



N12<520537220 021

N12<506316449 021



UB Tübingen



neol

7.8

1993-1994

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

7. Jahrgang

36
hcd

1993

Heft 1

1993

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien



ZA 7136

ORTHODOXES FORUM

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou
Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:
»Orthodoxes Forum«
Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstraße 29
D-80539 München

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.

© EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, D-86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

7. Jahrgang

1993

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-80539 München

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.

© EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, D-86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586



ZA 7136

INHALTSVERZEICHNIS

John Meyendorff †, From the Middle Ages to Modern Times: Development of Orthodox Church Structures	5
Theodor Nikolaou , Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites	23
Miguel Ma^a Garijo-Guembe , Die Erfahrungen der Zeit des Photios für den heutigen ökumenischen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus	55
Grigorios Larentzakis , Die ökumenische Verantwortung der Kirchen für ein lebenswürdiges geeintes Europa	87
Georgios Mantzaridis , Perspectives orthodoxes sur la crise écologique	105

DOKUMENTE

Die erste Versammlung der Hierarchie des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel (29.-31. 8. 1992)	109
---	-----

REZENSIONEN

Georgios Akropolites (1217–1282). Die Chronik, übersetzt und erläutert von <i>Wilhelm Blum</i> (G. Prinzing)	
<i>Döpmann, Hans-Dieter</i> , Die orthodoxen Kirchen (M. Voskos)	
<i>Suttner, Ernst Chr.</i> , Die katholische Kirche in der Sowjetunion (G. Seide)	
<i>Smolitsch, Igor</i> , Geschichte der russischen Kirche, Bd. 2, hrsg. von <i>Gregory L. Freeze</i> (G. Seide)	
<i>Kanavakis, Michalis</i> , Griechische Schulinitiativen in der BR Deutschland. Eine Untersuchung über ihre Entstehungsgeschichte und -bedingungen sowie über die pädagogischen Motive griechischer Auswanderer — <i>Ders. (Hg.)</i> , Πηγές — Quellen zu griechischen Schulinitiativen in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1, (K. Savvidis)	
<i>Sponsel, Katharina</i> — <i>Plank, Peter (Hgg.)</i> , Chorbuch zur Göttlichen Liturgie (K. Nikolakopoulos)	121

CHRONIK	139
EINGESANDTE SCHRIFTEN	165
AUTOREN	168
ABKÜRZUNGEN	169

From the Middle Ages to Modern Times: Development of Orthodox Church Structures

by John Meyendorff †, Crestwood/USA

Primary Sources: On the Balkan Churches and their relations with Constantinople, see V. Grumel–J. Darrouzès, *Les Régestes des actes du patriarcat de Constantinople* I–IV, Paris 1932–1977, with many texts, related to the 14th–15th cc. being published in F. Miklosich–J. Müller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani* I–II, Vienna 1860; cf. also critical studies of these sources in J. Darrouzès, *Le registre synodal du patriarcat byzantin au XIVe siècle. Etude paléographique et diplomatique*, Paris 1971, and (for the period 1315–1331) H. Hunger–O. Kresten, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, I. Teil, Vienna 1981. Still irreplaceable is the publication by H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatum*, *Abhandlungen der bayerischen Akademie d. Wissenschaften*, Phil. Kl. XXI, 1901. A.-E. N. Tachiaos, *Πηγές ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας τῶν ὀρθοδόξων Σλάβων* I, Thessaloniki 1984. For the Bulgarian church, see *Fontes Graecae Historiae Bulgariae* I, Sofia 1954, and Latinski izvori za Bŭlgarskata istoriya, Sofia 1986; P. Gautier, *Théophylacte d'Achrida. Discours, traités, poésies*, Thessaloniki 1980, and *Theophylacti Epistulae*, Thessaloniki 1986; A. Milev, *Grŭtskie zhitiya na Kliment Okhridski*, Sofia 1966. Sources on the origins of the Serbian church are primarily hagiographical, see particularly L. Mirković, *Zivot Sv. Save i Sv. Simeona*, Belgrad 1938, and Dj. Daničić, *Zivoti kraljeva i arhiepiskopa srpskikh*, Zagreb 1866; repr. London 1972; the letters of Demetrios Khomatianos are published by J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica spicilegio solesmense parata* VII, Rome 1891.

For the period of the Tourkokratia, see M. Gedeon, *Πατριαρχικοὶ πίνακες*, Constantinople 1890; C. Delikanis, *Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ πατριαρχικοῦ ἀρχιεπισκοπικοῦ ἀρχειοφυλακείου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα τὰ ἀφορώντα εἰς τὰς σχέσεις οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου πρὸς τὰς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, Ἀντιοχείας, Ἱεροσολύμων καὶ Κύπρου*, Constantinople 1904.

Among the very vast materials available on the Russian church, particularly important are A. Pavlov (ed.), *Pamyatniki drevnerusskago kanonicheskogo prava* I, Russkaya istoricheskaya biblioteka VI, St. Petersburg 1880 (relations with Constantinople, Lithuania, and Poland in the 14th and 15th cc.); *Sobranie gosudarstvennykh gramot i dogovorov*, 4 vols., Moscow 1813–28 (vol. 2 contains the documents on the establishment of the patriarchate); C. Sathas, *Βιογραφικὸν σχεδιάσμα περὶ πατριάρχου Ἱερεμίου Β'*, Athen 1870 (text of a description by Arsenios of the establishment of the patriarchate).

Secondary Sources: On the Balkan churches, the old history by *E. E. Golubinsky*, *Kratky ocherk istorii pravoslavnykh tserkvei bolgarskoi, serbskoi i rumynskoi, ili moldo-valahskoi*, Moscow 1871, is the most comprehensive; *A. P. Vlasto*, *The Entry of the Slavs into Christendom*, Cambridge 1970. On the Bulgarian church, see the collective work *T. Sabev (ed.)*, *Bŭlgarskata patriarshiya prez vekovete*, Sofia 1980; *H. Gelzer*, *Das Patriarchat von Achrida*, Leipzig 1902; *I. Snegarov*, *Istoria no Okhridskata arkhiepiskopiya I*, Sofia 1924; *I. Kh. Tarnanidis*, 'Η διαμόρφωσις τοῦ αὐτοκεφάλου τῆς Βουλγαρικῆς ἐκκλησίας, Thessaloniki 1976; *A.-E. Tachiaos*, *Die Aushebung des bulgarischen Patriarchats von Tirnovo*, *Balkan Studies* 4 (1963) 67–82. On the Serbian church, see *Dj. Slijepicevic*, *Istorija srpske pravoslavne cerkve*, München 1962; also the chapter on St. Sava in *D. Obolensky*, *Six Byzantine Portraits*, Oxford 1988, pp. 115–172; and, particularly, *A. Karpozilos*, *the Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicea and the Principality of Epirus (1217–1233)*, Thessaloniki 1973, and *J. Erickson*, *Autocephaly in Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth Century*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 15 (1971) 28–47.

For the origins of the Romanian dioceses, see *Istoria Bisericii Romine I*, Bukarest 1957, pp. 144–162; 171–190; *Arseny*, *Izslədovaniya i monografii po istorii Moldavskoi tserkvi*, St. Petersburg 1904; *E. Stănescu*, *Byzance et les pays roumains aux IX^e–XV^e ss.*, in: *Actes du XIV^e Congrès International des études byzantines I*, Bucharest 1974.

The best general treatment of the period of Turkish rule is by *S. Runciman*, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge 1968.

The ecclesiastical relations between Byzantium and Russia in the 14th century are covered in *J. Meyendorff*, *Byzantium and the Rise of Russia*, Cambridge 1981; repr. Crestwood, NY 1990; see also *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood, NY 1982. The classical comprehensive histories of the Russian Church are those of *Makary*, *Istoriya russkoi tserkvi*, 12 vols., St. Petersburg 1889; *E. Golubinsky*, *Istoriya russkoi tserkvi*, 4 vols., Moscow 1901–1904, and *A. Kartashev*, *Ocherki po istorii russkoi tserkvi*, 2 vols., Paris 1959; see also *A. M. Ammann*, *Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte*, Vienna 1950. On the relations with the Eastern patriarch, see *N. F. Kaptelev*, *Kharakter otnosheniya Rossii k pravoslavnomu vostoku v XVI i XVII stoletiyakh*, Moscow 1885.

* *

The idea of symphony between a universal empire and a universal church remained the basic vision of the Christian world in Byzantium, right down to the fall of Constantinople in 1453. However, that vision was not supposed to contradict or eliminate the primitive ecclesiology, which remained »eucharistic«, maintaining, as we have shown earlier, the catholic identity of each local church, headed by its bishop, who in turn was a member of the world episcopate. The unity of the episcopate, in each geographic region, was manifested at synods of bishops, which were supposed to meet regularly around the

»metropolitan« of each province. On the universal scale, however, the emperor was the recognized coordinator and the convenor of ecumenical councils, which required a representation of five patriarchs. At least in principle, the »symphony« excluded »caesaropapism«, because the emperor did not claim doctrinal infallibility. The church kept a vivid memory of heretical emperors (Arian, Monothelite, Iconoclastic) and later opposed emperors for canonical reasons (the fourth marriage of Leo VI, 886–912) and for promoting unacceptable formulae of union with Rome (Michael VIII Palaeologus, 1261–1282).

However, this Byzantine system of church government was challenged by historical realities. Since the fifth century, Eastern Christians living beyond the imperial borders, particularly those who were threatened by Persia (Armenians, Syrians, Georgians), had no choice but to organize their life independently, and many of them preferred a Nestorian, or Monophysite, option rather than to appear to Persians or Arabs as the emperor's agents. With the Islamic conquest (seventh cent.), the limits of the Orthodox empire of Byzantium were further reduced, but soon, starting in the ninth century, the church of Constantinople expanded its missionary reach throughout Eastern Europe.

The principle, accepted by Byzantine missionaries, to translate Scripture and liturgical texts into the vernacular, was necessarily conducive to the creation of national churches. Actually, St. Constantine, Cyril and St. Methodios, the great missionaries to the Slavs, when they were struggling with German clerics and had to defend their translations from Greek into Slavonic, were referring to the example of the many Eastern nations, who represented ancient national Christian cultures with liturgy in their own languages: the Armenians, the Persians, the Abasgians (or Abkhazians), the Souгдаians (in the Crimea), the Goths, the Avars, the »Turks« (i.e. Hungarians), the Khazars, the Arabs, the Egyptians, the Syrians and others¹. Some of these examples may seem rather obscure, but some were very relevant to the cause, defended by Sts. Cyril and Methodios. The case of the Georgians in particular, a nation which possessed ecclesiastical independence (or autocephaly) since the fifth century, which was Orthodox-Chalcedonian (at least since 600–601) and which had even eventually adopted the entire Byzantine liturgical tradition (in Georgian translation)², could be seen as the clearest example to follow by the newly baptized Slavic nations. The latter, therefore, did have the model provided by ancient Christian kingdoms to use for their own political self-determination. But they were also inspired by the Byzantine system itself, whose principles were made available to them in translation: the principle of a universal Christian empire and the idea of a dyarchy of the emperor and the patriarch, ruling society in »symphony«. The difference, however, was

¹ Cf. Life of Constantine, 16; cf. a good discussion of this text in F. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague 1933, p. 207.

² The conversion of King Miriam of Eastern Georgia occurred, through the preaching of St. Nino, around 330 A.D. Associated originally with the Armenian catholicosate of Dvin, the Georgians obtained the consecration of an independent »catholicos« (or patriarch) of Mtskheta by the patriarch of Antioch in 486–488. It is the catholicos St. Kyrion (590–604) who placed Georgia, in a definitive way, within the Chalcedonian camp. Its ecclesiastical independence was confirmed repeatedly by successive Orthodox patriarchs of Antioch. Cf. C. Toumanoff, *Caucasia and Byzantium, Traditio* 27 (1971) 167–169; M. Tarchnischvili, *Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens*, *Kyrios* 5 (1940/1) 177–193; reprinted in *Muséon* 73 (1960) 107–126.

that the Roman empire of Justinian was, at least in principle, *universal*, whereas the new Slavic empires were, in fact, nation-states.

1. The Churches of the Balkans

The conversion of tsar Boris of neighboring Bulgaria appeared a major victory — spiritual, cultural, and also political — for Byzantium (864). But it soon became a challenge as well. On the one hand, Bulgaria welcomed the disciples of Sts. Cyril and Methodios — St. Clement of Ohrid, St. Naum — who were expelled from Moravia by the Franks, and continued translations from the Greek, so that Bulgaria became the main center for the expansion of Slavic Christianity. On the other hand, tsar Symeon (893–927), son and successor of Boris, bilingual in culture, but a true Byzantine in political views, began to cherish the dream of becoming emperor in Constantinople. He assumed the imperial title, and took control of most of the Balkan peninsula, but he failed to capture the city itself. As an alternative to his original plan, he established a patriarchate in his East Bulgarian capital of Preslav, which became the capital of an empire »of Bulgarians and the Romans«³. His political ideology thus remained universalist, but political reality reduced him to being the first national Slavic-Christian ruler. The Patriarchate of Preslav would be recognized by Byzantium only under the reign of Symeon's son, tsar Peter (927–969), who had adopted a more peaceful attitude towards the legitimate empire of Constantinople. Emperor John Tzimiskes, however, was eventually able to destroy the Bulgarian challenge altogether. Bulgarian patriarch Damian was dethroned in 971⁴. However, a Bulgarian primate, referred to as »archbishop« in Greek sources, and as »patriarch« in the Slavic documents, eventually settled in Ohrid, in Western Bulgaria (today's Yugoslav Macedonia), under the auspices of the resurrected Bulgarian empire of tsar Samuel. After the crushing of the latter by the armies of Byzantine emperor Basil II. (1014), the »archbishopric« of Ohrid was maintained as »autocephalous«, but with a Greek incumbent, appointed directly by the emperor, and a jurisdiction extending over the Eastern parts of the Balkan peninsula, i. e., territories inhabited by Serbs, Bulgarians, Albanians, »Vlachs« (the future Romanians), as well as Greeks and Magyars (or Hungarians, often designed as »Turks«). This »archbishop of Bulgaria« also began to use the rather fictional title of archbishop of *Justiniana Prima*, as a device to justify his autocephaly from Constantinople. Indeed, in 535 A.D. emperor Justinian had established under that label an autocephalous archbishop in the place of his birth near Skoplije in Macedonia⁵. Amidst various historical vicissitudes, the autocephalous archbishopric,

³ Symeon's was not the first attempt to establish another »Rome«. Charlemagne had also seen a »new Rome« in his capital of Aachen. Such initiatives, in »barbarian« lands, will be repeated, down to the theory of Moscow, the »third Rome«, to be mentioned below.

⁴ H. Gelzer, Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der *Notitiae episcopatum*, in: Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil. Kl. XXI, 1901.

⁵ Cf. D. Döppman, Zur Problematik von *Justiniana Prima* (*Miscellanea Bulgarica* 5), Vienna 1987, pp. 221–232.

occasionally titled also as patriarch, of Ohrid, survived until 1767, when its autocephaly was suppressed and it was submitted to Constantinople⁶.

The Byzantine imperial and ecclesiastical control, established by Basil II, over the entire Balkan peninsula, would begin to disintegrate in the late twelfth century and disappeared completely, as the imperial capital itself was sacked by the Crusaders in 1204. In the eyes of many political leaders of the era, the Byzantine *oikoumene* was definitively overpowered by a monolithic Latin Christendom, headed by the pope. However, in the midst of this political collapse, the ecumenical patriarchate, exiled in Nicea, adopted a policy of realism and flexibility, which allowed it to keep and even to reinforce its position as center of a revived Orthodox world.

Already in 1185, a Bulgarian revolt led to the establishment of an independent »tsardom of Bulgarians and Vlachs« with capital in Trnovo in Eastern Bulgaria. Following the examples of Symeon and Samuel, the new tsar Peter Asen presided, on that same year, over the establishment of a patriarchate in Trnovo. Since this act was naturally rejected in Constantinople, tsar Peter's successor, tsar Kaloyan, began a shrewd diplomatic game, involving the papacy and aimed at obtaining the legitimization of his imperial title, as well as the recognition of his independent church. Soon after the capture of Constantinople by the Crusaders, a Roman cardinal crowned Kaloyan, anointed the Bulgarian bishops⁷ and established patriarch Basil of Trnovo as »primate« of the Bulgarian church (Nov. 8, 1204). However, Latin supremacy did not last in Bulgaria. Orthodox traditions were strong enough to provoke a quick reversal back to Orthodoxy. In the following year, the Bulgarian tsar gave refuge to the ecumenical patriarch John Kamateros, expelled by the Latins. Rejecting papal appeals to submission, he attacked the Crusaders and took Latin emperor Baldwin prisoner.

By 1235, all ambiguity concerning the relations between the Bulgarian church and Rome was ended. A matrimonial alliance between the courts of Nicea and Trnovo was concluded and the Bulgarian patriarchate Joachim was recognized by Constantinople⁸. In the succeeding century and a half, until the capture of Trnovo by the Turks (1393), the »second« Bulgarian empire and the restored patriarchate contributed immensely to the development of Slavic Orthodox culture in the Balkans and in Russia.

The overall political and religious scene, which determined the emergence of the Bulgarian patriarchate of Trnovo, was also decisive in the case of Serbia. The region known

⁶ On its history, see *H. Gelzer*, *Das Patriarchat von Achrida*, Leipzig 1902, and *I. Snegarov*, *Istoriya na Okhridskata arkhiepikopiya I*, Sofia 1924. The history of the see of Ohrid will serve the Bulgarians as an argument in their controversies with the Greeks. The establishment of the autocephalous Bulgarian church in 1870 will be seen by them as a »restoration«, not a new foundation [cf. studies in *T. Sabev (ed.)*, *Bŭlgarskata patriarshiya prez vekovete*, Sofia 1980].

⁷ This anointment of Bulgarian Orthodox bishops by the cardinal is mentioned by pope Innocent III (*A. Potthast*, *Regesta pontificum romanorum VII*, 3: *PL* 215, 282 A). It witnessed to a distrust in the validity of Eastern ordinations, in which no anointment is practised, as it indeed is in the Latin rite.

⁸ On these proceedings see *A.-E. Tachiaos*, *Die Aufhebung des bulgarischen Patriarchats von Trnovo*, *Balkan Studies* 4 (1963); *G. Tsankova-Petkova*, *Vosstanovlenie Bolgarskogo Patriarsheshtva v 1235 g. i. mezhdunarodnoe polozhenie Bolgarskogo gosudarstva*, *Vizantiiski Vremennik* 28 (Moscow 1968) 136–150; *I. Kh. Tarnanidis*, *Ἡ διαμόρφωσις τοῦ αὐτοκεφάλου τῆς Βουλγαρικῆς ἐκκλησίας*, Thessaloniki 1976, pp. 132–177; *N. Krustev*, *Turnovskata Patriarshiya*, in: *T. Sabev (ed.)*, *Bŭlgarskata Patriarshiya prez vekovete*, Sofia 1980, p. 20.

as Raska — south of Belgrade — was christianized under the reign of Byzantine emperor Basil I (867–886), possibly as a consequence of the mission of Sts. Cyril and Methodios to central Europe. On the Adriatic coast, the country of Zeta (Gr.-Dioclea, also known later as Cerna Gora, »Black Mountain«, Montenegro) was under the Christianizing influence of the Greek episcopal see of Dyrrhachium. In the eleventh century, it was submitted to the Latin archbishopric of Bar (or Antibari). A ruler (or »Great Zupan«) of Raska, Stefan Nemanja, being himself originally from Zeta, succeeded in uniting the two countries under his rule. Having received a Latin baptism in his youth in Zeta, he converted to Orthodoxy in 1190.

In the midst of a very confused political and religious situation, the decisive role in determining the spiritual fate of Serbia was played by one of Nemanja's three sons; Rastko, who in 1191, aged 18, left his father's court to become a monk at the Russian monastery of Mt. Athos, under the name of Sava (Sabbas). Nemanja himself abdicated in 1196, left Raska and Zeta respectively to his other two sons, Stefan and Vukan, and joined St. Sava on Mt. Athos. Father and son together established there the monastery of Khilendar, which would become a major center of Serbian, but also generally Slavic monasticism and spirituality.

Returning home in 1207 from Mt. Athos (where his father had died), St. Sava faced his two brothers, who, following the Latin conquest of Constantinople (1204), were competing for papal favors. He did not protest against the crowning of Stefan of Raska by a legate of pope Honorius III (1217), but himself soon left for Nicea, where emperor Theodore I Lascaris (1204–1222) and ecumenical patriarch Manuel I Sarantos (1215–1222) granted Serbia the status of an »autocephalous archbishopric« with St. Sava as first archbishop (1219). After vacillating between East and West, as Bulgaria did, Serbia found its place within the Orthodox world thanks to the leadership of St. Sava, but also the diplomatic skill of the exiled patriarchate in Nicea⁹. Building up the new church, St. Sava, with its see set in Zica, remained a man of universal vision: he travelled again to Nicea, where he had kept friends and contacts, as well as to Jerusalem, and it is on one of his trips to the high places of Eastern Christendom, after resigning his see to return to monastic life, that he died in Trnovo (1237), where the new patriarchate had just obtained recognition from Constantinople.

Being a personal success of St. Sava, the establishment of the Serbian archbishopric was not an uncontroversial act. Indeed, the territory of Raska was in the jurisdiction of the archbishop of Ohrid, who protested the move. Did the ecumenical patriarch have the right to establish a new church on the territory of another autocephalous church? The challenge was made by Demetrios Khomatianos, a learned Greek canonist who occupied the see of Ohrid — a challenge which had also political background and implications. Demetrios was not challenging the legitimacy of the ecumenical patriarchate, exiled in Nicea, but that of the Nicean emperor, since he was supporting another claimant to the

⁹ On this policy of the patriarchate, which included also the appointment, in 1246, of a Russian, Cyrill, as metropolitan of Kiev, sponsored by prince Daniel of Galicia, an action which prevented the latter from entering the papal orbit, cf. my paper: *Ideological crisis, 1071–1261*, in: *XV^e Congrès des études byzantines. Crise Idéologiques*, Athens 1976 (repr. in: *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood, NY 1982, pp. 72–77).

imperial throne, Theodore Angelos of Epirus, who controlled the city of Ohrid. The argument of Khomatianos was that only a legitimate emperor could modify the borders of churches — a legal principle stated by the code of Justinian. Neither Theodore Angelos — whom, however, he would eventually crown emperor himself in Thessalonica (1224) — nor Theodore Lascaris of Nicea, nor the ecumenical patriarch, were entitled to infringe upon the jurisdiction of the archbishop of Ohrid¹⁰.

The historical future, however, belonged to Serbia, not to Ohrid. Actually, the two sees would soon be reconciled, under Serbian aegis, and a Serbian empire would, for a time, dominate the Balkans and include Macedonia and northern Greece. In 1345, tsar Stefan Dusan (1331–1355), dreaming, as Symeon of Bulgaria, to capture Constantinople itself, was proclaimed »emperor and autocrat of Serbs and Romans«. In 1346, with the co-operation of the patriarchs of Trnovo and the archbishop of Ohrid, the archbishop of Pec, Joannikije, successor of St. Sava, was established as »patriarch of Serbs and Greeks« and crowned Dusan emperor in Skoplije. As in the case of the Bulgarians, this act provoked a schism with Constantinople, which lasted until 1375, when Constantinople recognized Sava IV, as patriarch of Peč¹¹.

Besides Greeks and Slavs, the Balkan peninsula was inhabited by two other ethnic groups, the Illyrians (or future Albanians) and the »Vlachs«. The latter group, by far the largest, was spread throughout the territories of the Bulgarian and Serbian empires, and spoke a language derived from Latin. In fact, the Vlachs were descendents of the ancient Dacians and the Latin colonists, who lived in the Balkans before the Slavic invasions of the seventh century. They played a leading role in the »second« Bulgarian empire of Peter Asen and his successors, and, in the second part of the fourteenth century developed independent principalities in the regions to the north of the Danube. Concerned with protecting these populations from strong pressures of the Latin church, coming from Hungary and Poland, and also desirous to limit the power of the patriarchate of Trnovo, the ecumenical patriarchate established a metropolitanate of »Ougrovlachia«, with see in Arges (1359). Further to the northeast, in Moldavia, also designated as »Mavrovlachia« (»Black Valachia«), or »Rossovlachia«, the ecclesiastical situation remained fluid longer. Polish suzerainty over the local princes made it convenient for the metropolitan of Galicia who, since 1371, was the only Orthodox authority in Polish-controlled territories, to ordain bishops and clergy for the region. After various episodes involving the local princes, King Jagiello of Poland, Metropolitan Cyprian of Kiev, settlement came with the recognition of the Galician-appointed candidate, Joseph Musat, as »metropolitan of Mavrovlachia« with see in Suceava (1402)¹².

¹⁰ On this interesting debate, see A. Karpozilos, *The Ecclesiastical Controversy Between the Kingdom of Nicea and the Principality of Epirus (1217–1233)*, Thessaloniki 1973; cf. also G. Ostrogorsky, *Pismo Dimitrija Khomatjana Sv. Savi*, Svetosavski Sbornik II, Belgrade 1936; and J. Erickson, *Autocephaly in Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth Century*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 15 (1971) 28–47.

¹¹ On these events, see G. S. Soultis, *The Serbs and Byzantium During the Reign of Tsar Stephen Dusan (1331–1355) and His Successors*, Washington, ED 1984, pp. 29–32, 104–106; see also V. Moshin, Sv. patriarkh Kallist I srpska tsrkva, *Glasnik srpskoi patriarshije* 9 (1946) 196, and V. Laurent, *L'archevêque de Peč et le titre de patriarche après l'union de 1375*, *Balkanica* VII, 2 (Bucharest 1944) 303–310.

¹² For a more detailed history of these events, see *Istoria Bisericii Romine*, Bucharest 1957, pp. 144–162, 171–190; *Arseny*, *Izsledovaniya i monografii po istorii Moldavskoi tserkvi*, St. Petersburg 1904; D. Nastase, *Les*

Surviving as semi-independent principalities, Valachia and Moldavia were rich enough to patronize Orthodox monasteries and institutions in all Turkish-dominated areas. With their two metropolitan sees of Arges and Suceava, using Church Slavonic as the language of state and liturgy, they were referred to by Romanian historian Nicholas Iorga as »Byzantium after Byzantium«.

In terms of ecclesiastical structures and their development, it is clear that the period between the ninth and the fifteenth century saw the disintegration of the old imperial system, which was taken for granted during the period of the first seven ecumenical councils. However, the idea itself of a world Christian »Roman« empire remained very much alive. Actually, it was used by Slavic rulers like Symeon of Bulgaria, Stephen Dusan of Serbia, and others in their hopes to assume the universal imperial throne of Constantinople. Failing in that, they established »imperial« capitals in Preslav, Ohrid, Trnovo or Skoplije, and appointed their own patriarchs, because the imperial and patriarchal dignities were seen as inseparable in virtue of the common Byzantine political theory. The Byzantines were, of course, reluctant to recognize such developments, and did so only under political or military pressure. However, the Roman imperial tradition was, since Diocletian's tetrarchy, compatible with the existence of several emperors within a single empire, so that an acceptable *modus vivendi* could be established between the legitimate emperor and the patriarch in Constantinople on the one hand, and the »emperors« of Bulgarians or Serbs and their patriarchates on the other. This *modus vivendi* was not a pure fiction, however. The Balkan nations were Orthodox. Liturgically, spiritually, artistically, and culturally, they were admirers and heirs of Byzantium, recognizing its primacy and prestige. It was natural for them, therefore, to constitute, what has been called a »Byzantine Commonwealth«¹³, as a working alternative to a monolithic imperial system.

It was the mission of the patriarchate of Constantinople — particularly as, in the thirteen-fifteenth centuries, the empire was becoming a shadow of itself — to maintain not only ecclesiastical unity, but also the cultural and spiritual identity of the »Commonwealth«. It did so successfully. But it remains that the emergence of the new national churches followed a new historical pattern. In the past, »the autocephalous churches ... were part of one empire and achieved juridical confirmation of their status by the unilateral decree of an emperor, or an ecumenical council. The new foundations came into existence as part of bilateral treaties between two civil governments. This reflects a tendency to regard autocephaly chiefly as the sign of an independent national state«¹⁴. They were certainly not cases of »phyletism« yet, but would be used as precedents, when in modern times secular nationalism (»phyletism«) unfortunately became widespread in the Balkans and the East European societies.

débuts de l'église moldave et le siècle de Constantinople par Bajazet I^{er}, *Σύμμικτα* 7 (1987) 205–213. For the connections with Galicia, see also J. Meyendorff, *Byzantium and the rise of Russia*, Cambridge 1981, repr. Crestwood, NY 1990, pp. 249–251.

¹³ Cf. D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, London 1974; repr. Crestwood, NY n.d.

¹⁴ J. Erickson, *Autocephaly in Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth Century*, p. 40.

2. The »Tourkokratia«

The capture of Constantinople by the Ottomans in 1453 was the final blow inflicted upon a state which had barely survived in the preceding decades. A narrow circle of officials, responsible for the empire and the patriarchate in an embattled and half-deserted city, had made a last and desperate attempt to gain support from the West by signing the Union decree of the Council of Florence (1439). The result was only internal discord and a major loss of prestige, as the church of Russia seceded from Constantinople's jurisdiction (see below). This sad experience of Florence increased the church's defensiveness towards Western Christendom. But at the same time, the church of Constantinople acquired, within the framework of Islamic law and the Ottoman imperial system, a new position which will leave a strong imprint upon all the Orthodox churches of the Middle East and the Balkans.

