfehler hinweisen, die manche liturgische Grundbegriffe ungenau wiedergeben. Die Niederfälle heißen auf Griechisch **Metanoiai** (Plural) und nicht Metanoiden (S. 35, 166); das Wort **Apostichon** ist ein Neutrum und kein Maskulin Apostichos (S. 49 u. a.); der Name für die Nachtwache ist **Mesonyktikon** und nicht Mesonyptikon (S. 69); statt Hyperkoios (S. 161) oder Hyperkoi (S. 76) sollte man das richtige **Hypakoe** gebrauchen.

Im Anschluß an die verschiedenen Tagesgebete gibt es einen besonders hervorzuhebenden Anhang mit Erläuterungen grundlegender orthodoxer Fachbegriffe (S. 152–173), die aber nicht ausschließlich theologischer — wie es heißt (S. 152) —, sondern auch rein praktisch-hymnographischer Natur sind. Die Erklärungen der Termini, die den Bereich der orthodoxen Theologie und Liturgie gewiß nicht erschöpfen, machen einen sehr empfehlenswerten Teil des Buches aus, da sie sich nicht nur auf die Etymologie jedes Wortes beschränken, sondern auch seinen historischen und theologischen Zusammenhang wiedergeben. Das Buch, in dem auch fünf interessante Zeichnungen von Vätern und Müttern der Wüste zu sehen sind, schließt mit einem aus nur zwölf Titeln bestehenden Literaturverzeichnis, das sich allgemein auf die Ostkirche bezieht, sich aber als ziemlich ungenügend erweist.

Trotz seiner Schwächen stellt das Stundenbuch von G. Bultmann einen guten Beitrag im Bereich der ins Deutsche übertragenen orthodoxen Hymnographie dar, nicht zuletzt weil »das Büchlein auch hier eine Anregung gibt« (S. 22), mit Konsequenz weitere liturgische Texte aus dem riesigen Gebetsschatz der Orthodoxie in die deutsche Sprache zu übersetzen.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Felmy, Karl-Christian, Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990, XXIII + 261 S. mit 8 farb. Abb.

Deskriptiv und analytisch zugleich entdeckt der evangelische Theologe Karl-Christian Felmy, Professor für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens in Erlangen, dem Leser den wesentlichen Gehalt orthodoxer Theologie in ihren Hauptstücken. Er stellt »Die orthodoxe Theologie der *Gegenwart*« unter dem ordnenden Gesichtspunkt einer »Theologie der *Erfahrung*« (S. 1–24) dar. Diese Vorgehensweise öffnet ihm den rechten Zugang zu orthodoxem Denken und Erkennen. Namhafte orthodoxe Theologen der Gegenwart vertreten in Abgrenzung zur modernen »westlichen« Scholastik innerhalb der Orthodoxie den Standpunkt, theologische Reflexion müsse in lebendiger religiöser Erfahrung wurzeln. Erfahrung bedeutet in diesem Zusammenhang Gotteserfahrung der Kirche als liturgischer Gemeinschaft, wie sie sich vor allem in der gottesdienstlichen Feier, im asketischen und mystischen Erleben kundtut. Die patristische Literatur, die Ikonen und die reiche Hymnographie sind Ausdruck dieser Erfahrung. Ohne die zeitgenössischen Entwürfe einer Theologie der Erfahrung außer acht zu lassen, schöpft F. sachkundig und reichlich im wesentlichen aus diesen authentischen Quellen orthodoxer Theologie.

Die gründliche Behandlung der dogmatischen Themen, nämlich Trinitätslehre (S. 40–58), Christologie (S. 59–105), Pneumatologie (S. 106–132), Soteriologie (S. 133–145), Ekklesiologie (S. 146–168), Sakramenten-Theologie (S. 169–239) und Eschatologie (S. 240–246), besticht, weil sie ebenso kenntnisreich und einfühlsam wie anschaulich und sorgfältig ist. Für eine Einführung hätte F. freilich die Schwerpunkte im Text deutlicher ausarbeiten und die kleineren, Spezialisten interessierenden Details vielleicht in die Anmerkungen verweisen sollen. Die Ausführungen zur Christologie als Ikonentheologie, Mariologie im Zusammenhang der Christologie und zur eucharistischen Ekklesiologie vermögen besonders klar zu zeigen, daß orthodoxer Theologie philosophische Denkfiguren sowie systematisches und intellektuelles Vorgehen durchaus eigen sind, zugleich aber unter dem Vorzeichen apophatischen Theologisierens (S. 25–39) Dogmen und Systematik auf ihre Schutzfunktion gegen Häresie begrenzt bleiben, der Erfahrung ihren theologischen Vorrang nicht streitig machen.

Die insgesamt wohldurchdachte und schlüssige Darstellung ist m. E. in einigen Punkten kritikbedürftig. Es sollen an dieser Stelle nicht die andernorts [*P. Plank, Ostkirchliche Studien* 40 (1991) 345; *F. Stockmann-Köckert*, Ev. Komm. 7/91, 431 f; *M. Petzolt, Hermeneia* 2/92, 115] publizierten Anfragen und Hinweise wiederholt, sondern nur einige ergänzt werden.

Die in den Ausführungen über den Streit um das Filioque enthaltene Behauptung, die Orthodoxe Kirche habe bei der Rezeption des Quicumque stets das getan, was sie dem Westen in bezug auf das Nicaeno-Constantinopolitanum vorwerfe, nämlich den Text verändert und das »et Filio« eliminiert (S. 51), impliziert zu Unrecht die Vergleichbarkeit der beiden Vorgänge. Das Quicumque war für die Orthodoxe Kirche nicht bindend. Es war ohne sie beschlossen worden. Das Nicaeno-Constantinopolitanum hingegen wurde von der ganzen Kirche gemeinsam gebilligt. Es konnte vom »Westen« nicht einseitig abgeändert werden, ohne den diesbezüglichen gesamtkirchlichen Konsens zu beseitigen.

»Christologie als Ikonentheologie« (S. 65–82) wird in der notwendigen Ausführlichkeit besprochen. Es überrascht allerdings, daß die Kreuzigungsikonographie als christologische Ausdrucksweise in diesem Zusammenhang gänzlich fehlt. Probleme im Ikonenverständnis erörtert F. mit beeindruckender Genauigkeit. Jedoch dürfte er unzulässig vereinfachen, wenn er den Altgläubigen im Hinblick auf die Darstellung Gott-Vaters als eines weißhaarigen Greises (»Der Alte der Tage«) incident unterstellt, deren christologischen Charakter dem Ursprunge nach zu verkennen (S. 77). Das interpretatorische Bemühen um die Christos-Ikone des Types »Spas v silach« (Erlöser unter den Engelmächten) (S. 75) könnte noch um eine Nuance präzisiert werden, bezeichnet doch zusätzlich die Zuordnung der Evangelisten-Namen zu den alttestamentlichen Symbolfiguren aus Ez 1,6 die Epiphanie des alttestamentlichen Gottes in Christos. Überhaupt hätte die Theophanie sich auch gut anhand des *eschatologischen Charakters* der Ikonen erläutern lassen. Die Gottesmutterikone »Lindere meinen Kummer« (deutsch besser: »Nimm hinweg meinen Schmerz«) z. B. zeigt Maria und Christus in ihrer eschatologischen Beziehung zu Eva und Adam und über diese zur ganzen sündigen Menschheit. Der Gehalt der Ikone reicht bis zur Apokalypse: »Da wird sein kein Schmerz noch Geschrei…« (21,4). Dieser Aspekt der Ikonentheologie kommt bei dem Autor zu kurz; er unterschätzt ähnliche Bezüge auch in der Hymnik (S. 99: Das Inbeziehungsetzen der Gottesmutter und Evas spiele »keine wesentliche Rolle«.) Jedoch ist hier wie auch bei der Ikonentheologie die Linie Adam/Eva — Christos/Gottesmutter als Hauptstrang eschatologischer Symbolik durchaus deutlich erkennbar. [Den Hinweis auf das Problem verdankt der Rez. Prof. H. Goltz, Halle/Genf.] Im Literaturverzeichnis zu diesem Themenkreis vermisse ich den von *F. Boespflug und N. Losskij* herausgegebenen, ertragreichen Sammelband »Nicée II 787–1987, Douze siècles d'images religieuses«, Paris 1987, sowie die in *OFo* 1 (1987) 133–267 enthaltenen Beiträge zu »Bild und Glaube«. Es sei an dieser Stelle auch gestattet, auf die unerwähnt gebliebene Sammlung der »conciliorum oecumenicorum decreta«, hrsg. v. *J. Alberigo u. a.*, Bologna 1973, hinzuweisen.

Mit dem Vorschlag, »Theotokologie« als terminus technicus für genuin orthodoxe ›Mariologie‹ zu verwenden (S. 82 et passim), überschreitet F. die selbst gezogene Grenze (S. XII) für seine *Darstellung* der orthodoxen Theologie. Gerade weil in der Orthodoxie die theologische Reflexion der liturgisch-hymnisch vollzogenen Marienverehrung zurückhaltend geschieht (S. 86), könnte auf orthodoxer Seite der Eindruck entstehen, hier werde in wertender Absicht eigenem systematisch-theologischem Bemühen vorgegriffen.

Nach zutreffender Ansicht (S. 85) kann von der Gottesmutter nur in christologischer Perspektive die Rede sein. Die Orthodoxe Kirche erlebt diese Einsicht vor allem in ihrer Hymnik liturgisch immer wieder neu; darauf macht F. zwar aufmerksam (S. 104), es wäre aber vielleicht der Mühe wert gewesen, die im Westen oft unverstandene theologische Wahrheit, daß isolierte Marienverehrung der Orthodoxie fremd ist, bedeutend stärker und eingehender zu erläutern. Auch hätte Maria als Geistträgerin, Bindeglied zwischen Christologie und Pneumatologie, neben der Gottesmutter als *dem* Symbol der Inkarnation berücksichtigt werden können. Die Ikone »Der nichtverbrennende Dornbusch« eignet sich ohne Zweifel gut dafür, zu explizieren, wie der hymnische Lobpreis auf die Gottesmutter in ikonographische Aussagen übersetzt wurde. Die Ausschließlichkeit, mit der sich F. dabei auf sie bezieht, verleitet freilich dazu, ihre Bedeutung zu überschätzen.

Hätte er andere Marienikonen, beispielsweise das Mittelbild der russischen Akathistos-Ikone »Seit alters verehren Dich, Gottesmutter, die Propheten«, in seine Betrachtungen einbezogen, wäre in diesem Punkt wirkungsvoll Abhilfe geschaffen worden. Schließlich muß mit Bedauern vermerkt werden, daß der in der gesamten Orthodoxie besonders beliebte Akathistos-Hymnos im Marienkapitel nur einmal vorkommt (S. 96, Anm. 178). Inzwischen liegt auch die Ausgabe von *H. Goltz*, »Akathistos. Hymnen der Ostkirche« vor, die sicherlich bei einer folgenden Auflage ins Literaturverzeichnis aufgenommen wird.

Die eucharistische Ekklesiologie (S. 151–168) nimmt innerhalb des Kapitels über Ekklesiologie (S. 146–168) breiten Raum ein, was mit Rücksicht auf ihre theologische Bedeutung für die orthodoxe Theologie der *Gegenwart* angemessen erscheint. Daß sie in der Ökumene tatsächlich nur eine geringe Rolle spielt und innerhalb der Orthodoxie traditionellerweise auch ganz gegen dieses Modell gerichtete ekklesiologische Auffassungen vertreten werden, kommt bei F. nicht klar genug zum Ausdruck. Seine detailreichen Ausführungen zur eucharistischen Ekklesiologie gehen wohl über den Rahmen einer Einführung hinaus, sind aber — auch unter ökumenischem Gesichtspunkt — hochinteressant. Einzige Anmerkung: Man könnte allenfalls nicht nur die Ordination als Klammer der Ortsgemeinden verstehen (S. 237), sondern diese Funktion zusätzlich für das eucharistische Fürbittgebet annehmen.

Mitteilenswert scheinen mir endlich noch einige Kleinigkeiten. Die einschlägigen Zitate in der Überschrift jedes neuen Abschnitts entstammen überwiegend Texten des liturgischen Festkreises. Auf diese Weise betont F. die Verbindung der jeweils darauf folgenden theologischen Reflexion mit ihrem sinnfälligen liturgischen Korrelat als Angelpunkt des Glaubens. Anklänge an *Aleksandr Meńs* »heortologisches Konzept« sind unverkennbar. Meńs grundlegendes, ursprünglich »Der Himmel auf Erden. Der Gottesdienst der Ostkirche« betiteltes Werk fehlt jedoch im Literaturverzeichnis. F. greift in der vorliegenden Darstellung fast ausschließlich auf die russische Orthodoxie zurück. Um dem Leser jedoch den Blick für die vielgestaltige anderweitige orthodoxe Tradition nicht zu trüben und die Lokalisierung exempli causa behandelter russischer Erscheinungsformen orthodoxer Theologie innerhalb der Orthodoxie zu erleichtern, sollte auf weiterführende Literatur vermehrt hingewiesen werden. Gerade bedeutende russische Theologen wie G. Florovskij oder V. Losskij betonten wiederholt die tiefe Verwurzelung ihres theologischen Bemühens in der griechisch-hellenistischen Tradition. Todesjahr und -umstände von Pavel Florenskij sind nach Redaktionsschluß des Buches bekannt geworden (s. S. 1, Anm. 2). Die *Philokalia* als unversiegliche Quelle und Vermächtnis orthodoxer Spiritualität wird nicht angemessen berücksichtigt. Ein nicht unwesentlicher Bereich auch einer »Theologie der Erfahrung« wird fast gänzlich ausgespart. Es handelt sich um das kirchliche Recht. Weder bedeutende Zeitschriften wie »Kanon«, noch auch sprachlich leicht zugängliche Rechtssammlungen, etwa die Übersetzung des »Pedalion« durch *D. Cummings*, »The Rudder«, Chicago 1957, werden erwähnt.

Namensregister, Anmerkungen und Quellenangaben zeichnen sich grundsätzlich durch Verläßlichkeit und Sorgfalt aus. Jedes Kapitel ist mit einer eigenen umfangreichen Bibliographie zu versehen, was hilfreich ist, aber manchmal zu Lasten der Lesbarkeit geht.

Die vorgebrachte Kritik an Einzelfragen schränkt den aufrichtigen Dank und das ungeteilte Lob nicht ein, das dem Autor für sein gelehrtes und nicht mehr zu umgehendes Werk gebührt.

Dieter Fahl, München

Kalaydjis, Chrysostomos, Τὸ Μετόχιον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἐν Μόσχᾳ »Ὁ Ἅγιος Σέργιος« καὶ οἱ ἡγούμενοι αὐτοῦ (1881–1936), Katerini: Tertios 1991, 838 S.

Die Kirchengeschichtsschreibung über die russische orthodoxe Kirche vom Vorabend der bolschewistischen Revolution bis zum Ende der kommunistischen Herrschaft trägt oft die Merkmale einer Schwarzweißmalerei, der Verallgemeinerung und der Simplifizierung. Allzu leicht werden pauschale Vorwürfe erhoben, daß z. B. die Kirche in der Zarenzeit mit dem Staat sehr eng liiert gewesen wäre und ihre sozialen Aufgaben vernachlässigt hätte, oder daß viele Bischöfe in der Zeit nach 1917 mit den kommunistischen Atheisten zusammen gearbeitet hätten. Die geschichtliche Wahrheit sine ira et studio über diese Zeitabschnitte wird deshalb nur langsam ans Tageslicht kommen. Hierbei wird vor allem geduldige Archivforschung vonnöten sein.

Eine solche Archivforschung liegt dem voluminösen Werk von K. zugrunde, das der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki als Dissertation vorgelegen hat. Es erscheint zu einem Zeitpunkt, an dem das Augenmerk vieler interessierter Menschen aufgrund der fast revolutionären Umgestaltung in der ehemaligen Sowjetunion nach Moskau gerichtet ist, und trägt zur Beleuchtung der Kirchengeschichte des Moskauer Patriarchats von 1881 bis 1936 aus einem bestimmten Blickwinkel bei.

Den Hauptgegenstand der Abhandlung macht nämlich das Metochion[1] des Ökumenischen Patriarchats in Moskau und insbesondere seine Äbte aus, die eine Art ständige Vertreter des Ökumenischen Patriarchats beim Moskauer Patriarchat waren. Die Geschichte des Metochions, welches den Namen des »Heiligen Sergios« trug, beginnt mit der Entscheidung der Dirigierenden Synode der Kirche Rußlands im Jahr 1881, die um 1591 erbaute und inzwischen verlassene Kirche des Hl. Sergios von Radonež (Krapivenskystrasse an der Petrovsky-Allee, Moskau) dem Ökumenischen Patriarchat als Metochion zu überlassen, und der Gründung des Metochions durch den Ökumenischen Patriarchen Joakim III. im selben Jahr (S. 73 ff.). Das Ende des Metochions kennzeichnen die vergeblichen Bemühungen des Ökumenischen Patriarchats, zuletzt im Jahre 1936, von den sowjetischen Behörden die Genehmigung für die Einreise eines neuen Abtes zu erhalten, nachdem der letzte Abt, der Archimandrit Basileios vom Vatopediou-Kloster, nach zehnjähriger Amtszeit am 3. September 1934 starb (S. 748 ff.).

Werden Leben und Werk des letzten Abtes, Basileios vom Vatopediou-Kloster, im *5. Teil* des Buches (S. 627–760) behandelt, so legt der Vf. das Leben und das Werk der

[1] Μετόχιον (hergeleitet von μετέχειν = teilhaben) bezeichnet eine Dependance, ein Kirchen- bzw. Klostergut einer autokephalen orthodoxen Kirche, das sich innerhalb der Jurisdiktion einer anderen autokephalen Kirche befindet. Die Errichtung erfolgt durch Genehmigung der jeweiligen Ortskirche.

früheren Äbte in den vorangehenden Teilen dar: *2. Teil*, Archimandrit Seraphim — erster Abt des Metochions (1881–1893), S. 141–230; *3. Teil*, Kommissarische Äbte des Metochions (1888–1898), S. 231–273: a. Archimandrit Prokopios, Abt des Metochions des Patriarchats von Alexandrien in Moskau, b. Archimandrit Arsenios Angelidis und c. Hieromonach Anthimos vom Iviron-Kloster; *4. Teil*, Archimandrit Jakobos vom Vatopediou-Kloster, der bedeutendste unter den Äbten des Metochions — Blütezeit des Metochions (1894–1924), S. 275–626. Im *1. Teil* der Abhandlung befaßt sich der Autor mit der Gründung des Metochions, S. 67–140. Davor enthält das Buch Inhaltsverzeichnis (S. 7–9), Vorwort (S. 11–17), Abkürzungen (S. 19–21), Bibliographie (S. 23–37) und Einleitung (S. 39–65). Es wird abgerundet durch ein Nachwort (S. 761–764), eine Zusammenfassung in englischer Sprache (S. 765–771), einen Anhang, der u. a. eine Liste griechischer Gemeinden in Rußland beinhaltet (S. 773–803), ein Namens- und Sachregister (S. 805–838) und zwei Skizzen des Metochions.

Die Sprache des Buches — obwohl nicht völlig einheitlich und fehlerfrei angewandt — ist die neugriechische Hochsprache (Καθαρεύουσα) und zwar in Anlehnung an die offizielle Kanzleisprache des Ökumenischen Patriarchats.

Wie bereits angedeutet, liegt der besondere Wert des Buches in der Auswertung umfangreichen Archivmaterials aus den letzten Jahrzehnten der Herrschaft der Zaren und den ersten der bolschewistischen Diktatur. Es handelt sich in erster Linie um die Berichte und den Briefwechsel der Äbte des Metochions mit dem Ökumenischen Patriarchat einerseits und die einschlägigen Synodalakten des Ökumenischen Patriarchats andererseits. Hatte *Kallinikos Delikanis* die Schreiben des Ökumenischen Patriarchats im Hinblick auf seine Beziehungen zum Moskauer Patriarchat bis zum Jahr 1863 öffentlich zugänglich gemacht (Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα, Bd. 3, Konstantinopel 1905), so ist das Verdienst von K., entsprechendes Archivmaterial, insbesondere die Patriarchalschreiben und -akten von 1880 bis 1936, von denen die meisten bislang unediert waren, teils zu veröffentlichen und teils darüber zu referieren. Die höchst interessanten Informationen, die man hierbei erhält, betreffen die Beziehungen des Moskauer Patriarchats nicht nur zum Ökumenischen Patriarchat, sondern auch zu den anderen Orthodoxen Kirchen, besonders den übrigen alten Patriarchaten des Ostens: Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Es ergibt sich daraus ebenfalls, daß die russische orthodoxe Kirche den anderen orthodoxen Kirchen vielfältig geholfen hat. Daß diese Hilfe nicht immer effektiv, selbstlos und unproblematisch war, hängt nicht zuletzt mit der bekannten Bewegung des »Panslawismus« zusammen, auf die der Autor immer wieder zu sprechen kommt. Auch die Beziehungen der kommunistischen Machthaber zur Kirche sowie die Haltung von kirchlichen Persönlichkeiten der russischen Kirche ihnen gegenüber wird gelegentlich angesprochen.

Bedenkt man diese weit gespannten Bereiche, die K. vorwiegend aus dem ihm zugänglichen, das Metochion des Ökumenischen Patriarchats in Moskau betreffenden Archivmaterial detailliert und in einer wissenschaftlich korrekten und klaren Weise behandelt, so kann man feststellen, daß er eine wertvolle und besonders für den Kirchenhistoriker sehr nützliche Studie vorgelegt hat.

Theodor Nikolaou, München

Murphy, Francis Xavier — Sherwood, Polykarp, Konstantinopel II und III, (Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. 3, hrsg. von *G. Dumeige u. H. Bacht*), aus dem Französischen übersetzt von *N. Monzel u. E. Labonté*, überarbeitet von *H. Sieben*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1990, 403 S.

Mit dem Druck dieses Bandes, in dem das fünfte und das sechste Ökumenische Konzil (553 und 680–681) dargelegt werden, liegt jetzt die zwölfbändige »Geschichte der ökumenischen Konzilien« in deutscher Übersetzung vollständig vor. Das gesamte Werk, welches durch das Vaticanum II veranlaßt wurde, umfaßt jene zwanzig vorangegangenen Konzile — bis einschließlich Vaticanum I —, die aus römisch-katholischer Sicht »ökumenisch« sind. Daß diese Sicht sich nicht mit der der Orthodoxen Kirche deckt, aber darüber hinaus selbst in römisch-katholischen Kreisen nicht unumstritten ist, wurde in einem anderen Zusammenhang herausgestellt (vgl. *OFo* 5, 1991, 215–219). Unabhängig davon möchte ich an dieser Stelle mit Freude unterstreichen, daß dieses Werk das alte von *Hefele/Leclercq* in voll befriedigender und kompetenter Weise ablöst. Eine Reihe bekannter römisch-katholischer Kirchenhistoriker behandelt darin die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge, den Verlauf, die Entscheidungen und die Bedeutung jedes einzelnen Konzils.

Diese Feststellungen treffen auch auf den hier angezeigten Band und die Darstellung der beiden Ökumenischen Konzile durch Murphy und Sherwood zu. Die Darlegung des fünften Ökumenischen Konzils erfolgt in 7 Kapiteln (S. 13–159), die des sechsten in 8 Kapiteln (S. 161–315). Es werden jeweils die Vorgeschichte, der Verlauf und die Auswirkungen der beiden Konzile bearbeitet. Dies bedeutet, daß dadurch die christologisch relevanten theologiegeschichtlichen Entwicklungen des sechsten und siebten Jahrhunderts ausführlich dargetan werden. In diese Entwicklungen führen die Kapitel des Bandes über die Christologie der ersten Jahrhunderte und der Drei Kapitel sowie über den Monophysitismus und die Reaktion der Kirche ein. Die christologischen Streitigkeiten enden für die Autoren, wie für viele andere westliche Forscher, mit dem sechsten Ökumenischen Konzil. Und obwohl sie das Aufflackern des Monotheletismus unter Kaiser Philippikos Bardanes (711–713) und die Entfernung bzw. Anbringung von Ikonen zu diesem Zeitpunkt erwähnen (S. 300), werten sie dies als »einen Vorgeschmack des Bilderstreites« und übersehen die Kontinuität der christologischen Problematik in diesem Streit. Über diese Einzelheit hinaus spricht übrigens weiteres einschlägiges Material[1] für den christologischen Charakter des Bilderstreites. Wie die übrigen Bände beinhaltet auch dieser als Anhang eine Auswahl von entsprechenden Konzilstexten (S. 317–368), eine detaillierte Zeittafel der Jahre 453–713 (S. 369–385), einige bibliographische Hinweise (S. 386–397), Abkürzungen (S. 398–399) und ein Namens- und Sachregister (S. 400–403). Bei den bibliographischen Hinweisen, die durch zwei Nachträge dem Original gegenüber erweitert und bereichert wurden, haben sich relativ viele Fehler eingeschlichen.

---

[1] Vgl. solches Material *Th. Nikolaou*, Ἡ σημασία τῆς εἰκόνας στὸ μυστήριο τῆς οἰκονομίας. Πατερικὲς μαρτυρίες, μετάφρ. *Κ. Νικολακοπούλου*, Thessaloniki: Pournaras Verlag 1992, S. 47 ff.

Aber das eigentliche Problem dieses Bandes und dementsprechend der ganzen »Geschichte der ökumenischen Konzilien« besteht darin, daß die Kirchengeschichtsschreibung entgegen manchen Fortschritten in der interkirchlichen Annäherung auch heute noch bei einigen Gesichtspunkten konfessionellen Prioritäten und Befangenheiten unterliegt. So wird in diesem Band eine Reihe von Sachverhalten leider in einer Weise dargestellt, die dem vorhandenen Geschichtsmaterial und den heutigen Forschungsergebnissen nicht gerecht wird. Sie zeugt vielmehr von einer retrospektiven Geschichtsauslegung. Damit meine ich den Versuch römisch-katholischer Kirchenhistoriker, die Geschichte im Lichte späterer Entwicklungen und Dogmen zu schreiben. Allein der Terminus »Synode des apostolischen Stuhles«, den die Verfasser als Bezeichnung des Laterankonzils von 649 verwenden (S. 315), verdeutlicht dies. Man könnte aber auch weitere Beispiele und Sachverhalte anführen, die der orthodoxe Theologe in vielerlei Hinsicht anders beurteilen würde: Das sogenannte »acacianische Schisma« (S. 63), die Haltung des Papstes Vigilius (S. 86 ff. und 93 ff.), die Frage der Verurteilung des Papstes Honorius (S. 196 ff. und 250 ff.) oder die Bedeutung des Quinisextums (S. 296 ff.).

Im Rahmen einer Besprechung kann man all diese Sachverhalte nicht näher betrachten und gegendarstellen. Ich beschränke mich darum auf das letzte Beispiel, nämlich die Bedeutung des Quinisextums. Die Autoren erblicken »die eigentliche Bedeutung« dieses Konzils darin, daß seine Kanonessammlung »dazu angetan (ist), einerseits die Kirche des griechisch gewordenen Reiches zusammenzuhalten, andererseits aber zugleich die Kirchen der anderen Kulturräume abzusondern« (S. 298). Bedenkt man, daß die Kanones dieses Konzils in der Hauptsache Bewährtes aus dem bis dahin gültigen Kirchenrecht rekapitulieren, wird man sicherlich den Verfassern in diesem Urteil kaum folgen können. Bezeichnend für die Einseitigkeit ihres Urteils ist ferner die Tatsache, daß sie eklektisch nur ganz wenige Beispiele von Kanones — und zwar von solchen, die teilweise von weitgehend untergeordneter Bedeutung sind — anführen. Ebenfalls charakteristisch ist ihr Ausdruck vom »griechisch gewordenen Reich«, der von einer falschen Beurteilung des »Griechischen« in der Kirche, aber auch des Oströmischen Reiches selbst ausgeht. Denn das »Griechische«, d. h. der Hellenismus, der von der Kirche nicht wegzudenken ist (das NT ist nun einmal in diesem Rahmen entstanden), ist von vorneherein multikulturell und verträgt sich bewiesenermaßen mit »anderen Kulturräumen«. Und multikulturell war ebenso das Oströmische Reich, welches viele Völker in sich vereinigte und nach allgemein anerkannter Sprachregelung »das christlich gewordene römische Reich griechischer Nation« war (Heisenberg, Ostrogorsky, Beck usw.). Schließlich ist das Urteil von Murphy und Sherwood nicht ganz mit dem vereinbar, was etwas später auf derselben Seite ausgeführt wird, daß nämlich der Kaiser um die Anerkennung des Konzils auch von Papst Johannes VII. bemüht war. Der Grund dafür war gerade die Überzeugung, daß die dort verabschiedeten Kanones die kirchlichen Angelegenheiten in der überlieferten, rechten Weise regelten und nicht partielles Gedankengut des Ostens enthielten. Denn zu diesem Zeitpunkt haben sich die »Ost-« und »Westkirche« — trotz gelegentlicher Unstimmigkeiten — noch nicht so weit auseinander entwickelt, und man kann deshalb nicht ohne weiteres von »zwei großen geistigen und kulturellen Überlieferungen« sprechen (S. 315).

Theodor Nikolaou, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

1. Panorthodoxe Nachrichten

Panorthodoxes Treffen im Phanar

Wie schon in *OFo* 6 (1992) 141 berichtet, fand vom 13. bis 15. März 1992 im Phanar unter Vorsitz des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** von Konstantinopel ein Treffen der Oberhäupter der die Orthodoxie ausmachenden autokephalen und autonomen Kirchen statt. Zu verdanken war dies der Initiative Bartholomaios I., der mit erstaunlicher Tatkraft diese Begegnung in Konstantinopel zum »Sonntag der Orthodoxie« möglich gemacht hatte. Eine kleine Kommentierung und das gemeinsame Abschlußdokument des historischen Treffens siehe oben unter Dokumente auf Seite 259 ff.

Treffen orthodoxer Jugendvereine der Balkanländer in Griechenland

Vom 21. bis 26. Mai 1992 fand zuerst in Athen (21.–24.) und dann in Thessaloniki (25.–26.) das Erste Treffen der orthodoxen Jugend auf dem Balkan statt. Thema des Treffens, das von der Griechischen Christlich-Sozialistischen Jugend (**ECHON**) und der theologischen Zeitschrift »**Sinaxi**« unter der Schirmherrschaft der Kirche Griechenlands veranstaltet wurde, war »Die Orthodoxie als Bindeglied der Balkanischen Völker«. Im Konferenzzentrum des Klosters von Penteli in Athen und in Jugendzentren von Gemeinden der Metropolie von Neapolis und Stavroupolis (Thessaloniki) erörterten Teilnehmer aus Jugendbewegungen vieler Metropolien Griechenlands, Theologiestudenten aus Serbien und Bulgarien, Angehörige orthodoxer Jugendbewegungen aus Rumänien und Jugendliche aus der orthodoxen Kirche Albaniens die Probleme der Orthodoxen Kirchen in den Balkanländern nach der politischen Wende. Es wurde beschlossen, Strategien zur Verstärkung der Solidarität unter den orthodoxen Völkern auf dem Balkan zu entwickeln, um die großen Schwierigkeiten der dortigen Kirchen (Reorganisierung, Schutz vor aggressiver Missionierung, theologische Bildung usw.) wirkungsvoll beseitigen und zugleich die Orthodoxie als Gegnerin des Nationalismus und Bestandteil der europäischen Kultur hervorheben zu können. Als erster Schritt wurde die Gründung eines »Vereins der Balkanischen Orthodoxen Jugend« beschlossen, der die Kirchen materiell unterstützen und eine zweite Tagung 1993 in Rumänien organisieren soll.

Internationalisierung des Phanar

Orthodoxe Teilnehmer des in Montreal veranstalteten Seminars »Die neue Rolle des Patriarchats von Konstantinopel« sprachen sich für die **Internationalisierung des Phanar** aus. Die veränderte weltpolitische Lage ermögliche es dem Ökumenischen Patriarchen von Konstanti-

nopel nunmehr, sich neben den bisher vorrangig wahrgenommenen ökumenischen auch den interorthodoxen Aufgaben erheblich intensiver zu widmen. Dafür müßten Mitarbeiter aus der ganzen Orthodoxen Kirche herangezogen werden können. Nach türkischem Gesetz dürfen derzeit jedoch nur Staatsbürger der Türkei der Heiligen Synode und dem Klerus des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel angehören.

Für eine Änderung der Gesetzeslage müßten der Türkei nach den Worten des griechischen Konsuls in Montreal, **Alexandris**, Sicherheiten gegeben werden, daß es sich bei der Institution des Phanar heute um eine rein religiöse Kraft handele. Er wies in diesem Zusammenhang auf die Befürchtung Ankaras hin, daß jede Stärkung des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel ein Vorspiel zur Verwirklichung des alten politischen Traums der griechischen Wiedergewinnung Konstantinopels sein könnte. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 11 (11. 3. 1992) 3]

2. Ökumenisches Patriarchat

Kanonizität in der Autokephaliefrage

Die kanonischen Orthodoxen Kirchen werden keinerlei einseitige Autokephalieerklärungen anerkennen. Die Vorsteher der Orthodoxen Kirchen hatten dies bei ihrer Versammlung am 15. März 1992 in Konstantinopel beschlossen. In Punkt 3 der gemeinsamen Erklärung heißt es dort unter anderem: »Wir stellten die Notwendigkeit fest, daß alle Heiligen Orthodoxen Landeskirchen, die in voller Übereinstimmung miteinander stehen, diese schismatischen Gruppen verdammen und jegliche Art von Gemeinschaft mit ihnen unterlassen, bis daß sie zurückkehren« (s. auch S. 261).

Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** bekräftigte diesen Beschluß noch einmal im Vorfeld der ukrainischen Synode in Kiev, die über die zukünftige Gestalt einer vom Moskauer Patriarchat unabhängigen orthodoxen Kirche in der Ukraine beraten und eine Einigung zwischen den verschiedenen kirchlichen Richtungen dort erreichen soll.

Kirchliche Publikationsmöglichkeit in der Türkei

Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** gab in Konstantinopel bekannt, daß jetzt erstmals seit 1964 wieder eine Monatsschrift samt kirchlichem Jahrbuch für die griechisch-orthodoxen Christen in der Türkei herausgegeben werde. Vor 28 Jahren hatten die türkischen Behörden im Zusammenhang mit dem Zypernkonflikt das Erscheinen der kirchlichen Wochenzeitung »Apostolos Andreas« sowie der theologischen Monatsschrift »Orthodoxia« untersagt.

Zahl neu aufgenommener Athos-Mönche steigt beständig

Die Klöster des **Heiligen Berges Athos** nehmen nach jüngsten Angaben der Iera Epistasia, ihrer gemeinsamen monastischen Leitung, seit etlichen Jahren kontinuierlich mehr neue Mönche auf. Die Jahrzehnte andauernde zahlenmäßige Abnahme von Athos-Mönchen wurde inzwischen aufgehalten. Hatten zu Beginn des 20. Jahrhunderts etwa 7 500 Mönche auf

dem Athos gelebt, und waren es 1971 nur noch 1 145, so leben gegenwärtig wieder ungefähr 1 500 Mönche auf dem Heiligen Berg. Hoffnungsvoll ist vor allem der beständige Anstieg von Neueintritten. Noch 1972 war nur ein einziger neuer Athos-Mönch zu verzeichnen, doch in den Jahren 1972–1988 wurden insgesamt 745 neue Mitglieder in die Mönchsrepublik aufgenommen. Seither hat sich die Zahl noch einmal deutlich erhöht; denn in verstärktem Maße kommen junge Mönche aus Rußland, der Ukraine, aus Georgien, Bulgarien und Rumänien auf den Athos, aber auch weiterhin aus Griechenland, Zypern und der orthodoxen Diaspora [vgl. auch *OFo* 5 (1991) 405].

In Zukunft wird das Mönchtum auf dem Athos vor allem aus dem slawischen Raum weiter gestärkt werden. Ein Beispiel dafür ist das bulgarische Athos-Kloster Zografou. Während der 45jährigen kommunistischen Herrschaft in Bulgarien hatte es schwer gelitten; Novizen blieben aus, und 1976 wütete ein verheerender Brand. Jetzt empfing das Kloster ihm zugedachte Spenden, die in der Fastenzeit in Bulgarien landesweit erbeten worden waren. [*Hermeneia* 8 (1/1992) 61]

* Die rumänischen orthodoxen Pfarrgemeinden des Ökumenischen Patriarchats in Deutschland wurden durch entsprechenden Patriarchalbeschluß der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland unterstellt. Sie unterstanden bisher der Jurisdiktion des Erzbistums von Westeuropa (Metropolit Georg Wagner mit Sitz in Paris). [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 25 (17. 6. 1992) 14]

* In der Sitzung der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchates vom 10. Dezember 1991 wurden unter anderem Personalentscheidungen getroffen. Der Ökumenische Patriarch ernannte Erzdiakon **Irinaios** zum **Generalvikar**, bestellte den Zweiten Erzdiakon **Chrysostomos** zum Ersten Erzdiakon und verlieh dem Dritten Erzdiakon **Theoleptos** den Rang eines Zweiten Erzdiakons.

* Ein weiterer Heiliger unseres Jahrhunderts wurde in das orthodoxe liturgische Hagiologion aufgenommen. Es ist der heilige **Savvas** (1862–1948), der auf der griechischen Insel Kalymnos lebte. Sein Gedenken wird am 7. April gefeiert.

3. Patriarchat von Alexandrien

* Bischof **Theodoros von Cyrene**, Exarch des Griechisch-Orthodoxen Patriarchats von Alexandrien für die Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (GUS), ist auch mit der Seelsorge unter den nördlich und östlich des Schwarzen Meeres lebenden Griechen beauftragt worden. Damit soll ihre gegenwärtig anhaltende Abwanderung nach Griechenland zumindest gebremst werden. Ihre heute stärkste Gemeinde mit 70 000 Mitgliedern ist Stavropol nördlich des Kaukasus. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 20 (13. 5. 1992) 16]

* **Prof. Theodor Nikolaou**, Direktor des Instituts für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München, wurde vom griechisch-orthodoxen Patriarchen von Alexandrien und ganz Afrika, **Parthenios II.**, am 22. April 1992 in Alexandrien mit der Ehrenmedaille des Apostels Markus, des Gründers der Alexandrinischen Kirche, ausgezeichnet.

4. Patriarchat von Jerusalem

Haben die Christen im »Heiligen Land« keinen Platz mehr?

Die Zahl der Christen im »Heiligen Land« ist schwer abzuschätzen, ihre Zerrissenheit stellt eine traurige Tatsache dar. Von den 4 250 000 Einwohnern sind 82,7 % Juden, 12 % Moslems und ca. 2,5 % Christen. Ernstzunehmende Schätzungen sprechen von ungefähr 134 000 Christen. Sie sind zu 90 % Araber. Die Aufteilung nach Konfessionen ergibt folgendes Bild: Griechisch-Orthodoxe (40 %): 53 000; Altorientalische Kirchen (vor allem Kopten): 5 600; Protestanten: 4 500; Messianische Juden: 4 500; Katholiken (50 %): 60 000 (davon Melkiten: weniger als 30 000; Lateiner: weniger als 30 000; Maroniten: 4 000; israelische Katholiken mit hebräischer Sprache: 400). Verliefen die ersten 20 Jahre der israelischen Regierung für die Christen im »Heiligen Land« im großen und ganzen gut, so nahmen im Stammland von Israel seit dem Ende der 70er Jahre Übergriffe von Juden gegen Christen und christliche Einrichtungen zu.

Jüngstes Beispiel ist ein Anschlag auf den Altar in der Auferstehungskirche zu Jerusalem. Am Abend des 2. Mai 1992 drang ein Unbekannter in die Kirche ein, zerschlug das Tabernakel mit den heiligen Gaben und riß das Kreuz, das seit Jahrhunderten auf dem Golgotha an der Stelle steht, wo nach der Überlieferung die Kreuzigung Christi stattfand, heraus. Außerdem wurden liturgische Geräte zerstört und der Glasschutz einer Ikone der Gottesgebärerin zerschlagen. Über das Motiv des Täters, der verhaftet wurde, verlautete behördlicherseits nichts.

Die christlichen Kirchen protestierten von Anfang an vehement gegen den antichristlichen Fanatismus, der allerdings solange straflos blieb, bis sich die jüdischen religiösen Autoritäten dem Protest angeschlossen hatten. Seit Beginn der Intifada sind die palästinensischen Christen zunehmend zwischen Halbmond und Davidstern »eingeklemmt«.

Unter diesen Umständen will der griechisch-orthodoxe Patriarch von Jerusalem, **Diodoros I.**, den im Juni 1992 eingeweihten neuen Trakt seines Patriarchatssitzes im Konstantin-und-Helena-Kloster in der Altstadt als ein Symbol für den Friedenswillen seiner Kirche im israelisch-arabischen Konflikt verstanden wissen. »Das neue Patriarchat soll mit seinen weißen Mauern als Zeichen für Frieden und Versöhnung aus dem umstrittenen Jerusalem herausleuchten«, betonte der Patriarch. [*Christianiki* 413 (7. 5. 1992) 1; *Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 25 (17. 6. 1992) 2]

* Das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Jerusalem gibt eine neue Kirchenzeitung heraus. **»I Phoni ton Ierosolymon«** (»Jerusalemer Stimme«) wird in Athen gedruckt und verlegt, wo sich eine Administratur des Patriarchats für die immer zahlreicheren christlichen Emigranten aus dem Heiligen Land befindet.

5. Patriarchat von Rußland

Patriarch Aleksij II. in den USA

Vom 8. bis 17. November 1991 weilte **Aleksij II.**, Patriarch von Moskau und ganz Rußland, auf Einladung des Metro-

politen von Washington, **Feodosij**, in den USA. Von den begeisterten Gläubigen der russischen orthodoxen Kirche in Amerika wurde er feierlich empfangen.