Following the conquests of the seventh century, Islamic rulers developed a tradition in administering religious minorities. Since, in Islam, no real distinction was possible between »church« and »state«, or between secular and religious affairs, and since the Qur'an provided the only guiding principle for the Islamic society itself, the Christian (or Jewish) communities were allowed to administer their internal affairs themselves, with the clear requirement of loyalty and obedience to the paramount power of the Islamic Khalife. They constituted bodies of second-class citizens, paying special additional taxes, wearing a different and distinctive costume, allowed to ride donkeys, but not horses, and more than often prevented to worship in churches which presented traditional external appearance of Christianity. In Constantinople and other major cities, the old Byzantine temples, including particularly the Aghia Sophia, were transformed into mosques. New Christian churches were built, but they looked externally like ordinary houses. However, within the confinement of a humiliated and submissive minority-status, designated as a separate *milet*, or »nation-community«, the patriarch of Constantinople was invested with a power which extended not only upon the territories which were traditionally part of his realm, but upon all the Orthodox Christians of the Ottoman empire. As ruler of the *milet*, or »ethnarch«, he possessed personal inviolability and, together with a synod of metropolitans, controlled the administrative, judicial, and economic life of the church. And since no other administrative structure existed within the Christian community, except that of the patriarchate, his position could be and indeed was quasi-imperial, although this power was now bestowed upon him by the sultan. In the eyes of Orthodox Greeks, he was seen as a substitute-emperor and began to wear a crown and vestments reminiscent of the imperial dress¹⁵. Although the canonical status of the ecumenical patriarch, in relation to the other patriarchal sees of the East, or the newer Slavic patriarchates in the Balkans, remained the same in principle, the political power involved in his position as head of the entire Christian *milet* was overwhelming. He alone had direct access to the Sublime Porte, and the other patriarchs could solve their problems with the authorities

¹⁵ For modern discussions of the documents describing the status of the patriarch under Turkish rule, see N. P. Eleutheriadis, *Τὰ προνόμια τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου*, Smyrna 1909, and C. G. Papadopoulos, *Les privilèges du patriarcat oecuménique dans l'Empire Ottoman*, Paris 1924, pp. 27–41.

only through him. Patriarchal vacancies for Alexandria, Antioch, or Jerusalem, more often than not, were filled through elections held in Constantinople¹⁶. The patriarchs of Alexandria and Jerusalem generally resided not in their sees, but in the capital, and their power was almost exclusively titular. The patriarch of Antioch lived in Damascus since the time of the Crusades: his flock, made up of Orthodox Arabs in Syria, allowed him more economic independence, but he also was a part of the same *milet* system.

The same *milet* status covered the Orthodox Christian population of the Balkans, where the patriarchates of Trnovo and Peč as well as the archbishopric patriarchate of Ohrid had been in existence, as autocephalous church bodies, at the time of the Turkish conquest of the area. The patriarchate of Trnovo disappeared already in 1393, when the city was captured by the Turks, and the see was occupied by Greek bishops appointed from Constantinople. Ohrid and Peč kept a nominally autocephalous status with incumbents appointed by Constantinople, in accordance with the *milet* system. In 1766 and 1767, however, the autocephalous status of both sees was formally suppressed by ecumenical patriarch Samuel I Hancerli, one of the most prominent patriarchs of the period.

This practically total centralization of ecclesiastical power in the patriarchate of Constantinople in the seventeenth and, particularly, the eighteenth century received its legal foundation from the power over the entire Christian *milet*, bestowed by the sultan upon the ecumenical patriarch. But it was expressed in many patriarchal acts, as if they represented a canonically normal definition of primacy of the patriarch of Constantinople in the Orthodox Church. Thus, for instance, in the official act of election of the patriarch of Alexandria, Paisios II, by the Synod of Constantinople in 1746, the »holy Great Church« of Constantinople is described as »possessing, in addition to its other privileges, that very first privilege of caring for all the churches, as the common loving mother and head of its members and parts which are both close by and far away, exercising its providence over them with wisdom and authority«¹⁷. Obviously, the limits of the patriarchate's jurisdiction became practically indistinguishable from that of the Christian *milet* in the Ottoman empire. Even when the institutions of the other autocephalous churches were not suppressed — as became the case with the Balkan patriarchates — but maintained, as vestiges of the old *pentarchy*, they enjoyed practically no real power of influence except in the cases of personalities with great personal prestige like Meletios Pegas of Alexandria (1590–1601), or Dositheos Notaras of Jerusalem (1669–1707).

In practice, this supremacy of the ecumenical patriarchate implied that, more often than not, the position of power was occupied by Greeks, even in areas where the great mass of the faithful was of Slavic, Romanian, Albanian, or Arab origin.

Sultan Mehmed, the Conqueror of Byzantium, had shown interest and sympathy for Greek civilization. The formal investiture which he granted to patriarch Gennadios upon his election in 1453 and his meetings with the prelate undoubtedly meant not only an in-

¹⁶ Numerous cases of this sort are listed in *Maximos of Sardis*, Τὸ οἰκουμενικὸν πατριαρχεῖον ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ ἐκκλησίᾳ, Thessaloniki 1972, pp. 296–305.

¹⁷ Πρὸς τοῖς ἄλλοις προνομίοις καὶ τὴν τῶν ἀπασῶν τῶν ἐκκλησιῶν μέριμναν πρώτιστον προνόμιον ἔχουσα οἷα κοινὴ φιλόστοργος μήτηρ καὶ κεφαλὴ οὐ μόνον τῶν ἐγγύς, ἀλλὰ καὶ τῶν πόρρω μελῶν τε καὶ μερῶν αὐτῆς, ed. K. Delikanes, Πατριαρχικά Ἐγγραφα II, Constantinople 1903, p. 39. Such formulations are standard in the patriarchal acts of the period.

stitutional recognition of the patriarchate, but also an acknowledgement of the role to be played by Greeks within a Muslim empire, as a special minority. As the patriarchate, deprived of its earlier residence at the monastery of the Pammakaristos (1586)¹⁸, was rebuilt in the quarter known as the »Phanar«, the Greek economic and intellectual elite became known as the Phanariots. To a large degree, this elite monopolized commerce, gained great wealth, and obtained leading posts at the sultan's court itself. One great Phanariot, Alexander Mavrocordatos (1642–1709) was made »Grand Dragoman«, or acting head of the empire's foreign policy. Related by marriage to princely families of Moldavia and Valachia, the Phanariot aristocracy was entrusted by the sultans with ruling the Romanian principalities under Turkish suzerainty. Of course, the rich and well-educated Phanariots also exercised a dominant influence in the affairs of the patriarchate¹⁹.

Since, as an institution, the patriarchate of Constantinople was integrated into the structure of the empire, it also suffered greatly not only from occasional arbitrary and repressive actions of the Turkish rulers, but also from the corruption which infected the Ottoman administration. In the seventeenth and eighteenth century, the requirement imposed upon each newly-elected patriarch to pay the *peshkesh*, or heavy and ever-rising tax, to obtain the *berat* (imperial decree) confirming him in his office, led to almost unbelievable abuses. Between 1595 and 1695, there were sixty-one changes on the patriarchal throne²⁰. The famous patriarch Cyril Lucaris was patriarch seven times, being deposed then reinstated, before dying a violent death. The funds necessary for the tax were often obtained from foreign embassies, with French and Austrian diplomats supporting candidates favorable to Roman Catholicism, and Dutch and British ambassadors assuring the confirmation of patriarchs who, like Lucaris, were sympathetic to Protestantism²¹. In general, it is the Phanariot Greek establishment which supported the Orthodox cause and resisted Western proselytism, but at a very high cost.

Interventions of Western political and religious interests were not limited to Constantinople. Thus, since the creation of the Congregation *De Propaganda Fidei* in Rome (1622), a network of French schools in Syria served as a tool for the creation of a pro-Roman party within the Orthodox Arab communities of the region. Following the death of the patriarch of Antioch Macarius III Zaim (1647–1672), each patriarchal election involved a struggle between rival candidates supported respectively by the *Propaganda* and the »Phanariot« power of the patriarchate of Constantinople. In practically each case, the pro-Orthodox claimant to the throne was a Greek, elected in the capital, whereas local pressures were able to promote Arab candidates, dependent upon French support. The re-

¹⁸ On this episode, see *O. Kresten*, *Das Patriarchat von Konstantinopel im ausgehenden 16. Jahrhundert*, Wien–Köln–Graz 1970.

¹⁹ For a recent comprehensive study of the »Phanariots«, see *S. Runciman*, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek Wars of Independence*, Cambridge 1968, pp. 360–384.

²⁰ *S. Runciman*, *op. cit.*, p. 201.

²¹ The case of patriarch Cyril Lucaris illustrates well the tragic conditions of Orthodox survival in the Ottoman empire, see particularly *I. N. Karmiris*, *Ὁρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός I*, Athen 1937, pp. 193–237; *A. Malvy and M. Viller*, *La confession Orthodoxe de Pierre Moghila (Orientalia Christiana X)*, Rome 1927, pp. XVIII–XXXIX; *K. Rozemond*, *Cyrille Lucar. Sermons 1598–1602*, Leiden 1974, which includes references to other studies.

sult, in 1724, was the permanent schism between the openly »uniat« Arab patriarch Cyril IV, consecrated locally, and an Orthodox Greek, Sylvester, elected in Constantinople. Eventually, patriarch Sylvester, supported by the Phanar and confirmed by a *berat* of the sultan, succeeded in occupying the patriarchate in Damascus²². Since 1724 and until 1898, the Orthodox patriarchs of Antioch would be Greeks, elected in Constantinople, whereas the French-educated »Melkite« hierarchy and leadership would be of Arab background.

These events were contemporary with the development in the Phanariot circles of what was called the »Great Idea« (Ἡ μεγάλη Ἰδέα) of a Greek revival »on two continents and seven seas«. It clashed with other national revivals — that of the neighboring peoples. The prevailing role of a Greek episcopate controlling the Serbian, Bulgarian, and Romanian Orthodox population in the Balkans explains the fact that the emergence of nationalisms which followed the French Revolution would be directed not only against Turkish power, but also, in the case of the Balkan Slavs, the Romanians, and the Arabs, against the ecclesiastical power of Constantinople. This led to the establishment of autocephalous national churches in the Balkans and the end of Greek monopoly in the Patriarchate of Antioch in the nineteenth century.

The accomplishments of the ecumenical patriarchate of Constantinople and of the Phanariot establishment during the Turkish rule are incalculable in terms of preserving Orthodox integrity. But the very nature of the *millet*-regime imperceptibly led to the emergence of what is called »phyletism«, or ecclesiastical nationalism, which will be condemned in 1872, but which remains the most negative legacy of the »Tourkokratia« and its aftermath.

Two Orthodox churches only remained outside of Muslim occupation. The first is the ancient church of Georgia, led by the autocephalous Catholicos of Mtskheta. Surrounded and threatened from all sides, the kingdom of Georgia survived until its annexation by Russia in 1801, and provided patronage and help to many Orthodox monasteries and institutions, particularly in Jerusalem and Mt. Athos. The second is the Church of Russia.

3. Orthodox Russia

Since the adoption of Byzantine Orthodox Christianity as the state religion of the principality of Kiev in 988 or 989, under prince Vladimir, the entire »land of the Rus« (in Greek Ῥωσία and in Latin *Russia*), extending from the Carpathian mountains to the Volga and from Novgorod to the steppes, had become an ecclesiastical province of the patriarchate of Constantinople. It was headed (at least since 1037) by a »metropolitan of Kiev and all Russia«. Before 1240, and with only two exceptions, the metropolitans were Greeks, appointed from Byzantium and exercising very wide powers in appointing all the

²² For a recent account of the origins of the »Melkite« schism (the term Melkite serves generally today to designate the Arab Christian community of Byzantine rite, united with Rome), see S. Dessey, *Introduction à l'histoire et l'ecclésiologie de l'église melchite*, Beyrouth-Jounieh 1986, pp. 17–38; for the social, political, and cultural background, see Robert Haddad, *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*, Princeton 1970.

local bishops of the country, which was politically divided into independent principalities, ruled by a family of princes, descendants of Rurik and Vladimir.

The sack of Kiev by the Mongol Khan Batu (1240) and the establishment of Mongol, or Tartar, rule over most of Russia created new conditions, which further enhanced the role of the ecumenical patriarchate, in spite of the conquest of Constantinople by the Crusaders (1204) and the exile of the patriarch to Nicea (1208–1281). Indeed, the Byzantines, whether in the Nicean exile, or when their power was restored in Constantinople, entertained good political and commercial relations with the huge Mongol empire, extending over Eastern Europe and most of Asia. Actually, the Mongols, by threatening the Turkish sultans of Asia Minor, were greatly helping Byzantium's survival. The metropolitan of Kiev often acted as the Byzantine emperor's diplomatic representative in Mongol-occupied Russia. He often travelled to Saray, on the lower Volga, where the regional Mongol Khan (who himself was under the authority of the »Great Khan« of Karakorum in Mongolia) had established his residence. An Orthodox bishop, suffragan of the metropolitan, resided in Saray since 1261²³. Thus, the church, under Constantinople's leadership, remained as the one single administrative structure extending over the entire »land of the Rus«. It also possessed spiritual prestige, wealth, and political leverage, which enhanced its role in a country humiliated by the conquerors.

Since the destroyed ancient capital of Kiev had ceased to serve as the metropolitan's permanent residence, metropolitan Cyril — a Russian appointed to the see by the Nicean patriarch (1242–1281) — travelled widely throughout the metropolitanate. Although the Mongols exercised sovereignty over the entire country, the southwestern principalities of Galicia and Volhynia were maintaining close ties with Western Europe, and in 1253 grand-prince Daniel of Galicia even received a king's crown from the pope. The northeastern great-principality of Vladimir-Suzdal was, on the contrary, under a much tighter Mongol rule. The dominant personality there was Alexander Nevsky, successively prince of Novgorod (1240–1252) and grand-prince of Vladimir (1252–1263), who had distinguished himself in fighting against the Teutonic knights and the Swedes, but showed himself later as very loyal to the Mongols. Metropolitan Cyril, while maintaining tight connection with Galicia (he was a Galician himself) spent most of his time in the northeast. It was already clear in his case that the Orthodox Church, led by Constantinople, was much more suspicious of the danger coming from the West — a danger to the Orthodox faith, represented by militant crusaders and the Latin papacy — than of Mongol rule, tolerant of Christianity, where the Byzantine influence and administration could continue without major obstacles.

Cyril's successor, the Greek metropolitan Maximos (1283–1305) transferred his permanent residence, as head of the church, to the northeast, while keeping the traditional title of »metropolitan of Kiev and all Russia«. All his successors followed his example, with the continuous support of the patriarchate and in spite of strong centrifugal trends developing in the southwestern and western parts of the ancient »land of Rus'«.

²³ On these developments, see *J. Meyendorff, Byzantium and the Rise of Russia*, Cambridge 1981, repr. Crestwood, NY 1990, pp. 36–47.

Indeed, as the northeastern grand-principality of Vladimir was gradually centralized by the skillful policies of the princes of Moscow — so that the »metropolitans of Kiev« would also reside in that city, destined to become the capital of an empire — the principalities of the West, including Kiev itself, fell within the rule of the pagan Lithuanian grand-princes Gedymin (1316–1341) and Olgerd (1345–1377). Galicia meanwhile was annexed by King Casimir the Great of Poland (1333–1370). Ecclesiastical centralization under a metropolitan residing in Mongol-dominated Moscow became increasingly difficult. Local political and ecclesiastical authorities secured the establishment of a separate metropolitanate of Galicia (1303–1305), which was later suppressed, reestablished in 1370, and suppressed again by 1414. A separate »metropolitanate of the Lithuanians«, also existed episodically with one of the incumbents, Roman (1354–1362), even claiming the see of Kiev, since the city was under Lithuanian rule. During this entire period, the support given by Constantinople to the metropolitans of Kiev and all Russia, residing in Moscow — Peter (1308–1326), the Greek Theognostos (1328–1353), and Alexis (1354–1389) — was continuous, and contributed greatly to the rise of Moscow's power. This support wavered only when external pressures were too strong (1352–1363; 1370–1375), or when general political confusion interrupted normal policies (1378–1389)²⁴.

The political leverage which belonged to the grand-princes of Lithuania in claiming a separate metropolitan disappeared in 1386, when the grand-prince Jagiello married the Polish Queen Jadwiga, and became a Roman Catholic. From now on, the western parts of the »land of the Rus'« — i. e. that which in modern times is known as the Ukraine and Byelorussia — would find themselves under a Roman Catholic monarchy. The metropolitans residing in Moscow — the Bulgarian Cyprian (1389–1406) and the Greek Photios (1408–1431) — would be clearly seen as the unimpeachable single leaders of the Orthodox church in Muscovy, as well as in Poland-Lithuania. Characteristically, they demanded from their Russian flock to be loyal not only to the canonical authority of the patriarch, but also to the largely nominal, but »God-established« universal power of the Byzantine »emperor of all Christians«. »For Christians«, wrote patriarch Anthony in a famous letter to grand-prince Basil I of Moscow, »it is not possible to have a Church and not to have an emperor ... Christians reject only the heretical emperors, who were raging against the Church and introducing doctrines which were corrupt and foreign to the apostles and the fathers ...«²⁵

These ideological — both religious and political — principles would be put to the test in 1441, when metropolitan Isidore, successor of Photios, would return to Moscow with the rank of a Roman cardinal, having been one of the main architects of the Union of Florence, signed by the Byzantine bishops. Was not the emperor now »heretical« and could the canonical dependence upon a patriarchate, headed by a »uniat« patriarch, be maintained? A negative answer was suggested not only by the principle, enunciated by patriarch Anthony in 1393, but also by information coming from Constantinople, where resistance to the decree of Florence, headed by Mark of Ephesus, was gathering strength.

²⁴ Cf. *Meyendorff*, op. cit., pp. 145–260.

²⁵ *Miklovich-Müller*, *Acta patriarchatus Constantinopolitani II*, Vienna 1862, pp. 188–192.

Were the Russians to accept Florence, when the majority of the Greeks themselves was rejecting it?

The Russian grand-prince took decisive action in the personal case of Isidore: the metropolitan was deposed, arrested, and allowed to »escape« into a Western exile. Further decisions were delayed for seven years, during which the Moscovite authorities, expecting perhaps the restoration of a normal state of affairs in Byzantium, acted as if union with Rome was only a personal initiative of Isidore, and requested permission to elect a new metropolitan locally²⁶. Not receiving any reply, they proceeded with the election of bishop Jonas of Ryazan' as »metropolitan of Kiev and all Russia« (1448). However, this action was not interpreted as a final assertion of ecclesiastical independence, as was the case in the establishment of the Bulgarian and Serbian patriarchates, in defiance of Constantinople. The Russian grand-prince promised the restoration of normal canonical dependence, once there would be again an Orthodox patriarch in Byzantium²⁷.

The independent election of Jonas met no opposition and was without delay recognized even in the areas belonging to Poland. The new metropolitan received an investiture from Polish King Casimir IV, who at that moment was a supporter of the Council of Basel against Rome. But the consensus did not last. In 1453, Constantinople fell to the Turks, an event which was interpreted in Russia as a divine punishment for the »betrayal« of Florence, and in 1458 pope Calixtus III issued a decree, dividing ecclesiastically »superior Russia«, governed »by the schismatic monk Jonas, son of iniquity«, and »inferior Russia«²⁸, where another »metropolitan of Kiev and all Russia«, Gregory Bolgarin, was consecrated by the uniat patriarch of Constantinople, Gregory Mammias, exiled in Rome. Gregory Bolgarin was, of course, recognized by the Polish king, who had made his peace with the papacy. By 1470, however, Gregory, following the mood of his Orthodox flock, defected from Roman obedience, and placed himself under the ecumenical patriarch in Constantinople, i. e., in the situation which was that of the entire Russian church before 1441. In practice, since Moscow was now »autocephalous«, this meant the division of the old »metropolitanate of Kiev and all Russia« into two ecclesiastical provinces, separated by the political borders of Poland and Muscovy. In Moscow, Jonas' successor Theodosius (1461–1469) still held the title of »Kiev«, but this nominal designation was dropped by Phillip I (1467–1473).

Under Polish rule, moral and social pressure was constant, in favor of union with Rome, in accordance with the decree of Florence and the original status of Gregory Bolgarin. But it was only in 1595 that all the bishops except two accepted union in Brest-Litovsk. The Orthodox church was outlawed by the Polish state, although the majority of the population remained faithful. An Orthodox hierarchy was restored only in 1620 by

²⁶ Letter of Basil to patriarch Metrophanes (1443), in A. S. Pavlov (ed.), *Russkaya Istoricheskaya Biblioteka VI*, St. Petersburg 1880, cols. 525–536.

²⁷ »It will be our duty to write to him — and ask his blessing in all things«, Letter of Basil to emperor Constantine (1451), ed. cit., col. 583–586.

²⁸ *Documenta Pontificum romanorum Historiam Ucrainae illustrantia*, no. 82, p. 46. The appointment of Gregory is often referred to as the origin of the »Ukrainian Greek Catholic Church«, although the term »Ukraine« was, of course, not used at the time.

the travelling patriarch of Jerusalem, Theophanes. It was formally recognized, side by side with the »Uniates«, under metropolitan Peter Moghila (1632–1647). In 1686, as a consequence of the expansion of the Moscovite empire over the Ukraine, the ecumenical patriarchate formally transferred its jurisdiction over the metropolitanate of Kiev, to the patriarchate of Moscow. This action ended the division of the »two Russias« by pope Calixtus III in 1458.

As these fateful events were unfolding in Kiev, the ancient cradle of the Rus', but held by Poland until the seventeenth century, the grand-prince of Moscow was assuming the role of sole patron of Orthodoxy. Soon after the election of Jonas, an anonymous author addressed Basil II of Moscow as the »new Constantine«, and »the great sovereign, God-crowned Russian tsar«²⁹. The monk Filofei of Pskov (ca. 1510–1540), predicting the imminence of the second coming, proclaimed that »both Romes (i. e. Rome and Constantinople — the New Rome) fell, the third (i. e., Moscow) endures, and a fourth there will not be«³⁰. Aside from the apocalyptic context, which was that of Filofei, the theory of a *translatio imperii* from Constantinople to a »third« Rome, Moscow, was endorsed — for obvious diplomatic reasons — by the Venetian Senate, on the occasion of the marriage of Ivan III of Moscow with Zoe-Sophia, the niece of the last Byzantine emperor in 1472³¹. Following the crowning of Ivan IV and his official assumption of the title of *tsar*, or emperor (1547), the patriarch of Constantinople, Joasaph (1555–1565) sent letters, welcoming the event, which could enhance the hopes for an anti-Turkish liberation campaign by the Russian successor of the Byzantine emperors³².

At no time, however, did the Muscovite empire formally assume the theory of »Moscow, the third Rome«. The Russian tsars, while building a nation-state, were subject to strong cultural influences coming from the West and were hardly interested by either the apocalyptic thought of a monk Filofei, or the Byzantine inheritance as such: they never assumed the traditional title of »Roman emperor«, which alone could signify a *translatio imperii*, and preferred the title of »tsar of all Russia«. Ecclesiastically, they were ready to legalize their relations with Orthodox Constantinople, which had become irregular at the time of the election of Jonas (1448).

The occasion for such a legalization came with the arrival of ecumenical patriarch Jeremiah II Tranos to Moscow in 1588. Deprived by the Turks of his patriarchal residence at the monastery of the Pammakaristos, Jeremiah was seeking moral and material support in Poland and Russia. He was initially offered the option of remaining in Russia himself and to take residence in the ancient city of Vladimir, with its magnificent twelfth

²⁹ Slovo Izbrano, ed. A. N. Popov, Istoriko-literaturny obzor dreunerusskikh polemicheskikh sochinenii protiv Latinyan, Moscow 1875, p. 113.

³⁰ Text in V. Malinin, Starets Eleazarova monastyrja Filofei i ego poslaniya, Kiev 1901, appendix, p. 45.

³¹ Quando stirps mascula deesset imperatoria ad Vestram Illustrissimam Dominationem jure vestri faustissimi conjugii pertineret (quoted in A. Ya. Shpakov, Gosudarstvo i tserkov' v ikh vzaimnykh otnosheniyakh v Moskovskom gosudarste I, Kiev 1904, pp. 43–48).

³² It is true that Joasaph also claimed that a legitimate imperial crowning could be performed only by the pope, the patriarch of Constantinople, or the latter's delegate, the metropolitan of Evripus, sent to Russia with that mission. But the Russians were hardly ready to accept a second coronation; cf. the texts recently reprinted with commentary by A.-E. Tachiaos, Πηγὴς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας τῶν ὀρθοδόξων Σλάβων, Thessaloniki 1984, pp. 161–164.

century cathedral. If Jeremiah had accepted, a »third Rome« would indeed be established in Vladimir. His refusal, however, raised the question of the status of the metropolitan of Moscow, now an imperial capital. Following a year of negotiations, Jeremiah enthroned metropolitan Job as patriarch (1589). His action was later confirmed by synods, with participation of all the Eastern patriarchs, particularly the influential Meletios Pegas of Alexandria. The texts clearly imply that the election of the new patriarchate was a restoration of the ancient »pentarchy«, which had been transformed into a »tetrarchy« by the defection of Rome. There was a reference to the old Roman Justinianic principle guiding the authority of all five patriarchs, whose rights were defined by councils »for no other reasons than their place within the imperial system«³³, which required also that the name of the »most pious *basileus* of Moscow and *autokrator* of all Russia and the Northern parts: be included in the liturgy everywhere [i. e. not only in Russia; J.M.] at the required moments of imperial commemorations«³⁴. Patriarch Job, the »fifth« patriarch, was to be »counted« with the other four and share their dignity, while recognizing »the apostolic throne of Constantinople as its head and its primate, as the other patriarchs do«³⁵.

So Moscow, in a sense, was a »third Rome«, but not in every respect, since Constantinople was keeping its primacy. This paradoxical aspect of Moscow's status will be felt again in the big crisis of the seventeenth century. Trained in the idea that, since Florence, they were alone the guardians of true Orthodoxy, masses of Russian »old-believers« refused to accept the minor liturgical reforms introduced by patriarch Nikon (1652–1658), because he was following the models of contemporary Greeks, who since Florence were seen by the opposition as traitors to Orthodoxy. For Nikon, however, being the »third Rome« meant following the Greeks — »I am a Russian«, he was saying, »but my faith is Greek ...«

It is precisely the Byzantine roots of the Moscow patriarchate and the entire legacy of Byzantium in Russia, which Peter the Great intended to overturn, and replace by a controlled form of religion, patterned by the principles of the Enlightenment. Without any ecclesiastical sanction, in a purely arbitrary way, the patriarchate was suppressed and replaced at the head of the Russian church, by a »committee«, or »spiritual college«, whose members were appointed by the emperor (1720–1721). Eventually, the »college« adopted a more traditional designation, that of a Holy Synod. The Eastern patriarchs were informed of the reform as a *fait accompli* and gave it a perfunctory recognition. This essentially bureaucratic system lasted for almost two centuries.

Considered as uncanonical and, therefore, provisional by all enlightened churchmen, the »synodal« regime did not prevent the Russian Church from producing many saints — generally belonging to the monastic world —, from developing a remarkably rich system of theological education and from continuing the missionary expansion of the church. None of this could occur in the other Orthodox churches of the Middle East and the Balkans, whose possibilities for cultural development and missionary expansion were

³³ »Οὐδέ ... δι' ἄλλον τινὰ λόγον ..., εἰ μὴ πρὸς τὰ τῶν βασιλείων ... ἀξιώματα«, Tomos of 1593, in *Tachiaos*, op. cit., p. 218.

³⁴ *Ibid.*, p. 219.

³⁵ *Ibid.*, pp. 210–211.

strictly limited by the Muslim rule. The inner vitality of Russian Orthodoxy allowed for a quick restoration of conciliarity, starting in 1907, and reestablishment of the patriarchate in 1917.

Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites¹

von Theodor Nikolaou, München

Einer der vielfältigen vermeintlichen Neuansätze in der Christologie der Gegenwart ist die sogenannte »Christologie von unten«. Diese hauptsächlich von P. Schoonenberg eingeschlagene christologische Richtung geht »von der ganzen unverkürzten menschlichen Erscheinung Jesu Christi« aus, d. h. von einer angeblichen und deshalb korrekturbedürftigen »Unvollständigkeit und Einseitigkeit« der christologischen Formel des Konzils von Chalkedon (451)². Ich kann in diesem Zusammenhang nur beiläufig darauf eingehen, daß die Entscheidung dieses Konzils hierbei mißverstanden und fehlinterpretiert wird³. Es ist jedoch erstaunlich und für diese christologische Denkrichtung wohl von überaus großem Interesse, daß die volle Menschheit Jesu auch das Anliegen der Ikonenverehrer im Zeitalter des byzantinischen Bilderstreites gewesen ist. Am deutlichsten bezeugen dies die

¹ Die wichtigsten Schriften, in denen Theodoros Fragen der Ikonentheologie behandelt, sind: 1. Ἀντιρρητικοὶ κατὰ εἰκονομάχων (im Folgenden: Ant. I–III: PG 99, 328 B–436 A), 2. Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῶν ἁσεβῶν ποιημάτων Ἰωάννου, Ἰγνατίου, Σεργίου καὶ Στεφάνου (im Folgenden: Refutatio: PG 99, 436 B–476 B), 3. Προβλήματα τινὰ πρὸς Εἰκονομάχους (im Folgenden: Problemata: PG 99, 477 B–485 A), 4. Κεφάλαια ἐπὶ τὰ Εἰκονομάχων (im Folgenden: Adv. Icon.: PG 99, 485 B–497 C), 5. Mehrere seiner Briefe (PG 99, 904 A–1669 C. J. Cozza-Luzzi, Nova Patrum Bibliotheca VIII, 1, Rom 1871, 1–244), unter denen der Brief Πρὸς Πλάτωνα. Περὶ τῆς προσκυνήσεως τῶν Εἰκόνων (im Folgenden: Ep. ad Plat.: PG 99, 500 A–505 C) wegen seiner Prägnanz besondere Erwähnung verdient. Im vorliegenden Aufsatz werden diese Schriften in der oben abgekürzten Form zitiert.