Patriarch Aleksij traf sich unter anderem mit dem Erzbischof von Nord- und Südamerika, **Iakowos**, Vater **John Meyendorff** vom St. Vladimir's Seminary, dem Metropoliten des Patriarchats von Antiochien, **Philippos**, dem damaligen Generalsekretär der UNO, **Perez de Cuellar**, und dem damaligen amtierenden amerikanischen Präsidenten **George Bush**.

Patriarch Aleksij II. besuchte die Kirche Griechenlands

Vom 17. bis 22. Juni 1992 stattete der russische **Patriarch Aleksij II.** der Kirche Griechenlands einen offiziellen Besuch ab. Er führte Gespräche sowohl mit Kirchenvertretern als auch mit der politischen Führung des Staates. Die Theologische Fakultät der Universität Athen (Pastorale Abteilung) verlieh ihm den Ehrendoktortitel. Außer Athen besuchte der Patriarch Patras, Chalkis und den Heiligen Berg Athos. [Eine ausführliche Dokumentation des Besuches mit allen Reden s. in *Ekklesia* 69 (1992) 373 ff. (in Fortsetzungen)].

Russische Auslandskirche unversöhnlich

Während seines mehrtägigen Aufenthaltes in den Vereinigten Staaten von Amerika sprach sich **Patriarch Aleksij II.** mehrmals für eine Versöhnung der russischen orthodoxen Kirche mit der russischen orthodoxen Auslandskirche aus. Gegenüber dem Korrespondenten der Gewerkschaftszeitung »Trud« in Washington faßte der Patriarch den Standpunkt des Moskauer Patriarchats folgendermaßen zusammen: »In 34 Ländern der Welt bestehen Eparchien und Dekanate der Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats ... Wir haben in unseren Hirtenschreiben die russische orthodoxe Auslandskirche mit einem Versöhnungsangebot zur Aufnahme von Verhandlungen aufgerufen, weil sie Fleisch vom Fleische und Blut vom Blute des russischen Volkes ist. Uns werden immer wieder neue Forderungen und Vorbedingungen gestellt. Sie fordern uns auf, auch auf die Teilnahme in der ökumenischen Bewegung zu verzichten ... Ich habe erklärt, daß wir zur Zusammenarbeit mit der russischen orthodoxen Auslandskirche auf allen Ebenen bereit sind ... Vor uns stehen so viele Aufgaben, die wir gemeinsam bewältigen sollten ... Die Einheit ist wie nie zuvor notwendig«. Die Auslandskirche ging bislang auf dieses erneute Gesprächsangebot des Moskauer Patriarchats nicht ein. [*Informationsdienst Osteuropäisches Christentum* Nr. 23/91 (30.12.1991) 8]

Aleksandr Meńs Tod weiter unaufgeklärt

Ein ehemaliger KGB-Beamter behauptet in der Zeitschrift »Argumenti i Fakti«, Erzpriester **Aleksandr Meń** [siehe zu Person und Werk: *Fairy von Lilienfeld*, Erzpriester Aleksandr Meń (1935–1990), in: Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend, hrsg. von *Karl Christian Felmy u. a.*, Göttingen 1991, S. 17–37] sei am Morgen des 9. September 1990 auf einem Pfad unweit seiner Wohnung im Dorf Nowa Derewnja nördlich von Moskau wegen kompromittierender Dokumente über die Kollaboration der »hohen Geistlichkeit mit dem Parteiapparat und den Tscheki-

sten (KGB)... im Auftrag der betroffenen Personen von Mitarbeitern der Spezialdienste« ermordet worden. Am Mordtag habe Vater Meń das Material in seinem Aktenkoffer getragen, der von »zwei Tätern« entfernt worden sei.

Der KGB habe auch den am 25. Dezember 1990 an Mönchspriester **Serafim** (Sergij Schlykov) verübten Mord zu verantworten; desgleichen den am 2. Februar 1991 an dem Mönchspriester **Lazar** (Wjatscheslaw Solnyschko) begangenen. Der Mönchspriester Lazar sollte der kirchlichen Kommission angehören, die die russische orthodoxe Kirche zur Untersuchung des Mordes an Aleksandr Meń gebildet hatte. Beide Geistliche kannten nach Darstellung des ehemaligen KGB-Beamten den Inhalt der Aleksandr Meń entwendeten Dokumente. [*Informationsdienst Osteuropäisches Christentum* Nr. 19–20/91 (11. 11. 1991) 21]

Beziehung der Kirche zum KGB

Die russische orthodoxe Kirche beschloß, eine Kommission zur Untersuchung der Beziehungen zwischen dem ehemaligen sowjetischen Geheimdienst KGB und der Kirche einzusetzen. Bischof **Aleksandr** von Kostroma und Galic soll die dem Vernehmen nach aus sechs Bischöfen bestehende Kommission leiten. Die Kommission wurde beauftragt, bis zum Sommer 1992 einen Bericht über die Beziehungen des Klerus zum KGB vorzulegen und zu diesem Zweck die Archive des ehemaligen Staatssicherheits-Komitees heranzuziehen. Der Abschlußbericht soll der Heiligen Synode in Moskau vorgelegt werden. [*Süddeutsche Zeitung* 7. 4. 1992, S. 11]

Mission in fernöstlichen Polarzonen

Eine Gruppe russischer orthodoxer Christen plant eine Missionierung unter den Ureinwohnern des westlich von Archangelsk gelegenen autonomen Gebiets von Jamolo-Nenets, in dem meist Ostjaken, Samojeden und Syrjanen wohnen. In der Gebietsstadt Salechard (ehem. Obdorsk) wollen sie eine Missionszentrale errichten und ein Museum eröffnen, das über das im Jahre 1854 gegründete »Obdorsker Geistliche Missionswerk« unterrichten soll. [*Informationsdienst Osteuropäisches Christentum* Nr. 21–22/91 (4. 12. 1991) 17]

Wechsel des Metropoliten von Kiev

Am 27. Mai 1992 trat auf Einladung des Metropoliten von Charkiv und Bohoduchov, **Nikodim,** die Bischofssynode der ukrainischen orthodoxen Kirche zur Wahl des neuen Metropoliten von Kiev und der ganzen Ukraine in Charkiv zusammen. Metropolit Nikodim war dazu als rangältester Bischof der Ukraine am 21. Mai 1992 eigens von der Heiligen Synode der russischen orthodoxen Kirche beauftragt worden. Der Metropolit **Filaret** von Kiev und der ganzen Ukraine, der von der Heiligen Synode der russischen orthodoxen Kirche am 11. Juni 1992 wegen mehrerer Verstöße gegen das Kirchenrecht und schismatischer Tätigkeit mit dem Ziel, eine vom Moskauer Patriarchat autokephale ukrainische orthodoxe Kirche schaffen zu wollen, abgesetzt wurde, kam der Einladung zu der Synode in Charkiv nicht nach. Die Bischöfe wählten nach eingehenden Beratungen in geheimer Abstimmung aus drei Kandidaten den bisherigen Metropoliten von Rostov und Novocerkassk, **Vladimir**, zum neuen Vorsteher der ukraini-

schen orthodoxen Kirche. 16 der anwesenden 18 Bischöfe stimmten für den 1935 geborenen Bischof, die beiden anderen Kandidaten, der Bischof von Poltava und Kremencug, Feodosij, und der Erzbischof von Rovno und Ostrob, Irinej, erhielten nur jeweils eine Stimme.

Unterdessen kündigte der Metropolit Filaret, dessen Absetzung und Rückversetzung in den Laienstand inzwischen auch vom Ökumenischen Patriarchat anerkannt wurde, die Gründung einer vom Moskauer Patriarchat unabhängigen »Vereinigten Ukrainischen Kirche« an, bestehend aus der »Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche« (UAOK), der ukrainischen Auslandskirche, und Teilen der ukrainischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats. Filaret zufolge wurde der Patriarch der UAOK, **Mstyslav Skypiuk**, zum Patriarchen der neuen Kirche gewählt. Sie beansprucht alle Grundstücke, Kirchen und Klöster auf ukrainischem Boden [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 25 (17. 6. 1992) 12–14; *Süddeutsche Zeitung* 13./14. 6. 1992, S. 7; 3. 9. 1992, S. 7. Zur Situation der orthodoxen Kirche in der Ukraine siehe auch *OFo* 6 (1992) 148 f.; weitere Dokumente bezüglich dieses Problems s. in *Information Bulletin Department for External Church Relations Moscow Patriarchate*, Nr. 12 (1992) 3–4; Nr. 14 (1992) 2; Nr. 16 (1992) 7–8. Die Stellungnahme des Ökum. Patriarchen s. auf S. 290 und in *Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 21 (20. 5. 1992) 10].

* Der Patriarch von Moskau und ganz Rußland, **Aleksij II.**, enthüllte im Mai 1992 auf dem Slavenskaja-Platz in Moskau ein Denkmal zur Erinnerung an die Slawen-Apostel **Kyrill** und **Method**. [*Süddeutsche Zeitung* 26. 5. 1992, S. 7]

* In **Odessa** sind die ersten ukrainischen Gruppen der weltweiten orthodoxen Jugendbewegung **»Syndesmos«** gegründet worden. Für verschiedene Altersgruppen eingerichtet, haben sie ihren Sitz im Maria-Schutz-Kloster. Die neue »Orthodoxe Ukrainische Jugend« sieht es als ihre Hauptaufgabe an, in Schulen und Betrieben das Evangelium Jesu Christi nach fast 75 Jahren Kommunismus und kämpferischem Atheismus vorzuleben und zu verkünden. [*Katholische Nachrichten-Agentur ÖKI* 19 (6. 5. 1992) 16]

* Das Außenamt des Moskauer Patriarchats gibt eine neue Vierteljahreszeitschrift mit dem Titel **»Cerkov' i vremja«** (»Kirche und Zeit«) heraus. Wie der Leiter des Außenamtes, Metropolit **Kirill** von Smolensk und Kaliningrad (Königsberg), erläuterte, sollen in der Zeitschrift »Artikel Aufnahme finden, die von Mitarbeitern des Amtes, von in- und ausländischen Theologen geschrieben sind, sodann kirchliche Dokumente, aber auch Beiträge, die in jetzt wenig zugänglichen Editionen veröffentlicht worden sind«.

* Die orthodoxe Radiostation »Radonez«, die bisher allein im Moskauer Raum zu hören war, hat ihre Sendungen jetzt auf Sibirien ausdehnen können.

* Am 22. Juli 1992 verstarb im Alter von 66 Jahren der aus Rußland stammende orthodoxe Theologe John Meyendorff, der Professor für Kirchengeschichte und Patristik im St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary in Crestwood, New York war.

6. Patriarchat von Serbien

Schisma beendet

In einer feierlichen Zeremonie im St.-Sava-Kloster in Libertyville bei Chicago unterzeichneten der Patriarch von Belgrad und ganz Serbien, **Pavle**, und Metropolit **Irinej** von der »Freien Serbischen Kirche« das offizielle Dokument über die jurisdiktionelle Eingliederung der »Freien Serbischen Kirche« in die serbische orthodoxe Kirche.

Die erste serbisch-orthodoxe Diözese auf dem Boden Amerikas war vor 70 Jahren gegründet worden. Sie umfaßte damals die Vereinigten Staaten und Kanada. Heute gibt es in Nordamerika drei serbisch-orthodoxe Diözesen, die der Jurisdiktion des Patriarchats in Belgrad unterstehen. Die Kirchenspaltung bestand seit 1963. Der damalige Bischof **Dionisije** hatte sich mit seiner Diözese vom Belgrader Patriarchat getrennt, weil — so die Begründung — das Patriarchat und die orthodoxe Kirche in Jugoslawien vom »kommunistischen Staat kontrolliert« seien. Die abgespaltene »Freie Serbische Kirche« hatte mehr als 40 Gemeinden und drei Bischöfe. [*Der Christliche Osten* XLVII (1992) 127 f.]

Offene Kritik am Regime

Nachdem der frühere Metropolit des Banats, **Atanasije Jeftic**, — jetzt Metropolit von Herzegowina [s. *Christianiki* 418 (27. 8. 1992) 6] — die Politik der Führung Jugoslawiens, Serbiens und der jugoslawischen Volksarmee bereits im März 1992 schärfstens kritisiert und für Serbien eine umfassende Demokratie sowie demokratische Wahlen gefordert hatte, grenzte sich die serbische orthodoxe Kirche mittlerweile erstmals öffentlich von der Belgrader Führung ab. Sie tritt vorbehaltlos für eine »Regierung der nationalen Versöhnung, Einheit und Rettung« ein. In die Ende Mai abgehaltenen Parlamentswahlen könne man kein »Vertrauen« haben, die Verfassung für die neugegründete Föderative Republik Jugoslawien ermögliche »keinen gleichberechtigten Dialog in der Gesellschaft«. [*Süddeutsche Zeitung* 13. 3. 1992, S. 10; 1. 6. 1992, S. 8]

Unterdessen forderte die nationalistische Oppositionsgruppe »Serbisch-Royalistischer Block« die serbische orthodoxe Kirche in einem Schreiben auf, »ihre Unterstützung der Bildung eines neuen Jugoslawien zurückzunehmen«. Sie solle statt dessen ihren Segen zu einem Großserbien geben und ihren historischen Patriarchensitz in Pek/Kosovo einnehmen, schreibt die in Belgrad erscheinende Tageszeitung »Borba« (»Der Kampf«). Laut »Borba« wird der serbischen orthodoxen Kirche in dem Schreiben vorgeworfen, »daß sie durch ihre ständigen Aufrufe zum Frieden und dazu, dem Feind zu vergeben, die Moral des serbischen Kriegers untergräbt«. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 23/24 (3. 6. 1992) 4]

Die **Philoxenia-Bewegung**, deren Ziel es ist, Christen aus traditionell orthodoxen Ländern in Deutschland Gastfreundschaft erfahrbar zu machen, lud vom 19. bis 21. Juni 1992 zu einer Begegnung unter dem Thema »Christsein in Serbien« in die Benediktinerabtei Niederaltaich ein. Bischof **Konstantin Djokic** vom serbischen orthodoxen Exarchat von Mitteleuropa mit Sitz in Himmelsthür bei Hildesheim bat während der Veranstaltung darum, die komplexe politische Situation im ehemaligen Jugoslawien differenzierter zu beur-

teilen als es bislang geschehen sei. Pfarrer **Slobodan Milunovic** von der serbischen orthodoxen Gemeinde in München wandte sich vor allem entschieden gegen die fortdauernde Vereinnahmung der serbischen Nation durch das kommunistische Regime. Die eigentliche geistliche Aufgabe, die sich jetzt stelle, betonte er, »ist die Bewältigung der Folgen einer seit Jahrzehnten durch und durch atheistischen Gesellschaft«. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 27 (1. 7. 1992) 8]

Erklärung des serbischen Patriarchen Pavle zu Makedonien

Patriarch **Pavle** von Belgrad und ganz Serbien gab anläßlich seiner Reise nach Ägypten, wo er als Gast des orthodoxen Patriarchats von Alexandrien weilte, während eines Zwischenaufenthaltes in Athen folgende Erklärung zur »Makedonischen Kirche« ab: »Die Kirche von Skopje befindet sich im Schisma mit unserer Kirche«; denn — so der Patriarch — »sie hat ihre Autokephalie willkürlich proklamiert. Die Führer der Kirche von Skopje reihen sich nahtlos in die Propaganda gegen Griechenland ein. Nur wenige sind anderer Meinung, können sich aber nicht äußern«.

Was die Namensführung »Makedonien« seitens der Führer von Skopje angeht, so betonte der Patriarch mit Nachdruck: »Der Gebrauch des Namens Makedonien von den Skopjanern ist unsinnig, künstlich und unrechtmäßig. Auf Name, Geschichte und Zivilisation Makedoniens hat ausschließlich Griechenland Anspruch. Das ist die serbische Stellungnahme zu dieser Frage, die erst jetzt frei ausgesprochen werden kann. Der slawische Bevölkerungsanteil Skopjes fühlte sich entweder dem bulgarischen oder dem serbischen, nicht jedoch dem griechischen Volk zugehörig. Die Skopjaner erfanden eine künstliche Sprache, die pseudo-makedonische, die bei Strafe gesprochen werden mußte. Erst jetzt erklären die dort lebenden Serben, daß sie keine Serbo-Makedonen sind. Es ist betrüblich, daß die Grundlagen unserer heiligen Orthodoxie für Nationalismus und Feindschaft mißbräuchlich in Anspruch genommen werden, anstatt dafür, nach Einheit zu streben«. [*Ekklesia* 69 (1992) 292–293]

* In Ljubljana / Slowenien feierte der orthodoxe Metropolit von Zagreb, **Iovan**, am 2. Februar 1992 einen Festgottesdienst zu Ehren des heiligen Sava. Die Feierlichkeiten wurden erstmals auch in der römisch-katholischen Wochenzeitung »Druzina« angekündigt. Dies gilt als weiteres Zeichen dafür, daß man im unabhängigen Slowenien die ökumenische Verständigung zwischen den christlichen Kirchen vorantreiben will.

7. Patriarchat von Rumänien

Forderung nach Unterstützung

Die rumänische orthodoxe Kirche befindet sich in finanziellen Nöten. Dies berichtete die in Bukarest erscheinende deutschsprachige Tageszeitung »Neuer Weg«. Eine Delegation des Komitees, das die Landeskonferenz 1992 der rumänischen orthodoxen Kirche vorbereitet, habe den Präsidenten **Ion Iliescu** um finanzielle Unterstützung gebeten. Die orthodoxen Würdenträger erklärten desweiteren, es sei zu einer »unloyalen Konkurrenz der anderen Kulte, d. h. des Katholizismus, der

Unierten und der neoprotestantischen Sekten«, die starke Unterstützung aus dem Ausland erhielten, gekommen. Man müsse die Orthodoxe Kirche vor allem auf der Ebene der Kirchensprengel absichern, betonten die Delegierten laut »Neuer Weg«. Die Orthodoxe Kirche wolle auch das Monopol über die Herstellung und den Verkauf von kirchlichen Gegenständen, Kalendern oder Kerzen erhalten, schreibt die Tageszeitung. [*Der Christliche Osten* XLVII (1992) 47]

Bessarabien und Nordbukowina für Rumänien beansprucht

Patriarch Teoctist von Bukarest und ganz Rumänien forderte die rumänische Regierung auf, Verhandlungen mit der ukrainischen Regierung über die Rückgabe Bessarabiens und der nördlichen Bukowina aufzunehmen. In einer vom 19. November 1991 datierten Erklärung spricht der Patriarch vom »Schrei des rumänischen Volkes« in diesen Gebieten, dem »fundamentale Menschenrechte und das Recht, dem Mutterland zuzugehören, untersagt« werden.

Durch die »Deklaration der Rechte von Minderheiten in der Ukraine« vom 1. November 1991 gewährt die jetzige ukrainische Regierung allen Bürgern ungeachtet ihrer Herkunft ausdrücklich »das Recht auf das eigene Religionsbekenntnis« (Art. 4), sowie die ungehinderte Ausübung von Sitten und Gebräuchen. [*Informationsdienst Osteuropäisches Christentum* Nr. 21–22/91 (4. 12. 1991) 12]

Patriarch empfing griechischen Ministerpräsidenten

Am 28. November 1991 empfing **Patriarch Teoctist** von Bukarest und ganz Rumänien den griechischen Ministerpräsidenten **Konstantin Mitsotakis** anläßlich seines offiziellen Besuches in Rumänien. Während des Empfangs im Patriarchatsgebäude wurde der orthodoxe Glaube als das traditionelle Bindeglied zwischen beiden Ländern hervorgehoben. Mitsotakis würdigte bei dieser Gelegenheit das Bemühen der rumänischen orthodoxen Kirche, die neugewonnene Gewissens- und Religionsfreiheit verantwortungsvoll zu gebrauchen, um die Kirche geistlich zu erneuern, als große Aufgabe. [*Informationsdienst Osteuropäisches Christentum* Nr. 21–22/91 (4. 12. 1991) 21]

Warnung vor »Neoprotestantismus«

Eine der ersten theologischen Veröffentlichungen der rumänischen Orthodoxie nach dem Ende des Kommunismus setzt sich mit der Tätigkeit evangelischer Freikirchen und Sekten aus dem Westen auseinander. Die »Zeugnisse der Bibel für die hervorragende Ehre der Mutter des Herrn« des seit 60 Jahren als Einsiedler beim Kloster Sychastria lebenden Archimandriten **Ilie Cleopa** verteidigen im wesentlichen die orthodoxe Marienfrömmigkeit. Der Archimandrit geht aber auch auf andere durch den Einfluß des »Neoprotestantismus« akut gewordenen Fragen des kirchlichen Lebens in Rumänien ein. Cleopa vertritt den Standpunkt, das Sektentum aus dem Westen habe, »um mit dem heiligen Paulus zu sprechen, endzeitliche Dimensionen angenommen«. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 14 (1. 4. 1992) 2]

8. Patriarchat von Bulgarien

Rücktrittsforderung

Die bulgarische Regierung forderte Patriarch **Maxim I.** von Sofia und ganz Bulgarien zum Rücktritt auf. Seine Wahl im Jahre 1971 sei auf kanonisch anfechtbare Weise erfolgt. Die damalige kommunistische Regierung habe auf Kirchenangelegenheiten bis hin zu Personalentscheidungen Einfluß genommen. Der Sekretär der Heiligen Synode, Bischof Neofit, kritisierte diese regierungsamtliche Forderung. Die bulgarische orthodoxe Kirche habe das Recht, eigenständig ihre Belange zu regeln.

* Die bulgarische orthodoxe Kirche wird wieder alleinige Eigentümerin des bereits zurückgegebenen **Hl.-Ivan-Rilski-Klosters** sein. Dies bekräftigte die neue bulgarische Kulturministerin Elka Konstantinowa anläßlich einer offiziellen Besichtigung des Klosters am 22. November 1991.

9. Patriarchat von Georgien

Jurisdiktionelle Bedenken

Der **Patriarch-Katholikos Elias II.** von Mzcheta und ganz Georgien sprach sich in einem an den **Patriarchen Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland gerichteten Schreiben, das am 19. November 1991 in der georgischen Tageszeitung »Swobodnaja Grusija« veröffentlicht wurde, dagegen aus, die Jurisdiktion der russischen orthodoxen Kirche auf das südliche Ossetien zu erweitern, wie es der Geistliche Witalij von der russischen orthodoxen Mariä-Schutz-Gemeinde in Vladikavkas (im zu Rußland gehörenden Nordossetien) in einem Artikel in der in Moskau erscheinenden Tageszeitung »Nesawisimaja Gazeta« vom 31. 10. 1991 gefordert hatte.

Eine langjährige Vereinbarung zwischen der russischen orthodoxen Kirche und der georgischen orthodoxen Kirche besagt, daß alle russischen orthodoxen Gemeinden in Armenien und Georgien unter der Jurisdiktion des georgischen Patriarchats stehen und georgische orthodoxe Gemeinden außerhalb Georgiens und Armeniens dem Moskauer Patriarchat unterstellt sind, weshalb etwa Metropolit **Gedeon** von Stawropol/Rußland über Gemeinden in Aserbaidschan jurisdiktionell bestimmt. Elias II. äußerte sein Befremden darüber, daß der »im kanonischen Recht versierte« Metropolit Gedeon, den er als »würdigen Hierarchen der russischen Kirche« kenne, angeblich für die jurisdiktionelle Vereinigung beider Teile Ossetiens ausgesprochen habe. »Wir müssen alles tun, damit die politischen und zwischenstaatlichen Konflikte nicht auf unsere Kirchen übergreifen«, warnt der Patriarch-Katholikos und mahnt seinen Amtsbruder Aleksij II.: »Die brüderliche Liebe, gegenseitige Achtung und Zusammenarbeit, die zwischen unseren autokephalen Kirchen besteht, darf nicht durch solche und ähnliche verantwortungslose Erklärungen verletzt werden«. Elias II. ist Mitglied des georgischen Parlaments und verficht politisch bezüglich der Grenzfrage den status quo. [*Informationsdienst Osteuropäisches Christentum* Nr. 21–22/91 (4. 12. 1991) 17–18]

* Die georgische orthodoxe Kirche will Familien, die bei den Auseinandersetzungen zwischen Streitkräften der nach dem Putsch an die Macht gekommenen Junta

und Anhängern des gestürzten Präsidenten Swiad Gamsachurdia zu Schaden gekommen sind, Hilfe leisten. [*Der Christliche Osten* XLVII (1992) 126]

10. Kirche von Zypern

Halbmond verdrängt das Christenkreuz. Eine Dokumentation.

»Berichte über Kirchen und andere geheiligten Stätten orthodoxer Christen, die in den von türkischen Truppen besetzten Gebieten der Insel Zypern geschändet und entheiligt, zerstört und ausgeraubt, in Moscheen und Kinos oder gar Viehställe umgewandelt wurden, haben in der internationalen Öffentlichkeit in den achtzehn Jahren seit der türkischen Invasion 1974 wiederholt Aufsehen und Bestürzung ausgelöst. Die zyprische Regierung und die zyprisch-orthodoxe Kirchenführung haben bei der UNO, bei der UNESCO, beim Weltkirchenrat und anderen internationalen Behörden immer wieder erneut heftige Proteste gegen dieses Vorgehen von Besatzungstruppen eingelegt. Über das wahre Ausmaß dieser Zerstörungen gab es bisher wenige verläßliche Nachrichten. Die folgende Liste gibt eine Zusammenstellung aller bisher bekannt gewordenen Übergriffe gegen Kirchen und geistliche Einrichtungen, deren Details durch Augenzeugenberichte verläßlich dokumentiert sind.

A. In Moscheen umgewandelt wurden die folgenden Kirchen: 1. Kirche St. Andreas in Neapolis; 2. Kirche von Palekythro; 3. Kirche St. Nikolaos in Lamiá (Distrikt Famagusta); 4. Kirche St. Georgios in Trikomo; 5. Kirche St. Lukas in Famagusta; 6. Kirche Chrysospiliotissa in Famagusta; 7. Kirche St. Paraskevi in Lapithos; 8. Kirche St. Paraskevi in Morphou; 9. Kirche St. Georgios in Kyrenia; 10. Erzengel Michael Kirche in Yialousa; 11. Kirche des Dorfes Voukolida; 12. Kirche des Dorfes Engomi bei Famagusta; 13. Kirche des Dorfes Panagra; 14. Kirche des Dorfes Prastió bei Morphou; 15. zwei Kirchen des Dorfes Kythrea; 16. Erzengel Michael Kirche im Dorf Koma tou Yialou; 17. Kirche des Dorfes Tavrou; 18. Erzengel Michael Kirche im Dorf Lefkoniko; 19. Kirche St. Johannes Prodromos des Dorfes Gypsou; 20. Kirche des Dorfes Vasilia; 21. Kirche des Dorfes Prastió in Mesaoria; 22. Kirche St. Georgios Pellapais; 23. Kirche des Dorfes Lysi; 24. Kirche St. Barbára in Kyrenia; 25. Kirche von Aphania; 26. Kirche des Dorfes Ascha; 27. Kirche des Dorfes Ayios Ambrosios (bei Kyrenia); 28. Kirche Timios Prodromos in Kato Zodhia; 29. Kirche St. Photios in Ayios Andronikos; 30. Kirche St. Dimitrios von Lapithou; 31. Kirche St. Irini in Kyrenia; 32. Kirche des Dorfes Vasília; 33. Kirche des Dorfes Patríki; 34. Kirche St. Elias; 35. Kirche Chrysosoteros des Dorfes Akanthou.

B. In Munitions- und sonstige Militärlager umgewandelt wurden folgende Kirchen: 1. die Panayia-Kirche in Tráhonas; 2. die Klosterkirche Panteleimonos in Myrtou; 3. die Kirche St. Fanourios in Kyrenia; 4. die Kirchen Acheiropoietos und St. Evlalios in Karavas; 5. die Kirche des Dorfes Exo Metohi; 6. Kapelle des Propheten Elias nahe dem Dorf Lymbia; 7. die Kirche des Dorfes Marathovounos; 8. die Kirche des Dorfes Vouni.

C. Ausgeplündert und teilweise zerstört wurden die folgenden Kirchen: 1. Kirche des Dorfes Arnadhí im Distrikt von Famagusta; 2. Kirche des Dorfes Kilamenos; 3.

Kirche St. Therissos von Karpasia; 4. Kirche Panayia in Trikomo; 5. Kirche St. Nikolaos des Dorfes Eleá bei Kyrenia; 6. Kirche des Dorfes Karmi; 7. Kirche St. Synesios in Risokarpasso; 8. alle Kapellen um das Dorf Vathylakas; 9. Kapelle St. Joachim und Anna im Dorf Koma tou Yialou; 10. Kapelle Panayia Apsidiotissa im Dorf Sihari; 11. Kirche St. Anastasios im Dorf Penisteronopiyi; 12. die Kapellen St. Athanasios und St. Ioannis in Risokarpasso; 13. Kirche Panayia tis Kanakarias in Lythrangomi; 14. Kirche St. Georgios in Rigatou; 15. Kirche St. Mamas in Morphou — hier wurden die Gebeine des heiligen Mamas und die sie umhüllende Bedeckung, eine Bibel mit kostbaren Edelsteinen und die Ikone des hl. Mamas gestohlen; 16. Kirche des Dorfes Angastina — hier wurden die Ikonen durch das sogenannte »Ressort für Altertümer« der türkischen Besatzungstruppen entfernt; 17. Kloster Panayia Katharou; 18. Kloster des Apostels Andreas; 19. Kirche St. Paraskevi in Paleosofo.

D. Völlig zerstört wurden die folgenden Gotteshäuser: 1. Kirche St. Georgios in Limiá (Distrikt Famagusta); 2. die Kirchen St. Dimitrios in Ayios Mamas und St. Thomás in Trikomo; 3. der gesamte Ostteil des Klosters St. Panteleimon in Myrtou; 4. die Kirche des Dorfes Fterika; 5. das armenische Kloster nahe dem Dorf Hartschia; 6. Kapelle Panayia Katharou; 7. Kirche des Dorfes Trypimeni; 8. Kirche des Dorfes Marathovoumos; 9. Kirche St. Antiphonitis; 10. Kirche des Propheten Zacharias in Pano Dikomo.

E. Entweiht und in Viehstallungen umgewandelt wurden die Kirchen: 1. Die Kirchen der Dörfer Komi Kebir und Patriki; 2. Kirche des Dorfes Katokopiá; 3. Kirche des Dorfes Ayios Basilios; 4. Kirche des Dorfes Skyloura; 5. Kirche des Dorfes Arsos; 6. Kapelle des Propheten Avakum in Risokarpasso; 7. Kirche des Dorfes Gaidhourás; 8. die Kapellen St. Filonas, Panayia Afendras und Panayia Eleoussa in Karpasia; 9. die Kirchen St. Lukas und Panayia Makrasykas; 10. die Kapellen des Erzengels, Panayia Galaktoforousa und Panayia Tokhnia im Dorf Mandres; 11. Kirche des Dorfes Ardhana; 12. Kirche St. Therissos in Yialousa.

F. In Lichtspielhäuser, Unterhaltungsstätten oder weltliche Museen umgewandelt wurden folgende orthodoxe Einrichtungen: 1. das Gemeindehaus von Morphou; 2. Kirche des Dorfes Lapathos; 3. Kirche von Yerolakkos; 4. Kirche St. Lukas in Nikosia; 5. Erzengel Michael Kirche in Kyrenia; 6. Kirche St. Stylianos in Prastió bei Morphou; 7. Kloster St. Anastassia im Dorf Lapithos im Distrikt Kyrenia«.

[Aus: *Zypern-Nachrichten* 3 (Mai 1992) Nr. 5]

Kirche soll Museum werden

Die Verwaltung im türkisch besetzten Nordzypern will nach Angaben der zyprischen Regierung die byzantinische **Klosterkirche des Apostels Barnabas** in ein Museum für Archäologie, Ethnologie und Religionsgeschichte umwandeln. Die regierungsamtliche Erklärung bezeichnet das Vorhaben als Teil einer systematischen Kampagne der Türken, das 9 000 Jahre alte kulturelle und religiöse Erbe der Insel zu vernichten. Die im späten 5. Jahrhundert von Erzbischof Anthemios errichtete Kirche wurde nach ihrer Zerstörung im 17. Jahrhundert wieder aufgebaut. Sie befindet sich in der Nähe der im Jahre 478 entdeckten Grabstätte des Apostels Barnabas, wo eine Kopie des Matthäus-Evange-

liums gefunden wurde, die Barnabas selbst geschrieben haben soll. [*Zypern-Nachrichten* 3 (März 1992) Nr. 5]

11. Kirche von Griechenland

Altersgrenze für Bischöfe der Kirche Griechenlands

Ein Gesetzentwurf sieht eine Altersgrenze von 70 Jahren für Bischöfe der Kirche Griechenlands vor. Der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland soll von der Regelung ausgenommen werden. Die Metropoliten befürworten hingegen eine andere Lösung. Ein jeder Oberhirte scheidet nach 40jähriger Amtszeit automatisch aus dem bischöflichen Dienst aus. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 16/17 (15. 4. 1992) 4]

Mönchtum in der Diskussion

Die Diözese Attika befaßte sich auf ihrer Bistumssynode im April 1992 mit dem Thema »Das orthodoxe Mönchtum in neuer Sicht«. Die Synode trat der Kritik entgegen, das monastische Leben habe mit dem Christentum nichts zu tun und sei eine »Philosophie des Todes«. Ehe und Zölibat seien beide gleichwertige christliche Lebensformen, die ihrer gegenseitigen Befruchtung und Ergänzung bedürften, wurde festgestellt. Zugleich gab die Synode Anregungen für eine Neubelebung des Mönchswesens. Während das orthodoxe Mönchtum auf dem Berg Athos einer neuen Blüte entgegengeht und in Griechenland zahlreiche Frauenklöster bestehen, sind die Männerklöster fast verwaist.

»Sprachenstreit« beigelegt

Auch in Zukunft werden kirchliche Erlasse in gehobenem Griechisch (καθαρεύουσα) abgedruckt. Mit diesem Ergebnis endete der »Sprachenstreit« zwischen der Griechischen Bischofskonferenz und der Athener »Regierungszeitung«. Die Publikation von staatlichen Gesetzestexten und öffentlichen Bekanntmachungen kann in der modernen griechischen Volkssprache mit vereinfachter Rechtschreibung erfolgen. Die Kirche Griechenlands machte vor allem geltend, daß sowohl das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel als auch die anderen orthodoxen Kirchen von Alexandrien, Jerusalem und Zypern, welche die griechische Sprache benutzen, an der herkömmlichen Sprache festhalten. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 21 (20. 5. 1992) 11]

Hilfe für die orthodoxen Kirchen Osteuropas

Mit einer von der Kirche von Griechenland gemeinsam mit der autonomen Kirche von Kreta und den Inselbistümern des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel durchgeführten Kirchen-, Straßen- und Haussammlung sollen die Patriarchate von Moskau, Belgrad, Bukarest, Sofia und Tbilissi sowie die wiedererstehende albanische orthodoxe Kirche unterstützt werden. Die materielle Hilfe umfaßt beispielsweise die Instandsetzung und den Neubau von Kirchen, die Unterstützung mit liturgischen Büchern, Meßgewändern, Altargeräten und Ikonen, die Lieferung von Texten der Kirchenväter und theologischem Schrifttum sowie Spenden an Papier für den Druck von Kirchenzeitungen. Darüber hinaus beschloß die Griechische

Bischofskonferenz folgende Maßnahmen: je fünf Stipendien für theologische Studien in Griechenland sowie zehn Freiplätze an Priesterseminaren; ein Austauschprogramm für Ordensleute zur Sprachenförderung, zur Ausbildung im sakralen Kunsthandwerk und zur Ikonenmalerei, aber auch zur gemeinsamen Arbeit an Übersetzungen kirchlichen und spirituellen Schrifttums. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 25 (17. 6. 1992) 2]

* Während sich ein Teil des Pfarrklerus in den Großstädten Athen, Thessaloniki und Patras erneut für die Abschaffung von Talar und Priesterhut stark macht, haben sich die Geistlichen mehrerer Landbistümer für die Beibehaltung der Priesterkleidung ausgesprochen. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 18 (29. 4. 1992) 11]

12. Kirche von Albanien

Neue orthodoxe Hierarchie gewählt

Durch einstimmigen Entschluß der Hl. Synode des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel wurde nach 34 Jahren wieder eine neue Hierarchie für die 1937 als autokephal anerkannte orthodoxe Kirche Albaniens gewählt. Neues Oberhaupt und Nachfolger des letzten, 1958 verstorbenen Erzbischofs Christophoros ist der in der letzten Zeit als Exarch wirkende Metropolit von Androussa, **Anastasios Yannoulatos**, zugleich Professor für Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Athen. Seine Inthronisation fand am 2. August 1992 in Tirana statt. [Siehe die auf Griechisch veröffentlichte Inthronisationsrede in: *Anaplasis* Nr. 343 (Juli–Aug. 1992), S. 99–102 (auszugsweise); *Ekklesia* 69 (1992) 517 ff.]

Außerdem wurden alle drei übrigen Diözesen mit neuen Metropoliten besetzt. Für die Metropolie von Korce wurde der Archimandrit **Christodoulos Moustakas**, für die Metropolie von Berat, Vlore und Kanine der Archimandrit **Ignatios Triantis** und für die Metropolie von Gjirokaster der Archimandrit **Alexandros Kalpakidis** gewählt. Die albanische Regierung, die den Metropoliten Anastasios als neuen Erzbischof anerkannt hat, versucht allerdings, seinem Amt einen provisorischen Charakter zu geben — bis ein echter Albaner als Oberhaupt der dortigen orthodoxen Kirche gewählt werde —, während die drei anderen gewählten Metropoliten noch kein Einreisevisum nach Albanien bekommen haben (s. im weiteren den Anhang zur Chronik, S. 315 ff.).

Restrukturierung abgeschlossen

Wie aus dem offiziellen Kalender der orthodoxen Kirche von Griechenland für 1992 hervorgeht, konnten die Diözesanstrukturen und Verwaltungsorgane der autokephalen orthodoxen Kirche Albaniens wiederhergestellt werden. Am 1. und 2. August 1991 fand in Tirana unter dem Vorsitz von Exarch **Anastasios** eine konstituierende Allgemeine Versammlung von 15 Klerikern und 30 Laien aus den vier kirchlicherseits nie aufgelösten Eparchien der orthodoxen Kirche von Albanien statt. Für eine einjährige Amtszeit wählten sie Bischöfliche Kommissare und den Allgemeinen Kirchenrat, der aus dem Exarchen des Ökumenischen Patriarchats sowie aus je vier Bischöflichen Kommissaren und vier Laien besteht. Damit erfüllte der Exarch seinen Auftrag, Verbindungen zu or-

thodoxen Klerikern und Laien »jeder Herkunft und Sprache« aufzunehmen und sie in der neu aufzubauenden autokephalen orthodoxen Kirche Albaniens wieder zu sammeln. Die Sprach- und Kulturunterschiede zwischen orthodoxen Albanern und der orthodoxen griechischen Minderheit im südlichen Albanien wirkten sich dabei nicht nachteilig aus.

Die vier Eparchien von Tirana, Korce, Berat und Gjirokaster bestehen vorerst aus insgesamt neunzehn Dekanaten. Fünf Dekanate (Tirana, Durres, Shkodra, Kavaje und Elbasan) gehören der zentralen Metropolie an, die vor 1967 zwei Klöster und 20 Pfarreien zählte. Die Diözese von Korce, die vor 1967 über 110 Pfarreien und vier Klöster umfaßte, besteht aus vier Dekanaten (Korce, Kolonie, Leskovik und Pogradec). Der Diözese von Berat, Vlore und Kanine, einst mit 80 Pfarrgemeinden und vier Klöstern versehen, gehören die vier Dekanate Berat, Vlore, Fier und Lushnie an. Die vor 1967 aus 120 Pfarreien und fünfzehn Klöstern bestehende Diözese von Gjirokaster stellt die größte Hoffnung für das Aufblühen der Orthodoxie in Albanien dar. Diese im südlichen Albanien liegende Diözese besteht jetzt aus den sechs Dekanaten Gjirokaster, Pogon, Delvine, Sarande, Himara und Permet.

Die Einsetzung von Dekanen sowie sofortige Maßnahmen zur Ausbildung von Priestern sind die dringlichsten Aufgaben der nächsten Zeit. Eine mit dem Metropoliten Anastasios Yannoulatos Mitte November 1991 angereiste Architektengruppe befaßte sich insbesondere mit der Frage eines passenden Immobilienobjektes in Tirana für eine theologische Lehranstalt. [*Informationsdienst Osteuropäisches Christentum* Nr. 23/91 (30. 12. 1991) 10–11 und 23]

Rückgabe konfiszierter Kirchengüter

Die albanische Regierung hat die Rückgabe der im Jahre 1967 konfiszierten Güter der Orthodoxen wie der Römisch-Katholischen Kirche beschlossen. Auch den Muslimen sollen ihre enteigneten Besitztümer zurückerstattet werden. Ein Datum für die Rückgabe von Immobilien und Land sei noch nicht festgesetzt worden. [*Der Christliche Osten* XLVII (1992) 46]

* Die Behörden in Tirana erwägen, freikirchliche Missionsveranstaltungen gesetzlich zu verbieten. Fundamentalismus und Freikirchentum sind der albanischen Tradition fremd. Vor dem Verbot jeder Religionsausübung im Jahre 1967 hatte die christliche Minderheit im mehrheitlich muslimischen Albanien zu zwei Dritteln der Orthodoxen und zu einem Drittel der Römisch-Katholischen Kirche angehört. [*Der Christliche Osten* XLVII (1992) 47]

* Im völlig verarmten und von Hungerrevolten gezeichneten Albanien sind Plünderungen mittlerweile alltäglich; auch in Kirchen und Moscheen wird immer häufiger gestohlen.