Abgesehen von diesen Schriften hat Theodoros auch einen wohl verloren gegangenen Σηπλιτευτικός (Ant. I: PG 99, 329 A) gegen die Ikonomachen verfaßt. Die von ihm erwähnten »τετράδια«, welche die »gottlosen Dogmen« der Ikonomachen enthielten (Ep. II, 14: PG 99, 1160 B. Ep. II, 15: PG 99, 1164 D. Ep. II, 16: PG 99, 1168 C. Ep. II, 17: PG 99, 1173 A), bildeten aller Wahrscheinlichkeit nach nicht eine eigenständige so betitelte Schrift, wie mehrfach behauptet wird.

B. Giannopoulos (Αἱ χριστολογικαὶ ἀντιλήψεις τῶν εἰκονομάχων, Athen 1975, S. 137) ist die Studie von Chrys. Papadopoulos (Ὁ ἅγιος Θεόδωρος Στουδίτης ἐν τῷ ἀγῶνι αὐτοῦ ὑπὲρ τῶν ἱερῶν εἰκόνων, Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 15, 1939, 3–37) wohl entgangen, wenn er schreibt, daß die Lehre von Theodoros Studites über die Ikone Christi in griechischen theologischen Kreisen nicht untersucht worden ist. Vgl. auch V. Crumel, L'icologie de saint Theodore Studite, *Échos d'Orient* 20 (1921) 257–268. Aus der neueren Literatur zu diesem Thema ist hier zu erwähnen: Nic. Streza, Aspectul dogmatic al cultului icoanei la sfîntul Theodor Studitul, *Studie Teologice* 29 (1977) 298–306; die Übersetzung der drei Ἀντιρρητικοὶ ins Englische von Catharine P. Roth, St. Theodore the Studite on the Holy Icons, Crestwood, New York 1981; G. Tsigaras, Philosophisches Instrumentarium der Christologie von Theodoros Studites über die Darstellung des menschengewordenen Logos, *Annuaire Historiae Conciliorum* 20 (1988) 268–277.

² Vgl. hierzu Arno Schilson–Walter Kasper, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe, Freiburg–Basel–Wien 1980, S. 115–116.

³ Vgl. auch A. Grillmeier–H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, 3 Bde., Würzburg 1979. Siehe bes. Bd. I, S. 388 ff.

Ausführungen des großen Theologen und Abtes des Studiu-Klosters Theodoros (759–829).

Hatte Johannes von Damaskos zu Beginn der ersten Phase des Bilderstreites (726–787) eine hervorragende Apologie der Ikonen geliefert und somit eine umfassende christliche Bilderlehre entworfen⁴, so ist es das Verdienst des Studiten, am Anfang der zweiten Phase des Ikonoklasmus (815–843) die Ikonenlehre in ihren wichtigsten Bereichen scharfsinnig vertieft und systematisch dargelegt zu haben⁵.

Einer dieser Bereiche ist die nähere Ausarbeitung der Ikonentheologie auf der Grundlage der vorangegangenen christologischen Entscheidungen der Kirche. Theodoros Studites ist nicht der Pionier auf diesem Gebiet, gleichwohl aber derjenige, der am klarsten und überzeugendsten die Schlußfolgerungen der christologischen Formel von Chalkedon für die Ikonentheologie mit logischer und theologischer Konsequenz zieht und nachzeichnet. Gerade aber dieser Beitrag des Studiten hat bei manchen Forschern Anlaß zu Kritik gegeben. So fällt z. B. der bekannte Byzantinist H.-G. Beck⁶ folgendes Urteil: »So bleibt für Theodoros als Merkmal der Ikone und des Bildes überhaupt schlankweg nur die Identität in der Hypostase, die ταυτότης τῆς ὑπόστασεως (PG 99, 405: »Περὶ γραπτὸς ἄρα ὁ Χριστὸς καθ' ὑπόστασιν«); es ist die eine Hypostase Christi, die im Bilde dargestellt wird. Kaum irgendwo anders läßt sich die Emphase dieser Theologie und ihr enthusiastischer Impetus besser mit den Händen greifen als hier. Denn Theodoros Studites, der sich in der byzantinischen Dogmatik sehr wohl auskannte, mußte ja notwendig realisieren, daß er mit dieser Formulierung die Linien der chalzedonensischen Christologie ins Unerträgliche auszog und damit Mißverständnissen Tür und Tor öffnete«. Und in einer anderen Schrift geht Beck⁷ mit seinen Äußerungen noch weiter: »die Identität zwischen Urbild und Abbild, von der er (sc. Theodoros) spricht, mündet gelegentlich in eine Identität »hypostatischer« Art, was christologischen Mißverständnissen hätte Tür und Tor öffnen müssen, hätte Theodoros seine Terminologie nicht in einem Halbdämmer belassen«.

⁴ Vgl. H. Menges, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, Kallmütz 1937. Th. Nikolaou, Die Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos als Beispiel orthodoxer Theologie und Frömmigkeit, *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 138–165.

⁵ Karl Schwarzlose, Der Bilderstreit. Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit, Gotha 1890, S. 180, nennt Theodoros deshalb den »Scholastiker der Bilder« und den »Sprecher und klassischen Systematiker jener Zeit«; s. auch S. 237 »der große Scholastiker der Bilder«.

⁶ Von der Fragwürdigkeit der Ikone, München 1975, S. 20–21.

⁷ Geschichte der Orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, Göttingen 1980, S. 94; vgl. auch S. 87: »Die Theologie der Bilderfreunde allerdings, wiederum repräsentiert durch die Protagonisten Nikephoros und Theodoros, fand bald zur Emphase eines Joannes Damaskenos zurück, ja kam zu extremen Formulierungen, die dem Damaskener kaum über die Zunge gekommen wären«. Bereits früher hat Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, Darmstadt 1983 (unveränderter repr. Nachdruck der 4. Aufl., Tübingen 1909), S. 489, die Ansicht vertreten, daß »allein Theodoros Studita ... noch weiter« als die Theologen vor ihm gegangen ist; »ihm ist das Bild fast wichtiger als das correcte dogmatische Stichwort; denn nach ihm ist das Verhältnis des Abbildes zum Urbild ein nothwendiges, und insofern ist sogar Identität vorhanden, als nur die Materie verschieden ist, die Form (die Hypostase) aber dieselbe.« Vgl. auch die Bemerkung von R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II. Die Dogmenbildung in der alten Kirche, Basel ⁴1953, S. 361: »Das abergläubische Treiben mit den Bildern wuchs ins Ungemessene« mit Hinweis auf K. Thomas, Theodor von Studion, Leipzig 1892, S. 101.

Es fällt dem Leser bestimmt auf, daß nach diesen Zitaten Theodoros Studites zum einen »christologischen Mißverständnissen Tür und Tor« geöffnet haben soll und zum anderen dies beinahe getan hätte, wäre seine Terminologie nicht so verschwommen. Unabhängig von dieser widersprüchlichen Darstellung steht für Beck ferner fest, erstens, daß Theodoros »die Linien der chalzedonensischen Christologie ins Unerträgliche« ausgezogen hat und zweitens, daß »die Identität zwischen Urbild und Abbild, von der er spricht, ... gelegentlich in eine Identität ›hypostatischer‹ Art« mündet; d. h. Theodoros vertritt nach dieser Deutung zuweilen die Auffassung, daß Urbild und Abbild **eine** Hypostase ausmachen und identisch sind. Letzteres wird von Beck ohne Quellenangaben ausgesagt und knüpft wohl an die Angaben des ersten Zitates an.

Eine solche Kritik wirft sicherlich einige Fragen auf: Hat Theodoros tatsächlich die Entscheidung des Konzils von Chalkedon überzogen? Wird er hier richtig interpretiert? Wie sieht es mit der Formulierung ταυτότης τῆς ὑποστάσεως aus? Welche Bedeutung hat er der Ikone zugesprochen? Was sagt er selber und was läßt sich heute über die geschichtliche Entwicklung der Bedeutung der Ikone in Byzanz sagen?

Diese und ähnliche Fragen, vor allem letztere, können natürlich gestellt und sachlich beantwortet werden, ohne daß man sich heute dafür den Vorwurf einhandelt »ikonoklastisch zu denken«, wie derselbe H.-G. Beck⁸ befürchtet. Worauf es aber bei jeder wissenschaftlichen Eruiierung eines Themas ankommt, ist, ob man die Quellen richtig verstanden, präzise wiedergegeben und umfassend ausgelegt hat. Dies bleibt ein Versuch, der immer wieder gemacht werden muß, weil er an sich gewichtig und wertvoll ist.

Einen solchen Versuch stellen die nachfolgenden Erörterungen dar, die thematisch in folgende Einheiten untergliedert werden: A. Christologie und Ikonentheologie vor Theodoros Studites, B. Ikonentheologie in ihrem christologischen Bezug bei Theodoros Studites.

A. Christologie und Ikonentheologie vor Theodoros Studites

Nach einer selbst unter gut informierten Theologiehistorikern und Byzantinisten verbreiteten Auffassung wird die Frage der Christologie spätestens durch das VI. Ökumenische Konzil (680–681) als abgeschlossen betrachtet. Der Bilderstreit und das VII. Ökumenische Konzil (787) gehören danach thematisch nicht zu der vorangegangenen Theologiegeschichte. Hier ein paar Beispiele:

Bereits Adolf von Harnack⁹ führte diesbezüglich aus: »Das schon auf dem 5. Konzil abgeschlossene, auf dem 6. noch einmal aufgemunterte und — nicht ungefährlich — gestörte Dogma ist in den **Cultus** (d. h. in die Bilderstreitigkeiten) und in die **Wissenschaft** (d. h. in die scholastischen Untersuchungen des Johannes Damascenus) ausgemündet.« Reinhold Seeberg¹⁰ fügte in deutlicherer Sprache hinzu: »Die sechste ökumenische Syn-

⁸ Diese Befürchtung äußert zu Beginn seiner Abhandlung H.-G. Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone, S. 4 ff.

⁹ Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, S. 435.

¹⁰ Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, Darmstadt 1974, S. 300 (unveränderter repr. Nachdruck der 3. Aufl., Leipzig 1923).

ode stellt nicht nur äußerlich, sondern auch nach der inneren Dialektik der Entwicklung einen Abschluß der christologischen Kämpfe der alten Kirche dar. Sie war eine notwendige Konsequenz des Chalcedonense und sie bedeutete zugleich einen Fortschritt über das Chalcedonense hinaus; sie war aber auch der Schlußpunkt der ganzen Entwicklungslinie, wie wir sie seit Apollinaris und den Kappadociern verfolgt haben«. Und H.-G. Beck¹¹ meint: »Mit diesem Konzil (sc. von 680–681) ist die dogmatische Entwicklung der byzantinischen Christologie abgeschlossen. Wenn der Bilderstreit später zum christologischen Argument greift, bleibt dies unbedeutend«. An einer anderen Stelle führt derselbe Autor aus: »Auf eine vollkommen inkommensurable Weise — wir wissen nicht, welche Seite damit begonnen hat —, wird die Frage nach dem Bilderkult zu einer christologischen Frage hochstilisiert und dementsprechend bewirft man sich mit dem Vorwurf des Nestorianismus oder des Monophysitismus und was sich an älteren Häresien in den Katalogen findet. Diese pseudo-christologische Argumentation ...«¹²

Während diese und ähnliche Ansichten für den westlichen Standpunkt mehr oder weniger bezeichnend sind, rufen gleichlautende Auffassungen orthodoxer Theologen¹³ zumindest Erstaunen hervor; sie werfen auch die Frage auf, inwiefern diese Theologen sich mit den Quellen befaßt haben oder unkritisch westlichen Autoren gefolgt sind. Unabhängig von dieser Frage blickt die westliche Auffassung, daß die Bilder bloß zum Kultus gehören und dogmatisch indifferent sind, d. h. mit der Christologie nicht in Verbindung stehen, auf eine lange Tradition zurück. Diese Tradition reicht wohl weiter als das Jahr 791 zurück, als das *Capitulare de imaginibus*, bekannt als *Libri Carolini*, verfaßt wurde. Denn, wie Peter Stockmeier¹⁴ hervorhebt, die »bewußte Textverfälschung« der Entscheidungen des VII. Ökumenischen Konzils in den *Libri Carolini* »verband sich im Westen mit einer unterentwickelten Bildtheologie, die ... in bildhaften Darstellungen ... ein Instrument der Unterweisung erblickte«.

Anders ist die Entwicklung im Osten verlaufen, wo bekanntlich sowohl die Trinitätslehre als auch die Christologie — angespornt auch durch eine Reihe von Irrlehren — vertieft und auf eine für die Gesamtkirche verbindliche Formulierung gebracht wurden. Die in die Tiefe gehenden und durchdachten Betrachtungen der Theologie der griechischen Kirchenväter lassen auch jenen christologisch neuralgischen Punkt deutlich werden, der den inneren Zusammenhang der Ikonentheologie und der Christologie ausmacht. Die theologische Aufarbeitung dieses Zusammenhangs erfolgt in dieser Abhandlung

¹¹ Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, S. 60; siehe auch S. 89, wo Beck die Frage der Bilder als disziplinär beurteilt: »Theologiegeschichtlich betrachtet bleibt die Epoche (sc. des Bildersturms) merkwürdig episodisch. Fast ist man geneigt, in der Logomachie den Hauptgrund für die Heftigkeit der Auseinandersetzungen zu sehen, jedenfalls in dem geringen Willen, Fragen **disziplinärer Natur** auf disziplinärer Ebene zu belassen«.

¹² H.-G. Beck, Das byzantinische Jahrtausend, München 1978, S. 184.

¹³ Vgl. einige weitere einschlägige Meinungen nicht nur westlicher, sondern auch östlicher Autoren: Th. Nikolaou, Ἡ σημασία τῆς εἰκόνας στὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας, Thessaloniki 1992, S. 49 ff. Siehe ergänzend hierzu auch die gleichlautende Ansicht von I. Karmiris, Dogmatica et symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae (= DSMn), Bd. I, Athen 1960, S. 220.

¹⁴ Die Entscheidungen des 7. Ökumenischen Konzils und die Stellung der Römisch-Katholischen Kirche zu den Bildern, *OFo* 1 (1987) 228.

später im Kapitel »Ikonentheologie in ihrem christologischen Bezug«¹⁵. Hier beschränke ich mich auf die Darlegung jener theologiegeschichtlichen Quellen¹⁶, besonders aus den Anfängen des Bilderstreites, aus denen deutlich wird, daß **die christologischen Streitigkeiten mit theologischer Konsequenz und Notwendigkeit ihre unmittelbare Fortsetzung im Bilderstreit fanden und deshalb Christologie und Ikonentheologie nahtlos ineinander übergehen.**

Die innere Verbindung zwischen Christologie und Ikonentheologie gründet bereits in der Bezeichnung Jesu Christi als des »Bildes Gottes« im Neuen Testament (εἰκὼν τοῦ θεοῦ: 2 Kor 4, 4. Kol 1, 15) und insbesondere in der Tatsache der Menschwerdung des Sohnes und Wortes Gottes. Dieses Ereignis an sich ist nicht nur Beweis der unaussprechlichen Menschenliebe Gottes, sondern auch die Grundlage der authentischen Gottes- und Heilslehre des Christentums. Denn Gott selbst hat sich geoffenbart und zu den Menschen »durch den Sohn geredet« (Hebr 1, 2). Dem authentischen theologischen Reden liegt die Offenbarung der menschengewordenen Person Jesu Christi zugrunde. Und so wie über diese historische Person in Worten berichtet wird, so ist es eine Selbstverständlichkeit, daß dieselbe Person auch abgebildet wird. Denn nach dem logisch und theologisch zutreffenden Grundsatz der Ikonentheologie »werden Bilder von all jenen Gestalten gemacht, die wir gesehen haben«¹⁷. Anhand dieses Grundsatzes erklärt sich die Praxis der Alten Kirche, seit dem 3. Jahrhundert Bilder Christi anzufertigen. Ihre erste theologische Begründung erfährt diese Praxis durch das Werk und die positive Einstellung der großen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts der christlichen Kunst gegenüber¹⁸.

Wie bei der Beschreibung der Person Jesu Christi mit Worten die Frage zunächst offen bleibt, ob die Beschreibung sich nur auf die Menschheit beschränkt oder auch die Gottheit umfaßt, und wenn ja, in welcher Weise, so ist dies auch die kritische christologische Frage der Ikonentheologie. In bezug auf die Bilder hat bereits Eusebios von Kaisareia¹⁹ dieses Problem angeschnitten. Mit seinen kritischen Fragen an Konstantia, die Schwester Konstantins des Großen, hat er den christologischen Bezugspunkt der Ikonentheologie schlechthin berührt: Es handelt sich um die Darstellbarkeit bzw. Nichtdarstellbarkeit Jesu Christi; spezieller wurde damit im Grunde die konkrete Frage tangiert, ob Jesus Christus überhaupt bzw. auch der Gottheit oder nur der Menschheit nach abbildbar ist.

Die Antwort auf diese kritische, tief christologische Frage der Ikonentheologie hat das VII. Ökumenische Konzil (787) gegeben. Sie ist jedoch durch die christologischen Be-

¹⁵ Vgl. unten S. 38 ff.

¹⁶ Vgl. zu den nachstehenden Ausführungen auch *Th. Nikolaou*, Ἡ σημασία τῆς εἰκόνας ..., S. 52-72.

¹⁷ *Joh. Dam.*, De imag. III, 24: *Kotter* III, 21-22.

¹⁸ Vgl. *Th. Nikolaou*, Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen (Basileios d. Gr., Gregor v. Nazianz und Joh. Chrysostomos), (Sonderdruck aus *Theologia* 49), Athen 1979. Vgl. auch *Ders.*, Ἡ σημασία τῆς εἰκόνας ..., S. 13-45.

¹⁹ Ep. ad Constantiam: *BEP* 29, 172-174. *Mansi* 13, 177 E ff. Vgl. *W. Elliger*, Die Stellungnahme der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten, Leipzig 1930, S. 47 ff. *M. V. Anastos*, The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclastic Council of 754, in: *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend jr.*, Princeton 1955, S. 181 ff. *St. Gero*, The true image of Christ: Eusebius' letter to Constantia reconsidered, *The Journal of Theological Studies* 32 (1981) 460-470.

schlüsse der Kirche (besonders des III. bis VI. Ökumenischen Konzils)²⁰ maßgeblich vorbereitet und indirekt mitentschieden worden, denn sie wurde dort in einem entscheidenden Punkt berührt: Es wurde nämlich das Verhältnis der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus Christus näher geklärt und damit die Voraussetzung für eine theologisch richtige Antwort auf die Fragestellung von Eusebios geschaffen. Diese Voraussetzung besteht im Bekenntnis, welches für die volle und unverkürzte Gottheit und Menschheit Jesu Christi Zeugnis ablegt und für die Bewahrung der Eigenschaften einer jeden Natur, der göttlichen sowie der menschlichen, auch nach der Union eintritt — aufgrund der näher beschriebenen Art der Union. Danach begegnet uns in Jesus Christus die eine gottmenschliche Person; jene Person also, deren »ganzes dem Heilsplan entsprechendes irdisches Auftreten« uns von den Evangelien her gut bekannt ist.

Von großem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß die Frage der Darstellbarkeit Jesu Christi auch in der Zwischenzeit immer wieder aufgeworfen wurde. Das beste Zeugnis liefert wohl Hypatios von Ephesos (1. Hälfte des 6. Jahrhunderts)²¹ in seiner Antwort an Julian von Atramytion. Wir kennen zwar nicht die Kritik Julians an den Bildern, wir können aber anhand der Antwort von Hypatios mit ziemlicher Sicherheit vermuten, daß Julian sich kritisch zu der Frage der Darstellbarkeit Christi geäußert hat. Denn Hypatios erläutert am Anfang, daß das Wesen Gottes nicht darstellbar ist. Was seinen Worten nach abbildbar ist, sind einerseits »die unaussprechliche und uns unbegreifliche Menschenliebe Gottes«, d. h. der sichtbare, menschgewordene Logos Gottes, und andererseits die Heiligen. Zwar werden die Bilder Christi und der Heiligen als Zugeständnis für die »Einfacheren« betrachtet — was nach Theodoros Studites²² eine unangemessene Teilung des Volkes Gottes »in zwei ungleiche Gruppen« (εἰς δύο ἀνίστα τμήματα: die Einfacheren und die Vollkommenen) bedeutet und deshalb unakzeptabel ist —, doch die Einleitung des Satzes macht deutlich, daß das Mysterium der Fleischwerdung Christi zum festen ikonographischen Programm dieser Zeit gehörte und die Kritik von Julian auch diesen christologischen Sachverhalt berührte. Daß zu dieser Zeit (nämlich vom 5. bis zum 7. Jh.), als die christologischen Streitigkeiten sehr intensiv waren und größtenteils gelöst wurden, die kirchliche Praxis der Herstellung von Bildern

²⁰ Vgl. mehr hierüber unten S. 44–46; siehe auch *Th. Nikolaou*, Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der Orthodoxen Kirche zu den Bildern, *Ofo* 1 (1987) 212 f.

²¹ Der Text lautet: »τὴν θεῖαν μὲν, ἣτις ποτὲ ἐστίν, οὐσίαν οὐδενὶ τῶν ὄντων ὁμοίαν ἢ ταύτην ἢ ἴσην ὁμολογοῦμεν ἢ ἀναγράφομεν· τὴν ἄρρητον δὲ καὶ ἀπερίληπτον εἰς ἡμᾶς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίαν καὶ τὰς ἱεράς τῶν ἁγίων εἰκόνας ἐν γράμμασι μὲν ἡμεῖς ἱεροῖς ἀνευφημησθαι διατυποῦμεν οὐδεμιᾶ πλάσει τὸ ἐφ' ἡμῖν ἢ γραφῇ καθάπαξ ἡδόμενοι. συγχωροῦμεν δὲ τοῖς ἀπλουτέροις αὐτοῖς ὑπάρχουσιν ὑπὲρ συμφυοῦς αὐτῶν ἀναγωγῆς καὶ ὅπῃ τῇ αὐτοῖς συμμετρῶ τὰ τοιαῦτα ἐν εἰσαγωγῇ τρόπῳ μανθάνειν«: *Fr. Diekamp*, *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*, (*Orientalia Christiana Anallecta* 117), Rom 1938, S. 127–128; siehe auch S. 117. Vgl. hierzu *P. Alexander*, Hypatius of Ephesus. A Note on Image Worship in the sixth Century, *The Harvard Theol. Review* 45 (1952) 177–184. *J. Gouillard*, Hypatios d'Éphèse ou du Pseudo-dénys a Théodore Studite, *Mélanges Raymond Janin*, (*Revue des Études Byzantines* 19), Paris 1961, S. 63–75. Zur Datierung dieses Textes vgl. *A. Hohlweg*, Byzantinischer Bilderstreit und das 7. Ökumenische Konzil. Hintergründe und geschichtlicher Umriß, *Ofo* 1 (1987) 196; Hohlweg weist hier die Ansicht von *P. Speck*, daß der Text aus der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts stamme, zurück.

²² *Theodoros Stud.*, Ep. II, 171: PG 99, 1537; siehe bes. 1537 D, wo er als die Richtschnur der Rechtgläubigkeit den Satz betrachtet: »Wie jeder Vollkommene, auch wenn er sich im apostolischen Amt befindet, des Evangeliums bedarf, so bedarf er auch der bildlichen Darstellung desselben«.

Christi und die damit zusammenhängende Verehrung zunahmen²³, ist ein sicheres geschichtliches Faktum. Ebenso sicher ist jedoch, daß »der Vorwurf der Idololatrie gegen den Bilderkult nicht verstummt war«²⁴.

Es darf ebenfalls als sicher angenommen werden, daß dieser Vorwurf auf besondere Weise gegen die Christusbilder gerichtet war. Für diese Annahme sprechen im gewissen Sinne Kanon 4 des Laterankonzils von 649 und einwandfrei Kanon 82 des Konzils in Trullo (691/692). Im Laterankonzil steht die Christologie im Mittelpunkt, und das Quinisektum läßt sich auch nicht völlig aus dem christologischen Rahmen loslösen. Im Kanon 4 des Laterankonzils, der eine knappe Zusammenfassung der Christologie bietet, begegnen uns jene für den christologischen Bezug der Ikonentheologie charakteristischen Begriffe: *circumscripsum corpore, incircumscripsum deitate*. Diese Begriffe, sowie auch der nähere Kontext, stammen von Gregor dem Theologen, sind jedoch der weiteren christologischen Entwicklung angepaßt²⁵. Hatte nämlich Gregor von περιγραπτὸν σῶματι, ἀπερίγραπτον πνεύματι (nach dem Leib umschreibbar, nach dem Geist unumschreibbar) gesprochen, so lautet unser Text »nach der Gottheit unumschreibbar« (*incircumscripsum deitate*), d. h. so wie dies aus dem christologischen Dogma der Kirche resultiert und auch dementsprechend in der Ikonentheologie vertreten wird.

Stärker als in diesem inhaltlichen Hinweis des Laterankonzils und ziemlich eindeutig wird die Verbindung zwischen der Christologie und der Ikonentheologie im Kanon 82 des Trullanum festgehalten: »In einigen der heiligen Ikonen wird ein Lamm dargestellt, auf das (Johannes) der Vorläufer mit dem Finger zeigt; dieses (Lamm) wurde als Typus der Gnade übernommen, weil es das wahre Lamm, Christus unseren Gott, durch das Gesetz im voraus anzeigt. Obwohl wir also die der Kirche überlieferten alten Bilder und Schatten als Symbole und Vorabdrücke voll bejahen, ziehen wir die Gnade und die Wahrheit vor, weil wir diese als Fülle des Gesetzes empfangen haben. Damit also das

²³ Vgl. Ernst Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954) 95–115. Es ist auch die Zeit der überwuchernden Legenden über Christusbilder; siehe hierzu das reichhaltige Material bei E. v. Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899.

²⁴ H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977, S. 297.

²⁵ H. Denzinger–A. Schönmetzer (Hgg.), *Enchiridion symbolorum et definitionum ...*, Freiburg u. a. 1965, S. 172 (504). Hier folgt der entsprechende Passus des Kanons und der Text aus *Gregor der Theologe*, Ep. 101 ad Cledonium: BEP 60, 262:

»passibilem carne,
et impassibilem deitate,
circumscripsum corpore,
incircumscripsum deitate,
eundem inconditum et conditum,
terrenum et caelestem,
visibilem et intelligibilem,
capabilem et incapabilem,
ut toto homine eodemque
et Deo totus homo reformaretur,
qui sub peccato cecidit«.

»παθητὸν σαρκί,
ἀπαθῆ θεότητι,
περιγραπτὸν σῶματι,
ἀπερίγραπτον πνεύματι,
τὸν αὐτὸν
ἐπίγειον καὶ οὐράνιον,
ὁρώμενον καὶ νοούμενον,
χωρητὸν καὶ ἀχώρητον,
ἐν ὅλῳ ἀνθρώπῳ τῷ αὐτῷ καὶ Θεῷ
ὅλος ἀνθρώπος ἀναπλασθῆ
πесὼν ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν«.

Vgl. auch Gregor von Nyssa, *Adv. Apollinarem* 18: BEP 68, 227 f.: »Θεός ... ἀπερίγραπτος ... ἐν ἀνθρωπίνῃ περιγραφῇ ἐωρᾶτο«. *Pamphilos Hier.*, *Panoplia dogmatica*, 6, 1: A. May, *Nova bibliotheca patrum*, 2, Rom 1844, S. 615: »ὁ Χριστὸς περιγραπτὸς μὲν ἐστι κατὰ τὸ σῶμα, ἀπερίγραπτος δὲ κατὰ τὴν θεότητα«. *Joh. Dam.*, *Hom.* 4, 29: PG 96, 632 A.

Vollkommene — wenn auch in Farben — zur Ansicht aller dargestellt wird, bestimmen wir, von jetzt an anstelle des alten Lammes in den Ikonen das Lamm, welches die Sünden der Welt trägt, Christus unseren Gott, nach der menschlichen Gestalt (κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτήρα) wiederherzustellen; dadurch begreifen wir die Höhe der Demut des Logos Gottes und werden erinnert an sein Leben im Fleische, sowie sein Leiden und seinen heilbringenden Tod und die Rettung, die daraus der Welt erwächst«²⁶. Aufgrund dieses Kanons läßt sich sagen:

1. Schon die bloße Existenz dieses Kanons beweist, erstens, daß die christologische Frage, speziell die Frage, in welcher Gestalt Jesus Christus darstellbar sei, die theologischen Kreise auch nach den Entscheidungen des VI. Ökumenischen Konzils weiter beschäftigt hat; zweitens, daß die Ikonentheologie in enge sowohl zeitliche als auch inhaltliche Verbindung mit der Christologie gebracht wird.

2. So wie die vorangehenden und die nachfolgenden Kanones greift auch dieser Kanon einen gegebenen Anlaß bzw. Mißbrauch auf. Den Anlaß für diesen Kanon bildet die Tatsache, daß Christus auf einigen Ikonen als Lamm dargestellt wurde, auf das Johannes der Täufer mit dem Finger zeigte. Die Behauptung von B. Stephanidis²⁷, daß dieser Kanon sich auf einen westlichen Brauch bezog, geht aus dem Text des Kanons nicht hervor. Er legt vielmehr nahe, daß diese Praxis auch im Osten vorkam und den Teilnehmern der Synode, die alle aus dem Osten kamen, bekannt war.

3. Bedenkt man die überaus weite Verbreitung und selbstverständliche Anfertigung von Christusbildern im ausgehenden 7. Jahrhundert, so läßt die oben erwähnte vom Üblichen abweichende Darstellung auf christologische Bedenken bei den betreffenden Christen schließen. Was sie offenkundig zu diesem Akt veranlaßte, waren weder die radikale Verwerfung der Bilder noch die Frage der Zulässigkeit des Bilderkultes überhaupt, sondern das christologische Problem der Darstellbarkeit Jesu als Menschen. Die Lösung dieses Problems fanden sie in der obengenannten typologischen Darstellung. Damit lehnten sie offensichtlich eine Darstellung Christi nicht nur der Gottheit, sondern auch der Menschheit nach ab. Theologisch läßt sich diese Problematik deutlich auf monophysitische Überlegungen zurückführen, was aber nicht auch auf einen entsprechenden Einfluß hindeuten muß²⁸.

4. Die Synode unterstreicht zwar die bleibende Bedeutung der alttestamentlichen Symbole in der Kirche, stellt jedoch ihrerseits fest, daß die Gnade und die Fülle des Gesetzes den alten Typoi und Symbolen gegenüber vorgezogen werden. Diesem theologisch begründeten Standpunkt trägt die Synode auch konkret Rechnung und schreibt vor, daß »in

²⁶ Fr. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien ..., (unveränderter Nachdruck) Frankfurt/M. 1961, S. 132. Die Meinung von A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, Gütersloh 1985, S. 369, daß »das VI. Ökumenische Konzil 680/81 sich zuerst mit der Bilderfrage beschäftigt« hat, ist nicht korrekt. Es handelt sich um das Konzil von 691/692, bekannt als Quinisextum, das diesen Kanon erlassen hat.

²⁷ B. Stephanidis, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Athen 1959, S. 249.

²⁸ Vgl. auch Leslie Barnard, The Theology of Images, in: A. Bryer and J. Herrin (Hgg.), Iconoclasm, Birmingham 1977, S. 12: »It is possible that members of the Council had in view quasi-Monophysite elements in the Church which tended to exalt Christ's divine nature in contrast to his humanity. But of that we cannot be certain«.

den Ikonen von jetzt an anstelle des alten Lammes das Lamm, das die Sünden der Welt trägt, Christus, unser Gott, nach der menschlichen Gestalt (κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτῆρα)« dargestellt werden soll. Diese Vorschrift bedeutet, daß Jesus Christus so dargestellt wird, wie er von seinen Zeitgenossen wahrgenommen wurde und in den Evangelien beschrieben wird. Trotz der Darstellung nach der menschlichen Gestalt oder gerade deshalb begreifen wir die Höhe der Demut des Logos Gottes. Um mit den Worten des VI. Ökumenischen Konzils zu sprechen, begreifen wir durch diese Darstellung das »ganze dem Heilsplan entsprechende irdische Auftreten« des Sohnes Gottes und wir werden erinnert an sein Leben im Fleische, sowie sein Leiden und seinen heilbringenden Tod und die Rettung, die daraus der Welt erwächst.

Nach diesem Kanon ist also die Darstellung Christi »nach der menschlichen Gestalt« im ausgehenden 7. Jahrhundert ein wichtiger Bestandteil des rechten christologischen Bekenntnisses. Es ist speziell das Bekenntnis zu der tatsächlichen geschichtlichen Fleischwerdung des Logos Gottes und ihrem heilbringenden Charakter. Der einmalige göttliche Akt der Menschwerdung Gottes schafft den heilsgeschichtlich sicheren Boden, auf dem der gestaltlose, unsichtbare und unumschreibbare Gott dem Menschen begegnet; und darum kann der Mensch diese sichtbar gewordene »Knechtsgestalt« (Phil 2, 7) abbilden.

Daß die Entscheidungen des VI. Ökumenischen Konzils und auch der hier erörterte Kanon des Quinisextum die christologischen Streitigkeiten nicht schlagartig beendet haben, dokumentieren die Ereignisse unter Philippikos Bardanes (711–712), als nämlich der Monotheletismus erneut begünstigt und auch den Bildern der Kampf angesagt wurde. Patriarch Germanos I. (715–730), der in seiner Schrift »Narratio de haeresibus et synodis«²⁹ darüber kurz berichtet, wertet diese Ereignisse als einen direkten Versuch zur Widerlegung der christologischen Entscheidungen der Synode von 680–681 (τὸ ὑγὲς τῆς Ἐκκλησίας ἡμῶν δόγμα). Die Überwindung dieses Versuches schildert er eher beiläufig. Direkt danach führt er aus, daß der Bischof Konstantin von Nakoleia/Phrygien sowie andere Kleriker sich »gegen die väterlichen Traditionen« bezüglich der Bilder aufgelehnt hätten, was auch in seinen Briefen reichlich dokumentiert ist. Es handelt sich hierbei um den Bilderstreit. Es ist für unser Thema von besonderer Relevanz, daß nach diesem Bericht — noch bevor der Bilderstreit offiziell begonnen hatte — die ikonoklastische Initiative allein kirchlich-theologischen Kreisen zugeschrieben wird. Es wäre sicherlich eine Verkürzung der geschichtlichen Fakten, würde man die Ursachen des Bilderstreites auf diesen kirchlich-theologischen Faktor allein reduzieren. Doch bleibt dieser Faktor sehr beachtenswert und grundlegend und erklärt die Vehemenz, die den Bilderstreit von Anfang an kennzeichnet. Was uns aber in diesem Zusammenhang hauptsächlich interessiert, sind die inhaltlichen theologischen Einwände dieser kirchlichen Kreise. Neben dem Vorwurf der Idololatrie, die nach ihrer Meinung in der Anfertigung und Verehrung von Ikonen der Heiligen Ausdruck fand, hatten sie ganz gewiß auch christologische Vorbehalte. Patriarch Germanos bemerkt deshalb hierzu: »Daß aber unser Herr Jesus Christus nach seiner menschlichen Gestalt, d. h. nach seiner sichtbaren Theophanie,

²⁹ 38: PG 98, 76 AB.

dargestellt wird, haben wir überliefert bekommen zur steten Erinnerung an sein Leben im Fleische, sowie sein Leiden und seinen heilbringenden Tod und die Rettung, die daraus der Welt erwächst, wobei wir die Höhe der Demut des Logos Gottes begreifen«³⁰.

Es fällt auf, daß dieser Text eine fast wörtliche Wiederholung des oben zitierten Kanons des Trullanum ist. Wichtiger jedoch ist die direkte Verbindung, die Germanos dadurch zwischen den Anfängen des Bilderstreites und den früheren christologischen Entscheidungen herstellt. Er tut dies nicht von sich aus, sondern in Beantwortung von Vorwürfen und Einwänden gegen Bilder Christi. Die vorgebrachten ikonoklastischen Ansichten rechnet er zu den übrigen, von ihm in dieser Schrift angeführten, in erster Linie christologischen »Haupthäresien« (αἰρέσεων κεφαλᾶς)³¹. Die Erläuterung des entscheidenden Satzes, daß Jesus Christus »nach seiner menschlichen Gestalt« dargestellt wird, mit dem Ausdruck »d. h. nach seiner sichtbaren Theophanie« bedeutet nicht, daß die Gottheit dargestellt wird. Vielmehr ist das Dogma der Kirche gemeint, daß jene gottmenschliche Person in ihrem »ganzen dem Heilsplan entsprechenden irdischen Auftreten« dargestellt wird, d. h. so wie sie auch durch die Worte der Evangelien beschrieben wird.

Eine Frage, welche in diesem Zusammenhang wichtig ist und von der Forschung noch nicht eindeutig geklärt ist, betrifft die Zeit der Abfassung dieser Schrift. H.-G. Beck³² und J. Meyendorff³³ haben sich dafür ausgesprochen, daß sie bald nach 727, d. h. vor dem offiziellen Ausbruch des Bilderstreites verfaßt wurde. Cyril Mango³⁴ meint dagegen, daß sie nach 730 entstand. Dieser Standpunkt verleitet ihn zu der Ansicht, daß unter Leo III. keine weitangelegten Verfolgungen stattgefunden haben, weil der Patriarch nicht darüber berichtet. Der Patriarch berichtet aber wohl deshalb nicht darüber, weil die Schrift im Großen und Ganzen früher verfaßt wurde und er daher nicht über diese Vorgänge berichten konnte³⁵. Eine Ausnahme bilden die Kapitel 40–42, in denen sich der Autor mit dem Bilderstreit beschäftigt. Nach traditioneller Meinung sind diese Kapitel von Germanos nach seiner Amtsenthebung im Jahr 730 hinzugefügt worden³⁶. Und gerade hier ist der Eingangssatz aufschlußreich und bezeichnend³⁷. Denn der Autor dieser Kapitel macht in dem Eingangssatz zweierlei deutlich: Erstens, daß die anschließenden Ausführungen

³⁰ *Germanos*, Narratio de haeresibus et synodis 41: PG 98, 80 A. Vgl. denselben Kanon auch: *Mansi* 12, 1123 E–1126 A. *Theodoros Stud.*, Ant. II: PG 99, 377 D–380 A, wo der Kanon dem VI. Ökumenischen Konzil zugeschrieben wird; diese Bezeichnung ist zuweilen üblich, weil das Quinisextum (bzw. Πενθέκτη) im Hinblick auf die Kanones die beiden vorangegangenen Konzile ergänzt hat. Ähnlich Refutatio 27: PG 99, 469 BC. Ep. II, 8: PG 99, 1136 CD. Ep. II, 199: PG 99, 1609 AB, wo Theodoros diesen Kanon als einen Beleg eines synodalen Beschlusses für den christologischen Bezug der Bilder anführt.

³¹ *Germanos*, Narratio de haeresibus et synodis 43 ff: PG 98, 81 A ff; siehe bes. 84 C.

³² Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, S. 474.

³³ Byzantine Theology, New York 1976, S. 45.

³⁴ Historical introduction, in: A. Bryer and J. Herrin (Hgg.), Iconoclasm, S. 3.

³⁵ Vgl. Th. Nikolaou, Ἡ σημασία τῆς εἰκόνας ..., S. 62, Anm. 32.

³⁶ Vgl. die Meinung von A. Mai: PG 98, 81, Anm. 78; dort macht er auf den Umstand aufmerksam, daß der Verfasser dieser Kapitel zu dem Zeitpunkt — im Gegensatz zu der Zeit, als er Kap. 14 schrieb — keine Bücher habe, was seine Leser aber sehr gut wüßten (*Germanos*, Narratio de haeresibus et synodis 43: PG 98, 80 D–81 A).

³⁷ *Germanos*, Narratio de haeresibus et synodis 40: PG 98, 77 A.

eine eigenhändige kurze³⁸ Ergänzung des Verfassers sind; zweitens, daß er zur Feder gegriffen hat, weil die »jetzige Ungebührlichkeit und Unordnung« (νυνὶ ἀκοσμία καὶ ἀταξία) herrscht³⁹; die Macht des Widersachers habe »in vielgestaltiger und vielfältiger Grobheit das reinste System der Kirche heimgesucht«. Diese Worte scheinen mir eindeutig in Richtung weitangelegter Verfolgungen zu gehen.

Eine andere nicht minder wichtige Frage wurde vor allem von Dietrich Stein⁴⁰ aufgeworfen, ob nämlich der Verfasser dieser Kapitel tatsächlich der Patriarch Germanos oder ein späterer Interpolator ist. Nach eingehender Besprechung einiger Einzelheiten stellt Stein »die These auf, daß die Kapitel über den Bilderstreit (sc. hauptsächlich 40–42) wohl nicht lange vor 754 verfaßt sind«. Manche seiner literarkritischen Überlegungen und Argumente scheinen in der Tat bedenkenswert und machen deutlich, daß diese Kapitel nicht von Anfang an zur Schrift gehörten. Obwohl ich hier darauf nicht ausführlich eingehen kann, besitzen seine Ausführungen meiner Ansicht nach insgesamt wenig Beweiskraft für seine These. Denn geht man von der Ansicht aus, daß Germanos die betreffenden Kapitel später, nach 730, geschrieben hat, so leuchtet es z. B. ein, daß er in der früher geschriebenen Zusammenfassung des »Übergangskapitels« (43: PG 98, 81 A) den Bilderstreit nicht erwähnt; ebenfalls bereitet es keine besonderen Schwierigkeiten, daß er einerseits die Kürze der Ausführungen über den Bilderstreit hervorhebt (weil sie spätere Ergänzung sind und gleichzeitig ein sehr brennendes Problem betreffen, das ausführlicher hätte behandelt werden müssen), andererseits aber sich für die Länge seiner Ausführungen über die Synoden und Häresien entschuldigt, zumal er nur zögernd und auf Drängen anderer das Thema behandelte⁴¹. Auch die Auskunft, daß die Bilderfeinde Reliquien verbrannt hätten, muß nicht unbedingt eine Interpolation nach 787 sein, wie Stein meint. Fanatiker dieser oder jeder Richtung, die zu Extremhandlungen fähig sind, gibt es allemal. Jedenfalls ist nicht jede Nachricht unbedingt falsch, über die wir nicht mehrere Quellen besitzen. Daß die Verteidigung der Ikonen im Kapitel 41 an die Briefe von Germanos erinnert, ist eher ein Beweis dafür, daß sie von demselben Autor stammt; sie läßt sich deshalb nicht ohne weiteres als Indiz für eine spätere Interpolation bzw. Kompilation werten, wie Stein es tut. Auch die Gewißheit des Autors, daß der Ikonoklasmus ein Ende nehmen werde (Kap. 42), ist leicht erklärlich. Was ist natürlicher und sicherer für einen Gläubigen als die absolute Zuversicht, daß der allmächtige Gott letzten Endes nicht zulassen wird, daß das Böse die endgültige Herrschaft über das Gute erlangt?

Schließlich erblickt Stein das Hauptargument für seine These in der Frage der Christusikone, was auch diese Studie auf besondere Weise interessiert. Zunächst kann ich ihm in seiner Ansicht nicht ganz folgen, daß die Christusikone im Kapitel 41 »anders als bei Germanos« mit dem Kanon 82 des Trullanum gerechtfertigt wird, »ohne daß das freie Zitat als solches vermerkt wird«. Hierfür dürfte vielleicht die Kürze der zugefügten Ka-

³⁸ Vgl. auch *Germanos*, *Narratio de haeresibus et synodis* 43: PG 98, 80 D: »Ταῦτα ἡμῖν ἐπιτόμως πρὸς τὸ παρὸν εἰρήσθω ...«

³⁹ Vgl. auch *Germanos*, *Narratio de haeresibus et synodis* 42: PG 98, 80 C: »τὸν σάλον καὶ τὴν κρατοῦσαν νῦν ἀταξίαν«.

⁴⁰ Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts, (Misc. Byz. Monacensia 25), München 1980, S. 263 ff., bes. S. 267.

⁴¹ *Germanos*, *Narratio de haeresibus et synodis* 1: PG 98, 40 A.

pitel als eine Erklärung erscheinen. Außerdem meint das Verb »παρειλήφαμεν« des betreffenden Satzes selbstverständlich in erster Linie, daß wir das Abbilden Christi zur Erinnerung an seine Menschwerdung »empfangen haben«, aber in einem speziellen Sinne bedeutet es wohl auch, daß wir eine verbindliche synodale Entscheidung »empfangen haben«, die zitiert wird und in den kirchlichen Kreisen der Adressaten bekannt war. In Zusammenhang mit der Christusikone betrachtet Stein die »ergänzende Bemerkung ... »freilich nach seiner sichtbaren Theophanie« als den Schlüsselsatz für seine These. Hierbei geht er von der Meinung aus, daß der Verfasser sich damit »gegen den auf der bilderfeindlichen Synode von 754 erhobenen Vorwurf, die Abbildung Christi als Mensch trenne die zwei Naturen, (wehrt)«. Zwar gibt er gleich danach zu, daß man auf dieses Argument »nicht erst auf dieser Synode kam«, zieht aber trotzdem das erwähnte Resultat. Daß dieser Vorwurf bereits bei den Fragen des Eusebios anklingt und spätestens seit dem fünften Jahrhundert im Reden von der »vierten Person«, wovon gleich unten die Rede sein wird⁴², in die christologischen Überlegungen einbezogen wird, ist für mich mehr als evident.

Auch für Germanos gilt der christologische Bezug des Bilderstreites bereits in seinen Anfängen als sicher. Dies ergibt sich unmißverständlich aus dem Studium seiner Briefe, welches auch auf die Frage nach dem Autor der Kapitel 40–42 der *Narratio* ein wenig Licht wirft. So lesen wir in seinem Brief an Johannes von Synada⁴³, der apologetischen Charakter trägt⁴⁴, daß der einziggeborene Sohn Gottes Mensch wurde und wir ihn nach seiner Menschheit, nicht aber der Gottheit nach abbilden; dies bedeutet nach den Worten des Patriarchen weiter, daß wir dadurch an »seine göttliche und lebensschaffende und unaussprechliche« und »wahrhafte Menschwerdung«, die Menschwerdung »des unsichtbaren Gottes« für das Heil des menschlichen Geschlechts, erinnert werden. Demnach geschieht die Abbildung Christi zwar nach der menschlichen Gestalt — und darin entspricht sie der Beschreibung in den Evangelien —, aber gleichzeitig ist es klar, daß von dieser dargestellten menschlichen Gestalt der sichtbar gewordene Sohn Gottes, d. h. der Sohn Gottes in seiner Theophanie, nicht zu trennen ist. Auch in seinem Brief an Thomas

⁴² Vgl. unten S. 36 f. mit Anm. 52 und S. 47.

⁴³ *Germanos*, Ep. 2: PG 98, 157 B ff.: »Οὐδὲ γὰρ τῆς ἀοράτου θεότητος εἰκόνα ... ἀποτυποῦμεν ... Ἄλλ' ἐπεὶ περ ὁ μονογενὴς Υἱὸς ... ἄνθρωπος γενέσθαι ἤξιώσε ... τοῦ ἀνθρωπείου αὐτοῦ χαρακτῆρος, καὶ τῆς κατὰ σάρκα αὐτοῦ ἀνθρωπίνης ιδέας τὴν εἰκόνα τυποῦντες, καὶ οὐ τῆς ἀκαταλήπτου αὐτοῦ καὶ ἀθεάτου θεότητος ... εἰς ἀνάμνησιν ἐντεῦθεν ἐρχόμενοι τῆς θείας αὐτοῦ καὶ ζωοποιοῦ καὶ ἀρρήτου ἐνανθρωπήσεως ... τὸν Θεὸν τὸν ἀόρατον ἐξ αὐτῆς σαρκωθέντα ... ὑπὲρ γένους ἀνθρώπων ἀληθῶς ἐνανθρωπήσαντα«. Hatten *G. Ostrogorsky* (*Les débuts de la querelle des images*, in: *Mélanges Ch. Diehl* I, Paris 1930, S. 235–255) und einige andere Forscher — zuletzt *H. G. Thümmel*, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, (Texte und Untersuchungen 139), Berlin 1992, S. 242 ff., 374, 377 — die Briefe vor 726 datiert, so plädiert *D. Stein* (*Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites ...*, S. 87) für ihre Abfassung »um 727«. Diese relativ kleine Abweichung in der Datierung der Briefe ist für unsere theologiegeschichtliche Fragestellung insgesamt von unerheblicher Bedeutung.

⁴⁴ Mit Recht bemerkt *Stein* mit Bezug auf diesen Brief (*Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites ...*, S. 14–15), daß »durch dergestalt geschickte Argumentation ... sich Germanos gegen den Vorwurf abgesichert (hat), daß im Christusbild die Gottheit abgebildet werde«. Der Vorwurf kam eben sehr früh von ikonfeindlichen Kreisen und zielte in erster Linie auf das Christusbild. Vgl. *St. Gero*, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*, (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 346), Louvain 1973, S. 87: »These letters, then, reveal the existence of an active iconoclastic movement in certain parts of Asia Minor«.

von Klaudiopolis⁴⁵ führt Germanos aus, daß die Darstellung Jesu Christi nach dem Fleische jene Irrlehrer widerlegt, welche die Menschwerdung des Herrn »für erdacht und nicht wahrhaftig« halten. Da nun bezüglich des Heilsmysteriums der Glaube nicht nur durch das Hören, sondern auch durch das Sehen zustandekomme — ja auf diesem Weg klarer und stärker die Wahrheit geprägt werde, daß »Gott im Fleische erschien und in der Welt geglaubt wurde« — ist eben die Abbildung des menschengewordenen Sohnes Gottes eine christologische Selbstverständlichkeit. Die auffallend häufige Rechtfertigung der Abbildung Christi bei Germanos erklärt sich nicht nur aus der Tatsache, daß diese Frage — wenn auch mittelbar — von Konstantin von Nakoleia angeschnitten worden war⁴⁶, sondern auch aus dem eindeutigen Sachverhalt, daß der christologische Bezug der Bildertheologie von Anfang an im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stand.

Im Brief des Papstes Gregor II. an Germanos, dessen Echtheit⁴⁷ allerdings nicht gesichert ist, spielt die christologische Argumentation ebenso eine wichtige Rolle; auch hier begegnet uns interessanterweise wörtlich derselbe Abschnitt des 82. Kanons des Quinisextum⁴⁸ und darüber hinaus die Bezeichnung des Verhaltens der Ikonoklasten als *χριστομάχον φρύαγμα* (Christus bekämpfenden Hochmut)⁴⁹ und der christologisch, aber auch für die Theologie der Bilder charakteristische Satz: »εἰ μὴ ἐσαρκώθη ὁ Κύριος, μὴ τυπούσθω ἡ κατὰ σάρκα ἁγία εἰκὼν αὐτοῦ«. Ein weiteres Indiz dafür, daß die Ikonoklasten sich von Anfang an vornehmlich gegen Christusbilder wandten, dürfte man vielleicht auch in der Erzählung über die Entfernung des Bildes Christi von Chalkoprateia erblicken⁵⁰.

Noch deutlicher tritt das christologische Argument in den drei Bilderreden von Johannes von Damaskos in Erscheinung. Sein Zeugnis stammt ebenfalls aus den Anfängen des Bilderstreites und zeigt, daß die Ikonengegner christologische Einwände geltend mach-

⁴⁵ Germanos, Ep. 4: PG 98, 165 B und 173 BC: »τῆς κατὰ σάρκα ιδέας ἐν εἰκόσι τυπούσθαι τὸν χαρακτῆρα, εἰς ἔλεγχον μὲν ἐστὶ τῶν φαντασιᾶ καὶ οὐκ ἀληθείᾳ ἄνθρωπον αὐτὸν γενέσθαι ληρωδούντων αἰρετικῶν ... μὴ μόνον ἐξ ἀκοῆς τὴν πίστιν ἔχειν ... ἀλλ' ἤδη καὶ δι' ὁράσεως ἐντυπούσθαι ... καὶ δυνάμει ἐκεῖνο βοᾶν, ὅτι ὁ Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, καὶ ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ ...«

⁴⁶ Vgl. bes. Germanos, Ep. 2: PG 98, 156 C f.

⁴⁷ Auf diese Frage kann hier nicht eingegangen werden. Aus neuerer Zeit vgl. zu diesem Problem: J. Gouillard, *Aux origines de l'iconoclasme: le témoignage de Grégoire II?* (Travaux et Mémoires 3), Paris 1968, S. 251 ff.: der Brief sei vor 730 verfaßt und sein Verfasser Patriarch Germanos; D. Stein, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites ...*, S. 128–137: Der Verfasser des Briefes sei Zacharias von Rom und die Abfassungszeit das Jahr 743; P. Speck, *Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren*, (Poikila Byzantina 2), Bonn 1981, S. 155 ff.: Der Brief sei echt und anläßlich der siegreich abgewehrten arabischen Belagerung Konstantinopels der Jahre 717/718 geschrieben worden, aber der Mittelteil des Briefes (PG 98, 149 B 6–153 D 5) sei im frühen 9. Jahrhundert entfernt und durch Teile eines bildertheologischen Traktats ersetzt worden! Da bei dieser Hypothese einerseits die Echtheit des Briefes postuliert wird, andererseits aber im Grunde der ganze Brief für eine Interpolation gehalten wird, scheint sie mir — trotz der zum Teil überzeugenden Argumentation gegen die Annahme Steins — wenig hilfreich, nicht zuletzt, weil der Bearbeiter im frühen 9. Jahrhundert auch bessere Argumente für die Bilder hätte bringen können und müssen. E. Lange, *Rome et les Images Saintes, Irénikon* 59 (1986) 163–188: Der Brief sei echt.

⁴⁸ Gregor, Ep. ad Germanum: PG 98, 149 D ff.

⁴⁹ Zum Begriff *χριστομάχος* vgl. auch Theodoros Stud., *Refutatio*: PG 99, 436. 444 B. 461 A. Nikephoros, *Antir.* I, 23: PG 100, 252 D. 50: PG 100, 328 C. Apol. pro sacris imag. 3: PG 100, 540 D. Photios, Ep. 1, 5: *Balletas*, S. 142.

⁵⁰ Theophanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor, I, Lipsiae 1883, S. 405: »τὴν τοῦ κυρίου εἰκόνα τὴν ἐπὶ τῆς μεγάλης Χαλκῆς πύλης«.

ten. Dies ergibt sich vor allem aus der Stelle: »Mit Gott, dem König, bete ich auch das Purpurkleid des Leibes an, nicht wie ein Kleid und auch nicht wie eine vierte Person (τέταρτον πρόσωπον) — keineswegs —, sondern wie etwas, was gleich göttlich gewesen ist und das geworden ist, was das Salbende (d. h. die göttliche Natur) unveränderlich ist. Denn die Natur des Leibes ist nicht Gottheit geworden, sondern wie der Logos ungewandelt Fleisch geworden und das blieb, was Er war, so wurde auch der Leib Logos und verlor nicht das, was er ist: nämlich vielmehr identisch mit dem Logos in einer Hypostase. Darum habe ich Mut und bilde den unsichtbaren Gott ab, nicht in seiner Unsichtbarkeit, sondern als sichtbaren, wie Er für uns geworden ist und an Fleisch und Blut teilgehabt hat. Ich stelle nicht die unsichtbare Gottheit dar, sondern das sichtbar gewordene Fleisch Gottes«⁵¹. Der Damaskener wehrt sich damit gegen eine Trennung des Leibes Jesu Christi von seiner göttlichen Natur. Das, was er insbesondere ablehnt, ja als eine Blasphemie ansieht, ist eine Verselbständigung des Leibes und seine Hinzufügung zu der Trinität als »vierte Person«. Diesen Gedanken hatte bereits Theodoret von Kyros geäußert und sich dagegen gewandt⁵². Der nähere Kontext der damaskenischen Stelle⁵³ legt offen, daß Johannes in erster Linie den bekannten ikonoklastischen Vorwurf der Idololatrie bekämpft. Dieser Vorwurf der Idololatrie betraf jedoch auf ganz besondere Weise die Christusbilder und noch spezieller die Tatsache, daß Christus »nach seiner menschlichen Gestalt« abgebildet wurde. Wenn nun Johannes den konkreten Vorwurf, daß die Darstellung und Proskynese »des sichtbar gewordenen Fleisches Gottes« nicht eine Hinzufügung einer »vierten Person« zu der Trinität bedeutet, zu entkräften sucht, so läßt dies die begründete Vermutung zu, daß dieser Vorwurf bereits seit Beginn des Bilderstreites zum ikonoklastischen Arsenal gehörte und daß die Ikonenegner ihn aus Überlegungen, die theologisch betrachtet einen monophysitischen Hintergrund haben, ins Spiel gebracht haben. Dafür sprechen auch weitere Stellen in den Bilderreden⁵⁴.

Diese Vermutung unterstützt auch die Tatsache, daß sowohl Kaiser Konstantin V. als auch die Synode von Hiereia (754)⁵⁵ sich mit großer Vorliebe dieses Arguments bedient haben. Die unübersehbare Stärke dieses Arguments für die Ikonoklasten lag darin, daß

⁵¹ *Joh. Dam.*, *De imag.* I, 4; *Kotter* III, 77–78. Vgl. auch *De imag.* III, 6; *Kotter* III, 77–78. Vgl. hierzu auch *Th. Nikolaou*, Die Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos ..., *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 157.

⁵² *Theodoret*, Ep. 146: *PG* 83, 1393 B. Siehe den 5. Anathematismus des V. Ökumenischen Konzils, das die Annahme einer »vierten Person« verwarf: *I. Karmiris*, *DSMn*, I, S. 194. Henotikon von Kaiser Zenon bei *Evagrius Schol.*, *Hist. eccl.* III, 14: *PG* 86, 2624 B, wo der Gedanke über προσθήκη Υἱοῦ verworfen wird. Vgl. auch *A. Grillmeier–H. Bacht* (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon*, I, S. 190.

⁵³ Johannes von Damaskos polemisiert auch an anderen Stellen, welche christologische Fragen aufgreifen, gegen diesen Gedanken: *De fide orth.* 52: *Kotter* II, 127 ff. 54: *Kotter* II, 129. Diese Stellen befinden sich in einem gänzlich christologischen Kontext. Dies bekräftigt die Ansicht, daß die Verbindung von Christologie und Ikonentheologie von Anfang an besteht.

⁵⁴ Vgl. *Joh. Dam.*, *De imag.* I, 8 und III, 8; *Kotter* III, 80 ff. I, 16: *Kotter* III, 89. I, 17: *Kotter* III, 93: »Καὶ αἰσθητῶς τὸν αὐτοῦ χαρακτῆρα τοῦ σαρκωθέντος φημι θεοῦ λόγου προτίθεμεν ἀπανταρχῇ«. I, 18: *Kotter* III, 93 ff. I, 22: *Kotter* III, 111: »Εἶδον εἶδος θεοῦ τὸ ἀνθρώπινον«. *Vita Barlaam et Joasaph*: *PG* 96, 1032 B.

⁵⁵ Leider besitzen wir wenige Fragmente ikonoklastischer Schriften und wir sind nicht mehr in der Lage, ihre genaue Argumentation zu rekonstruieren. In der Hauptsache handelt es sich um Fragmente des Horos der Synode von Hiereia (in den Akten der 6. Sitzung des VII. Ökumenischen Konzils: *Mansi* 13, 204–364) und von Schriften des Kaisers Konstantin V. (in der Widerlegung von Patriarch *Nikephoros*, *Antir.* I: *PG* 100, 205–328, und II: *PG* 100, 329–373).

man entweder in der menschlichen Natur auch die göttliche Natur abbildet, welche aber undarstellbar ist, oder aber eine Trennung der beiden Naturen herbeiführt und damit aus »der ganzen Gottheit eine Vierheit (καὶ γίνεται τοῦτο τῇ ὅλῃ θεότητι τετράς), d. h. drei Personen der Gottheit und eine der Menschheit«⁵⁶, macht.