B. Altorientalische Kirchen

Armenischer Patriarch Karekin Kazancijan besuchte Deutschland

Der armenische Patriarch von Konstantinopel, **Erzbischof Karekin Kazancijan**, besuchte das neu errichtete Bistum [siehe *OFo* 6 (1992) 158] der Armenischen Apostolischen Kirche in Deutschland mit Sitz in Köln. Am 17. Mai 1992 feierte der Pa-

triarch mit seinen Glaubensbrüdern und -schwestern und etlichen ökumenischen Gästen ein Pontifikalamt in der armenischen Kirche in Köln-Niehl. Patriarch Kazancijan erhob den Prälaten der Armenischen Apostolischen Kirche in Deutschland, den 49jährigen Vardapet **Karekin Bekdjian**, der noch 1992 durch den **Patriarchen-Katholikos Vasken I.** in Etschmiadzin zum Bischof geweiht werden soll, in den Rang eines Erzvardapets und verlieh ihm den Hirtenstab.

Die Bedeutung des Besuches von Patriarch Kazancijan wurde auch durch die große Zahl von Vertretern der Schwesterkirchen unterstrichen, die bei der Liturgie und dem gemeinsamen Essen mit der armenischen Gemeinde anwesend waren; unter ihnen orthodoxerseits Bischof **Chrysostomos** von Pamphilos aus Hannover für die Griechisch-Orthodoxe Metropolie in Deutschland sowie Vertreter des Bistums Düsseldorf der russischen orthodoxen Kirche und des syrischen orthodoxen Bistums von Westeuropa. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 22 (27. 5. 1992) 20]

Re-Evangelisierung Armeniens

Die Armenische Apostolische Kirche verfügt in Armenien derzeit nur über knapp fünfzig Gotteshäuser, und es herrscht Priestermangel. Die Erfordernisse einer spirituellen und organisatorischen Erneuerung übersteigen die Schaffenskraft der Hierarchie bei weitem. Laienarbeit ist deshalb sehr gefragt.

So leitet die mit dem Segen des **Patriarchen-Katholikos Vasken I.** noch unter kommunistischer Herrschaft entstandene »Bruderschaft der Kirchengetreuen« kirchliche Sonntagsschulen, die über 4 000 Kinder und Jugendliche besuchen, betreut in Moskau, St. Petersburg und anderen Städten der GUS die armenische orthodoxe Diaspora und ist durch vier Brüder in der umstrittenen Region Berg-Karabagh mit Segen von Bischof Parkev Martirosian tätig.

Ein Gutteil der diakonischen Aufgaben in Armenien nimmt gegenwärtig der von dem Volksdeputierten und Begründer des Berg-Karabagh-Komitees, Diakon **Chatschik Stamboltsian**, geleitete Laienverband »Gtutium« wahr. Zur Bekämpfung des »biblischen Unwissens« hat Stamboltsian, der eng mit der »Bruderschaft der Kirchengetreuen« zusammenarbeitet, eine Lehranstalt für künftige Religionslehrer gegründet. Die Wiederverkündigung des Evangeliums geschehe in ökumenischer Gesinnung. Stamboltsian betonte, proselytische Absichten verfolge er nicht. Er hoffe, die Armenische Apostolische Kirche werde die Trägerschaft für »Gtutium« und das ihr nahestehende Verlagswesen übernehmen. Das könne sein Bemühen entscheidend unterstützen, den religiösen Aufbruch in Armenien zu fördern und ihn vor der Gefahr zu bewahren, bloß eine Modeerscheinung zu sein. (*Informationsdienst Osteuropäisches Christentum* Nr. 19–20/91 (11. 11. 1991) 21–22]

* Aus Anlaß der 1700-Jahr-Feier der Annahme des Christentums als Staatsreligion in Armenien, die in das Jahr 301 datiert wird, soll in Eriwan eine große Kirche gebaut werden. Sie wird dem hl. Krikoris Lusatvoric (Gregorios dem Erleuchter) geweiht sein, der Armenien den christlichen Glauben brachte. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 25 (17. 5. 1992) 11]

Neuer Patriarch für die Äthiopische Orthodoxe Kirche

Bischof **Paulos Gebre-Yohannes** trat als Patriarch der orthodoxen Kirche Äthiopiens die Nachfolge des Ende Oktober 1991 wegen Kooperation mit dem kommunistischen Regime von seinem Amt zurückgetretenen Patriarchen **Merkorios** an. Der neue äthiopische Patriarch, der unter Präsident Mengistu sieben Jahre im Gefängnis verbrachte, ist Dozent für Theologie und Philosophie und war für mehrere Jahre Seelsorger in den USA [s. auch *OFo* 6 (1992) 159; *Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 29 (15. 7. 1992) 4].

C. Orthodoxie und Ökumene

Fortsetzung des orthodox / römisch-katholischen Dialogs

Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** bestätigte, daß der 1980 begonnene theologische Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche fortgesetzt werde. Er äußerte, daß der Römisch-Katholischen Kirche Herz und Türen der Orthodoxen Kirche weiterhin offenstehen, aber es müßte eine befriedigende Lösung für die schwierigen Probleme der Unierten in Osteuropa und im Mittleren Osten sowie des Proselytismus gefunden werden vor der weiteren Erörterung dogmatischer Fragen.

Auch der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, **Kardinal Edward Idris Casidy**, hofft auf eine Fortsetzung des Dialogs. Der italienischen katholischen Tageszeitung »Avvenire« sagte er, er halte den Prozeß der Annäherung unter den Kirchen nicht für gefährdet. Er verwies auf das eindeutige Votum der Orthodoxen Kirche bei ihrem Treffen im Phanar/Konstantinopel, den Dialog fortzusetzen. Zu Vorwürfen, die Katholische Kirche versuche auf »orthodoxem Territorium« in Osteuropa Gläubige abzuwerben, betonte der Kardinal, daß man angesichts der Mobilität der Menschen nicht mehr wie früher argumentieren könne. Er bekannte sich zwar prinzipiell zu einer angemessenen Berücksichtigung der Präsenz einer Schwesterkirche beim Einsatz in einem Territorium, wies aber darauf hin, von katholischer Seite müsse man der Tatsache Rechnung tragen, daß es sich bei der osteuropäischen Orthodoxie um eine »Kirche in Schwierigkeiten« handele. Jeder Person müsse die Freiheit eingeräumt werden, zu der einen oder zu der anderen Kirche zu gehören, fügte der Präsident des Einheitsrates hinzu. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 13 (25. 3. 1992) 2]

Orthodox-katholische Dialogkommission verschob Vollversammlung

Die für Juni 1992 in dem orthodoxen Kloster Balamand/Libanon geplante Vollversammlung der Internationalen Kommission für den orthodox-katholischen Dialog, von der man sich eine entscheidende Klärung des gespannten Verhältnisses zwischen beiden Kirchen erhofft hatte [vgl. *OFo* 6 (1992) 159 f.], wurde im Einvernehmen beider Seiten um ein Jahr verschoben. Acht der 14 Orthodoxen Kirchen hatten ihre Teilnahme an dem Treffen abgesagt. Die Vertreter der Patriarchate von Georgien, Serbien, Bulgarien und der or-

thodoxen Kirche der CSFR begründeten die Absage mit der Lage in ihren Ländern. In Jerusalem und Athen hieß es, man verspreche sich gegenwärtig von einer Begegnung mit den katholischen Dialogteilnehmern nur wenig. [*Herder Korrespondenz* 46 (1992) 344]

Papst unterstreicht den griechischen Charakter von Makedonien

Das Oberhaupt der Römisch-Katholischen Kirche, der **Papst Johannes Paul II.,** hat in einem Interview den griechischen Charakter von Makedonien unterstrichen. Dasselbe hat er ebenso in seinem Gespräch mit dem orthodoxen Erzbischof von Nord- und Südamerika, **Iakowos,** betont, der ihn als Vertreter des Ökumenischen Patriarchen besuchte. [*Ekklesia* 69 (1992) 457; *Peiraike Ekklesia*, September 1992, S. 50]

Dialog zwischen der russischen orthodoxen Kirche und dem Vatikan

Delegationen der russischen orthodoxen Kirche und des Vatikans vereinbarten, die gegenwärtige Krise zwischen den beiden Kirchen durch gegenseitige Konsultationen auf regionaler Ebene beizulegen. Das ist das Ergebnis zweitägiger Gespräche in Genf vom 2. bis 3. März 1992. Für die russische orthodoxe Kirche nahmen der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, **Metropolit Kirill** von Smolensk und Kaliningrad (Königsberg), sowie **Archimandrit Josif** teil. Für die römisch-katholische Seite waren der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, **Kardinal Edward Idris Cassidy**, und der Sekretär des Einheitsrates, **Monsignore Pierre Duprey**, anwesend.

Künftig würden die Verantwortlichen der beiden Kirchen für ein jeweiliges Gebiet einander konsultieren, bevor pastorale Projekte in Angriff genommen werden, teilten die Gesprächspartner nach dem Treffen mit. Damit soll dem Vorwurf des Proselytismus vorgebeugt werden. In einer in Genf veröffentlichten Pressemitteilung (Wortlaut des Kommuniqués siehe in *Information Bulletin. Department for External Church Relations Moscow Patriarchate*, März 1992, S. 1–2) heißt es, die Gespräche hätten in einer Atmosphäre »großer Ehrlichkeit und Offenheit« stattgefunden und zu einem »besseren gegenseitigen Verständnis« geführt. Gesprächsstoff waren dem Vernehmen nach vor allem die Schwierigkeiten in der Westukraine, wo es um die Ansprüche der russischen orthodoxen Kirche und der mit Rom unierten Kirche des byzantinischen Ritus auf Rückgabe von Kirchengütern geht, sowie um die in manchen Ländern auf dem Gebiet der früheren Sowjetunion aufgebauten neuen Strukturen der Römisch-Katholischen Kirche. Hinsichtlich der Beziehungen zwischen der russischen orthodoxen Kirche und der mit Rom unierten Kirche in der Ukraine wurden laut Kommuniqué die Grundsätze bekräftigt, die im Januar 1990 in Moskau vereinbart worden waren und eine friedliche Rückgabe an die russische orthodoxe Kirche und die mit Rom unierte Kirche vorsehen. Allerdings blieben Meinungsverschiedenheiten darüber bestehen, wie diese Grundsätze zu verwirklichen seien. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 11 (11. 3. 1992) 4]

Orthodox-katholischer Dialog in Altötting

Vom 3. bis 5. Mai 1992 fand in dem bayerischen Marienwallfahrtsort Altötting auf Einladung von Kardinal **Friedrich Wetter**, Erzbischof von München und Freising, die dritte Gesprächsrunde zwischen Vertretern des Moskauer Patriarchats und der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz statt. Dieses Treffen stellte die Fortsetzung der Begegnungen von Moskau (30. Mai bis 6. Juni 1986) und von München (6. bis 12. Februar 1988) dar. Die Anwesenheit des Titular-Erzbischofs von Moskau, **Tadeusz Kondrusiewicz**, der Apostolischer Administrator für die Katholiken des lateinischen Ritus im europäischen Teil Rußlands ist, bei dem Treffen charakterisierte Kardinal Wetter mit den Worten, der Oberhirte sei ein »lebendiges Bindeglied zwischen unseren Delegationen«.

Die orthodoxen Gesprächsteilnehmer, die von Metropolit **Filaret** von Minsk und Grodno angeführt wurden, erörterten mit den katholischen Delegationsmitgliedern unter anderem die politischen Veränderungen der letzten Jahre, billigten Kardinal Wetters Vorschlag, gemeinsam über die Stellung der Kirche in der pluralen Gesellschaft nachzudenken und entsprechende Erfahrungen auszutauschen, und betonten den friedensstiftenden Auftrag der Kirche im Zusammenhang mit den aufgebrochenen ethnischen und religiösen Konflikten in Europa. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 19 (6. 5. 1992) 1; *KNA — Dokumentation* 3 (13. 5. 1992) 1–3]

Gespannte Beziehungen

Kurz vor seiner Reise nach Ungarn erhob **Papst Johannes Paul II.** am 5. August 1991 das **Bistum Alba Julia**, das bis dahin zur Erzdiözese Bukarest gehört hatte, zur unmittelbar Rom unterstellten Erzdiözese.

Am 29. September 1991 begingen die Katholiken Siebenbürgens, die zumeist der nach unterschiedlichen Angaben 1,7 bis 2,5 Millionen Menschen zählenden ungarischen Minderheit in Rumänien angehören, dieses Ereignis feierlich. Der zum Erzbischof erhobene Bischof von Alba Julia, **Lajos Balint**, räumte bei dieser Gelegenheit in seiner ungarischen Ansprache öffentlich ein, die Freude sei nur geteilt. Zwar sei man froh, daß Alba Julia kirchlich nicht mehr von Bukarest abhänge, man sei aber traurig, weil Rom sich nicht den Vorschlag zu eigen gemacht habe, in Siebenbürgen eine eigene Kirchenprovinz zu errichten und die siebenbürgischen Bischöfe zur Einrichtung einer eigenen Bischofskonferenz zu ermächtigen. [*Der Christliche Osten* XLVII (1992) 47]

Koptisch-orthodoxer / römisch-katholischer Dialog

Vom 25. bis 29. Februar 1992 trat die Internationale Gemischte Kommission des koptisch-orthodoxen/römisch-katholischen Dialoges zu ihrer achten Begegnung im Wüstenkloster Anba Bischoi im ägyptischen Wadi Natrun zusammen. Die Kommission tagte unter dem gemeinsamen Vorsitz des Metropoliten **Anba Bishoi** von Damiette und des Sekretärs des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Monsignore **Pierre Duprey**. Gegenstand der Beratungen waren zunächst die gemeinsamen apostolischen Traditionen. Sodann wurden dogmatische Unterschiede und pastorale Schwierigkeiten zwischen den beiden Kirchen erörtert. Die

Fragen des Ausgangs des Heiligen Geistes sowie des Filioque blieben erneut offen. Die Kommission sprach sich schließlich für regelmäßige Treffen auf regionaler Ebene aus, um die Zusammenarbeit in Seelsorge, Erziehung und Diakonie zu intensivieren und das gemeinsame christliche Zeugnis der Kirchen in Ägypten zu fördern. Die nächste Tagung der Internationalen Gemischten Kommission soll vom 27. April bis zum 1. Mai 1993 wieder im Kloster Anba Bischoi stattfinden. [*Irénikon* 65 (1992) 63–65]

Ermahnendes Grußwort

Zu der vom 24. bis 30. März 1992 in Budapest abgehaltenen Europäischen Evangelischen Versammlung schickten 80 europäische protestantische Kirchen lutherischer, calvinistischer und methodistischer Prägung ca. 200 Vertreter; die lutherischen Kirchen Skandinaviens und die Anglikanische Kirche waren durch Beobachter verteten. Das Ökumenische Patriarchat entsandte den **Metropoliten** der Schweiz, **Damaskinos Papandreou**, als seinen Beobachter nach Budapest, der Vatikan Monsignore **John Radano**.

Metropolit Damaskinos Papandreou richtete an die Versammlung ein Grußwort, worin er das Vorbereitungsdokument für das Budapester Treffen ausdrücklich begrüßte, weil es von der Bereitschaft zum Dialog geprägt sei. Die Beziehungen zu der Orthodoxen Kirche seien für die Protestanten von großer Bedeutung, meinte der Metropolit. Sie können mithelfen, den Blick für ein Europa zu fördern, das Ost und West umfaßt. Als unannehmbar bezeichnete es Damaskinos Papandreou, daß die Römisch-Katholische Kirche und einige protestantische Gemeinschaften die traditionell orthodoxen Länder »als ihr Missionsgebiet« betrachteten. Bei den betroffenen Ländern handele es sich um Gebiete, »in denen das Evangelium seit mehreren Jahrhunderten gepredigt wird und in denen die Gläubigen oft selbst ihr Leben um des Glaubens Christi willen geopfert haben«. Nach dem Verschwinden des kommunistischen Regimes in Osteuropa habe man mehr Bereitschaft zum Dialog erwartet, erklärte Metropolit Damaskinos und fuhr fort: »Statt dessen stellen wir fest, daß gewisse Kreise innerhalb der Römisch-Katholischen Kirche zu Handlungen schreiten, die dem Geist des Dialogs und der Liebe völlig entgegengesetzt sind«.

Am Rande der Versammlung beklagte der ungarisch-stämmige reformierte Bischof von Oradea, **Laszlo Tökes**, die Unterdrückung von nationalen und religiösen Minderheiten in Rumänien. Er beschuldigte auch die rumänische orthodoxe Kirche, Nationalismus und Antisemitismus zu schüren. Sie müsse sich auch vorwerfen lassen, sagte Tökes, mit Anhängern des früheren Ceausescu-Regimes zu kollaborieren. Nach dem Sturz des Diktators habe es keinen Wechsel in der Kirchenleitung gegeben, die schon früher mit dem Regime zusammengearbeitet habe. Schließlich bezichtigte der reformierte Bischof die rumänische orthodoxe Kirche des Antiprotestantismus. Er legte ein Papier der Kirche vor, in dem Protestanten als »schlimmste Häretiker und Sekten« verurteilt werden. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 14 (1. 4. 1992) 1; *Enimerosis* H-1992/3–4, S. 11–12]

Regensburger Ökumenisches Symposion

Vom 29. April bis zum 2. Mai 1992 veranstaltete das Ostkirchliche Institut in Regensburg ein Ökumenisches Symposion mit dem Thema »Das Ideal der Vollkommenheit gestern und heute — zum 600. Todestag des heiligen Sergius von Radonesch«. Etwa 80 Teilnehmer aus elf Ländern hatten sich dazu in Regensburg eingefunden. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel entsandte zu diesem Symposion **Prof. Nikolaou** als seinen offiziellen Vertreter.

Die orthodoxen Teilnehmer des Symposions sandten zu dem ungelösten Problem des **Uniatismus** ein **Memorandum** an den Vatikan. Darin bekunden sie ihren festen Glauben, »daß der Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche notwendig ist«. Dieser Dialog könne allerdings nur dann Fortschritte machen, wenn der Uniatismus, »der durch seine Methoden und Praktiken heute ein besonderes Ärgernis geworden ist«, verschwinde. Die unterzeichneten »Bischöfe, Priester, Mönche und Nonnen, sowie Theologen der Orthodoxen und Altorientalisch-orthodoxen Kirchen, ehemalige und heutige Stipendiaten der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz« erwarten von der Römisch-Katholischen Kirche »einen entscheidenden Beitrag zum Abbau der Spannungen zwischen den Unierten und der Orthodoxen Kirche«. Sie bieten abschließend ihre Dienste der Vermittlung an.

Die Unia als Störfaktor in den interkirchlichen Beziehungen

Das aktuelle Problem des Uniatismus — besonders in den ehemaligen kommunistischen Ländern [siehe dazu *Ekklesia* 69 (1992) 137–139] — wird von der Orthodoxie als eine Wunde, die die Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche betrifft, empfunden. Aber nicht nur die Orthodoxe Kirche ist darüber besorgt. Auch der ÖRK und die KEK, die vom 25. Februar bis 6. März 1992 eine interchristliche Delegation nach Rumänien und in die Tschechoslowakei entsandt hatten, wollen zur Lösung des Problems beitragen. Demnächst will eine solche Delegation auch Rußland, Weißrußland und die Ukraine besuchen. Der ÖRK organisierte darüber hinaus auf Forderung der orthodoxen Kirchen von Rußland, Rumänien, Polen und der Tschechoslowakei für die Zeit vom 30. Juni bis zum 6. Juli 1992 eine Konferenz über die Unia.

Die Theologische Fakultät der Universität Athen verabschiedete unlängst zum Uniatismus ein Dekret, in dem sie den Vatikan wegen der gegenwärtigen Lage scharf angreift. In diesem Text werden die Methoden des Vatikan mit den tragischen Erfahrungen aus der Zeit der Kreuzzüge in Zusammenhang gebracht und unmißverständlich verurteilt. Bezeichnend dafür ist der Schlußsatz des Dekrets: »Der Vatikan sät Wind und wird Sturm ernten«.