Daß Johannes von Damaskos — wie auch Patriarch Germanos — mit dem christologischen Argument einen ikonoklastischen Einwand aufgegriffen hatte, ergibt sich zunächst aus dem näheren Kontext seiner Worte. Auch Georg Ostrogorsky⁵⁷ hatte sich dafür ausgesprochen. Paul Alexander⁵⁸ hielt dagegen Johannes selbst für den Urheber dieses Gedankens. Diese Annahme von Alexander, für die ich keinen wichtigen Grund finde, widerspricht letztlich dem theologischen Scharfsinn des Damaskeners. Würde man tatsächlich davon ausgehen, daß Johannes den christologischen Vorwurf der Ikonoklasten selber erfand, so müßte man feststellen, daß er einen Bumerang losließ und damit den Ikonophilen einen zumindest zweifelhaften und zweideutigen Dienst erwiesen hat. Dagegen sprechen jedoch zunächst die übrigen Informationen, welche bisher ausgewertet wurden und die Schlußfolgerung erlauben, daß **die Ikonengegner ihre Kritik in besonderer Weise auf die Christusbilder konzentrierten**. Darüber hinaus spricht aber auch der literarische Charakter der Bilderreden und speziell der betreffenden Stelle dagegen. Dieser besteht vorwiegend in der Bekämpfung und Widerlegung von gegnerischen Einwänden. Die Tatsache, daß der Autor, nachdem er seinen theologischen Standpunkt dargelegt hat, auch darüber Auskunft gibt, was er nicht tut bzw. für nicht vertretbar hält [Οὐ προσκυνῶ τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ἀλλὰ προσκυνῶ ... Συμπροσκυνῶ τῷ βασιλεῖ καὶ θεῷ τὴν ἀλουργίδα τοῦ σώματος οὐχ ὡς ἱμάτιον οὐδ' ὡς τέταρτον πρόσωπον (ἄπαγε) ἀλλ' ... Οὐ τὴν ἄορατον εἰκονίζω θεότητα ...]⁵⁹, läßt kaum Zweifel daran, daß er hier konkrete Vorwürfe seiner Gegner widerlegt.

Daß die Verbindung von Ikonentheologie und Christologie auf die kirchlich-theologischen Kreise zurückgeht, die bereits Leon III. beeinflussten, wird auch während des VII. Ökumenischen Konzils (787) bekräftigt. In den Akten des Konzils wird direkt nach dem Anathem gegen die, wie es dort heißt, »Häresiarchen« Johannes von Nikomedien und Konstantinos von Nakoleia, ausgeführt: »Sie haben die Ikone Christi und seine Heiligen vernichtet, der Herr hat diese vernichtet. Wenn jemand Christus unseren Gott nicht als darstellbar nach seiner Menschheit bekennt, sei er Anathema«⁶⁰.

⁵⁶ Fragmente Konstantins V. bei Nikephoros, Antir. I, 20: PG 100, 236 CD. I, 22: PG 100, 249 A. Zur Synode vgl. besonders Mansi 13, 257–261. 337 C. 341 A. 357 E. Vgl. auch B. Giannopoulos, Αἱ χριστολογικαὶ ἀντιλήψεις τῶν Εἰκονομάχων, S. 122 ff.

⁵⁷ Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, Breslau 1929 (repr. Amsterdam 1964), S. 22 ff.

⁵⁸ The Patriarch Nicephorus of Constantinople, Oxford 1958, S. 48.

⁵⁹ Joh. Dam., De imag. I, 4: Kotter III, 77–78.

⁶⁰ I. Karmiris, DSMn, I, S. 241: »Ἰωάννη Νικομηδείας καὶ Κωνσταντίνῳ Νακωλείας, τοῖς αἰρεσιάρχαις, ἀνάθεμα. Ἐξουδένωσαν τὴν εἰκόνα τοῦ Κυρίου καὶ τῶν Ἁγίων αὐτοῦ, ἐξουδένωσαν αὐτοὺς ὁ Κύριος. Εἴ τις Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν περιγραφτὸν οὐχ ὁμολογεῖ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, ἀνάθεμα ἔστω«. Vgl. Mansi 13, 400 BC. 416 CD. 397–400. 413–414; darüber hinaus Mansi 12, 1123 f. und Mansi 13, 24 E ff., 40 E ff., 157 f., 205 f.; siehe auch den Horos der Synode, in dem einerseits betont wird, daß die Anfertigung von Bildern »zur Bestätigung der wahrhaften und nicht erdachten Menschwerdung des Logos Gottes« dient, und andererseits die Darstellung Christi an erster Stelle angeordnet wird: Mansi 13, 377 CD. Vgl. auch die Zusammenfassung der Entscheidungen des Konzils bei Th. Nikolaou, Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils ..., OFo 1 (1987) 210–211. In diesem Sinne hat H. G. Thümmel [Positionen im Bilder-

Man kann gewollt argumentieren, daß alle diese Quellenbelege aus späterer Zeit stammen oder daß diese ikonophilen Theologen (Patriarch Germanos, Johannes von Damaskos etc.) den christologischen Bezug der Ikonentheologie von sich aus in die Debatte eingebracht haben, obwohl wir keine Beweise dafür besitzen. Man kann aber auch den uns erhaltenen Quellen mehr Glauben schenken. Und dies wäre gewiß nicht unwissenschaftlich.

Für den christologischen Bezug der Ikonentheologie in der zweiten Phase des Ikonoklasmus liefern uns sowohl die Werke des Patriarchen Nikephoros (806–815)⁶¹ als auch die Werke von Theodoros Studites, die im folgenden untersucht werden, den eindeutigen Beweis.

B. Ikonentheologie in ihrem christologischen Bezug bei Theodoros Studites

1. Die Ikone als Zeugnis des Mysteriums des Heilsplanes

Oft wird die christliche Gottesvorstellung der hellenischen, speziell der platonischen, gleichgestellt. Friedrich Nietzsche wußte dies sogar so zu apostrophieren, daß er das Christentum »Platonismus fürs ›Volk«⁶² nannte. Doch übersieht diese Auffassung unter anderem einen wesentlichen Unterschied. Ging nämlich Platon davon aus, daß Gott aufgrund der Verwandtschaft der menschlichen Seele zu ihm im Denken erfaßbar ist⁶³, betonen dagegen die christlichen Theologen aller Zeiten, daß Gott, Gottes Wesen, dem menschlichen Begreifen unzugänglich ist.

Johannes von Damaskos, der in seiner Schrift »Genaue Darstellung des orthodoxen Glaubens« die Überlieferung der griechischen Kirchenväter vortrefflich zusammenfaßt, hebt unter Berufung auf Joh 1, 18 in den ersten Kapiteln seines Werkes diese Wahrheit hervor⁶⁴. In direkter Anlehnung an den Damaskener und profunder Kenntnis der vorangegangenen Theologiegeschichte betont auch Theodoros Studites, daß Gott von allen Theologen aller Zeiten als völlig unerfaßbar und unumschreibbar bekannt wird⁶⁵. Dieser Auffassung von der Unbegreiflichkeit des Wesens Gottes gemäß beschränkt sich die

streit in: J. Irmscher und P. Nagel (Hgg.), *Studia Byzantina II*, Berlin 1973, S. 178] einerseits recht, wenn er meint, daß die Bilderfeinde sich »von Anfang an christologischer Argumentation bedient zu haben« scheinen; andererseits muß man seiner Auffassung widersprechen, daß »der erste Widerspruch gegen die Bilder nicht aus christologischen Motiven erhoben worden zu sein (scheint)«. Anhand des in dieser Abhandlung erörterten Materials liegt dies auf der Hand.

⁶¹ Abgesehen von der bereits erwähnten Abhandlung von P. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford 1958, vgl. auch John Travis, *In Defense of the Faith. The Theology of Patriarch Nikephoros of Constantinople*, Brookline/Mass. 1984, bes. S. 69–86.

⁶² Fr. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. Vorrede: Karl Schlechta (Hg.), *Fr. Nietzsche. Werke in zwei Bänden*, Bd. 2, München o. J., S. 10.

⁶³ Platon, *Phaedr.* 246 cd.

⁶⁴ Joh. Dam., *De fide orth.* 1–4: *Kotter II*, 7–13. Zur vorangegangenen Theologiegeschichte vgl. z. B. Gregor der Theologe, *Oratio* 30, 17: *BEP* 59, 262.

⁶⁵ Theodoros Stud., *Ant.* I, 2: *PG* 99, 329 C: »Ἀπερίληπτον γὰρ πάντη τὸ Θεῖον καὶ ἀπερίγραφτον, πρὸς ἑκάστου τῶν θεολόγων ὁμολόγηται«.

theologische Aussagekraft des Menschen auf die Bekundung dessen, was Gott nicht ist: unendlich, unbegrenzt, ohne Gestalt usw. Diese apophatischen Aussagen in der christlichen Gotteslehre stehen im schroffen Gegensatz zu der »Erfindungskunst« (ἐπινοίας ἐφεύρεμα)⁶⁶ der griechischen Philosophie. Die grundlegend unterschiedliche Gottesvorstellung zwischen dem Christentum und der griechischen Religion bzw. den außerchristlichen Religionen allgemein bedingt, wie Theodoros an dieser Stelle näher ausführt, eine verschiedenartige Anbetung Gottes und auch eine andere Beurteilung der Bilder. In den außerchristlichen Religionen erheben die Bilder den Anspruch, Bilder Gottes und darum für sich anbetungswürdig zu sein. Dort wird das Verursachte (das Geschöpf) anstelle der Ursache (des Schöpfers) angebetet (vgl. Röm 1, 25), und die Bilder erweisen sich als Götzenbilder (εἰδῶλα δαιμονίων). Die heiligen Ikonen (ἱεροὶ εἰκόνες) dagegen sind keineswegs Bilder Gottes und dürfen es auch in keiner Weise sein. Dies ist die Konsequenz, welche die christliche Ikonentheologie aus dem Grundsatz der Unbegreiflichkeit und Unumschreibbarkeit Gottes zieht. Der christliche Gott ähnelt nicht den heidnischen Göttern, die dargestellt und zuweilen sogar mit der Darstellung identifiziert werden.

Auch das mosaische Bilderverbot wendet sich gegen eine derartige Gottesvorstellung. Um das Bilderverbot, insbesondere Ex 20, 4 richtig zu begreifen, meint Theodoros⁶⁷, muß man die Fragen beantworten, »wann und wem« dieses Verbot auferlegt wurde. Die Frage nach der Zeit verdeutlicht den heilsgeschichtlich relevanten Unterschied zwischen der Zeit des Gesetzes und der Zeit der Gnade. Diese differentia specifica liegt genauer darin, daß in der Zeit des Gesetzes »Gott noch nicht im Fleische erschienen war«. Die Frage nach dem Empfänger des Verbots erklärt darüber hinaus die besondere Fürsorge Gottes für sein auserwähltes Volk. Unter Berücksichtigung dieser beiden Aspekte lassen sich sowohl die Richtigkeit als auch die heilsgeschichtliche Notwendigkeit des Bilderverbotes verstehen. Es wurde den Israeliten auferlegt, um sie vor dem Götzendienst der benachbarten Völker (τῶν θύραθεν εἰδῶλων) und dem Abgrund der Vielgötterei (τῆς πολυθείας τὸ βάραθρον) zu schützen. Es betrifft deshalb die strikte Abbildung Gottes durch Geschaffenes, etwa durch die Sonne, den Mond, die Sterne usw., nicht jedoch durch irgendwelche **symbolischen** Darstellungen, »die Israel nach Möglichkeit auf die Schau und Anbetung des einen Gottes hinführten (ἀνάγεσθαι)«. Als solche vom Bilderverbot nicht erfaßte Darstellungen werden in diesem Zusammenhang von Theodoros die Cherubim (Ex 25, 18), die Schlange aus Kupfer (Num 21, 8–9) und »die Stiftshütte« (Ex 25, 9) erwähnt. So ist z. B. die Schlange ein Typus Christi und die Stiftshütte ein deutlicher Typus der Anbetung Gottes im Geiste (προχάραγμα ἐναργές ... τῆς ἐν πνεύματι λατρείας)⁶⁸, wie dies im NT verlangt wird (vgl. Joh 4, 24). Diese Darstellungen haben bloß anagogischen Charakter und berühren nicht das mosaische Bilderverbot und

⁶⁶ Theodoros Stud., Ant. I, 2: PG 99, 329 D.

⁶⁷ Ant. I, 5 f.: PG 99, 333 B f. Zum richtigen Verständnis der alttestamentlichen Vorschriften über Bilder in ihrer Beziehung zur Menschwerdung Christi vgl. auch Ant. II, 36 f.: PG 99, 337 C f. Ant. III, 1: PG 99, 401 CD. Ant. III, 1: PG 99, 413 A f. Adv. icon. 1: PG 99, 488 A. Für die vorangegangene Theologiegeschichte von Bedeutung sind diesbezüglich die Ausführungen von Johannes von Damaskos: *Th. Nikolaou*, Die Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos ..., *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 140 ff.

⁶⁸ Theodoros Stud., Ant. I, 6: PG 99, 336 B. Vgl. auch Ant. II, 39: PG 99, 380 D: »Πάντα δὲ τὰ τῆς σκηνῆς ἅγια, προχάραγματα τῆς ἐν πνεύματι λατρείας ὁ θεόφορος Κύριλλος ἀποδείκνυσιν.«

den auch darin bekräftigten theologischen Grundsatz der Unbegreiflichkeit und Unumschreibbarkeit Gottes. Das Bilderverbot selbst hatte ebenfalls diesen anagogischen Charakter; indem es vor der Vielgötterei schützte, führte es »zu der Monarchie der einen Person (sc. des Vaters)« hin. »Denn einer ist Gott und Herr aller, »den kein Mensch gesehen hat noch je zu sehen vermag« (1 Tim 6, 16), wie das Schriftwort lautet. Für ihn gibt es keinen Wortsinn (σημασία), keine Ähnlichkeit, keine Umschreibung, keine Einschränkung, nicht mal etwas von all dem, das im menschlichen Verstand zum Begreifen existiert.«⁶⁹

Die heiligen Ikonen überschreiten nicht die Schwelle der Unumschreibbarkeit Gottes, denn, wie gesagt, sie sind keine Bilder Gottes.

Zur konkreten Erläuterung dieses Sachverhalts bedient sich Theodoros Studites der bereits vor ihm bekannten Unterscheidung⁷⁰ zwischen Theologia und Oikonomia, oder wie er genauer sagt, zwischen δόγμα θεολογίας (Dogma der Theologie) und μυστήριον οἰκονομίας (Mysterium des Heilsplanes)⁷¹. Unter »Dogma der Theologie« versteht er, wie auch die früheren Kirchenväter seit dem 4. Jahrhundert, die Lehre über den Dreieinigigen Gott. Die Trinitätslehre ist die Theologie im eigentlichen Sinne. Danach ist Gott dem menschlichen Begreifen unzugänglich; wir begnügen uns deshalb mit apophatischen Aussagen. Nur Gott kennt sich selbst, die Menschen dagegen wissen weder was noch wie Gott ist (οὐδ' ὅτι ποτὲ ἔστιν ἴσμεν τὸ Θεῖον, ἢ ὃ τί πέρ ἔστιν). Was die Menschen über Gott wissen, ihre Gotteserkenntnisse, beziehen sich nach dem klassischen Ausdruck von Basileios dem Großen nicht auf Gottes einfaches Wesen, sondern beschränken sich auf seine mannigfachen »Energien«, die »auf uns herabsteigen«⁷². Damit ist sicherlich auch die sogenannte natürliche Gotteserkenntnis angedeutet, denn Gottes Handeln umfaßt die gesamte Schöpfung und erweist sich somit auch darin. In der Hauptsache sind jedoch unter »Energien« die Offenbarung im AT und insbesondere in Jesus Christus sowie die vielfältigen Gaben des Hl. Geistes in der Kirche zu verstehen. Es handelt sich hier selbstverständlich nicht um eine doppelte Offenbarung (durch die Schöpfung und durch Christus) und auch nicht um zwei gleichwertige und etwa selbständige Aspekte der Gotteserkenntnis. Denn die Energien Gottes, wodurch und worin Gott sich dem Menschen offenbart, lassen sich nicht in dem Sinne trennen, daß man daraus eine Doppelheit gewinnen kann (durch die Schöpfung und durch Christus). Alle diese Energien gipfeln im einmaligen Akt der Menschwerdung des Logos Gottes, im »Mysterium der Oikonomia« schlechthin, so daß wahre menschliche Erkenntnisse über Gott nur daraus mit Sicherheit abgeleitet werden.

Was bedeutet aber »Mysterium der Oikonomia« eigentlich? Der Begriff οἰκονομία (von οἰκονομεῖν = haushalten) begegnet uns in der griechischen Patristik in einer Viel-

⁶⁹ Theodoros Stud., Ant. I, 5: PG 99, 333 C.

⁷⁰ Im Grunde geht diese Unterscheidung auf die theologischen Reflexionen hinsichtlich der Trinitätslehre des 4. Jahrhunderts zurück. Vgl. Gregor der Theologe, Or. 38, 8: BEP 60, 67. Basileios der Große, Adv. Eunomium 2, 3: BEP 52, 188. Siehe ebenfalls Maximus der Bekenner, Diputatio cum Pyrrho: PG 91, 348 C. Joh. Dam., De fide orth. 1, 2: Kotter II, 8.

⁷¹ Vgl. Theodoros Stud., Ant. I, 2: PG 99, 329 C ff. Ant. II, 4: PG 99, 353 D. Ant. III, 3: PG 99, 428 B. Refutatio: PG 99, 453 B. 456 BD. Problemata: PG 99, 484 C. Adv. icon.: PG 99, 496 D f.: »Ἄλλος γὰρ λόγος θεολογίας, καὶ ἕτερος οἰκονομίας, ἐν οἷς οὐ τὰ αὐτὰ ἔστι δογματίζειν.« Ep. II, 158: PG 99, 1493 D f.

⁷² Basileios der Große, Epist. 234, 1: BEP 55, 234.

falt von Bedeutungen⁷³. Die unserem Sachverhalt naheliegendste Bedeutung, die auch im dem Terminus Oikonomia entsprechenden lateinischen Begriff »dispositio« enthalten ist, weist einmal auf den Gesichtspunkt hin, daß wir es hier mit Gottes geheimnisvollem Handeln zu tun haben, und zum anderen, daß dieses Handeln das Heil des Menschen zum Ziel hat. Gott »haushaltet« und disponiert in der Geschichte mit seinen Taten (Schöpfungswerk, Vorsehung, Menschwerdung und Heiligung) das Heil des Menschen. Der Mensch erfährt und erlebt diese göttlichen Taten; er wird des Heils teilhaftig. Die entscheidende Tat der Oikonomia Gottes, die Heilstat par excellence, bildet, wie schon bemerkt, jener Akt Gottes, der uns im Mysterium der Menschwerdung des Logos Gottes widerfahren ist. Gott verwirklicht dadurch die Fülle seiner Heilsökonomie, seinen Heilsplan, und läßt den Menschen daran teilnehmen.

Von dieser Bedeutung ist die Anwendung des Begriffes Oikonomia in der orthodoxen Theologie und Kirche im Sinne einer vorübergehenden Aufhebung von kirchenrechtlichen Bestimmungen nicht zu trennen. Auch in diesem kirchlichen Akt ist das »Haushalten« des Heils Christi, und zwar hier für den konkreten Menschen, die Hauptbedeutung des Begriffes⁷⁴. Es gibt keinen kirchlichen Heilsplan an und für sich, sondern nur als konkrete Inanspruchnahme und Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes; es gibt die eine Oikonomia Gottes, die auf besondere Weise mit der Menschwerdung des Logos Gottes in actu tritt und bis zu seiner Wiederkunft andauern wird.

Der Grund dieses Mysteriums der Oikonomia und folglich des menschlichen Wissens über Gottes Energien ist freilich die unermessliche Güte und Menschenliebe Gottes, aufgrund derer »der Eine aus der Trinität in menschliche Natur gekommen und einer von uns geworden ist (γενόμενος καθ' ἡμᾶς); und es erfolgte eine Vermischung der Unvermischbaren und eine Vermengung der Unvermengbaren, d. h. des Unumschreibbaren mit dem Umschriebenen (τοῦ ἀπεριγράπτου πρὸς τὸ περιγεγραμμένον), des Unendlichen mit dem Endlichen, des Unbegrenzten mit dem Begrenzten, des Gestaltlosen mit dem Gestalthaften. Was auch ein Paradoxon ist. Darum wird Christus abgebildet und der Unsichtbare wird gesehen; und derjenige, der nach der eigenen Gottheit unumschreibbar ist, nimmt eine natürliche Umschreibung seines Leibes an (καὶ φυσικὴν περιγραφὴν καταδέχεται τοῦ σφετέρου σώματος, ὃ τῇ οἰκείᾳ θεότητι ὑπάρχων ἀπερίγραπτος)«⁷⁵.

⁷³ Vgl. hierzu die Stellen bei G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1961, s. v. οἰκονομία.

⁷⁴ K. Hausmann, Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannes Evangelium, Paderborn 1930, S. 71 f., spricht dagegen von »zwei Hauptbedeutungen des Wortes »Oikonomia« und unterscheidet m. E. sehr stark zwischen Oikonomia als dem »göttlichen Heilsplan« und Oikonomia als »Aufhebung bzw. Lockerung gewisser kirchlicher Einrichtungen«. Über die Oikonomia in der Orthodoxen Kirche vgl. die Texte für das Heilige und Große Konzil: *Sekretariat für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche*, Πρὸς τὴν Μεγάλην Σύνοδον, Chambésy/Genf 1971, S. 50–65; Ἡ οἰκονομία ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ. Ἡ θέσις τῆς Ἀγίας καὶ Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ὁρθοδόξου Ρουμανικῆς Ἐκκλησίας, Bukarest 1969, und Ἡ ἐκκλησιαστικὴ οἰκονομία. Ὑπόμνημα εἰς τὴν Ἱ. Σύνοδον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος von P. Bratsiotis – P. Trempeles – K. Mouratidis – A. Theodorou – N. Bratsiotis, Athen 1972; siehe in diesen Veröffentlichungen, besonders in der des rumänischen Patriarchats, die weiterführende Literatur.

⁷⁵ Theodoros Stud., Ant. I, 2: PG 99, 329 D – 332 A.

Aus dem hier Angeführten ergibt sich, daß nur Gott, die Hl. Trinität, völlig undarstellbar bleibt⁷⁶. Die Frage der christlichen Bilder, speziell des Christusbildes berührt daher nicht diesen Bereich und gehört somit nicht zum »Dogma der Theologie«, sondern zum »Mysterium der Oikonomia«, was Theodoros auch ausdrücklich mehrfach bestätigt⁷⁷. Sind die Götterbilder das Charakteristikum der Vielgötterei, so ist die Ikone schlechthin und insbesondere die Ikone Christi »das evidenteste Kennzeichen des Heilsplanes (τῆς οἰκονομίας ἐναργέστατον γῶρισμα)«⁷⁸. Deshalb bedeutet die Leugnung der Bilder Christi, aber auch seiner Mutter und aller Heiligen praktisch Verwerfung und Ablehnung des Heilsplanes Gottes in Christus (σωτήριος οἰκονομία)⁷⁹. Der Begriff Oikonomia, der hier auch mit dem Adjektiv σωτήριος (rettend, heilsam) näher bestimmt wird, ist als Terminus technicus, wie bereits oben vermerkt wurde, mit dem Heil in Christus aufs engste verbunden.

Die Bilder legen demnach über die Menschwerdung Christi und die damit verbundene Heilswirklichkeit in der Kirche Zeugnis ab. Sie sind ein »Zeuge« (μάρτυς) der Tatsache, daß der Logos Gottes »dem Menschen ähnlich geworden ist« (τοῦ δὲ ὁμοιωθῆναι αὐτόν — sc. τὸν Λόγον — ἀνθρώπῳ, μάρτυς ἢ εἰκὼν αὐτοῦ)⁸⁰. Und weil sie das Geheimnis der Heilsökonomie im Leben der Kirche bezeugen, stehen sie in Analogie zum Wort des Evangeliums. Beides dient auf seine Weise der Wahrheit der Menschwerdung und des Heils in Christus. Mit dieser Zugehörigkeit der Bilder zum Mysterium der Oikonomia hängen auch die Themen der Ikonographie zusammen.

Hatte Johannes von Damaskos die goldene Regel der Ikonographie aufgestellt, daß nämlich »wir Bilder aller Gestalten anfertigen können, die wir gesehen haben (εἶδομεν)«⁸¹, so fällt es auf, daß Theodoros Studites diese knapp und zutreffend formulierte Regel zwar nicht wörtlich wiederholt, aber ihr völlig treu folgt. Denn es ist, wie bereits dargelegt, seine feste und theologisch gesicherte Position, daß die Ikonen dem Mysterium der Oikonomia dienen. Zieht man nun in Betracht, daß das Mysterium der Oikonomia die Heilstaten Gottes umfaßt, die dem Menschen widerfahren, so ergibt sich daraus dieselbe Schlußfolgerung: Es werden Bilder von all dem angefertigt, was die Menschen in der Heilsgeschichte erfahren und von Gott geoffenbart erhalten haben⁸².

So betrachtet, gilt auch für Theodoros die schon früher in der Patristik als richtig erkannte und hervorgehobene Parallele zwischen dem geschriebenen Wort und dem Bild:

⁷⁶ Vgl. auch *Theodoros Stud.*, Ant. I, 10: PG 99, 341 A: »Ἐν γὰρ μόνον πάντα ἀπερίγραπτον τὸ Θεῖον· οὐδ' ἔστι περίνοιά τις καταληπτική, οὐδ' αὖ σημασία ἀκουστική, ὥς ἔχει φύσεως· πρὸς οἷς καὶ ἀποφάσκεται ἡ περιγραφή.« Ant. III, 1: PG 99, 413 BC. Ant. III, 2: PG 99, 417 C. Refutatio: PG 99, 464 CD.

⁷⁷ Unter den Stellen, die oben, S. 40, Anm. 71, angeführt wurden, vgl. bes. *Theodoros Stud.*, Ant. II, 4: PG 99, 353 D. Refutatio: PG 99, 453 B. Von dieser Theologie her ist die Anwendung des Begriffes Ikonentheologie in der vorliegenden Abhandlung unkorrekt; sie entspricht jedoch unserem heutigen »inflationären« Gebrauch des Wortes Theologie. So spricht man heute auch von der Theologie der absurdesten Dinge.

⁷⁸ *Theodoros Stud.*, Ant. I, 7: PG 99, 337 A.

⁷⁹ *Theodoros Stud.*, Ep. II, 158: PG 99, 1496 C.

⁸⁰ *Theodoros Stud.*, Ep. II, 65: PG 99, 1288 D.

⁸¹ *Joh. Dam.*, De imag. III, 24: Kotter, III, 131. Vgl. hierzu *Th. Nikolaou*, Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos ..., *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 154.

⁸² Vgl. z. B. *Theodoros Stud.*, Ant. II, 45: PG 99, 384 Df., wo Theodoros die Frage bespricht, daß Jesus Christus als Auferstandener dargestellt wird, und den hierzu adäquaten Satz prägt: »εἰ δὲ ὥπτοι, καὶ περιέγραπται.«

Mit Verweis auf die bekannte Stelle von Basileios dem Großen⁸³, aus der 19. Homilie »In sanctos quadraginta martyres«, betont Theodoros⁸⁴: »Was hier (sc. in den Evangelien) durch Papier und Tinte (sc. geprägt wird), wird auch auf die Ikone durch mannigfache Farben oder irgendeine andere Materie eingeprägt. »Denn das«, sagt Basileios der Große, »was das Wort der Geschichtserzählung vorführt⁸⁵, dies zeigt die Malerei schweigend durch Nachahmung«. Denn hieraus werden wir belehrt, nicht nur das aufzuzeichnen (ἀναγράφειν), was von den Sinnen, dem Tastsinn und durch Farbe wahrgenommen wird (τὰ ἐν αἰσθήσει, ἀφ᾽ ἧ τε καὶ χροιά ὑποπίπτοντα), sondern auch all das, was im Denken durch die Schau des Verstandes erfaßt wird (ἀλλ' ὅτι οὖν καὶ κατὰ διάνοιαν περιλαμβανόμενον διὰ τῆς τοῦ νοῦ θεωρίας). Deshalb wurde von Anfang an übernommen, nicht nur Engel darzustellen, sondern auch das künftige Gericht, wiederum das zur-Rechten und zur-Linken-Sitzen, eine finstere und eine herrlichere Idee, aufzuzeichnen. Denn nur eins ist vollkommen unumschreibbar, Gott; dafür (für Gott), wie seine Natur ist, gibt es keinen begreifenden Gedanken und auch keine Bedeutung, die man hört; deshalb wird die Umschreibung (sc. Gottes) negiert. Alles andere wird dagegen eingegrenzt, weil es mit dem Verstand begriffen und durch das Hören, d. h. Sehen, umschrieben wird; denn von beiden (sc. Hören und Sehen) kommt ein und dasselbe heraus.«

Nur Gott ist und bleibt demnach jedweder ikonographischen Darstellung völlig fremd und unzugänglich. Gemeint ist hier näher die Gottheit (τὸ θεῖον) schlechthin und insbesondere **das Wesen Gottes**. Der Grund dafür liegt in der völligen Unerkennbarkeit und Unbegreifbarkeit Gottes seitens des Menschen. Hierzu gehört selbstverständlich auch das Trinitätsdogma und d. h., daß auch die Hl. Trinität nicht abbildbar ist. Selbst »die Schau des Verstandes« (ἡ τοῦ νοῦ θεωρία), die begrifflich eine Erweiterung und Spezifizierung des damaskenischen »εἶδομεν« bedeutet und darum auch z. B. die Idee, die Vorstellung der eschatologischen Herrlichkeit der Gerechten einschließt, hat in bezug auf das Wesen Gottes keinen Erkenntnischarakter, wie etwa die visio comprehensiva (das erkennende Schauen) der scholastischen Theologie⁸⁶. Die »Schau des Verstandes« (Kontemplation) beschränkt sich auf die Energien Gottes und dementsprechend ist sie ebenfalls auf die Heilswirklichkeit ausgerichtet. Sie ist jene höhere geistige Kraft im Menschen, die durch die Herabkunft des Hl. Geistes bei der Taufe erneuert und umge-

⁸³ Oratio 19, 2: BEP 54, 172. Vgl. Th. Nikolaou, Die Kunst und ihr erzieherischer Wert ..., (Sonderdruck aus Theologia 49), Athen 1979, S. 14 f.

⁸⁴ Ant. I, 10: PG 99, 340 D–341 A. Unter Berücksichtigung dieser Stelle ist es unverständlich, wenn G. Lange (Bild und Wort. Die katechetische Funktion des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts, Würzburg 1969, S. 219) rigoros meint, daß Theodoros »keinen Blick mehr für die katechetischen oder moralischen Seiten des Bilderkultes (hat)«. Es trifft vielmehr zu, daß er die katechetische Bedeutung der Ikonen zwar nicht mehr in den Vordergrund stellt, aber sie eindeutig lehrt: Ep. II, 36: PG 99, 1217 D–1220 A: »... δῆλον ὅτι ἐκ τοῦ μιμήματος, ἡγουν εἰκότος, πολὺ τὸ ὄφελος πρόεισι ... τί ἂν γένοιτο ὠφελιμώτερον τε καὶ ἀναγωγικώτερον; Ἐμφασίς γάρ ἐστι τῆς αὐτοψίας, καὶ σεληνιαῖόν τι φῶς, ἵνα καὶ οἰκείῳ παραδείγματι χρῆσθωμαι, πρὸς ἡλιακὸν φῶς ἢ εἰκὼν«. Ep. 199: PG 99, 1605 BC: »ὑπόμνησιν ... τῶν ... κηρυχθέντων«.

⁸⁵ Aus dem Zitat von Basileios fehlen die Worte »δι' ἀκοῆς«. Vollständig dagegen: Theodoros Stud., Refutatio 4: PG 99, 445 D. Ep. II, 36: PG 99, 1217 C. Ep. II, 171: PG 99, 1537 C. Vgl. auch Ant. I, 20: PG 99, 352 A.

⁸⁶ Über die scholastische Unterscheidung zwischen dem erkennenden und dem begreifenden Schauen, die der griechischen Patristik fremd ist, vgl. W. Lossky, Schau Gottes, (Bibliothek für Orthodoxe Theologie und Kirche 2), Zürich 1964, bes. S. 11 ff.

formt wird. Sie ist die geistige Schau (πνευματική θεωρία) der patristischen und byzantinischen Denkgeschichte, die im Zusammenhang mit der Sinnenschau steht und mit dieser das geistliche Leben des Menschen formt⁸⁷. Die Sinnenschau trägt zu der geistigen Schau bei und »durch beides werden wir im Glauben an das Mysterium der Oikonomia bestätigt«⁸⁸ und bestärkt. Beides verhilft den Gläubigen zu einem Fortschreiten von den Geschöpfen zu Gott, zu seinem Heil in Christus und seiner Einigung mit Gott. Die »Schau des Verstandes« bei Theodoros ist nicht die intellektuelle Schau der platonischen Ideen, die zum Bereich des Göttlichen gehörten. Sie setzt auch nicht an den platonisierenden Intellektualismus des Evagrius an, wonach der reine Verstand das Licht Gottes empfängt und die Schau der Hl. Trinität eine wesentliche Erkenntnis (γνώσις οὐσιώδης)⁸⁹ genannt wird. Ihre feste Grundlage bilden vor allem die weiterführenden Gedanken über die geistige Schau von Ps.-Dionysios, Maximos dem Bekenner und Johannes von Damaskos.

Die ikonographischen Themen beziehen sich also aufgrund dieser Ausführungen unerläßlich auf das Mysterium der Oikonomia und verdeutlichen somit das Heil in Christus. Sie greifen Ereignisse und Vorstellungen auf, die in der Hl. Schrift und im Leben der Kirche vorkommen. Im Mittelpunkt dieser Ereignisse steht die Menschwerdung des Logos Gottes, der Heiland Jesus Christus.

2. Die Ikonentheologie in ihrem christologischen Bezug

Berücksichtigt man die Erörterungen im Kapitel »Christologie und Ikonentheologie vor Theodoros Studites«, so bleibt es unbegreiflich und schlicht falsch, wenn Dimitrios Balanos⁹⁰ die bereits angeführten Ansichten überbietet und meint, daß Theodoros, »indem er der Frage der Bilder eine christologische Färbung beimaß, dieser dogmatischen Charakter gab und infolgedessen jeden Häretiker nannte, der der Ikone der Gottesmutter und aller Heiligen nicht die nötige Verehrung zollte«. Denn die Frage der Bilder hatte, wie wir gesehen haben, schon lange vor Theodoros christologisches Gewicht. Ebenso falsch ist auch jenes eingangs dieser Studie zitierte Urteil, nach dem Theodoros die »Linien der chalzedonensischen Christologie ins Unerträgliche auszog«⁹¹.

Rufen wir uns hier zunächst die christologischen Entscheidungen in Erinnerung: Wurden im I. Ökumenischen Konzil (Nikaia 325) und den daran anschließenden heftigen Diskussionen im 4. Jahrhundert die Gottheit Jesu Christi und seine Wesenseinheit (ὁμοούσιον) mit dem Vater und dem Hl. Geiste ausformuliert, so beginnt mit der Fragestellung von Apollinarios von Laodikeia der langwierige Prozeß einer terminologischen

⁸⁷ Theodoros Stud., Ant. I, 7: PG 99, 336 CD. Vgl. auch Joh. Dam., De imag. III, 12: Kotter III, 123–124. Siehe hierzu auch Th. Nikolaou, Die Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos ..., Ostkirchliche Studien 25 (1976) 152.

⁸⁸ Theodoros Stud., Refutatio: PG 99, 456 C: »συντρεχούσης τῆς ὁψεως τῇ τοῦ νοῦ θεωρίᾳ· καὶ δι' ἀμφοῖν βεβαιούμενοι εἰς πίστιν τοῦ τῆς οἰκονομίας μυστηρίου«.

⁸⁹ Vgl. hierzu Wl. Lossky, Schau Gottes, S. 86 f.

⁹⁰ D. Balanos, Οι βυζαντινοὶ ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς ἀπὸ τοῦ 800 μέχρι τοῦ 1453, Athen 1951, S. 24–25.

⁹¹ Vgl. oben S. 24, Anm. 6 und 7.

Klärung des Verhältnisses der Gottheit und der Menschheit zueinander in Jesus Christus. Zu dieser Klärung haben führende Theologen der alexandrinischen und der antiochenischen Schule beigetragen. Der Prozeß führt zunächst zu der Entscheidung des III. Ökumenischen Konzils (Ephesos 431), nach der wir bekennen, daß »unser Herr Jesus Christus, der eingeborene Sohn Gottes, vollkommener Gott und vollkommener Mensch aus logischer Seele und Leib, vor den Weltzeiten aus dem Vater nach der Gottheit und am Ende der Tage derselbe für uns und für unsere Rettung aus Maria der Jungfrau nach der Menschheit geboren wurde; denselben (bekennen wir) der Gottheit nach eines Wesens mit dem Vater (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα) und der Menschheit nach eines Wesens mit uns (καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα). Denn es ist eine Einigung zweier Naturen erfolgt. Deshalb bekennen wir einen Christus, einen Sohn, einen Herrn Wir wissen aber, daß die Theologen (θεολόγους ἄνδρας) die evangelischen und apostolischen Worte über den Herrn teils gemeinsam auf eine Person beziehen, teils gleichsam auf zwei Naturen verteilen und (wir wissen,) daß sie die gottgemäßen (Worte) in bezug auf die Gottheit Christi, die niedrigen aber in bezug auf seine Menschheit überliefern«⁹². Zwar sprach man in dieser Entscheidung von der ἕνωσις δύο φύσεων, aber die Art und Weise dieser Einigung blieb offen. Antiochener und Alexandriner konnten deshalb die Einigung entsprechend ihren Grundsätzen und d. h. auch unterschiedlich deuten: Einigung im Sinne der einen geistigen Energie (Wirkung) der beiden Personen in Christus (Antiochener) oder Einigung im Sinne des einen göttlichen Logos (Alexandriner). Darauf antwortete das Konzil von Chalkedon (451), das zuerst den Horos des Konzils von Ephesos in seinen Hauptzügen wiederholte und darüber hinaus formulierte: »(Wir bekennen) einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingeborenen, der in zwei Naturen **unvermischt, unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt** (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως) erkannt wird; der Unterschied der Naturen wird niemals wegen der Union aufgehoben; vielmehr wird die Eigenschaft einer jeden Natur bewahrt und sie kommt in eine Person oder eine Hypostase zusammen. (Wir bekennen) nicht einen in zwei Personen geteilten oder getrennten, sondern einen und denselben eingeborenen Sohn, Gott Logos, Herrn Jesus Christus, wie von alters her die Propheten über ihn und er, der Herr Jesus Christus selbst, uns gelehrt haben, und das Glaubensbekenntnis der Väter überliefert hat«⁹³.

Nach diesem Bekenntnis von Chalkedon, welches für die volle und unverkürzte Gottheit und Menschheit Jesu Christi Zeugnis ablegt und für die Bewahrung der Eigenschaften einer jeden Natur, der göttlichen sowie der menschlichen, auch nach der Union eintritt — aufgrund der hier näher beschriebenen Art der Einigung —, begegnet uns in Jesus Christus die eine gottmenschliche Person. Darin wurde nicht »die Lehre des Nestorios erneuert«, wie die alexandrinische Patriarchalchronik der Monophysiten aus dem 7. Jahrhundert schreibt⁹⁴, sondern der von alters her überlieferte Glaube der Kirche terminologisch ausgearbeitet und ausformuliert. Es ist bemerkenswert, daß die hier zitierte Patriarchalchronik der Monophysiten damit das Gegenteil von dem behauptet, was das

⁹² I. Karmiris, DSMn, I, S. 154–155.

⁹³ I. Karmiris, DSMn, I, S. 175.

⁹⁴ *Patrologia Orientalis* I, 443.

Anliegen der »Christologie von unten« heute ist. Daß aber beide einen einseitigen Standpunkt vertreten, braucht man nicht zu erwähnen.

Den christologischen Entscheidungen von Chalkedon bleibt die Lehre des V. Ökumenischen Konzils treu und ihnen entspricht auch voll und ganz das Bekenntnis des VI. Ökumenischen Konzils. Den von monophysitischen Kreisen hervorgebrachten Häresien des Monothetismus und des Monoenergismus hielt das Konzil entgegen, daß wir in Jesus Christus entsprechend der Lehre von der Union der zwei Naturen — »zwei natürliche Willen« und »zwei natürliche Energien« »unvermischt, unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt« verkünden. Der menschliche Wille widersetzt sich zwar nicht dem göttlichen, vielmehr folgt und gehorcht er ihm, bleibt aber auch selbst nach seiner Vergöttlichung erhalten (τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα θεωθὲν οὐκ ἀνῆρέθη, σέσωσται δὲ μᾶλλον). Auch die der menschlichen Natur zukommende Energie wird in Jesus Christus voll bekannt, »denn wir erkennen sowohl die Wunder als auch die Leiden einer und derselben (Person) mal der einen mal der anderen der Naturen (sc. zugeordnet), aus denen er besteht und in denen er das Sein hat ... Wir glauben, daß unser Herr Jesus Christus, unser wahrer Gott, auch nach der Fleischwerdung einer aus der Heiligen Trinität ist; wir lehren, daß seine zwei Naturen durch seine eine Hypostase klar erscheinen, in der er sowohl die Wunder als auch die Leiden nicht dem Schein nach, sondern wahrhaftig durch sein ganzes, dem Heilsplan entsprechendes irdisches Auftreten bewies, wobei der Naturenunterschied in dieser einen Hypostase daran erkannt wird, daß jede Natur in Gemeinschaft mit der anderen (μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας) das Eigene will und wirkt«⁹⁵. Es handelt sich also um das wahrhaftige und geschichtlich bezeugte Heilsmysterium der Menschwerdung der einen Person Jesu Christi, welche während ihres gesamten irdischen, dem Heilsplan entsprechenden Wirkens in Erscheinung tritt (οἰκονομικὴ ἀναστροφή).

Theodoros Studites bleibt der vorangegangenen Theologiegeschichte und auch speziell diesen christologischen Entscheidungen bis ins Detail treu und wendet sie in seinem theologischen Denken konsequent an. Dies beginnt bereits mit der strengen Unterscheidung zwischen dem Dogma der Theologie und dem Mysterium des Heilsplanes, die oben dargelegt wurde. Das Zentrum des Mysteriums des Heilsplanes macht die geschichtlich wahrgenommene eine Person Jesu Christi aus, in welcher sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur vereinigt sind. Die Abbildung der in Erscheinung getretenen einen Person Jesu Christi ist daher nur konsequent und selbstverständlich. Theodoros ist deshalb der festen Überzeugung, daß eine Leugnung der Darstellbarkeit Jesu Christi der Ablehnung des Heilsmysteriums in Jesus Christus gleichkäme⁹⁶. Sein christologischer Grundsatz besteht darin, »einer jeden Geburt (sc. der göttlichen vom Vater und der menschlichen aus Maria) das Ihrige zuzuschreiben«⁹⁷. Nach diesem Grundsatz verlangt die doppelte Wirklichkeit in Jesus Christus auch eine doppelte Perspektive. Christus vereinigt in sich, der Zwei-Naturen-Lehre gemäß, zwei Eigenschaften: Er ist ἀπερίγραπτος

⁹⁵ I. Karmiris, DSMn, I, S. 223–224.

⁹⁶ Vgl. Theodoros Stud., Ant. III, 1: PG 99, 408 A: »Εἰ μὴ (sc. περιγραπτός ὁ Χριστός) ἄρα φαντασία τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον«.

⁹⁷ Theodoros Stud., Ant. III, 2: PG 99, 417 C: »ἐκάστη γεννήσει ἀπονέμειν τὰ οἰκεῖα«.

(unumschreibbar) und περιγεγραμμένος (bestimmt, umschrieben). Er bleibt unumschreibbar, insofern er vom Vater gezeugt wird, und wird umschrieben, insofern er von seiner ebenfalls umschriebenen Mutter geboren ist. Aufgrund seiner Geburt aus Maria hat er selbstverständlicherweise die Eigenschaft des Umschriebenseins und d. h. ein »artifizielles Bild« (εἰκόνα τεχνητήν), »das dem mütterlichen Bild entspricht. Wenn er aber (sc. ein solches Bild) nicht hätte, wäre er nicht von einer umschriebenen Mutter, und er wäre nur aus einer Geburt, nämlich der väterlichen; dies wäre aber die Widerlegung seines Heilsplanes (ἀναιρετικὸν τῆς αὐτοῦ οἰκονομίας)«⁹⁸. Dies wäre also eine tatsächliche Verkürzung der Menschheit Jesu Christi und würde Unvollkommenheit des Heils in Christus bedeuten. In Anlehnung an die christologischen Entscheidungen und in Anspielung an den bekannten christologisch-soteriologischen Satz von Gregor dem Theologen (τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον)⁹⁹ formuliert er dies folgendermaßen: »Und er (sc. Jesus Christus) ist einer und derselbe in zwei Naturen, vollkommener Gott und vollkommener Mensch und in keiner dieser Vollkommenheiten fehlt ihm eine Eigenschaft, die er nicht angenommen hat (καὶ ἐν ἑκατέρῳ τελείῳ οὐχ ὑφεῖς τι ἰδίωμα ἀπρόσληπτον); er besitzt dagegen alles vom Vater göttlicherweise und alles von der Mutter menschlicherweise, **als echter Sohn**«¹⁰⁰.

Gegen diesen christologisch neuralgischen Gesichtspunkt erhoben die Ikonengegner den Einwand, daß Christus durch die bildliche Darstellung in »zwei Söhne« bzw. in »zwei Personen« im nestorianischen Sinne getrennt wird. Diesem Einwand entgegnete Theodoros, daß dies in keiner Weise zutrifft, »denn wie in bezug auf die Theologie (d. h. die Heilige Trinität) das, was den Hypostasen eigen ist, das eine Wesen (φύσις) der Gottheit nicht teilt, sondern hypostatisch unterschieden wird, was von der Natur her gemeinsam ist, so teilt wiederum hinsichtlich der Oikonomia das, was den Naturen eigen ist, nicht die eine Hypostase des Logos Gottes, sondern es wird der Natur nach unterschieden, was von der Hypostase her gemeinsam ist. Wenn man aber im Umschrieben-Werden, welches der menschlichen Natur eigen ist (ὅπερ ἰδιάζον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως), trennt, dann trennen auch dort (sc. bei der Heiligen Trinität) das Ungezeugt-Sein (ἀγέννητον) und Gezeugt-Sein (γεννητόν) und Ausgegangen-Sein (ἐκπορευτόν), was den drei Hypostasen eigen ist, das eine Wesen. Aber diese (sc. diese Existenzweisen der drei göttlichen Personen) trennen nicht, obwohl sie (sc. die Existenzweisen) sich voneinander unterscheiden. Auch hier also (sc. trennen) das Unumschreibbare der Gottheit und das Umschreibbare der Menschheit nicht die eine Hypostase Christi (οὐδὲ ἐνταῦθα ἄρα τὴν μίαν ὑπόστασιν Χριστοῦ τὸ ἀπερίγραπτον τῆς θεότητος καὶ περιγραφτὸν τῆς ἀνθρωπότητος), obwohl sie (sc. diese Eigenschaften) verschieden voneinander sind«¹⁰¹. Theodoros versteht es hier, mit bewundernswerter Akribie und meisterhafter

⁹⁸ Theodoros Stud., Ant. III, 2: PG 99, 417 C. Vgl. auch 3: PG 99, 428 B. Refutatio 30: PG 99, 472 C. Ep. ad Plat.: PG 99, 505 A. Vita ... Theodori 64: PG 99, 173 BC: »ἡ τῆς Δεσποτικῆς εἰκόνης ἀθέτησις ... ποιεῖ ἀθέτησιν ... αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ· ὃς κοινωνία σαρκὸς ἡμῖν ὁμιλήσας, ἀνθρώπος τε γέγονε καθ' ἡμᾶς, καὶ τῆς αὐτοῦ θείας μορφῆς ἐγνώρισε τὸν χαρακτῆρα ἡμῖν«.

⁹⁹ Gregor der Theologe, Ep. 101 ad Cledonium: BEP 60, 264.

¹⁰⁰ Theodoros Stud., Ep. II, 156: PG 99, 1488 B.

¹⁰¹ Theodoros Stud., Problemata 13: PG 99, 484 C. Ep. ad Plat.: PG 99, 501 B. Bezüglich der »zwei Personen« bzw. der »zwei Söhne« vgl. auch Ant. III, 1: PG 99, 400 C ff.

Geschicktheit die christologische Lehre des »περιγραφτὸν σῶματι, ἀπερίγραφτον θεότῃτι«, auf die er sich ständig¹⁰² bezieht, zu verteidigen. Sein Hinweis auf die Analogie in der Trinitätslehre überzeugt vollkommen: Die Eigenschaften der zwei Naturen verhalten sich zu der einen Person so wie die Existenzweisen der drei Personen zum einen Wesen der Gottheit. Jedenfalls wird er in seinen Schriften nicht müde, die christologisch grundlegende Wahrheit zu betonen, daß Jesus Christus im Fleische darstellbar ist (Περιγραφτὸν ὁμολογεῖν τὸν Χριστὸν σαρκί), und dieses Bekenntnis als »das rechte Wahrheitsdogma« (τὸ ὀρθὸν δόγμα τῆς ἀληθείας) zu betrachten¹⁰³. Mit diesem Bekenntnis weicht Theodoros nicht im geringsten von den christologischen Entscheidungen der vorangegangenen Zeit und insbesondere vom Dogma des Konzils von Chalkedon ab. Vor allem aber weiß sich Theodoros mit dem Zeugnis des Neuen Testaments einig, zumal der Terminus technicus περιγραφτὸν (von περιγράφειν = umschreiben, umzeichnen, beschreiben) eine Wiedergabe sowohl mit Worten als auch mit Zeichnungen bedeutet und deshalb eine Analogie des Bildes zu der Schrift enthält.

Die Abweichung von dem überlieferten Glauben erblickt Theodoros dagegen zu Recht in der Lehre der Ikonoklasten. Wie seine Vorgänger bezeichnet er darum den Ikonoklasmus als »Häresie«¹⁰⁴ und hebt hervor, daß die Bildergegner »Christus-Bekämpfer« (Χριστομάχοι) sind¹⁰⁵. Er verwendet sogar den charakteristischen Begriff ἡμίχριστοι¹⁰⁶, womit er sich auf das Bekenntnis der Ikonoklasten bezieht, welches, christologisch betrachtet, den halben Christus, d. h. nur den Gott Logos, nicht aber auch den Menschen Jesus erfaßte. Dieser Begriff kommt dem Ausdruck Monophysitismus gleich. Wie verhält sich nun der christologisch richtige Grundsatz von der Undarstellbarkeit der Gottheit und der Darstellbarkeit der Menschheit Jesu Christi zum Bild Christi?

Ausschlaggebend für diese Frage ist das Dogma von der *communicatio idiomatum* und die Auffassung des Autors vom Bilde. Nach dieser Auffassung gibt es kein Bild der Natur (z. B. der Menschennatur), sondern nur ein Bild der Person (der Hypostase), des konkreten Menschen, so wie dieser in Erscheinung tritt. Jesus Christus kann demnach weder nach seiner göttlichen noch nach seiner menschlichen Natur im abstrakten Sinne abgebildet werden. Das Bild Christi bezieht sich nicht speziell auf seine Naturen, sondern auf die eine Person Jesu Christi. Diese geschichtlich aufgetretene und wahrgenommene Person ist darstellbar und undarstellbar zugleich, weil sie die Eigenschaften der beiden (göttlichen und menschlichen) Naturen hat¹⁰⁷, in denen sie existiert. Noch konkreter werden im Bilde Christi die Eigenschaften (ιδιώματα) der menschlichen Natur wiedergegeben, so wie sie uns aber in der einen konkreten gottmenschlichen Hypostase entgegen treten: Jesus Christus »ist einer und derselbe der Hypostase nach; er hat die Unvermischtheit (τὸ ἀσύγχυτον) der eigenen Naturen in den jeweils eigenen Grenzen. Des-

¹⁰² Theodoros Stud., Ant. II: PG 99, 353 BC, wo die Worte von Gregor dem Theologen zitiert werden; vgl. auch oben S. 29, Anm. 25.

¹⁰³ Theodoros Stud., Ep. II, 156: PG 99, 1488 C.

¹⁰⁴ Vgl. Refutatio: PG 99, 464 C: »den schlimmsten Irrtum aller nach Christus aufgekommenen Häresien«.

¹⁰⁵ Vgl. auch oben S. 35, Anm. 49.

¹⁰⁶ Theodoros Stud., In S. Joannis Bapt. nativitatem, Oratio 7, 5: PG 99, 752 C. Vgl. auch Michaelis, Vita et Conversio ... Theodori ..., 68: PG 99, 328 A.

¹⁰⁷ Theodoros Stud., Ant. III, 1: PG 99, 392 BC.

halb entweder akzeptierst du das Umschreibbare (περιγραπτόν) oder, wenn du dies nicht tust, leugne auch das Sichtbare und das Berührbare und das Begreifbare und alles, was diesen entspricht«¹⁰⁸. Die Eigenschaft der Darstellbarkeit Jesu Christi entspringt seiner menschlichen Natur und hört nicht auf, »eine natürliche und nicht gemeinsame Eigenschaft« (φυσικὸν καὶ ἀκοινώνητον ἰδίωμα) derselben zu sein; sie ist nicht austauschbar mit der Undarstellbarkeit seiner göttlichen Natur¹⁰⁹. So wie aufgrund des Dogmas von der communicatio idiomatum die Gottheit sich nicht verwandelt hat, als sie Fleisch wurde, so verändert sie sich auch ihrer Undarstellbarkeit nach nicht, wenn die Person Jesu Christi im Fleische abgebildet wird¹¹⁰. Die Darstellbarkeit Christi ist die Darstellbarkeit der menschlichen Natur allgemein, die aber in einem Individuum geschaut und erkannt wird (τὴν καθόλου φύσιν ... τὴν ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένην)¹¹¹. Das Individuum, besser gesagt die Hypostase Christi, weist die Darstellbarkeit der menschlichen Natur auf, weil diese auch nach der Union mit der undarstellbaren göttlichen Natur ihre Eigenständigkeit nicht verloren hat. »Denn«, schreibt Theodoros, »wenn die Naturen, die sich hypostatisch (καθ' ὑπόστασιν) vereinigt haben, nicht zu einer Umwandlung in die jeweils andere gekommen sind, und auch nicht die eigenen Namen umgetauscht haben, sondern vielmehr die Doppeltheit auch nach der Einigung in einer einzigen Person sowohl der Sache als auch dem Namen nach bewahrt haben, dann ist es genau so auch bei ihren Eigenschaften; sie haben sich nicht in ihrer natürlichen Qualität verändert; sie haben auch nicht ihren doppelten Namen verloren; sie bleiben in Christus unversehrt. Von diesen (sc. Eigenschaften) her wird er (sc. Christus) umschreibbar und unumschreibbar bekannt«¹¹².

Wenn man die bisherigen Erörterungen zusammenfaßt, so kann man sagen, daß die Darstellbarkeit Jesu Christi nach Theodoros Studites in engstem Zusammenhang mit dem Dogma der hypostatischen Union der zwei Naturen steht. Sie ist eine Darstellbarkeit der Hypostase und nicht der zwei Naturen; diese Zusammenfassung liefert Theodoros auch selber: Περιγραπτὸς ἄρα ὁ Χριστὸς καθ' ὑπόστασιν, κἂν τῇ θεότητι ἀπερίγραφτος, ἀλλ' οὐκ ἐξ ὧν συνετέθη φύσεων (**Daher ist Christus umschreibbar der Hypostase nach, obwohl er der Gottheit nach unumschreibbar ist, aber nicht den**

¹⁰⁸ Theodoros Stud., Ant. I, 3: PG 99, 332 C.

¹⁰⁹ Theodoros Stud., Ant. III, 1: PG 99, 393 A.

¹¹⁰ Theodoros Stud., Ant. III, 1: PG 99, 393 B.

¹¹¹ Theodoros Stud., Ant. III, 1: PG 99, 397 C. 401 A. Anhand des Grundsatzes, daß die Naturen nicht dargestellt werden können, wandten die Ikonenfeinde ein, daß Jesus Christus nicht abbildbar sei, weil er die ganze Menschennatur als solche [τὸν καθ' ὅλου (sc. ἄνθρωπον), ἥτοι τὴν ὅλην φύσιν] angenommen hätte, um sie zu retten. Theodoros argumentierte dagegen richtig, daß Christi Menschennatur in einem Individuum, einer konkreten Person, betrachtet wird, welche nach den Evangelien ißt, trinkt, wächst etc.: Ant. I, 4: PG 99, 332 D–333 A. 7: PG 99, 336 D f. Vgl. hierzu auch Hans Georg Thümmel, Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert, (Das östliche Christentum, NF 40), Würzburg 1991, S. 47. Ein weiterer Einwand der Ikonoklasten, der mit dieser Problematik zusammenhing und von falschen christologischen Voraussetzungen ausging, lautete, »daß das Bild ein Bild der Person ist und in diesem (sc. Bild) die göttliche Natur unpersönlich ist, da sie unumschreibbar ist«: Nikephoros, Antir. I, 39: PG 100, 207 A.

¹¹² Theodoros Stud., Problemata 11: PG 99, 484 A.

Naturen nach, aus denen er zusammengesetzt wurde)¹¹³. Das, was im Hinblick auf Christus dargestellt wird, sind in der Tat nicht die beiden Naturen, sondern die eine Person, in der die beiden Naturen hypostatisch vereinigt sind¹¹⁴. Hierbei bleibt die Gottheit undarstellbar. Denn sie ist unumschreibbar in ähnlicher Weise, wie wenn wir Christus mit Worten beschreiben. Wenn im eingangs erwähnten Zitat von H.-G. Beck¹¹⁵ auf den ersten Teil dieses Satzes hingewiesen wird und daraus die Folgerung gezogen wird: »So bleibt für Theodoros als Merkmal der Ikone und des Bildes überhaupt schlangweg nur die Identität in der Hypostase, die ταυτότης τῆς ὑποστάσεως«, so erscheinen mir einige schwerwiegende Differenzierungen und Konkretisierungen erforderlich:

1. Von ταυτότης τῆς ὑποστάσεως spricht Theodoros an dieser Stelle, aber auch sonstwo — soweit es mir bekannt ist — nicht. Er spricht an anderen Stellen von ταυτότης ὁμοιώσεως¹¹⁶, aber diese »Identität der Ähnlichkeit« betrifft nicht nur und speziell das Bild Christi, sondern allgemein die Ähnlichkeit zwischen Urbild und Abbild. Das Moment der Ähnlichkeit ist für das Verständnis des Bildes schlechthin konstitutiv und unerlässlich. Dies legt bereits die Etymologie und die Hauptbedeutung des Begriffes εἰκὼν¹¹⁷ nahe und ist im Grunde eine Selbstverständlichkeit.