[*Enimerosis* H-1992/3–4, S. 10; *Peiraike Ekklesia*, Februar 1992, S. 53; siehe auch den »offenen Brief« in *Anaplasis* Nr. 341 (März–April 1992) 33–35]

Kirchen über Ausmalung der Auferstehungskirche einig

Nach jahrzehntelangen Verhandlungen haben sich mehrere Kirchen in Jerusalem jetzt über Reparatur- und Ausmalungsarbeiten in der großen Kuppel der Grabes-

kirche geeinigt. Die derzeit schwarz verbrannte und durch Risse geschädigte Kuppel soll nach ihrer baulichen Erneuerung nun mit Silberstreifen auf Goldhintergrund ausgestattet werden. Erst 1961 war es den verantwortlichen Kirchen, unter anderem der Orthodoxen Kirche, der Katholischen Kirche und der Armenischen Kirche, gelungen, sich auf eine Ausbesserung der Stützungsmauern des vom Einsturz bedrohten Baus zu einigen. Die Kuppel war bislang aus den Verhandlungen ausgespart geblieben, weil keine Einigung über die Ausmalung zu erreichen war. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 20 (13. 5. 1992) 14]

Lutheraner besuchen das Ökumenische Patriarchat

Vom 1. bis 5. Mai 1992 besuchte eine Delegation des Lutherischen Weltbundes unter der Leitung ihres Präsidenten, **Dr. Gottfried Brakemeier**, das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel. Gesprächsthema waren unter anderem die aktuellen Schwierigkeiten im ökumenischen Dialog. Die Gäste des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** besuchten auch die Theologische Hochschule des Ökumenischen Patriarchats auf Chalki, deren Wiedereröffnung die Delegation nachdrücklich forderte. [*Enimerosis* H-1992/5]

Orthodoxe Kirchen wieder im US-Kirchenrat

Fünf orthodoxe Kirchen, darunter auch die Griechisch-Orthodoxe Erzdiözese von Nord- und Südamerika, die ihre Mitgliedschaft im **Nationalen Kirchenrat der USA** im vergangenen Jahr aus Besorgnis über den »liberalen Kurs« in der größten ökumenischen Organisation Nordamerikas suspendiert hatten [siehe *OFo* 6 (1992) 160 f.], sind dem Rat jetzt wieder beigetreten. Der Wiederbeitritt ist an die Bedingung geknüpft, daß in Zukunft bei Kirchenratsentscheidungen »Minderheitenansichten immer deutlich dargestellt und veröffentlicht werden«. In zwei Jahren soll eine erneute Entscheidung über die Fortsetzung der Mitgliedschaft getroffen werden. [*Einheit der Christen in Hamburg Informationen* 20 (1992) I./II. Quartal, 21]

D. Sonstiges

Santiago de Compostela 1993

Die Siebente Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Canberra 1991 [vgl. *OFo* 5 (1991) 169–171] forderte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf, ihre Bemühungen um die sichtbare Einheit der Kirche weiter zu verfolgen. Dies soll insbesondere mit der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung geschehen, die mit dem Thema »Auf dem Weg zu einer Gemeinschaft in Glauben, Leben und Zeugnis« vom 3. bis 14. August 1993 in Santiago de Compostela/Spanien stattfinden wird. Die Tagung wird die Reihe der vorausgegangenen Weltkonferenzen in Lausanne 1927, Edinburgh 1937, Lund 1952 und Montreal 1963 fortsetzen. In Santiago de Compostela wird voraussichtlich die in Canberra von der Vollversammlung des ÖRK einstimmig angenommene Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung »Die Ein-

heit der Kirche als Koinonia — Gabe und Berufung« von großer Bedeutung sein.

Neue Feiertagsordnung für Belarus

Das weißrussische Parlament beschloß am 20. Dezember 1991 ein Feiertagsgesetz, wonach unter anderem das Weihnachtsfest nach beiden Kalendern sowie Allerseelen (2. November) arbeitsfreie Feiertage sind. [*Informationsdienst Osteuropäisches Christentum* Nr. 23/91 (30. 12. 1991) 4]

Türkische Bedrohung für armenische Christen

In einer Presseerklärung der Armenischen Apostolischen Kirche in Deutschland vom 7. März 1992, die sich mit der Not in Berg-Karabagh beschäftigt, heißt es unter anderem: »Besorgnis und Ängste fühlen die Armenier besonders durch Drohungen der Türkei. Türkische Massenmedien verfolgen eine propagandistische Hetzkampagne. Großdemonstrationen in der Türkei und auf Zypern verlangen eine Solidarisierung mit Aserbaidschan. Türkische Politiker bereiten in Planspielen die Möglichkeit einer Intervention vor. ›Wir sollten den Armeniern Angst machen‹, sagte **Präsident Özal** in Manisa auf einer Versammlung der jungen türkischen Unternehmer am 6. März 1992 (Hürriyet, Milliyet, Tercuman 7. 3. 1992). ›Die Sache kann durch verschiedene Maßnahmen erreicht werden. Die Türkei kann Verschiedenes unternehmen. Nach Armenien werden bestimmte Güter verschickt, dies kann man zum Beispiel zunächst verhindern … Wenn es nötig wird, so soll die Türkei die erforderliche Ordnung schaffen. Davor soll man keine Angst haben. Leider versteht die Welt nur diese Sprache‹«. [*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 75 (März 1992) 18 f.]

* Von den 30 Millionen **Ikonen**, die 1980 von Fachleuten in der damaligen Sowjetunion gezählt worden waren, wurden 80 % in das Ausland exportiert. Diese Angaben machte Andrej Zkelonin, der Leiter der Restaurierungsabteilung im Andrej-Rubljev-Museum in Moskau, am 27. November 1991 in »Radio Junost«. Allein in der Bundesrepublik Deutschland betreiben fast 6 000 Galerien und Antiquariate den Ikonenverkauf. Nach Angaben der russischen Wochenzeitung »Moscow News« haben sich europaweit etwa 40 internationale Schmugglerorganisationen auf den russischen Antiquitätenhandel spezialisiert. [*Informationsdienst Osteuropäisches Christentum* Nr. 21–22/91 (4. 12. 1991) 13; *Süddeutsche Zeitung* 28. 7. 1992, S. 17]

* Am 24. Mai 1991 ernannte Papst **Johannes Paul II.** Kardinal **Achille Silvestrini** zum neuen Präfekten der Ostkirchenkongregation, nachdem der bisherige Präfekt, Kardinal **Simon Lourdosamy**, aus Gesundheitsgründen zurückgetreten war. Mit dem am 25. Oktober 1923 in der Diözese Faenza/Italien geborenen Achille Silvestrini gelangte ein sehr erfahrener Diplomat und engagierter Seelsorger unter der Jugend an die Spitze der in der Orthodoxie gerade auch wegen der Uniatenfrage umstrittenen Ostkirchenkongregation. [*Der Christliche Osten* XLVII (1992) 68]

* Der britische Forscher **Graham Hancock** will im Norden Äthiopiens die Bundeslade wiederentdeckt haben. Er behauptet, jüdische Priester hätten die »Lade

des Zeugnisses« über Jahrhunderte hinweg in Ägypten und Äthiopien aufbewahrt. Im 4. Jahrhundert sei sie nach Axium, der früheren Hauptstadt Ägyptens, gebracht worden, wo sie heute noch sei. Über den Verbleib der Bundeslade, einer vergoldeten Truhe aus Akazienholz, die an zwei Stangen getragen werden konnte, gibt es nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 587 n. Chr. keine gesicherten Angaben. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 14 (1. 4. 1992) 4]

* Am 5. April 1992 wurde in München anläßlich des griechischen Nationalfeiertages vom 25. März eine große Veranstaltung von der griechisch-orthodoxen Kirche in München, dem griechischen Generalkonsulat und allen griechischen Organisationen und Vereinen in München durchgeführt, an der nach Angaben der Organisatoren 18 000 Menschen teilgenommen haben. Hauptpunkte dieser Veranstaltung mit dem Thema **»Makedonien«** waren eine öffentliche Versammlung mit Reden am Odeonsplatz, ein Protestmarsch und ein vielfältiges kulturelles Programm, das in der Olympiahalle stattfand. Der abschließende feierliche Vortrag mit dem Thema »Makedonien. Ein kurzer historischer Rückblick und die Widerlegung von Fälschungen durch Skopje« wurde von Prof. Th. Nikolaou gehalten.

* Ende Mai 1992 trafen sich Archäologen und Byzantinisten in dem historischen **Prodromos-Kloster** bei Serres in Ostmakedonien. Das Thema ihres Kongresses in der Abtei mit ihren Fresken aus dem 13. und 14. Jahrhundert lautete »Christliches Makedonien«.

* In Istanbul bekennen sich 99,5 Prozent der Bevölkerung zum Islam, die Zahl der Christen schwankt zwischen 0,03 und 0,05 Prozent, ca. 100 000 in der Zehn- bis Zwölf-Millionen-Stadt. Noch vor dreißig Jahren lebten in Istanbul über 120 000 griechisch-orthodoxe Christen, die aber auf Druck der Behörden das Land haben verlassen müssen. Die christliche Minderheit genießt grundsätzlich Religionsfreiheit. Offiziell ist die Türkei seit Atatürks Reformen ein laizistischer Staat mit klarer Trennung von Religion und Politik. Faktische Diskriminierungen auf lokaler Ebene sind aber keine Seltenheit. Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** befürwortete deshalb in seiner Antrittsrede ausdrücklich den all-täglichen Dialog von Christen und Moslems im ständigen Zusammenleben in derselben Stadt. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* 23/24 (3. 6. 1992) 14–19]

* Nach Angaben des Weltbundes der Bibelgesellschaften in Großbritannien ist die Heilige Schrift nunmehr in 1978 Sprachen übersetzt. Die japanische Übersetzung der vier Evangelien liegt jetzt zum ersten Mal als compact disc vor.

(red. von **Dieter Fahl** und **Kon. Nikolakopoulos**)

Anhang zur Chronik:

*Die Orthodoxie im heutigen Albanien**

Interview des Erzbischofs von Albanien ***Anastasios Yannoulatos***

Frage: Eure Seligkeit, wie würden Sie die herrschende Situation in Albanien skizzieren und speziell in seiner orthodoxen autokephalen Kirche? Wie ist ihre Geschichte und welche sind die Stationen ihres Verlaufs?

Antwort: Albanien befindet sich in einer Phase des Wiederaufbaus, der voraussichtlich anstrengend und mühevoll wird. Die Demokratie macht ihre ersten Schritte in den Trümmern, die der Zusammenbruch eines kompakten, harten totalitären Systems, das ein halbes Jahrhundert herrschte, bewirkt hat. Das alte Regime hat nicht nur eine halbseitig gelähmte Wirtschaft hinterlassen, sondern auch halbgelähmte Verwaltungsmechanismen und es hat dazu die Sitten und die Mentalität aufgeweicht. Sicher sind die radikalen Reformen weder einfach noch ungefährlich. Es wird jedoch in dieser Zeit ein intensiver Wiederaufbauversuch unternommen, der aber viel Zeit, Widerstandsfähigkeit, Einsicht, starke Arbeit und erleuchtete Führung fordert. Wir alle bitten Gott »aus der Tiefe«, daß Er sie reichlich beschere.

Spezieller hat die »Orthodoxe Autokephale Kirche von Albanien« soviel gelitten, wie keine andere Kirche in einem kommunistischen Land. 46 Jahre lang versuchte das Regime von Enver Hoxha wütend, die Orthodoxie in Albanien zu entwurzeln. In der ersten Phase (1944–1967) versuchte man sie aufzulösen, indem man ihre Führung und ihren inneren Betrieb vollständig kontrollierte. Für jede Einsetzung in ein kirchliches Amt, auch für die Diakonenordination, wurde staatliche Billigung verlangt. In der zweiten Phase (1967–1990), als der albanische atheistische Staat proklamiert wurde, wurde die Kirche offiziell abgeschafft, alle Gotteshäuser und Klöster wurden gewaltsam geschlossen, eine große Zahl von Kirchen wurde niedergerissen, andere wurden in Museen, Lager, Maschinenfabriken, Ställe usw. umgewandelt. Das kirchliche Vermögen wurde beschlagnahmt, der Klerus wurde mit Gewalt abgesetzt. Auch die kleinste Äußerung religiösen Glaubens — Bewahren von Ikonen, Anzünden von Öllampen, Ostereier — wurde strengstens bestraft. 25 Jahre lang gab es keine Erneuerung ihres Klerus. Und das tragischste: alle ihre Bischöfe lebten nicht mehr. Als also die Verfolgung aufhörte, war ihre Wiederherstellung und Reorganisierung aus eigenen Kräften unmöglich.

Das Ökumenische Patriachat, das erstrangige Zentrum der Orthodoxie, das die Autokephalie der albanischen Kirche (1937) anerkannt hatte, ergriff die Initiative zu ihrer Wiederherstellung. Anfang 1991 hat es einen patriarchalischen Exarchen in Albanien zu ihrer Reorganisierung berufen. Einer unserer ersten Schritte war die Einberufung (1.–2. August 1991) einer Klero-Laien-Versammlung der orthodoxen

* Der ursprüngliche auf Griechisch veröffentlichte Text ist in der Zeitschrift *Peiraike Ekklesia*, Juli-August 1992, S. 6–8, erschienen. Siehe auch die entsprechende Nachricht der Chronik auf der Seite 303.

autokephalen Kirche von Albanien, an der die überlebenden und reisefähigen Kleriker (15), wie auch 30 Laien, als Vertreter der vier alten Diözesen Albaniens teilgenommen hatten. Die Versammlung hat den von der letzten Satzung festgesetzten Zentralen Kirchenrat gewählt. Die Stelle des Präsidenten beider kirchlicher Organe war dem patriarchalischen Exarchen anvertraut. Trotz der unzähligen Bedürfnisse und der vielseitigen Schwierigkeiten auch in den elementarsten Dingen (wie Büro, Wohnung, Lebensweise) kommen wir mit Gottes Kraft beständig voran, und mit relativ schnellem Tempo.

Frage: Ihre Einsetzung als patriarchalischer Exarch vom Ökumenischen Patriarchat wurde von den Albanern mit Zurückhaltung angenommen. Wovor genau hat dieses gequälte Volk Angst, Eure Seligkeit?

Antwort: Es ist nicht zutreffend, daß die Einsetzung »von den Albanern mit Zurückhaltung« angenommen wurde. Im Gegenteil, sie wurde vom orthodoxen Volk Albaniens mit Erleichterung, Hoffnung und Begeisterung begrüßt. Aber nicht alle Albaner, wie bekannt, sind orthodox. Und vor allem waren in jener Zeit noch die Nachfolger von Enver Hoxha an der Führung. Ein halbes Jahrhundert lang galt, — parallel zu den anderen Parolen, mit denen sie versucht haben, das Denken und die Seele des albanischen Volkes zu vergiften —, die große Gefahr komme hauptsächlich aus dem Süden ihres Landes. Es fehlten also nicht diejenigen, die sich wegen der Beauftragung eines Hierarchen griechischer Abstammung für die Reorganisierung der Kirche Albaniens beunruhigten. Manche wollten sogar aufgrund der Denkweise der Zwischenkriegszeit die Präsenz des patriarchalischen Exarchen in Albanien als sehr gefährlich für die albanischen nationalen Interessen darstellen. Vom ersten Moment an habe ich mit Klarheit und Beständigkeit erklärt, daß das einzige Ziel meiner Sendung die Reorganisierung der orthodoxen autokephalen Kirche Albaniens ist, und ich versuchte, als endlich meine Einreise ins Land (17. 7. 1991) zugelassen wurde, davon auch die damalige politische Führung, die Vorsitzenden der Oppositionsparteien, die Intellektuellen und vor allem das albanische Volk zu überzeugen.

Schon bei meiner ersten Rundreise durch die Städte und die Dörfer Albaniens habe ich mit Rührung die Äußerungen der Liebe und des Vertrauens des Volkes erlebt. Natürlich gibt es in jedem demokratischen Land manche Minoritäten, die das Mißtrauen und die Angst vorantreiben. Dieses Mißtrauen wird oft noch durch verschiedene »Feuerwerke«, die im griechischen Raum gemacht werden, belastet. Aber sowohl für die verantwortliche Führung, die sich durch ihre Begabung und Nüchternheit auszeichnet, als auch für die Mehrzahl des Volkes, ist die Sache klar. Und die Geschichte, glaube ich, wird ihnen wegen ihres Vertrauens Recht geben. Vor kurzem hat der Präsident der Republik Albaniens Prof. S. Berishia öffentlich erklärt, daß »der patriarchalische Exarch bei der Stärkung der autokephalen orthodoxen Kirche Albaniens unsere Unterstützung haben wird«.

Zu seiner Vereidigung hat er uns offiziell eingeladen, und wir haben die Zeremonie zusammen mit dem Obermufti von einer Ehrentribüne aus verfolgt. Der Präsident hat seine historische Ansprache mit der Anrede »Verehrte Geistliche« begonnen, er hat den drei traditionellen Religionen Albaniens seinen Beistand verspro-

chen und nach der Vereidigung hat er im Empfangssaal des Parlaments ganz herzlich die religiösen Führer Albaniens empfangen.

Frage: Wie ist die heutige Situation Albaniens und welche Rolle könnte die Kirche beim materiellen und geistlichen Wiederaufbau des benachbarten Volkes spielen?

Antwort: In Albanien muß heute alles, und spezieller die Erziehung des Volkes, auf neuen Grundlagen beginnen. Es gibt viele Wunden der Vergangenheit, die viel Zeit und Mühe fordern, um geheilt zu werden. Bei diesem Versuch der Besserung und der allgemeinen Reorganisierung hat die Orthodoxe Kirche eine ungeheure Rolle zu spielen. Indem sie den Glauben an Gott kräftigt, die Gegenwart desjenigen, der Herr der Liebe ist, bezeugt, verstärkt sie die Versöhnung, die Hoffnung, die Widerstandsfähigkeit, die Geduld, den Fleiß, die Verantwortlichkeit, die Schaffenskraft des Volkes. Sie übermittelt fortwährend Gottes Segen und Gnade in allen Bereichen des persönlichen, sozialen und nationalen Lebens. Die Kirche setzt schöpferisch durch den Wiederaufbau von Gotteshäusern und die Tätigkeit von kirchlichen Ausschüssen im ganzen Land schon Tausende von Menschen in Bewegung. Im sozialen Bereich entwickelt sie zur Zeit leise aber beständig die Diakonie der Liebe — Hilfe durch Ernährung, Bekleidung, Medikamente, Programme für die Krankenpflege usw. Im internationalen Raum bildet die orthodoxe Kirche, indem sie brüderliche Beziehungen mit den anderen orthodoxen Kirchen pflegt, aber auch breiter mit den christlichen Kirchen Europas und der ganzen Welt, eine andauernde geistliche Botschaft, die Albanien international vertritt, mit anderen Völkern verbindet und die friedliche Koexistenz und die Verbrüderung mit ihnen verstärkt.

Frage: Fügt der Mangel an Priestern Ihrem Werk zusätzliche Probleme bei? Was wird dabei erdacht, damit dieses Hindernis überwunden wird?

Antwort: Sicherlich ist der Priestermangel eines der wichtigsten Probleme, vor denen wir stehen. Unter den überlebenden Geistlichen Albaniens, die alle über 70 Jahre alt sind, sind nur 11 Priester und ein Erzdiakon in der Lage, den Gläubigen zu dienen. Es gibt noch acht kranke und sehr alte Geistliche. Einer unserer ersten Versuche war die geistliche und finanzielle Unterstützung der alten Geistlichen und die Vorbereitung neuer. Seit dem letzten Jahr sind sieben neue Priester und sieben Diakone geweiht worden. Das Wichtigste aber ist, daß mit der Billigung und dem Segen des Ökumenischen Patriarchats vom 7. Februar bis zum 17. Mai 1992 ein spezielles, intensives theologisches Priesterseminar für die Vorbereitung neuer Mitarbeiter der Kirche Albaniens mit 58 erwachsenen Studierenden durchgeführt wurde. Es wurden beharrliche und angestrengte Bemühungen vorgenommen, ein Gebäude ausfindig zu machen — schließlich haben wir ein Erholungsheim in der Region Dyrrhachion gemietet —, das Programm vorzubereiten, die Einladung und die Reise der Professoren (drei Albaner, eines Amerikaners und zehn aus Griechenland und vom Heiligen Berg), die annehmbare Unterbringung der Studenten und die Unterstützung ihrer Familien zu organisieren. Durch die täglichen Gottesdienste, das gemeinsame Leben, das spezielle kompakte Programm ist eine kost-

bare »Baumschule« errichtet worden, die, so hoffen wir, eine gesegnete Frucht bringen wird. Schon zehn Studenten sind geweiht worden und in der nahen Zukunft ist noch die Ordinierung von 25 geplant. Ungefähr noch zehn Studierende werden das Studium in orthodoxen Theologischen Fakultäten mit Universitätsniveau fortsetzen. Im nächsten Herbst wird das Seminar, so Gott will, seine Tätigkeit fortsetzen.

Frage: Aus älteren Veröffentlichungen wurde bekannt, daß der Kirchenrat die Beziehungen sowohl mit den orthodoxen Kirchen als auch mit den anderen christlichen Kirchen vorangetrieben hat. In welcher Phase der Entwicklung befinden sich heute diese Beziehungen und was wird folgen?

Antwort: Der Zentrale Kirchenrat, der nun das größte Organ der orthodoxen Kirche Albaniens ist, hat wiederholt durch Briefe, Telegramme und bevollmächtigte Beauftragte die Dankbarkeit des orthodoxen albanischen Volkes Seiner Allheiligkeit, dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios, und der Heiligen Synode um Ihn mitgeteilt, sowohl für die Initiative des Ökumenischen Patriarchats, die Ortskirche in Albanien zu reorganisieren, als auch für die einsichtigen Tätigkeiten der Mutterkirche. Die Kirche Albaniens entwickelt auch allmählich Beziehungen zu den anderen orthodoxen Kirchen. Mit dankbaren Gefühlen nimmt sie die reichliche Hilfe an, die von den Kirchen Griechenlands und Zyperns pausenlos gewährt wird. Was die anderen christlichen Kirchen betrifft, so hat eine Delegation des Zentralen Kirchenrates vor einem halben Jahr den Sitz der Konferenz der Europäischen Kirchen (KEK) und des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Genf besucht, wo sie das Anliegen der sofortigen humanitären Hilfe für Albanien erörtert hat. Im Februar 1992 wurde auf unseren Antrag die Kirche Albaniens einstimmig und feierlich als Mitglied der Konferenz der Europäischen Kirchen angenommen, und das gleiche ist in der Zukunft in bezug auf den Ökumenischen Rat der Kirchen geplant. Als organisches Mitglied der Katholischen Orthodoxen Kirche atmet die Kirche Albaniens auf und fängt somit an, tätig zu werden im allgemeinen orthodoxen Rhythmus.