2. Die Formel ταυτότης ὁμοιώσεως kann auch nicht allgemein als »Identität (ταυτότης) zwischen Abbild und Urbild« interpretiert werden, wovon ebenfalls H.-G. Beck¹¹⁸ im selben Zusammenhang spricht. Denn das eine bedeutet nicht das andere. Ταυτότης ὁμοιώσεως bedeutet nicht allgemein »Identität zwischen Abbild und Urbild«,

¹¹³ Theodoros Stud., Ant. III, 1: PG 99, 405 C. Vgl. Ant. III, 1: PG 99, 401 D. 1: PG 99, 413 C: »περιγραπὸς ἄρα ὁ Χριστὸς κατὰ τὴν ἐνώματον αὐτοῦ θεᾶν· ὥσπερ καὶ ἀπερίγραφτος κατὰ τὴν ἀθέατον αὐτοῦ οὐσίαν.« Problemata 15: PG 99, 485 A.

¹¹⁴ Vgl. auch Theodoros Stud., Ep. ad Plat.: PG 99, 501 B: Es ist »eine und dieselbe Hypostase Christi, auch wenn sie im Bild umschrieben wird«. Zur Begründung dieses Sachverhaltes zitiert er auch das VII. Ökumenische Konzil: Ep. II, 194: PG 99, 1592 C: »Καὶ ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα, προσκυνεῖ ἐν αὐτῇ τοῦ ἐγγραφομένου τὴν ὑπόστασιν.«

¹¹⁵ Vgl. oben S. 24, Anm. 7. Ähnlich verschwommen und ohne Belege für den Ausdruck »Identität der Hypostase« äußert sich auch G. Lange, Bild und Wort, S. 221–222.

¹¹⁶ Vgl. Theodoros Stud., Ant. III, 2: PG 99, 417 B. 3: PG 99, 420 D–421 A, wo auch die Verehrung der Ikone durch die »Identität der Ähnlichkeit« begründet wird [zur Frage der Ikonenverehrung bei Theodoros siehe V. Crumel, L'iconologie de saint Theodore Studite, Échos d'Orient 20 (1921) 257–268]. 4: PG 99, 432 A. Ep. 65: PG 99, 1288 B: »Οὐ γὰρ ταυτὸν εἰκὼν καὶ ἀρχέτυπον τῇ φύσει, ἀλλὰ ταυτὸν τῇ ὁμοιώσει ... οὐκ ἐν αὐτῇ (sc. τῇ εἰκόνι) ὄντος τοῦ Χριστοῦ φυσικῶς, ἀλλὰ σχετικῶς, ἥγουν ὁμοιωματικῶς.«

¹¹⁷ Theodoros Stud., Ant. II, 23: PG 99, 368 C: »ἢ γὰρ εἰκὼν κατ' ἐτυμολογίαν, τὸ εἰκὼς δηλοῖ· τὸ δὲ εἰκὼς τὸ ὅμοιον«. Ep. ad Plat.: PG 99, 500 B f. Vgl. auch die Definitionen z. B. bei Joh. Dam., De imag. I, 9: Kotter III, 83: »Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶν ὁμοίωμα χαρακτηρίζον τὸ πρωτότυπον, μετὰ τοῦ καὶ τινα διαφορὰν ἔχειν πρὸς αὐτό«. III, 16: Kotter III, 83: »Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶν ὁμοίωμα καὶ παράδειγμα καὶ ἐκτύπωμά τινος ἐν ἑαυτῷ δεικνύον τὸ εἰκονιζόμενον«. Nikephoros, Antir. I, 28: PG 100, 277 A: »εἰκὼν ἐστὶν ὁμοίωμα ἀρχετύπου, ὅλον ἐν ἑαυτῇ τοῦ ἐντυπομένου τὸ εἶδος διὰ τῆς ἐμφερείας ἐναποματτομένη, τῷ διαφῶρ τῆς οὐσίας, κατὰ τὴν ὕλην καὶ μόνον παραλλάσσουσα.«

¹¹⁸ Von der Fragwürdigkeit der Ikone, S. 20, mit Anm. 41, wo er auf die Formel ταυτότης ὁμοιώσεως hinweist. Eine solche Interpretation erinnert an Kaiser Konstantins unbegründete Behauptung von der Homousie des Bildes mit dem Abgebildeten: Nikephoros, Antir. I, 15: PG 100, 225 A: »ὁμοούσιον αὐτὴν (sc. τὴν εἰκόνα) εἶναι τοῦ εἰκονιζόμενου.«

sondern »Identität der Ähnlichkeit«¹¹⁹; nur so viel! Wenn man pauschal von »Identität zwischen Abbild und Urbild« spricht, verwischt man auch die substantielle Differenz zwischen beiden und vor allem, daß es sich nicht um ein und dasselbe Ding handelt. Die Ikone beinhaltet keine Ontologie und hat darum für sich allein keine Existenz.

3. Mit der Identität der Ähnlichkeit hängt auch die Identität des Namens (ἡ ταυτότης ... τῆς κλήσεως) zusammen, welche Urbild und Abbild verbindet. Urbild und Abbild verhalten sich, nach den charakteristischen Worten von Theodoros, so wie »Schatten und Wahrheit«¹²⁰, Natur und Satzung (φύσις καὶ θέσις), Original und Abgeleitetes, Ursache und Verursachtes; es wäre ein Irrsinn, wenn man beides »als dem Wesen nach identisch« begreifen würde; dem Wesen nach sind Christus und das Bild Christi selbstverständlich unterschiedliche Dinge, auch wenn für beide wegen der Ähnlichkeit zwischen Urbild und Abprägung (δι' ἐκτυπώματος ἐξομοίωσιν τοῦ ἀρχετύπου) ein und derselbe Name (sc. Christus) verwendet wird¹²¹. Wie er an dieser Stelle ausführt, wird die Ikone Christi »Χριστὸς καὶ Χριστοῦ« genannt; der erste Name im Sinne eines Homonymen (κατὰ τὸ ὁμώνυμον), der zweite wegen der Relation (κατὰ τὸ πρὸς τι).

4. Mit dem oben zitierten zusammenfassenden Satz (»Daher ist Christus umschreibbar der Hypostase nach, obwohl er der Gottheit nach unumschreibbar ist, aber nicht den Naturen nach, aus denen er zusammengesetzt wurde«) unterstreicht Theodoros, was das Bild Christi darstellt, nämlich seine Hypostase und nicht seine Naturen, obwohl die im Bilde dargestellten Eigenschaften die Eigenschaften der menschlichen Natur sind. Eine »Mitdarstellung« (συμπεριγραφή) der göttlichen Natur, was die Ikonoklasten immer wieder als Vorwurf vorbrachten¹²², weist er mit Entschiedenheit zurück¹²³. Dies verdeutlicht er an anderer Stelle¹²⁴ mit dem Hinweis auf das Leiden Christi am Kreuz: So wie

¹¹⁹ Vgl. auch *Theodoros Stud.*, Ant. III, 3: PG 99, 420 D, wo von ὁμοιότης ὑποστάσεως (Ähnlichkeit der Hypostase) die Rede ist, was ebenfalls die Tatsache betrifft, daß die Ähnlichkeit des Bildes mit dem Urbild sich auf die eine Person bezieht.

¹²⁰ *Theodoros Stud.*, Ant. I, 12: PG 99, 344 A, wo das Verhältnis zwischen Urbild und Abbild ebenfalls mit den Begriffen ἀλήθεια und σκιά wiedergegeben wird. Besonders bezeichnend und anschaulich ist allerdings die Beschreibung dieses Verhältnisses mit den Begriffen »Sonnenlicht« und »Mondlicht«: Ep. II, 36: PG 99, 1220 A; siehe auch oben S. 43, Anm. 84.

¹²¹ *Theodoros Stud.*, Ant. I, 11: PG 99, 341 BC. 20: PG 99, 349 C. Siehe auch Iambi Nr. 30–35; bes. Nr. 30: PG 99, 1792 BC:

Ἦνπερ βλέπεις εἰκόνα, Χριστοῦ τυγχάνει,
Χριστὸν δὲ καὶ τὴν λέξον, ἀλλ' ὁμώνυμος.
Κλήσει γὰρ ἔστι ταυτότης, ἀλλ' οὐ φύσει.
Ἀμφοῖν δὲ προσκύνῃσι ἀσχίστως μία.
Ταύτην ὁ τοῖνυν προσκυνῶν, Χριστὸν σέβει.
Μὴ προσκυνῶν γάρ, ἐχθρὸς αὐτοῦ καὶ πάνυ.
Ὡς τὴν ἀναγραφεῖσαν ἐνσαρκον θεῶν,
Τούτου μεμνηνὸς μὴ σεβασθῆναι θέλων.

Vgl. hierzu auch *P. Speck*, Theodoros Studites Jamben auf verschiedene Gegenstände, (*Supplementa Byzantina* 1), Berlin 1968, S. 175–176.

¹²² Vgl. die Fragmente von Kaiser Konstantin V. bei *H. Hennepf*, *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes*, Leiden 1969, S. 53 f.

¹²³ *Theodoros Stud.*, Ant. III, 1: PG 99, 393 A. Vgl. *Problemata* 11 ff: PG 99, 484 A–485 A.

¹²⁴ *Theodoros Stud.*, Ant. I, 12: PG 99, 344 A–C.

dort die göttliche leidensunfähige Natur — trotz des Leidens des Fleisches — nicht gelitten hat, so wird bei der Darstellung Jesu Christi »nach der menschlichen Gestalt« seine göttliche Natur nicht mitabgebildet; denn im Bild ist nicht einmal die wiederhergestellte menschliche Natur gegenwärtig, sondern »lediglich die Relation« (μόνον ἢ σχέσις). Es handelt sich um eine Beziehung nicht »der natürlichen Union nach« (οὐ φυσικῇ ἐνώσει), sondern »der Gnade nach« (χάριτι); diese gnadenhafte Beziehung, welche Urbild und Ikone verbindet¹²⁵, gleicht der des heiligen Kreuzes und aller gottgeweihten Dinge.

All dies ist m. E. christliche Gottes- und Heilslehre, insbesondere chaledonensische Christologie ohne Übertreibungen, nur konsequent auf die Bilder angewandt. Diese Anwendung bewegt sich übrigens völlig im Rahmen der Vorschrift des Quinisextums und der Äußerungen des Damaskeners und des VII. Ökumenischen Konzils. Es genügt wohl, hier nur auf einige zusätzlichen Äußerungen dieses Konzils hinzuweisen: »Denn Gott, sagt er (Joh 1, 18), hat niemand jemals gesehen; denn er ist unumschreibbar und unsichtbar und unbegreifbar, aber umschreibbar der Menschheit nach. Denn wir kennen Christus aus zwei Naturen und in zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen. Die eine ist also unumschreibbar und die andere wird in dem einen Christus als umschrieben betrachtet. Und das Bild ähnelt dem Urbild nicht dem Wesen nach, sondern nur nach dem Namen und nach der Satzung der zu kennzeichnenden Glieder«¹²⁶.

Zum Thema dieses Aufsatzes läßt sich abschließend sagen, daß, theologisch betrachtet, die christologischen Streitigkeiten konsequenterweise zu der christologischen Frage nach der Angemessenheit der Darstellung Christi führen mußten. Dies geschah in einer zeitlich und inhaltlich direkten Kontinuität und Verbindung mit dem VI. Ökumenischen Konzil. Der christologische Bezug des Bilderstreites gehört deshalb von Anfang an zum ikonoklastischen Arsenal und bleibt für beide Parteien grundlegend und entscheidend. Von dieser Perspektive aus erweist sich die Christologie als Prüfstein sowohl der Legitimität der Bilder als auch des Eindringens des Göttlichen in die menschliche Sphäre bzw. der Begegnung und Vereinigung Gottes mit dem Menschen. Für die christliche Religion ist diese letztere Frage eine tief christologische¹²⁷. Es ist die Frage der Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person Jesu Christi, d. h. die Frage unserer

¹²⁵ Hierzu vgl. auch den charakteristischen Satz »πιστευτέον χάριν θείαν ἐν αὐτῇ ἐπιφοιτᾶν, καὶ ἀγασμοῦ αὐτὴν ὑπάρχειν μεταδοτικὴν τοῖς πίσει προσιοῦσιν«: *Theodoros Stud.*, Ep. ad Plat.: PG 99, 505 B. Siehe dazu mehr *Dim. Tselengidis*, Ἡ χαρισματικὴ παρουσία τοῦ πρωτοτύπου στὴν εἰκόνα του κατὰ τὴν εἰκονολογία τῆς Ἐκκλησίας, (Sonderdruck aus ΟΙΚΟΔΟΜΗ ΚΑΙ ΜΑΡΤΥΡΙΑ, Band 2), Kozani 1991.

¹²⁶ *Mansi* 13, 244 AB: »Θεὸν γάρ, φησὶν, οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ἀπερίγραπτος γάρ καὶ ἄορατος καὶ ἀκατάληπτος, ἀλλὰ περιγραφτὸς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. ἐκ δύο γὰρ φύσεων ἴσμεν τὸν Χριστόν, καὶ ἐν δύο φύσεσιν ἀδιαιρέτως, ἦγουν θεία καὶ ἀνθρωπίνη. ἡ μία οὖν ἀπερίγραπτος, καὶ ἡ μία περιγεγραμμένη ἐν τῷ ἐνὶ Χριστῷ θεωρεῖται. καὶ ἡ εἰκὼν οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν τῷ πρωτοτύπῳ ὅμοιον ἢ μόνον κατὰ τὸ ὄνομα καὶ κατὰ τὴν θέσιν τῶν χαρακτηριζομένων μελῶν.« Vgl. auch 252 CD. 257 D.

¹²⁷ Ohne theologische Grundlage sind daher die zusammenfassenden Bemerkungen von *Sebastian Brock*, Iconoclasm and the Monophysites, in: *A. Bryer and J. Herrin* (Hgg.), Iconoclasm, S. 57: »the real ... issue underlying the whole Iconoclast controversy has nothing at all to do with Christology, and very little (directly at least) with the legitimacy of images. It is, rather, a question of how far the divine is allowed to impinge on the human world«.

Gemeinschaft mit dem Dreieinigen Gott. Von diesem Blickwinkel her bilden die Entscheidungen aller sieben Ökumenischen Konzile (von Nikaia I im Jahr 325 bis Nikaia II im Jahr 787) eine theologische Einheit; eine Überzeugung, die sich — nicht zuletzt dank des theologischen Denkens und Engagements von Theodoros Studites — sehr früh durchsetzte und im Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche als der Kirche der sieben Ökumenischen Konzile widerspiegelt¹²⁸.

¹²⁸ Bezeichnend dafür ist der Brief von Theodoros an die Kaiser Michael und Theophilos: *Theodoros Stud.*, Ep. II, 199: PG 99, 1600 B – 1612 C. Refutatio 30: PG 99, 472 ff. Ep. II, 162: PG 99, 1516 A. Vgl. auch den Horos des Konzils von 879–880: *I. Karmiris*, DSMn, I, S. 268 und 269. Siehe hierzu *Johan Meijer*, A Successful Council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 879–880, (Analecta Vlatadon 23), Thessaloniki 1975, S. 267. Vgl. darüber hinaus *Photii*, Ep. 1, 5: *Balettas*, S. 140–142. *Mansi* 13, 349 E: »Εἰ τις οὐ πα-
ραδέχεται τὴν καθ' ἡμᾶς ἁγίαν ταύτην καὶ οἰκουμένην ἐβδόμην σύνοδον ... ἀνάθεμα ἔστω ἀπὸ
τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ τῶν ἁγίων οἰκουμένων ἐπτὰ συνόδων«. Vgl.
auch *Th. Nikolaou*, Die Synodale Verfassung und die Ökumenischen Konzile der Kirche, *Ofo* 5 (1991)
215–221.

Die Erfahrungen der Zeit des Photios für den heutigen ökumenischen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus*

von Miguel M^a Garijo-Guembe, Münster

1. Einführung

Fr. Dvornik, dessen Arbeiten wesentlich zur Rehabilitierung des Photios durch eine gerechte Geschichtsschreibung beitrugen, stellte die Frage, ob es nicht möglich wäre, Photios statt als Vater des Schismas als Patron der Einheit zu feiern¹. Diese Frage übernahm der berühmte katholische Spezialist für Ekklesiologie und Ökumene, Pater Y. M. Congar². In der Tat — so beide Autoren — starb Photios in Gemeinschaft mit der römischen Kirche und wurde von der orthodoxen Kirche als Heiliger verehrt in einer Zeit, in der beide Kirchen, die des Ostens und die des Westens, in Koinonia lebten.

Erst nach der Trennung zwischen beiden Kirchen wurde Photios exemplarisches Vorbild für die Auseinandersetzung zwischen Rom und Konstantinopel. Photios wurde von katholischer Seite als Gegner des Primats des römischen Bischofs sowie als Gegner des lateinischen Filioque bezeichnet. Die orthodoxe Seite hingegen feierte Photios als Kämpfer für die Orthodoxie.

Die katholische Geschichtsschreibung sprach vom Schisma des Photios, ja sogar von einem zweiten Schisma des Photios. In der Tat handelt es sich, was das zweite Schisma betrifft, um eine Legende, wie Fr. Dvornik und V. Grumel bewiesen haben³. Bedenkt man die traditionelle Terminologie der katholischen Theologie vom Schisma des Photios,

* [Anm. d. Red.: Im Hinblick auf die Ekklesiologie der ungetrennten Kirche des ersten Jahrtausends und der Beziehungen zwischen Ost- und Westkirche folgt der Autor bei der Darstellung einiger Aspekte einer bestimmten, in der römisch-katholischen Geschichtsschreibung und Dogmatik konfessionell geprägten Interpretation der jeweiligen Sachverhalte. Da er der Bitte der Redaktion um Revision dieser Gesichtspunkte nur zum Teil folgte, aber gleichzeitig sich mit der Anfügung von »Anmerkungen der Redaktion« einverstanden erklärte, werden solche an einigen wenigen Stellen vorgenommen; vgl. Anm. 21, 67a, 75, 100a, 108a und 120. Dadurch hoffen wir, dem Leser eine Verstehenshilfe zu erweisen und überdies der ersehnten Einheit unserer Kirchen zu dienen.]

¹ F. Dvornik, *The Patriarch Photios: Father of Schism — or Patron of Reunion?*, in: *Prayer and Unity*, Oxford 1942, S. 19–31, franz. Übers.: *Vie intellectuelle* (Dez. 1945) 16–28. Sein ausgezeichnetes Werk: *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge 1948, reprinted 1970 (wir verwenden das Reprint von 1970) wurde in der ekklesiologischen Reihe *Unam Sanctam* 19, *Le Schisme de Photius. Histoire et Légende*, Paris 1950, übersetzt. Siehe auch sein Referat: *The Patriarch Photios in the Light of recent Research*, Bericht zum XI. internationalen Byzantinisten-Kongreß, München 1958 (Fasz. III,2), München 1960, S. 1–56, sowie die Koferate von P. Stephanou und K. Bonis, a. a. O. (Fasz. VII, 17–23 und 24–26). Vgl. auch L. Nemec, *Photius — Saint or Schismatic?*, *JES* 3 (1966) 277–313 (der Vf. faßt u. a. die Arbeiten von F. Dvornik zusammen).

² Y. M. Congar, *Les saintes canonisés en Orient*, in: *Ders., Chrétiens en Dialogue* (*Unam Sanctam* 50), Paris 1964, S. 288–311, hier 207. Die Arbeit erschien ursprünglich in: *RevSR* 22 (1948) 240–259.

³ So D. Stiernon, *Konstantinopel IV*, Mainz 1975 (franz. 1967), S. 276.

so ist es logisch, daß die orthodoxe Seite vom Schisma der römischen Kirche spricht, wie es z. B. I. Karmiris tut: »Es war nicht ›das Schisma des Photios‹, sondern ›das Schisma der römischen Kirche‹«. Die Verantwortung für das Schisma — so derselbe Karmiris — trägt »das Papsttum als System ... Der wahre Vater, die erste Ursache und der Täter des Schismas ... war Papst Nikolaus I. Er war der Aggressor, der Angreifer, während Photios sich verteidigte«⁴. In der Tat, schreibt A. Kallis, steht Photios exemplarisch für die Auseinandersetzung zwischen Rom und Konstantinopel, zwischen zwei Ekklesiologien, die koexistieren können, ohne den Glauben zu tangieren, wenn die eine in ihrem Selbstverständnis die Prinzipien der anderen nicht aufhebt bzw. die Traditionen einer Lokalkirche nicht verabsolutiert, d.h. die Uniformität nicht zum Prinzip der Kircheneinheit erklärt⁵.

Verschiedene Faktoren müssen berücksichtigt werden, um die historische Wahrheit herauszustellen. Die größeren Problemkreise lassen sich unter folgende Stichworte fassen: (1) Auseinandersetzungen innerhalb der byzantinischen Kirche selbst, um die als Folge der Ikonenkrise gebliebenen Probleme zu lösen; (2) die Einmischung des byzantinischen Kaisers in die kirchliche Problematik, insofern ein Patriarch abgesetzt und ein neuer eingesetzt wurde, je nachdem, welche Unterstützung der entsprechende Kaiser von den kirchlichen Parteien brauchte; (3) ein unterschiedliches Verständnis in Byzanz und in Rom von der Autonomie der lokalen Kirche und infolgedessen von der Einheit der Kirche: Während Byzanz auf seine eigene Autonomie stolz war, glaubte Rom, auch die Angelegenheiten in Byzanz regeln zu dürfen und zu müssen. Rom versuchte die Rolle als erste Kirche auf eine Art und Weise durchzuführen, die beide byzantinischen Parteien grundsätzlich für nicht angemessen hielten. So beklagten sich z. B. in der Synode von 869/70, in der Ignatios als Patriarch bestätigt wurde, einige Bischöfe bei Ignatios, daß er akzeptierte und tolerierte, daß die Kirche von Konstantinopel von Rom als Untertan behandelt wird; (4) die Slawenmission, speziell das Thema der bulgarischen Kirche spielte eine besondere Rolle in den Auseinandersetzungen zwischen Rom und Byzanz. Die äußere Seite der Diskussion bestand in der Frage, zu welcher Jurisdiktion dieses Missionsgebiet gehörte. Aber in dieser Angelegenheit zeigte sich, wie wenig beide Kirchen bereit waren, zu akzeptieren, daß die Einheit der Kirche nicht dieselben Bräuche erfordert; (5) letztendlich darf man nicht vergessen, daß die trinitarische Problematik eine Grundrolle spielte, insofern im Westen, im fränkischen Reich — *aber nicht in Rom* — die Klausel »Filioque« in das Glaubensbekenntnis eingefügt wurde.

Der Friede zwischen Konstantinopel und Rom kam durch die photianische Synode von 879/80 zustande. Daß Papst Johannes VIII. diese Synode und deren Ergebnisse grundsätzlich genehmigte, ist außer Zweifel. Photios sprach später, nachdem er nicht mehr Patriarch war, von dem guten Bruder Johannes.

⁴ J. N. Karmiris, The Schism of the Roman Church, *Theol (A)* 21 (1950) 400–433, hier 422 (mit orthodoxer Literatur). Vgl. auch *Ders.*, *Dogmatica et symbolica monumenta orthodoxae catholicae Ecclesiae* I, Athen 1960 = Graz 1968, S. 261–267 (auf neugriechisch).

⁵ A. Kallis, Katholizität in der Vielfalt. Photios und das orthodoxe Missionsprinzip des Thessalonikerbrüderpaars Kyrillos und Methodios, *Εκκλησία και Θεολογία* 10 (1989–1991) 517–529, hier 517. Vgl. auch den orthodoxen Standpunkt bei P. L'Huillier, Le Saint Patriarche Photius et l'unité chrétienne, *MEPR* 6 (1955, Nr. 22) 92–110.

Beide Kirchen haben zusammen sieben ökumenische Konzilien. In der römischen Tradition spricht man von einem achten ökumenischen Konzil vor der Trennung zwischen dem Westen und dem Osten. Es handelt sich um die Synode, die in Konstantinopel 869/70 stattfand und in der Ignatios rehabilitiert und Photios verurteilt wurde. Das westliche Interesse an dieser Synode resultiert aus deren Stellung zum Primat. Wichtig ist festzustellen, daß Leo IX. 1054 nur von sieben ökumenischen Konzilien spricht⁶. Die Exkommunikation des Patriarchen Michael Kerullarios und seiner Anhänger durch Kardinal Humbert, Legat in Konstantinopel, gründet sich in »der Autorität aller orthodoxen Väter der sieben Konzilien«⁷. Erst später wurde das sogenannte achte ökumenische Konzil von den mittelalterlichen Kanonisten der gregorianischen Periode hervorgehoben, und zwar als Argument für den Primat des Papstes gegen das »Imperium«. Aber Kardinal Deusdedit überliefert in seinem »Liber canonum« — die Sammlung wurde zwischen dem 9. Mai und 16. September 1087 beendet — eine Zusammenfassung der Akten zweier Synoden von Konstantinopel: der Synode von 861, in der der Patriarch Ignatios »sub Nicolas papa« abgesetzt wurde, und der Synode von 879/80, die »pro Photio patriarche« »sub VIII Johanne papa« stattfand⁸. Die Rolle Roms und seines Bischofs wird nach der Meinung des Kardinals in diesen Synoden klar dargestellt⁹. Als Hauptargument für die Anerkennung der Ökumenizität des sogenannten VIII. ökumenischen Konzils von seiten der abendländischen Kirche diente die Tatsache, daß Gratian in seinem Decretum das Glaubensbekenntnis der römischen Päpste nach dem Liber diurnus integrierte. In diesem Glaubensbekenntnis werden auch die acht heiligen allgemeinen Konzilien erwähnt. Das achte ist die Synode von 869/70¹⁰. Als die Synode von Konstanz ein Glaubensbekenntnis redigierte, das der Papst nach seiner Ernennung unterschreiben mußte, wurde die ignatiansche Synode als achtes ökumenisches Konzil genannt¹¹.

In Ferrara wurde das Thema kurz behandelt. Kardinal Cesarini bat die Byzantiner, ihm den Codex, der die Akten des VIII. ökumenischen Konzils enthält, leihweise zu überlassen, wie es vereinbart wurde, die Urkunden der Konzilien und der Kirchenväter einander zur Verfügung zu stellen. In seiner Antwort stellte Markos Eugenikos fest, daß der Titel »achtes Konzil« der Synode entspricht, in der Photios rehabilitiert wurde (879/80), und daß diese Synode die Synode, die gegen Photios stattfand (869/70), annulliert hatte¹². Markos Eugenikos ergänzte dazu, diese achte Synode sei nicht als achtes ökumenisches Konzil, sondern nur als regionale Synode zu werten¹³.

Gibt es von seiten der römisch-katholischen Kirche eine offizielle Stellungnahme, die den katholischen Theologen verpflichtet, von der Synode von 869/70 als von einem ökumenischen Konzil zu sprechen? Die dogmatische Konstitution »Pastor aeternus« des

⁶ PL 143, 773 A. Vgl. D. Stiernon, Konstantinopel IV, Mainz 1975, S. 252 f.

⁷ PL 143, 1004 AB.

⁸ Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit, W. von Glanwell (Hg.), Paderborn 1905, Reprint Aalen 1967, S. 603–617.

⁹ A. a. O., S. 3.

¹⁰ F. Dvornik, Photian Schism, S. 340.

¹¹ Vgl. J. Gill, Konstanz und Basel–Florenz, Mainz 1967, S. 123.

¹² Quae supersunt Actorum graecorum concilii Florentini, J. Gill (Hg.), pars I (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, vol. V, fasc. 1), Rom 1953, S. 90 f.

¹³ A. a. O., S. 133–135.

1. Vatikanums, d. h. die Konstitution über den Primat, zitiert in ihrem vierten Kapitel das vierte Konzil von Konstantinopel sowie die zweite Synode von Lyon und die Synode von Florenz als Argument dafür, daß die ökumenischen Konzilien, »auf denen sich der Osten mit dem Westen zur Einheit in Glaube und Liebe zusammenfand«, das unfehlbare Lehramt des römischen Papstes lehren (DS 3065). Man darf aber die allgemeine Interpretationsregel der katholischen Theologie nicht vergessen, nach der die Argumentation eines Konzils kein Objekt einer ausdrücklichen Definition ist. Deshalb darf man m. E. die Meinung vertreten, daß es von seiten der römisch-katholischen Kirche keine offizielle Stellungnahme bezüglich der Ökumenizität des vierten Konzils von Konstantinopel gibt, die den Charakter einer unwiderruflichen Stellungnahme hätte.

Beide Synoden, die von 869/70 und die von 879/80, haben eine besondere Bedeutung, nicht nur für die Beschreibung der Position von Byzanz, sondern auch, um die verschiedenen Positionen, die das römische System ermöglicht, zu charakterisieren. Beide Synoden stellen, wenigstens *in nuce*, zwei verschiedene Ekklesiologien dar, so Pelopidas Stephanou¹⁴. Verschiedene katholische Autoren heben hervor, daß die primatiale Rolle Roms auf beiden Synoden — *wenn auch auf unterschiedliche Weise* — anerkannt wurde. Sogar Photios wäre »der unerwartete Zeuge für den römischen Primat«¹⁵. Sicher ist dieses Thema ein spannendes Feld. Methodisch gesehen, muß man hier sehr differenziert sprechen. Die grundsätzliche Frage, die hier zu stellen ist, muß m. E. folgendermaßen lauten: Wie verstand Byzanz in dieser Epoche die Rolle Roms, d. h. des ersten Bischofsitzes und des ersten Patriarchen? Was war damals das allgemeine Gut der kirchlichen Tradition (Heilige Schrift — Tradition der Kirche — Ökumenische Konzilien und Kanones)? Wo lagen die unterschiedlichen Akzentuierungen zwischen Rom und Byzanz? Ich bin der Meinung, daß die Feststellung dieses allgemeinen Gutes und dieser unterschiedlichen Akzentuierung in der damaligen Situation für den heutigen ökumenischen Dialog zwischen beiden Kirchen sehr fruchtbar wird. Nur auf dem Boden der allgemeinen kirchlichen Tradition können die Schwierigkeiten, die zwischen unseren beiden Kirchen bestehen, überwunden werden.