Frage: Das diesjährige Osterfest war wesentlich das erste freie nach dem vollständigen Einsturz des kommunistischen Regimes. Wie wurde es von den Orthodoxen Albaniens gefeiert?

Antwort: Die diesjährige Feier des Osterfestes in Albanien war außerhalb jeder Erwartung. Man rechnet, daß sich in Tirana in der Auferstehungsnacht 15 000–20 000 Menschen versammelten. In ähnlicher Weise überschwemmte der größte Teil der Einwohner von Korce den großen Platz der Stadt. Tausende Gläubige füllten dicht gedrängt die orthodoxen Gotteshäuser auch in den anderen Städten, wie z. B. in Dyrrhachion, Elbasan, Kavaje, Berat, Vlore, Lushnie, Pogradec, Gjirokaster, Sarande und in vielen Dörfern (ca. 40). Um die 30 Geistliche aus verschiedenen Diözesen Griechenlands und von dem Heiligen Berg halfen in dieser Not den albanischen Geistlichen.

Das staatliche Fernsehen hat in den Nachrichtensendungen Szenen aus den Gottesdiensten von Gründonnerstag und Karfreitag übertragen und nach intensiven Bemühungen, zu unser aller Überraschung, den ganzen Ostergottesdienst (von 23.00 Uhr bis 2.20 Uhr in der Nacht zum Ostersonntag) live übertragen. Die Sen-

dung wurde am gleichen Tag von 12.30 Uhr bis 14.00 Uhr wiederholt. Dieses Ereignis hatte ein hervorragendes Echo in ganz Albanien. Es war ein historisches, orthodoxes Osterzeugnis gewesen und hat das Selbstbewußtsein der Gläubigen beflügelt.

Erstaunlich war ebenso die Haltung der politischen Führung des Landes. Am Karsamstag hat der Direktor des Zeremoniells der Präsidentschaft der Republik persönlich einen herzlichen Glückwunschbrief des Präsidenten Prof. S. Berishia gebracht und mir in der Kathedrale abgegeben. Dieser Brief wurde im Fernsehen verlesen und außerdem in der Zeitung mit der größten Auflage, »Rilintija Demokratike«, veröffentlicht. Am Nachmittag des Ostersonntages nach der Vesper der Liebe, bei der die Kirche schon wieder überfüllt war, hat uns der Präsident der Republik in Begleitung von Parlamentspräsident P. Arnori, Ministerpräsident Al. Meksi und Außenminister A. Sereki besucht. Sie sind bei uns um die 20 Minuten geblieben und wir haben in einer herzlichen Atmosphäre über die Bedeutung des religiösen Lebens im neuen Weg Albaniens diskutiert. Uns haben noch der neue Präsident der Demokratischen Partei E. Selami samt dem Vizepräsidenten und dem Gen. Sekretär, der Präsident der Sozialdemokratischen Partei S. Ginousi, viele Botschafter und andere Prominente einen Besuch abgestattet.

Die orthodoxe Kirche Albaniens, die in jüngster Zeit aus den Trümmern und dem Rauch einer langjährigen Verfolgung wiedererstanden ist, hat schon die Achtung des Volkes und der Führung des Landes gewonnen. Sie erlebt erschüttert das »Wahrhaft ist der Herr auferstanden«. Neulich hat der Journalist S. Sallyvan einen eindringenden Artikel über Albanien folgendermaßen betitelt: »Das Tor der Hölle«. Als orthodoxer Geistlicher würde ich hinzufügen: »(das Tor), durch das heute der Glaube an den Sieger des Hades und die Hoffnung auf ihn hindurchgeht«.

(Aus d. Griech. übers. von *Nikolaos Petrakos*)

Eingesandte Schriften

Agouridis, Savvas, Αποκάλυψη του Ιωάννη ('Εχει μελλοντολογικό ή κυρίως παραινετικό χαρακτήρα;), Sonderdruck aus: *Δελτίο Βιβλικών Μελετών*, Ιούνιος 1992, Athen 1992

Ders., Πύρινος Χείμαρος. Προφητεία, 'Εκσταση και Γλωσσολαλία. Στάδια της πορείας των στην Ισραηλιτική και στην Χριστιανική Θρησκεία, Athen 1992

Antoniadis, Prodromos, P., Die Heiligkeit und die Heiligen aus orthodoxer Sicht. Versuch eines Vergleichs mit dem westlichen Christentum, Sonderdruck aus: *Κληρονομία* 20 (1988) 7–33

Arvanitis, Athanasios (Hg.), Τό Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον, o. A.

Barth, Hans-Martin, Wort und Bild. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Orthodoxie und Luthertum, Sonderdruck aus: *EEThSTh*: Pastoralabteilung, Thessaloniki 1992, S. 219–311

Begzos, Marios, Religion und Dualismus in der modernen Naturphilosophie. Metaphysische Motive der Religionsphilosophie heutiger Physiker, *Skepsis* 2 (1991) 143–150

Biser, Eugen, Der Indikator. Gründe und Folgen des Falles Drewermann, Sonderdruck aus: *Stimmen der Zeit* 5 (1992) 6 ff.

Ders., Wohin mit dem neuen Wein? Zur Frage der Aktualisierung der christlichen Botschaft, Sonderdruck aus: *Münchner Theologische Zeitschrift* 43/2 (1992) 161–172

Ders., Paulus. Zeuge, Mystiker, Vordenker, München-Zürich: Piper 1992

Bremer, Thomas, Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, (Das östliche Christentum: Neue Folge 41), Würzburg 1992

Christakis, Christos, B., Saint Irenaeus of Lyons on the Nature and Destiny of the Human Race, Sonderdruck aus: *Orthodox Herald*, No 40–41, January-February 1992, London 1992

Church and World. The Unity of the Church and the Renewal of Human Community, (Faith and Order Paper No. 151), Genf 1990

Commission on Faith and Order, Minutes of the Meeting of the Standing Commission held at Centro Nazareth, Rome, Italy, 19–26 June 1991, (Faith and Order Paper No. 157), Genf 1992

Confessing the One Faith. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381), (Faith and Order Paper No. 153), Genf 1991

Galanis, Dimitrios (Hg.), Βυζαντινό Ορατόριο των Χριστουγέννων, Text: *Christian-Friedrich Enrici*, übers. v. *Konstantinos Nikolakopoulos*, Patras 1991 (Kassette)

Glavinas, Apostolos, Ἀναστάσιος ὁ Παντοδύναμος, in: Σύναξις. Εὐγένιος ὁ Αἰτωλὸς καὶ ἡ ἐποχή του, Πρακτικὰ Συνεδρίου, (Καρπενήσιον, 12–14 Ὀκτωβρίου 1984), Athen 1986

Ders., Ανέκδοτα έγγραφα γιά το μοναστήρι της εικοσιφοίνισσας, Sonderdruck aus: *EEThSTh*, Bd. 29, Thessaloniki 1988

Ders., Ανέκδοτα κείμενα γιά το μοναστήρι του τιμίου προδρόμου (Σκήτη) Βεροίας από τον κώδικα 66 των βλατάδων, Sonderdruck aus: *EEThSTh*, Neue Reihe, Bd. 1, Thessaloniki 1990

Ders., Ἡ Νεομάρτυς Ἁγία Ἀκυλίνα ἀπὸ τὸ Ζαγκλιβέρι (1746 — † 27 Σεπτεμβρίου 1764), Arnaia 1991

Ders., Ο ναουσαίος δάσκαλος Αναστάσιος Καμπίτου, Sonderdruck aus: *Ἐπιστημονική Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης*, Β' (1991) 135–150, Athen 1991

Ders., Ἰωάννης Ε. Ἀναστασίου (1918–1987), Sonderdruck aus: *Κληρονομία*, Bd. 20, Heft A'–B' (1988), Thessaloniki 1992

Ders., Ἡ ἀκολουθία τοῦ Νεομάρτυρα Μιχάλη ἀπὸ τὴ Γρανίτσα τῶν ἀγράφων (Πέμπτη τῆς διακαινήσιμης), Sonderdruck aus: *Κληρονομία* 20 (1988), Thessaloniki 1992

Ders., Οι διωγμοί κατά της εκκλησίας στην προκωνσταντίνεια εποχή, Katerini 1992

Filis, Loukas, Η γλώσσα της Καινής Διαθήκης, Athen 1989

Fortino, Eleuterio, F., Besa e Krishtere. Der Glaube der Christen. La Fede Christiana, Ein albanischer Katechismus, Rom 1992

Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt a. M. 1991

Gassmann, Günther (Bearb.), International Bilateral Dialogues 1965–1991. Commissions, Meetings, Themes and Reports. — Fifth Forum on Bilateral Conversations Report, (Faith and Order Paper, No. 156), Genf 1991

Hammerschmidt, Ernst, Die orthodoxen Kirchen, CII und CIII, Sonderdruck aus: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 81 (1991) 77–122 u. 201–252, Bern 1991

Ders., Die Wirkungsstätten der Wiener Mechitharisten, Sonderdruck aus: *EEThSTh*, Thessaloniki 1992

Hannick, Christian, Liturgische Merkmale einer Bestimmung der kirchlichen Einflüsse in der Kiever Rus', Sonderdruck aus: »The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow«. Proceedings of the International Congress on the Millennium of the Conversion of Rus' to Christianity, Thessaloniki 26–28 November 1988, ed. by *Anthony-Emil N. Tachiaos*, Thessaloniki 1992, S. 305–319

Ders., Reference materials on Byzantine and Old Slavic music and hymnography, Sonderdruck aus: *Journal of the Plainsong & Mediaeval Music Society*. Founded in memory of Dom Anselm Hughes, 13 (1990)

Heyer, Friedrich, Christlich inspiriertes Philhellenentum, Sonderdruck aus: *EEThSTh*, Pastoralabteilung, Thessaloniki 1992, S. 207–221

Ἡ Ζ' γενικὴ συνέλευση τοῦ παγκοσμίου συμβουλίου ἐκκλησιῶν. Χρονικό — Κείμενα — Ἀξιολογήσεις, Katerini 1991

Kalaydjis, Chrysostomos, Τὸ Μετόχιον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἐν Μόσχᾳ »Ὁ Ἅγιος Σέργιος« καὶ οἱ ἡγούμενοι αὐτοῦ (1881–1936), Katerini: Tertios 1991

Kallis, Anastasios (Hg.), Vespergottesdienst der Orthodoxen Kirche, in: Doxologie. Gebetstexte der Orthodoxen Kirche, Herten o. J.

Kaphantaris, Chrysostomos, Φιλοσοφία τῶν δογμάτων, Athen 1992

Καθ' ὁδόν, Vierteljahreszeitschrift von »Θεολογικός Σύνδεσμος«, Thessaloniki 1992, Heft 1

Kirche und Welt. Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt a. M. 1991

Kongoulis, Johannes, Κατηχητική και Χριστιανική Παιδαγωγική, Thessaloniki: Kyriakidis 1990

Kongoulis, Johannes — Oikonomou, Christos, K. — Skaltsis, Panagiotis, K., Ἡ Θεία λειτουργία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, (Θεία Λατρεία καί Παιδεία 1), Thessaloniki: Ἐκδόσεις Ο.Χ.Α. »Λυδία« 1991

Diess., Τὸ βάπτισμα, (Θεία Λατρεία καί Παιδεία 2), Thessaloniki: Ἐκδόσεις Ο.Χ.Α. »Λυδία« 1992

Konstantinou, Evangelos (Hg.), Europäischer Philhellenismus. Die europäische Literatur bis zur 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, (Philhellenische Studien 2), Frankfurt/M. u. a. 1992

Lips, Hermann von, Paulus und die Tradition. Zitierung von Schriftworten, Herrenworten und urchristlichen Traditionen, *Verkündigung und Forschung. Neues Testament* 36/2 (1991) 27–49

Mantzaridis, Georgios, Ὀρθοδοξία καὶ εὐρωπαϊκὴ ἑνοποίηση, Sonderdruck aus: *Κληρονομία* (1988), Thessaloniki 1992, S. 235–247

Ders., Χρόνος καὶ ἄνθρωπος, Thessaloniki 1992

Monastery of Proussos (Hg.), History of the Most Holy Proussiotissa, Monastery of Proussos 1992

Neuner, Peter, Was ist ein Laie? Sonderdruck aus: *Stimmen der Zeit* 210 (Aug. 1992) 507–518, Freiburg

Nikolaou, Theodor, ΜΑΚΕΔΟΝΙΑ. Wiege des Hellenismus/Κοιτίδα τοῦ Ἑλληνισμοῦ, München 1992

Ökumenischer Rat der Kirchen. Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit, Frankfurt a. M. 1990

Papas, Athanasios, Ἱστορικό σημείωμα, hg. von *der Metropolie von Chalkedon*, in: Ἑκατονπεντηκονταετηρίς ἱεροῦ ναοῦ Ἁγίου Παντελεήμονος Κουσκουντζουκίου (1837–1988), Poli 1988

Ders., Ἕνα ἔργο τοῦ Διακο–Προκοπίου καί ἡ ρωσική τεχνοπολιτική στό ἅγιον ὄρος κατά τόν δέκατο ἕνατο καί τίς ἀρχές τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα, Sonderdruck aus: *Ἐπιστημονική Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης*, Bd. 2 (1991) 7–26, Athen 1991

Ders., Σκέψεις πάνω στή νεοβυζαντινή ζωγραφική τῆς Ἑλλάδος καί τῆς Εὐρώπης εἰδικότερα, Sonderdruck aus: *Κληρονομία* 19 (1987), Thessaloniki 1991

Papathanasiou, Thanasis, Χριστιανισμός καί Ἰσλάμ. Ὄψεις τῆς πρώτης συνάντησής τους, Sonderdruck aus: *Ἔξοδος* στήν Κοινωνία καί τή Ζωή, Heft 8 (12), Athen 1992, S. 21–32

Petrà, Basilio, Tra cielo e terra, Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea, Bologna 1992

Texts and Studies. A Review for Hellenism in Diaspora. Vol. VIII–X. 1989–1991, ed. by *Metropolitan Methodios of Pisidia*, Athen 1991

Pritsak, Omeljan — Sevcenka, Ihor (General Editors), Harvard Ukrainian Studies, Volume XII/XIII 1988/89, Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine, Cambridge, Massachusetts 1990

Remmen, Willem v., Die Dreifaltigkeit Gottes im Leben des Christen, Kleve 1992

Schminck, Andreas, Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter, hg. v. *Dieter Simon*, Sonderdruck aus: *»Schriften des Historischen Kollegs*, Kolloquien 22«, Oldenburg o. J., S. 43–59

Spital, Hermann, J., Über die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen. Überlegungen zur Weitergabe des Glaubens. Pastoralschreiben an alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Seelsorge des Bistums Trier, hg. v. *Bischöflichen Generalvikariat Trier*, o. A.

Stichel, Rainer, L'«Epistola Laodicena« attribuita all'eretico Fedor Kuricyn: Uno scritto di epoca paleocristiana, Sonderdruck aus: »Il battesimo delle terre russe«, Florenz 1991, S. 213–231

Ders., Tesserae, Festschrift für Josef Engemann, Sonderdruck aus: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 18 (1991), Münster o. J., S. 93–111

Theodorou, Evangelos (Hg.), Ἑλληνικὴ Θεολογικὴ Βιβλιογραφία, Τεῦχος ἑβδομον: Βιβλιογραφία ἔτους 1983 καὶ παραλειπόμενα ἀπὸ τοῦ 1977· Βιβλιογραφία τῆς θεολογίας καὶ τῶν βοηθητικῶν της ἐπιστημῶν, besorgt von *Adamantios St. Anestidis*, Athen 1990

Thon, N., Russische Sakralarchitektur im Ausland: Die russischen Kirchenbauten in Deutschland. Die historischen und soziologischen Bedingungen zur Entstehung russischer Sakralarchitektur in Deutschland, in: Slavica Gandensia 18, Gent 1991, S. 153–184

Tiftixoglu, V., Zur Genese der Kommentare des Theodoros Balsamon. Mit einem Exkurs über die unbekannten Kommentare des Sinaiticus gr. 1117, in: Byzantium in the 12th Century. Canon Law, State and Society, ed. by. *N. Oikonomides*, Athen 1991, S. 483–532 (Society of Byzantine and Post-Byzantine Studies Diptycha — Paraphylla, 3)

Touraille, Jacques (Trad.), Nouvelle petite Philocalie. L'amour de la beauté spirituelle selon la tradition de l'Orient chrétien, in: Perspective Orthodoxe 10, Genf: Labor et Fides 1992

Tselengidis, Dimitrios, Χάρη καί ἐλευθερία κατά τήν πατερική παράδοση τοῦ ιδ' αἰώνα. Συμβολή στή σωτηριολογία τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας, Thessaloniki 1987

Ders., Ἡ σωτηριολογία τοῦ Λουθήρου. Συμβολή στή μελέτη τῆς Θεολογίας τοῦ Λουθήρου ἀπό ὀρθόδοξη ἄποψη, Thessaloniki 1991

Warnecke, Heinz — Schirrmacher, Thomas, War Paulus wirklich auf Malta? In: Hänssler-Theologie für die Gemeinde (TFG) zugleich ein Band im Theologischen Fernunterricht, Neuhausen Stuttgart: Hänssler 1992

Wetter, Friedrich, Teilhabe am Schicksal Christi. Predigten zum Osterfestkreis 1992, hg. v. Pressereferat der Erzdiözese München und Freising, München o. J.

Autoren

Basarab, Mircea
Dr. theol., Pfarrer der rumänisch-orthodoxen Gemeinde in München
Safferling Str. 2, D-8000 München 19

Fahl, Dieter
Ass. iur. und cand. theol.
Frundsbergerstr. 16, D-8000 München 19

Hannick, Christian
Univ.-Prof. Dr. phil., Lehrstuhl für slawische Philologie der Universität Trier
Postfach 3825, D-5500 Trier

Kallis, Anastasios
Univ.-Prof. Dr. phil., Dr. theol., Lehr- und Forschungsgebiet Orthodoxe Theologie der Universität Münster
Pastoresch 12, D-4400 Münster

Meyendorff, John †
Univ.-Prof. für Kirchengeschichte und Patristik im St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary
575 Scarsdale Road, Crestwood, New York 10707, USA

Moschos, Dimitrios
Dipl.-theol.
Averof Str. 3, GR-164 52 Athen

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

Petrakos, Nikolaos
Dipl.-theol.
Bothmerstr. 12, D-8000 München 19

Troianos, Spyros
Univ.-Prof. Dr. iur., Professor für kirchliches und byzantinisches Recht in der Juristischen Abteilung der Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Athen
Chronopoulou-Straße 11, GR-174 55 Athen

Wallraff, Martin
cand. theol.,
Blumenstr. 38, D-6900 Heidelberg

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) *Ders. (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) *Ders. (Hg.),* Die orthodox-katholischen Beziehungen, St. Ottilien 1989, 161 S., DM 20,— (»Orthodoxes Forum« 3, 1989, Heft 2, ISSN 0933 - 8586).

4) *Ders. (Hg.),* Die Synodalität der Kirche und das Heilige und Große Konzil, St. Ottilien 1991, 225 S., DM 22,— (»Orthodoxes Forum« 5, 1991, Heft 2, ISSN 0933 – 8586).

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

76. Jahrgang · 1992
Heft 3 und 4

76. JAHRGANG · DEZEMBER 1992 · HEFT 3

EUGEN BISER: **Unterwegs zu einer bewohnbaren Theologie** 179

OSKAR KÖHLER: **Mission und Dialog in der »Einen Welt«** 187

DAVID J. BOSCH: **The Vulnerability of Mission** 201

Nachruf: David J. Bosch 217

Buchbesprechungen: 219

76. JAHRGANG · 1992 · HEFT 4

Editorial 241

JOSE OSCAR BEOZZO: **500 Jahre Evangelisierung in Lateinamerika. Was wir aus ihren Licht- und Schattenseiten lernen können** 243

JOSE SEVERINO CROATTO: **Die Zerstörung der Symbole der Unterdrückten** 274

MARIANO DELGADO: **Gottes Weisheit und Güte als theologischer Verstehens- und Handlungshorizont** 286

Berichte:

LUDGER WECKEL: **Sozialer Wandel und christliches Denken in Lateinamerika. Befreiungstheologischer Kongreß in El Escorial** 301

Buchbesprechungen: 309

MÜNCHENER THEOLOGISCHE Zeitschrift

Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie

43. Jahrgang · 1992
Heft 3 und 4

---

43. JAHRGANG · HEFT 3 · 1992

500 Jahre Amerika: 1492–1992

Juan Carlos Scannone SJ
Der nichtverstandene Andere

Leonardo Boff OFM
Herausforderung nach 500 Jahren Evangelisierung

Paulo Suess
Zur Geschichte und Ideologie von Sklaverei und Sklavenbefreiung in Brasilien

Heinrich Petri
Der Absolutheitsanspruch des Christentums und das Problem der Religionsfreiheit

Josef Sayer
»Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher in das Reich Gottes gelangt«

Ursula Nothelle-Wildfeuer
Kirche im Kontrast oder Kirche in der Welt?

---

43. JAHRGANG · HEFT 4 · 1992

Ulrich Horst
Michael Schmaus: Glückwunsch zum 95. Geburtstag

Peter Neuner
Newmans Bedeutung für die Theologie heute

Franz Wiedmann
John Henry NEWMAN — ein Philosoph der Gegenwart?

Günter Biemer
»Niebuhrisieren«?

Günter Biemer
Die Gläubigen in Dingen der Lehre befragen?

Ein Standardwerk über Spiritualität heute:

Paul Imhof: Grundkurs Ignatianischer Spiritualität
mit Werken von Max Faller. Band I. Fotografiert von Elija Boßler. Eingeführt von Maria Ottl.

Alle drei Bände zusammen: DM 120,—

Einige Pressestimmen zu Band II:
»P. Imhof hat keine Berührungsängste gegenüber Zahlenmystik, Natursymbolik, Etymologie, Archäologie, Bibliodrama oder Leibübungen. Er findet den Weg zwischen der Skylla einer bloß psychologischen und der Charybdis einer rein historischen Schriftauslegung. Existenzielle Erfahrung und die geschichtliche Dimension des Lebens Jesu stehen nicht unvermittelt einander gegenüber ... Imhofs Spiritualität ist im Ansatz philosophisch und fundamentaltheologisch orientiert, womit er einem dringenden Desideriat, nämlich der Vermittlung von Spiritualität und Systematik, entgegenkommt.«
Dr. Manfred Scheuer, Theologisch-praktische Quartalschrift

»Für Exerzitienbegleiter und für alle, die nicht nur etwas über ignatianische Spiritualität lesen wollen, sondern darin eindringen, wird dieser Band von P. Imhof wertvolle Hilfe und Anregung sein. Aus einer reflektierten Praxis kommend, kann er zu einer neuen ›Praxis‹ christlichen Lebens führen.«
Prof. Dr. Josef Weismayer, Wien, in: Geist und Leben

»Das biblisch-neutestamentliche Fundament des Werkes ist solide, der Verfasser findet eine glückliche und dem Leserkreis angemessene Synthese von biblischer Theologie und Einzelexegese. Er erschließt in heutiger Form den geistlich-symbolischen Schriftsinn, wobei er sich stets auf eine bestimmte Perikope bezieht. Besonders hervorzuheben ist die Aufgeschlossenheit des Autors für das kritisch-psychoanalytische Denken und namentlich für C. G. Jungs analytische Psychologie. Die für den Band auserwählten Kunstwerke Max Fallers sind nicht nur illustrative Ergänzung des Textes, sondern ein eigenständiger Zugang zum Christus-Erleben, was in der einleitenden bibeltheologischen Hinführung prägnant herausgearbeitet wird.«
P. Dr. Eckard Frick SJ, in Christophorus

Band I: Gott glauben.
1992, 309 Seiten mit 35 Farbabbildungen, 17 x 24 cm, gebunden mit 4farbigem Umschlag,
DM 49,80 / öS 320 ISBN 3-88096-**641**-9

Wie kann man heute in einer säkularisierten Welt zum Glauben an Gott kommen? Welche Glaubenserfahrung ist nötig, um die Welt als Schöpfung zu verstehen? Damit befaßt sich dieser erste Band. Er enthält reflektierte religiöse Grunderfahrungen. Besonders das Alte Testament wird berücksichtigt. Zudem werden Grundsituationen des Menschen in Blick genommen (Angst, Ungerechtigkeit, Unfreiheit) und im Glauben an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, bedacht, um verändert werden zu können. Nach der Überzeugung des Ignatius von Loyola ist der konkrete Mensch gerufen, den Willen Gottes zu suchen und zu finden, um so in Zukunft das eigene Leben aus dem Glauben heraus gestalten zu können. Dadurch wird er zu mehr Hoffnung und Liebe befreit. Eine neue Praxis in der Lebenswelt ist so möglich. Dies geschieht in einer Welt, die verschiedene Religionen und Wertsysteme kennt.
Die Werke von Max Faller verdeutlichen menschliche Grundsituationen und Inhalte des Glaubens an den Gott der Schöpfung und des Bundes.

Band II: Christus erleben.
1992, 317 mit 41 Abbildungen, 17 x 24 cm, gebunden mit 4farbigem Umschlag,
DM 39,80 / öS 320 ISBN 3-88096-**642**-7

Wer ist ein Christ? Ist es nicht jemand, der sich um eine Beziehung zu Jesus Christus bemüht bzw. sie sich von ihm schenken läßt? Da es sich um eine lebendige Beziehung handeln soll, ist sie immer unabgeschlossen, neu und offen für die Zukunft. Dem Prozeß der Intensivierung der Beziehung zu Jesus Christus dient dieser Band II, der sich in seinem Aufbau an das Leben Jesu hält. Es bildet den roten Faden der meditativen Übungen und der christiologischen Überlegungen. Gezielt ist auf die Erkenntnis: In jenem Jesus von Nazareth kommt uns der von Gott verheißene Messias entgegen. In der Beziehung zu ihm gewinnt der Gläubige Anteil am Gottesbezug Jesu und gelangt so in sein Heil.
Die Werke von Max Faller zeigen den Christus des Glaubens. Es ist der eine Christus, der gekreuzigt und auferstanden ist. Die Werke führen durch das Leben Jesu.

Band III: Geist erfahren.
1992, 350 mit 45 Abbildungen, 17 x 24 cm, gebunden mit vierfarbigem Umschlag,
DM 39,80 / öS 320 ISBN 3-88096-**643**-5

Zu welcher Praxis leitet der Geist Jesu an? Wie kann aus der Kraft des Evangeliums in Kirche und Welt gelebt werden? Solche Fragen greift dieser Band III auf, in dem es um Erfahrungen des Heiligen Geistes geht, die sich nicht nur in der petrinischen, marianischen und paulinischen Dimension der Kirche, sondern auch in den einzelnen Sakramenten manifestieren. Das Buch versucht, die Sakramente in einer Weise nahezubringen, die der heutige moderne Mensch, der seine Beziehung zu Gott auch in der Welt der Zeichen, Riten und Sakramente zum Ausdruck bringen möchte, akzeptieren kann. Die Sakramentenlehre ist mystagogisch so aufgebaut, daß deutlich wird, was in den zentralen Lebensphasen und Wendepunkten des Lebens ansteht. Die Heilszeichen besitzen eine im Humanum verankerte Grundlage.
Die Werke von Max Faller verdichten die Themen im Bild, ja führen darüber hinaus. Gelebte sakramentale Frömmigkeit tritt dem Betrachter entgegen.

Bals, Claudius
Vom Himmel laßt uns träumen.
1992, 56 Seiten, 21 x 24cm, gebunden,
DM 29,-/ öS 250 ISBN 3 88096 **635**-4

Die Trauer über den Verlust eines lieben Menschen, die Angst vor dem, was nach dem Tode auf uns zukommen könnte, der Zweifel, ob es danach überhaupt etwas gibt, werden in diesem Meditationsband angesprochen.
Mit meditativen Texten, Worten aus der Hl. Schrift und Bildern aus der Kunst versucht der Autor, dem Leser schon jetzt Geschmack am Himmel zu verleihen, dem Ewigen in und über uns nachzuspüren, den Trauernden hoffnungsvollen Trost zu spenden und verzagte Menschen von falschen Ängsten zu befreien. Gedanken über die endgültige Begegnung mit Gott und das ewige Glück in ihm wecken Hoffnung schenken Freude, vermitteln Faszination an Gott und seinem Himmel.

Buchbestellungen: EOS Verlag, D-8917 St.Ottilien

'UDIEN ZUR PRAKTISCHEN)LOGIE (SPT)

)n den Professoren Erich Feifel, Eugen Paul und Stachel.
: 21×14,8 cm, broschiert.

9: Reschke,Thomas/Thiele,Michael
t und Rhetorik.
em Vorwort und einem Beitrag von Gert Otto
92 Seiten, DM 48,- / öS 380,
ISBN 3 88096 **969**-8
Buch liegt der mehrjährige Dialog zwischen einem ter und einem Theologen zugrunde. Die Autoren wen- gegen eine instrumentelle Rhetorik, die ihre Mittel für weck einsetzt, und bauen auf kommunikative, kritische sensfähige Rhetorik. Sie verstehen christliche Predigt e, zu deren Gestaltung diese Rhetorik unumgänglich t. Aus diesem Ansatz ergibt sich eine faszinierende von homiletisch-rhetorischen Themen, die im Buch llt werden.

0: *Bahr, Matthias*
ung zur Prosozialität bei Acht- bis Zehnjähri- Lernort Religionsunterricht.
XVI, 360 Seiten, 21 x 14,8 cm, broschiert, DM 320 ISBN 3 88096 **970**-1
lität - helfendes Verhalten und Handeln - als Thema igionspädagogik muß rückgebunden sein an eine gende Perspektive theologischer Anthropologie. Aus- von der formal-synthetischen Struktur des Menschen sich Zugangswege zu einer Konvergenzargumenta- die theologische Dimension und Begründbarkeit von Erziehung zur Prosozialität wesentlichen Phänomenen nerschaftlichkeit, Emphatie, Modellernen und Rollen- weist.
oriefähigkeit des vorgelegten Entwurfes setzt sich in ittelbaren Anbindung an eine Didaktik der Kommuni- ort; sie ermöglicht es, wesentliche Postulate einer der Prosozialität christlich zu legitimieren. Die Auf- zentraler Aussagen neutestamentlicher Theologie er- ie theologisch-religionspädagogische Leistungsfähig- Ansatzes.
er Grundlage zeigt die intensive Analyse von Lehrplan rmitteln Möglichkeiten und Defizite einer Erziehung ozialität auf; konkrete Unterrichtsmodelle bieten ex- ch Realisierungen an.

2: *Blasberg-Kuhnke, Martina*
nsene Glauben. Voraussetzungen und Bedin- des Glaubens und Glaubenlernens Erwachsener izont globaler Krisen.
VIII, 535 Seiten, 21 x 14,8 cm, broschiert, DM 490 ISBN 3 88096 **972**-8
benspraxis im Lieben und Arbeiten für die Eine Welt Menschheitsfamilie leben zu lernen, macht die blei- lerausforderung für erwachsene Christen aus. Sie zu n und zu unterstützen, in den vielfältigen Formen, in e sich zeigt, bedeutet eine vornehme Aufgabe für eine n orientierte Religionspädagogik.
m Horizont schreitet die vorliegende Studie die The- er "Die Erwachsenen in der Auseinandersetzung um die Tradierung des christlichen Glaubens", "Glauben Glaubenlernen Erwachsener im Horizont bedeutsamer p tisch-theologischer Ansätze", "Der Glaube Erwachsener Spannungsfeld von kirchlicher Erwachsenenbildung, ne sozialen Bewegungen und Konziliarem Prozeß der Christ und "Glaubensentwicklung und Identitätsbildung im Lebe lauf Erwachsener ab.

2.11.1 REGULAE BENEDICTI STUDIA ANNUARIUM INTERNATIONALE (RBS)

herausgegeben von *Bernd Jaspert,* ab 1988 von *Ma rios Hebler* in Verbindung mit *André Borias OSE Antonio Linage Conde – Eugène Manning OCR – F deswide Sandeman OSB – Klaus Zelz*
ISSN 0174-0091
Alle Bände sind in Leinen gebunden (17×24 cm).

17. Jahrbuch
Siebenter Internationaler Regula-Benedicti- Kongr Hofgeismar (Evangel. Akademie) 10. - 14. 10.1990.
1992, XII, 234 Seiten,
DM 128,- / öS 1030 ISBN 3-88096-**947**
Themen: *Jan van Lingen*, Benedikt und sein Evangeli *Hans-Gernot Jung*, Die Nähe der Nachfolgenden. *Bernd J pert*, Die Regula Benedicti in der Ökumene der Religion *Emmanuel von Severus OSB*, Impulse der Regula Benedicti das ökumenische Gespräch. *Corona Bamberg*, "Nichts auf halb der Weisung des Herrn" (RB 2, 4) Ur-Evangelium in Regula Benedicti. *Nikolaus Egender*, Dorotheus von Gaza u Benedikt von Nursia. *Catherine Wybourne*, "Omnes in Chri unum": can Regula Benedicti really help? *Michaela Puzic* Benedikt von Nursia - Ein Mensch "per ducatum evange Die Gestalt Benedikts bei Gregor d. Großen im zweiten Bu der Dialoge. *Aquinata Böckmann*, "per ducatum Evange (Regula Benedicti, Prolog 21) Strukturanalyse eines be diktinischen Kernsatzes. *Rüdiger Gollnick*, Die Regula Be dicti in der modernen Literatur. *Dieter von der Nahmer*, V Tod des Heiligen. *Franz Simmler*, Die Regula Benedicti - E Quelle deutscher Sprachgeschichte. *Caesarius Cavallin*, Regula Benedicti im Luthertum - Theorie und Praxis. E schwedische Erfahrung. *Gisela Deck*, Anregungen aus der gel Benedikts für die evangelisch-lutherische Communität steller Ring. *Uwe Kai Jacobs*, Ökumenische Aspekte ei Rechtstheologie der Regula Benedicti.

2.11.2 REGULAE BENEDICTI STUDIA. SUPPLEMENTA (RBS S) ISSN 0174-01

Supplementa Band 9: *Crean, John E.,*
The Altenburg Rule of St. Benedict
1992, IV und 106 Seiten,
DM 38,- / ÖS 310 ISBN 3-88096-**929**

Supplementa Band 18: *Albert, Andreas*
Untersuchungen zum Begriff peregrinatio bz peregrinus in der benediktinischen Tradition d Früh- und Hochmittelalters. 1992, VI, 90 Seiten
DM 28,- / öS 230 ISBN 3-88096-**938**

zke, Irenäus

Singen wir. Beiträge zur Musik der Ostkirche.
einem Geleitwort von Prof. Dr. Fairy v. Lilienfeld.
ammelte Schriften Bd. I
2, XX und 266 Seiten, 22,7 x 15,1 cm, gebunden
5farbigem Umschlag,
38,-- / öS 310 ISBN 3-88096-**155**-7

lt: **I. Teil:** Ostkirche-Westkirche: Vergleichender Über-
k - Unsere Verpflichtungen gegenüber der ostkirchlichen
ik - Liturgische Musik der Ostkirche - Sakral und profan
er Kirchenmusik. **II. Teil:** Die Musik der orthodoxen
he: Einführung - Die Musik der bulgarischen, serbischen
rumänischen Kirche sowie anderer orthodoxer Kirchen -
Musik der russischen Kirche - Venedig-Kiew: Eine
essene musikalische Verbindungslinie - Die Bedeutung
Patriarchen Nikon für die Kirchenmusik - Die frühen
euerungsbestrebungen in der russischen Kirchenmusik des
. Jahrhunderts - Die Rückwirkungen der im XVII.
hundert in die russische Kirchenmusik eingeführten
entlichen Mehrstimmigkeit - Die russische Kirchenmusik
erhalb Rußlands - Die Tradition der byzantinischen Musik
orthodoxen Norden - Der Altargesang in der Russischen
odoxen Kirche. **III. Teil:** Die Musik der altorientalischen
hen: Die Musik der syrischen Kirchen - Die Musik der
tischen und der äthiopischen Kirche - Die Musik der
enischen Kirche. **IV. Teil:** Aus der gottesdienstlichen
xis: Grundsätzliches - Der Aufbau der Liturgie - Die
rgieformen der Fastenzeit - Die Psalmodie in der Ostkirche
Die Karsamstags-Gottesdienste - Die Entwicklung der
tschen orthodoxen Musik.

EISTLICHES LEBEN

ner, Frumentius

rkannte Kostbarkeiten des Neuen Testamentes.
erarkritische Studien.
2, 169 Seiten, 19 x 11,5 cm, broschiert mit einem
farbigem Umschlag,
24,80 / öS 200 ISBN 3-88096-**648**-6

rwell, François-Xavier

r Vater - Gott in seinem Mysterium
s dem Französischen übersetzt v. Dr. August Berz in
bindung mit P. Augustin Schmid.
2, 399 Seiten, glanzkaschierter vierfarbiger Um-
lag, gebunden, 12,5 × 19,5cm,
38,—/öS 250 ISBN 3-88096-**670**-2

er neueren Theologie ist der Christiologie große Aufmerk-
keit gewidmet worden. In letzter Zeit sind auch häufig Bü-
über den Heiligen Geist erschienen. Werke, die Gottes
klichkeit und Heilswerk von Gott, dem Vater, zu beleuch-
suchen, sind aber selten. Gerade um diese Thematik be-
nt sich diese Studie. Ähnlich wie in seinem Buch "Der
st des Herrn" (1986) geht der durch bedeutende bibeltheo-
ische Veröffentlichungen ausgewiesene Verfasser auch in
sem Werk vom Paschamysterium aus, dessen innere Fülle
Dynamik in den Blick gebracht werden. Dabei kommen
wesentlichen Themen der biblischen Offenbarung und die
ndlegeneden Elemente christlicher Spiritualität zur Sprache.
X. Durwell (Redemptorist) lehrte an verschiedenen Ordens-
hschulen, am Zentrum "Lumen Vitae" in Brüssel und an
Universität Metz.

Miller, Konrad

Meine liebe Pfarrgemeinde. Predigten von Prälat Konrad Miller, Stadtpfarrer von Hl. Geist München. Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger.
1992, 382 Seiten, 19 x 11,5 cm, broschiert,
DM 29,80/öS 250 ISBN 3 88096 **636**-2
Ein Zeitdokument anhand von Sylvesterpredigten.

CHRIST UND WELTVERANTWORTUNG

Panzer, Marita A.

"Gott segne die christliche Arbeit." Die katholischen Arbeiter- und Arbeiterinnenvereine Augsburgs 1874-1939.
1992, 312 Seiten, 24 x 17 cm, gebunden,
DM 34,-/öS 280 ISBN 3 88096 **637**-0

RELIGIÖSES BRAUCHTUM

Krimmer, Hermann

Alte Dorfkirchen in München
1992, 152 Seiten mit 39 Farbbilder, 19 x 11,5 cm, broschiert mit 4farbigem Umschlag,
DM 19,80 / öS 160 ISBN 3-88096-**639**-7
Wer kennt sie nicht, die alte Sendlinger Kirche auf dem Sendlinger Berg, wo 1705 die Oberländer Bauern beim vergeblichen Versuch, München von österreichischer Besatzung zu befreien, massakriert wurden. Und wieviel hat man schon von der alten Wallfahrtskirche Maria Ramersdorf gehört, wo ein Kreuzpartikel aus dem Besitz von Kaiser Ludwig dem Bayern bis in unsere Tage verehrt wird.
Die weißblaue Landeshauptstadt besteht nicht nur aus dem weltberühmten Liebfrauendom mit seinen welschen Hauben oder dem Alten Peter; durch die Eingemeindungen vergangener Zeiten finden sich innerhalb der heutigen Stadtmauern auch zahlreiche Dorfkirchen, die ihre eigene Geschichte haben. (...) Hier einige aus der Namensliste: St. Michael in Perlach, St. Stephan in Baumkirchen, St. Lorenz in Oberföhring, St. Georg in Milbertshofen, St. Martin in Moosach, St. Maria Geburt in Pasing, St. Peter in Großhadern, St. Anna in Harlaching, St. Sylvester in Schwabing.
Für die meist kleinen Kirchen des Mittelalters war der rasche Aufstieg Münchens zur Millionenstadt eine große Gefahr. Nur vier von ihnen, nämlich St. Maria in Ramersdorf, Heilig Kreuz in Forstenried, St. Martin in Untermenzing und St. Quirinus in Aubing, können in ihrer gotischen Bausubstanz auch heute noch als Pfarrkirche dienen. Veränderungen durch Neubauten in der Barockzeit, überhaupt Anhängsel an neue, größere Gotteshäuser oder nur noch "Filialen" - das wurde das Schicksal der meisten ehemaligen Dorfkirchen.
Gelegentlich noch von alten Friedhöfen umgeben, dürfen sie als idyllische Oasen im Großstadtbild gelten. Zum Beispiel St. Stephan in Baumkirchen: dieses Gotteshaus wird zu den ältesten Kirchen Münchens gerechnet, im Hochmittelalter sogar dem Kaiser unmittelbar zugeeignet. Noch vor der Gründung Münchens (1158) kam St. Stephan bereits in den Besitz des Bischofs von Freising. Ehemalige Dorfkirchen, wie etwa St. Georg in Bogenhausen oder St. Michael in Perlach, zeugen heute noch vom Können großer Meister.
Münchner Merkur, 29. 12. 1992

Buchbestellungen: EOS Verlag, D-8917 St.Ottilien