2. Historische Bemerkungen

Im folgenden sollen die Grundlinien des historischen Verlaufs sowie die Grundhaltungen und Grundaussagen beider Seiten, d. h. Roms und Byzanz', dargestellt werden¹⁶. Auf dieser Grundlage baut später die systematische Reflexion auf.

¹⁴ P. Stephanou, Deux conciles, deux ecclesiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et en 879, *OrChrP* 39 (1963) 363–407.

¹⁵ So faßt D. Stiernon, Konstantinopel IV, Mainz 1975, S. 277, die Meinung von Dvornik zusammen. Vgl. F. Dvornik, Byzanz und der römische Primat, Stuttgart 1966, S. 125 ff.

¹⁶ Literatur: D. Stiernon, Konstantinopel IV, Mainz 1975 (seine bibliographischen Hinweise, S. 348–356, sind äußerst umfangreich); E. Amann, Art. Photius, *DTC* 12/II (1935), 1536–1604 (vgl. Sp. 1604, wo der Vf. verschiedene orthodoxe Studien referiert); Ders., Art. Jean VIII, *DTC* 8/1 (1924) 601–613; F. Dvornik, Photian Schism. Das Werk v. J. Hergenröther, Photius, Regensburg 1867–1869, Reprint Darmstadt 1966, bietet viele Materialien an, ist aber zu apologetisch und zu antiphotianisch. Dasselbe gilt für M. Jugie, Le Schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal, Paris 1941 (S. 102–155: Le schisme photien).

2.1. Die Vorgeschichte

Ignatios wurde von der Kaiserin als Patriarch bestimmt, ohne daß die Wahl durch die entsprechende Synode zustandegekommen wäre, in einer Situation, in der das Schisma innerhalb der byzantinischen Kirche ausgebrochen war. Trotz der Beendigung des Bilderstreites fand die byzantinische Kirche in den nächsten Jahrzehnten keine Ruhe. Der Gegensatz zwischen den Mönchen — oder besser gesagt: zwischen den »Zeloten« unter ihnen — und einer gemäßigten kirchenpolitischen Richtung flackerte immer wieder auf. Die Mönche waren vor allem eingeschworene Feinde jeder Art von *Oikonomia*, während Patriarch Methodios, der Vorgänger des Ignatios, für eine gewisse *Oikonomia* war.

Zur Konsekration des Ignatios war auch der Erzbischof von Syrakus, Gregor Asbestas, ein Freund des verstorbenen Patriarchen Methodios, erschienen. Während der Liturgie ließ Ignatios ihm bedeuten, seine Anwesenheit sei unerwünscht. Der sizilianische Bischof reagierte zusammen mit seiner Gruppe heftig.

Ignatios setzte Papst Leo IV. von seiner Wahl in Kenntnis. Bei dieser Gelegenheit schickte Ignatios dem Papst als Geschenk ein Pallium. In seiner Antwort bemerkte der Papst, daß er das Geschenk nicht empfangen dürfte, »denn die römische Kirche, Lehrerin und Haupt aller Kirchen (magistra et caput omnium ecclesiarum), ist nicht gewohnt, das Pallium von anderen anzunehmen«¹⁷.

Das kanonische Problem des Erzbischofs von Syrakus wurde wenigstens fünf Jahre nach der Konsekration des Ignatios durch eine Synode in Konstantinopel, an der der Patriarch selbst traditionsgemäß nicht teilnahm, behandelt, und der Erzbischof wurde abgesetzt. *Ignatios teilte dem Papst die Nachricht mit.* Die Sache war für den Patriarchen klar, da der Erzbischof durch ein Synodalurteil abgesetzt worden war. Der Papst reagierte gemäß anderen kanonischen und ekklesiologischen Prinzipien: Die Sache war nicht im Einverständnis mit dem Apostolischen Stuhl behandelt worden, und er machte den Patriarchen darauf aufmerksam, daß seine Vorgänger anders vorgegangen waren¹⁸. Ignatios schickte den Mönch Lazaros mit einem Brief nach Rom und bat nochmals, die Absetzung des Asbestas zu bestätigen. Inzwischen war der Papst tot. Sein Nachfolger, Benedikt III., bestätigte das Urteil der ignatianischen Synode nicht. Er wollte vor einer Entscheidung erst auch die andere Seite anhören. Politische Änderungen in Byzanz erweckten bei den Verurteilten Hoffnung auf eine Revision des gegen sie ergangenen Synodalurteils von seiten Roms, und sie *legten in Rom eine formgerechte Berufung gemäß den Kanones von Sardika ein.* Doch die Sache war in Rom noch nicht entschieden, als Ignatios entthront wurde.

Als Nachfolger wurde der Laie Photios zum Patriarchen gewählt. Es scheint, daß es Verhandlungen zwischen Photios und den Ignatianern gegeben hatte. Durch die von Photios den Ignatianern schriftlich gegebenen Garantien gaben sich die Ignatianer mit seiner Kandidatur einverstanden. Photios ließ sich am 25. 12. 858 von Gregor Asbestas, *der bei der Wahlsynode von seiner Strafe gelöst worden war*, konsekrieren. Die anderen

¹⁷ MGH Ep. V, S. 607. D. Stiernon, Konstantinopel IV, Mainz 1975, S. 22, Anm. 26, bemerkt, daß die Bezeichnung »caput omnium ecclesiarum« den Orientalen einigermaßen bekannt war, da die römischen Legaten sie auf dem Konzil von Chalkedon verwendet hatten.

¹⁸ MGH Ep. V, S. 589.

zwei Mitkonsekratoren gehörten der Gruppe der Ignatianer an. Alles war als Kompromiß zwischen beiden Seiten gedacht. Aber die Tatsache, daß Photios durch Asbestas geweiht wurde, spielte eine negative Rolle: Ignatios verweigerte die Anerkennung des Photios. Die Flamme des Streites loderte wieder auf. Das war 859.

Im Frühjahr 860 schickten Kaiser Michael III. und Patriarch Photios eine Gesandtschaft zu Papst Nikolaus I. Photios ließ dem Papst mitteilen, daß er nach dem Weggang seines Vorgängers dem Willen des Kaisers und der Geistlichkeit nachgeben mußte und deshalb die Würde des Erzbischofs angenommen hatte. Seinerseits bat der Kaiser den Papst, Legaten nach Konstantinopel zu schicken, da er ein Konzil abzuhalten beabsichtigte, das die katholische Lehre über die Bilder noch einmal darstellen sollte.

Die Antwort des Papstes Nikolaus ist bemerkenswert. Er wundert sich, daß Ignatios von einer Synode ohne die Zustimmung des Papstes (*sine romani consulto Pontificis*) abgesetzt worden war. Aufgabe der Legaten wird sein, zu prüfen, ob bei der Absetzung des Ignatios die Kanones respektiert wurden. Erst dann wird er selbst durch seine apostolische Autorität entscheiden, was zu machen ist. Bezüglich der Photios-Wahl hebt der Papst hervor, daß die Kanones die unmittelbare Promotion von Laien zum Bischofsamt untersagen. Ein dritter Punkt wird vom Papst erwähnt, und zwar, daß dem Patriarchat von Rom die Jurisdiktion über das Illyricum sowie über die Patrimonien von Sizilien und Kalabrien zurückzugeben ist¹⁹.

Die römischen Legaten, die an der konstantinopolitanischen Synode von 861 teilnahmen, stimmten der Absetzung des Ignatios zu. Die Sache wurde später in Rom sehr genau analysiert. Im Brief an den Kaiser schreibt der Papst, daß er »auf keinen Fall bereit ist, Photios anzunehmen oder den Ignatios zu verurteilen«. Programmatisch stellt der Papst dort das Folgende fest:

»Wenn sich etwas ereignet, woraus ein Schisma entstehen könnte, dann ist es ratsam, unsere Kirche zu Rate zu ziehen und nach ihrem Ermessen zu verfahren, damit, wie es auch schon in Sachen der heiligen Bilder geschehen ist, das, was richtig erwogen und beschlossen worden ist, durch die Autorität des Apostolischen Stuhls bekräftigt bleibe ...«²⁰

Die römische Synode von 863 bezeichnet Photios als »rapax et adulter«, d. h. als Räuber und Ehebrecher, und droht ihm die Exkommunikation an, wenn er seine Rückversetzung in den Laienstand nicht akzeptieren oder Ignatios daran hindern sollte, sein Amt auszuüben.

Auf die römische Entscheidung reagierte Kaiser Michael scharf. Interessant ist der Inhalt seines Schreibens: Die Kirche von Byzanz hat keineswegs die Absicht, dem Apostolischen Stuhl den Fall des Ignatios vorzulegen, denn das sei eine rein disziplinäre Angelegenheit, welche die Patriarchalsynode ohne Berufung an die höhere Instanz entscheiden könne²¹. *Durch eine solche Formulierung wird ein Unterschied zwischen disziplinären*

¹⁹ MGH Ep. VI, S. 433–439; Mansi XVI, 59–64; ep. IV ad Michaellem Imperatorem, PL 119, 773–779.

²⁰ MGH Ep. VI, S. 443–446; Mansi XVI, 64–68; ep. XIII ad Michaellem Imperatorem, PL 119, 790–794.

²¹ Der Text ist durch den Hinweis des Papstes bekannt: »Sed dicitis fortasse non fuisse in causa Ignatii sedem apostolicam convocare necesse, quia non ullus haereseos error involverat«. MGH Ep. VI, S. 469.

[Anm. d. Red.: Da das Original nicht erhalten ist und es sich hier um einen überaus kontroversen Gesichtspunkt, nämlich die Stellung des Bischofs von Rom in der Kirche, handelt, muß ernsthaft bezweifelt werden, ob dieser

Sachen und Glaubensproblemen gemacht. Nur im zweiten Fall ist Rom anzufragen. Die Autonomie auf dem Gebiet der Disziplin wird als Axiom hervorgehoben. Daß Photios an der kaiserlichen Antwort mitgewirkt hatte, kann man mit gutem Recht vermuten.

Die Antwort Roms wurde von Anastasius dem Bibliothekar vorbereitet. In dieser Antwort, *die als eines der wichtigsten Dokumente in der Entwicklung des Papsttums zu sehen ist*²², werden die Rechte des römischen Stuhls dargestellt: Jesus Christus selbst hat Petrus bestimmte Rechte gegeben und Petrus hat diese Rechte seinen Nachfolgern übergeben. Nur Rom kann sich dessen rühmen, daß Petrus und Paulus dort lebten und starben. Aufgrund dieser Tatsache hat Rom Vollmacht über die ganze Erde und über die ganze Kirche — *super omnem terram, id est super universam ecclesiam* — und deshalb auch über die Kirche von Konstantinopel. Deswegen hat Rom den Fall Ignatios für sich selbst reserviert. Aber am Ende des Briefes erklärt sich der Papst bereit, das Verfahren über Ignatios und Photios in Rom von neuem zu behandeln. Beide sollten dort entweder persönlich oder durch Vertreter anwesend sein. Der Kaiser sollte auch seine Gesandten schicken. Eine andere kritische Bemerkung über Konstantinopel findet sich im Brief: Konstantinopel hat Reliquien importiert, um so etwas wie eine apostolische Tradition haben zu können. Aber in der Tat haben nur Alexandrien und Antiochien neben Rom direkte Beziehungen zu beiden Aposteln²³.

Erstaunlicherweise wird das Thema Illyricum und Bulgarien in diesem Brief nicht behandelt. Eine günstige Gelegenheit bezüglich dieses Themas ergab sich für Rom, als eine bulgarische Gesandtschaft im August 866 in Rom eintraf. In seiner Antwort — *Responsa ad consulta Bulgarorum*²⁴ — verweigert der Papst dem Patriarchen von Konstantinopel den zweiten Rang in der hierarchischen Ordnung²⁵. Das war eine Zurücksetzung bezüglich der Rangordnung, die im Register des heiligen Gregor des Großen zu finden ist. Das

Hinweis des Papstes auf den Brief des Kaisers das Original wiedergibt. Denn es ist naheliegend, daß Papst Nikolaus die Worte von Kaiser Michael III. in seinem Sinne interpretiert hat. Dabei versteht es sich von selbst, daß, auch wenn der Kaiser eine solche Unterscheidung vertreten haben sollte, dies keine kirchliche Lehre begründet. Der Autor baut hierbei auf äußerst dünnem Eis, wenn er aus diesem Hinweis die Lehre der byzantinischen Kirche abzuleiten glaubt. Zweifel sind aber vor allem deshalb angebracht, weil die Unterscheidung zwischen disziplinären Fragen, für welche die Ortskirche zuständig ist, und Glaubensfragen, die dem Papst unterliegen, in der orthodoxen Theologie und Kirche schon damals unüblich war und theologisch ohnehin unhaltbar ist. Der Papst ist nach altkirchlicher und entsprechend orthodoxer Auffassung auch in Glaubensfragen keine »höhere Instanz«; eine solche stellen nur Ökumenische Konzile dar.]

²² D. Stiernon, Konstantinopel IV, Mainz 1975, S. 59: Dieses Dokument ist »für die Geschichte des römischen Primats und für die Geschichte der Beziehungen zwischen Kirche und Staat von höchster Bedeutung«. Vgl. auch F. Dvorník, Photian Schism, S. 105: »Dieser Brief war bestimmt, eines der wichtigsten Dokumente über den Primat zu werden«.

²³ MGH Ep. VI, S. 454–487; Mansi XV, 187–216; ep. LXXXIV ad Michaellem Imperatorem, PL 119, 926–962.

²⁴ MGH Ep. VI, S. 568–600.

²⁵ Die Thematik der Patriarchate wird im 92. und 93. Kapitel behandelt. Der Papst bezieht sich im 92. Kapitel auf die Tatsache, daß Rom, Alexandrien und Antiochien einen Apostel als Gründer haben. Das gilt nicht für Konstantinopel (Kap. 92). Der zweite Patriarch ist der Bischof von Alexandrien, da die Kanones von Nikaia — diese Synode ist berühmter und ehrwürdiger als alle anderen Synoden — es so beschlossen haben (Kap. 93). Grundsätzlich wird die Argumentation des Papstes Leo I. gegen den Kanon 28 von Konstantinopel übernommen.

Schreiben stellt die Verschiedenheit der Bräuche bei Lateinern und Byzantinern *zugunsten der Lateiner dar*²⁶.

Neue Briefe wurden vom Papst an den Kaiser, an Photios, an Ignatios und an den Klerus von Byzanz am 13. 11. 866 geschickt. Der scharfe Ton des Schreibens an Photios ist hervorzuheben: »Zahlloser Übeltaten bist Du schuldig gefunden«²⁷.

Als Reaktion ließ Photios zuerst die von den Lateinern in Bulgarien verbreiteten Irrtümer durch die ständige Synode von Konstantinopel verdammen. Später wandte er sich an die anderen Patriarchen des Ostens, um das von den Römern in Bulgarien vollbrachte teuflische Werk zu brandmarken²⁸. Schließlich, Ende August oder im Laufe des Septembers 867, hielt er eine Synode — er sprach von einer ökumenischen Synode — ab, die den Papst selbst exkommunizierte²⁹.

Noch einmal gab es eine politische Veränderung in Byzanz. Der neue Kaiser Basileios stützte sich auf die Gruppe der Integralisten. Deshalb war es für ihn notwendig, Photios als den Führer der Liberalen kaltzustellen und Ignatios zurückzuführen. Die Unterstützung Roms war für den Kaiser wichtig. In seinem Schreiben an den Papst bemerkte der Kaiser, daß er die Macht in einem Moment übernommen hatte, in dem die Kirche von Byzanz an einer unheilbaren Krankheit litt: sie war ohne ihr rechtmäßiges Haupt von der Tyrannei unterdrückt und einem käuflichen Hirten unterstellt³⁰. Später schrieben dem Papst Nikolaus, dessen Tod in Byzanz noch nicht bekannt war, Kaiser Basileios und Patriarch Ignatios selbst. Der Kaiser bat den Papst inständig, den reumütigen Anhängern des Photios sein Wohlwollen nicht zu versagen. Durch die Entsendung römischer Legaten solle die Situation in Byzanz geregelt werden. Der Patriarch seinerseits sang ein Loblied auf den Nachfolger Petri, den Seelenarzt und Verteidiger des Glaubens, und bat auch um Entsendung von Bischöfen, Vertretern des Apostolischen Stuhls, »um mit ihnen die Kirche unseres Landes zu ordnen«.

²⁶ Eine Analyse der Responsa ist bei L. Heiser, *Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I. (856–867)*, Trier 1979, zu finden.

²⁷ *MGH Ep. VI*, S. 533–540.

²⁸ *Epistolarum liber primus*, ep. XIII: *PG* 102, 722–741. In dieser Enzyklika werden verschiedene lateinische Bräuche, wie das Fasten am Samstag oder das Eheverbot für die Priester, angegriffen. Darüber hinaus hält Photios es für nicht haltbar, daß nur die Bischöfe das Chrisam nach der Taufe spenden können. Das Filioque wird auch abgelehnt. Durch die Einfügung dieser Klausel werde das Symbolum gefälscht und die trinitarische Konzeption in Frage gestellt, da es damit zwei Prinzipien in der Trinität gäbe.

²⁹ Über diese Synode schreibt F. Dvornik, *Byzanz und der römische Primat*, Stuttgart 1966, S. 137: »Unglücklicherweise sind die Akten dieser Synode vernichtet worden, so daß es nahezu unmöglich ist, den Verlauf der Dinge in einer einigermaßen exakten Weise zu rekonstruieren. So können wir zum Beispiel nur schwer sagen, wie und in welcher Art Nikolaus I. verurteilt worden ist. Wiederum ist interessant, daß die Homilie, welche Photios beim Abschluß der Synode hielt, das einzige offizielle Schriftstück vermutlich, das uns erhalten geblieben ist, keinerlei Attacke gegen Rom, gegen das Papsttum, gegen die Person Nikolaus' I., noch auch gegen die Kirche des Westens enthält«. Dvornik verweist auf die Darlegung von C. Mango, *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople* (Dumbarton Oaks Study 3), Cambridge-Massachusetts 1958, S. 297–306 (bes. S. 302 f.).

³⁰ Der Text ist verlorengegangen. Der Inhalt läßt sich aus zwei Schreiben des Papstes Hadrian II. rekonstruieren: *Ep. XIII ad Basilium Imperatorem*: *PL* 122, 1276 F. und *Ep. XIV ad Ignatium Archiepiscopum Constantinopolitanum*: *PL* 122, 1278 C. In einem späteren Schreiben faßte ihn der Kaiser zusammen: *Mansi XVI*, 46 und 324.

Papst Hadrian, Nachfolger des Nikolaus, beglückwünschte in seinem Schreiben vom 1. 8. 869 Kaiser Basileios, daß er das Urteil des Papstes Nikolaus vollzogen hatte, und ermahnte ihn, seine Absichten zu Ende zu führen.

In dieser Angelegenheit fand in Rom im Juli 869 eine Synode statt. Der Papst betonte, daß Photios nicht nur Nikolaus, sondern auch ihn selbst beleidigt hatte und bezeichnete die Synode als die neue Räubersynode von Ephesos, die »im Widerspruch zu dem Vorrecht des Apostolischen Stuhls versammelt worden ist«. Photios wird abgesetzt; für ihn, »wenn er voll Reue die Maßnahmen der vorgenannten Pseudosynode verurteilt«, bleibt nur »die Gnade der Laienkommunion« (Kanon 3); die anderen Teilnehmer an diesem Conciliabulum »sollen an der Kirchengemeinschaft teilhaben«, wenn sie »dem Dekret meines Vorgängers gehorchen, zur Gemeinschaft mit dem hochwürdigen Patriarchen Ignatios zurückkehren und diese Pseudosynode verwerfen« (Kanon 4)³¹.

Die Maßnahmen waren auch nach der Meinung des Kaisers, für den die Nachsichtigkeit von entscheidender Bedeutung aufgrund der Situation in Byzanz war, zu hart. Sie belasteten später den Ablauf der Synode in Konstantinopel (869/70).

2.2. Die Synode von Konstantinopel (869/70)

Legaten wurden von Rom nach Byzanz gesandt, wo eine Synode stattfinden sollte, die die Probleme in Byzanz regeln sollte. Die Akten dieser Synode sind auf griechisch nicht erhalten. Man hat nur die lateinische Übersetzung des Anastasius des Bibliothekars sowie ein anonymes griechisches Resümee der Sitzungen und der Kanones des Konzils — sein Urheber dürfte ein Ignatianer sein.

Es beeindruckt, wie klein der Kreis der anwesenden Bischöfe war. In der vierten Sitzung waren 36 Bischöfe anwesend; in der 9. war die Zahl der Bischöfe auf 66 gestiegen. In der letzten Sitzung waren es 103. Wenn man dies vergleicht mit der Zahl der anwesenden Bischöfe, die zehn Jahre später an der photianischen Synode teilnahmen — dort waren es mehr als 300 —, stellt sich die Frage, warum so wenig Bischöfe anwesend waren. Die Antwort findet sich in der Tatsache, daß der *libellus satisfactionis*³² zu unterschreiben war, als *conditio sine qua non*, d. h. als Vorbedingung, um am Konzil teilnehmen zu dürfen. Wie der Liber Pontificalis berichtet, bezeichneten Kaiser und Patriarch, als sie die Legaten vor Anfang des Konzils trafen, eine solche Vorbedingung als etwas Neues und Unerhörtes (*novum hoc et inauditum*)³³. Der *libellus* wurde also auf dem Konzil mit Vorbehalt aufgenommen. Wie stark die Opposition gegen die Annahme des *libellus* war, zeigt die Tatsache, daß die unterzeichneten Exemplare aus der Wohnung der Legaten entnommen wurden. Nach scharfem Protest bekamen die Legaten die unterschriebenen Exemplare zurück (!). Die Episode läßt sich gut erklären: Einige Bischöfe hatten dem Patriarchen und dem Kaiser vorgeworfen, die Kirche Konstantinopels der römischen wie eine Magd ihrer Herrin gegenüber zu unterwerfen³⁴. Der Kaiser war da-

³¹ *Mansi* XVI, 128–130.

³² *Mansi* XVI, 27–28. Übersetzung bei D. Stiernon, Konstantinopel IV, Mainz 1975, S. 311–313.

³³ »Quia novum hoc et inauditum de libello proferendo assertitis, necesse est ut tenoris illius formam videamus«: Liber Pontificalis II, S. 180 f.

³⁴ Vgl. *Mansi* XVI, 29 B–D; Liber Pontificalis II, S. 182.

durch sehr beeindruckt und ordnete eine solche Aktion an. So Anastasius der Bibliothekar.

Was den Inhalt des *libellus satisfactionis* betrifft, war er nichts anderes als die regula fidei des Papstes Hormisdas, die nach dem Schisma des Akakios alle Bischöfe zu unterschreiben hatten (DS 363–365 [171–172]). Im *libellus* wurde diese Formel etwas ergänzt. Statt der Anathemen der regula fidei findet sich dort eine lange und heftige Verurteilung des Photios. Der Primat Roms wird dort wie selbstverständlich hervorgehoben. Nach einem Zitat des petrinischen Textes von Mt 16, 18 wird ausdrücklich gesagt:

»Dieses Wort [Jesu Christi an Petrus] wird durch die Tatsache bestätigt, daß der katholische Glaube beim Apostolischen Stuhl allezeit unbefleckt bewahrt und die heilige Lehre dort immer in Ehren gehalten worden ist. Im Verlangen, von diesem Glauben und von dieser Lehre auch nicht im geringsten abzuweichen und im unbedingten Anschluß an die Beschlüsse der Väter, zumal der heiligen Inhaber des Apostolischen Stuhls, verwerfen wir alle Irrlehren bis hin zu derjenigen der Bilderverächter.«

Katholische Autoren äußern sich über dieses Dokument folgendermaßen: Der *libellus* war keine unbekannte und neue Formel im Osten, so Dvornik³⁵. Seinerseits bemerkt W. de Vries: »Der *libellus satisfactionis*, der im wesentlichen die damaligen Ansprüche des Papsttums in aller Schroffheit formulierte, wurde immerhin von knapp hundert byzantinischen Bischöfen unterzeichnet. Das war etwas, aber nicht sehr viel«³⁶. Und bezüglich der byzantinischen Ekklesiologie auf dem Konzil schreibt er: »Wir beobachten auch sonst auf dem Konzil von 869 oder im Zusammenhang mit ihm des öfteren die Tendenz, die Primatsansprüche Roms, die den Byzantinern übertrieben erschienen, abzuschwächen«³⁷. Einer ganz anderen Meinung war der Konfrater von W. de Vries, P. Stephanou. Er zitiert die Erklärung des Kaisers vor den Legaten, als sie die Zurückgabe der unterschriebenen libelli von ihm forderten: »Ich habe mich an den Apostolischen Stuhl als höchsten Richter der kirchlichen Angelegenheiten (magistram ecclesiasticorum negotiorum) gewandt ...«³⁸ Und er fügt hinzu: »Basileios hat dasselbe in seiner Ansprache vor dem Konzil wiederholt und die Konzilsväter in einem so wichtigen Dokument wie ihrer Enzyklika haben den Lauf der Ereignisse auf dieselbe Weise dargestellt«³⁹.

M. E. stellt sich hier eine wesentliche und methodische Frage: Wie reagiert die Synode auf die römische Konzeption? Danach soll das Konzil »die Rolle eines Lautverstärkers für die römischen Dekrete« spielen. »Die Legaten des Papstes auf dem Konzil hielten sich strikt an die erhaltenen Instruktionen«⁴⁰. Aber von byzantinischer Seite wurde die Sache anders verstanden: Die Synode hat über den Fall des Photios endgültig zu entscheiden, so der Kaiser. Der Gegensatz zwischen der päpstlichen und der kaiserlichen Konzeption vom Sinn des Konzils beherrscht den ganzen Verlauf der Verhandlungen. So läßt sich erklären, daß auf Anforderung des kaiserlichen Kommissars gegen den Willen

³⁵ F. Dvornik, Photian Schism, S. 144.

³⁶ W. de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem IV. Konzil von Konstantinopel (869/879), AHP 6 (1968) 7–42, hier 25.

³⁷ W. de Vries, a. a. O., S. 27.

³⁸ Mansi XVI, 29 D.

³⁹ P. Stephanou, Deux conciles ... (Anm. 14), S. 375.

⁴⁰ W. de Vries, Die Struktur der Kirche ..., S. 10.

der päpstlichen Legaten die Angeklagten gehört wurden. Andererseits ist sehr bemerkenswert, daß »der Kaiser sich auf das Urteil *aller* Patriarchen beruft. Rom allein genügt ihm also nicht«⁴¹. Hier ist der Kanon 21 dieser Synode zu beachten, in dem festgestellt wird, daß der römische Papst oder irgendein Patriarch nicht respektlos zu behandeln ist. Dort wird beschrieben, daß Rom mit Respekt zu behandeln ist, wenn eine allgemeine Synode sich mit der Meinung Roms nicht einverstanden erklären könne⁴².

Drei Tage nach dem Ende des Konzils führte Basileios eine Begegnung zwischen den römischen Legaten und einer bulgarischen Gesandtschaft herbei. Der Kaiser war in Begleitung des Patriarchen Ignatios und der Vikare der drei anderen Patriarchate. Die bulgarische Gesandtschaft stellte die Frage, welcher Kirche sie sich unterwerfen mußten. Der Dialog zwischen den römischen Legaten und den Vikaren der drei Patriarchate des Orients war sehr spannungsgeladen. Diese waren der Meinung, daß Bulgarien zu Konstantinopel gehören sollte. Die römischen Legaten dagegen wandten sich an Ignatios und beschworen ihn feierlich, davon Abstand zu nehmen, einen Bischof für Bulgarien zu weihen oder seinen Klerus dorthin zu schicken. Nach dem *Liber Pontificalis* entspricht diese Forderung dem Brief des Papstes Hadrian an Ignatios⁴³. Der genaue Inhalt dieses Briefes ist uns nicht bekannt. Fünf Jahre später schrieb der Nachfolger Hadrians, Johannes VIII., an den bulgarischen König Boris: »Ignatios hatte von unseren Vorgängern die Absolution unter der Bedingung erhalten, daß er, falls er jemals die apostolischen Rechte auf Bulgarien verletzen würde — was selbst Photios niemals zu tun gewagt hatte —, trotz seiner Lossprechung unter dem Spruch seiner früheren Verurteilung bleiben sollte«⁴⁴.

Die Synode von 869/70 war für Rom nur ein Pyrrhussieg. Das Thema Bulgarien blieb ein Problem. Zeichen dafür sind die Briefe des Papstes Hadrian an den Kaiser und an den Patriarchen. Beide päpstlichen Briefe wirkten in Byzanz wie eine kalte Dusche. Wahrscheinlich hat der Papst dem Patriarchen mit der Exkommunikation gedroht für den Fall, daß Ignatios seinen Klerus nicht aus Bulgarien zurückzöge.

2.3. Die Rehabilitierung des Photios und die Unionssynode von 879/80⁴⁵

Ignatios starb, ohne daß er im Fall Bulgariens nachgegeben hätte. Vorher gab es eine Versöhnung zwischen Ignatios und Photios. Drei Tage nach dem Tod des Ignatios be-

⁴¹ W. de Vries, a. a. O., S. 14.

⁴² Der Text in *Conciliorum oecumenicorum decreta*, J. Alberigo u. a. (Hg.), Bologna³ 1973, S. 182; vgl. den Text unten S. 74 mit Anm. 84.

⁴³ *Liber Pontificalis* II, S. 182–184.

⁴⁴ *MGH* Ep. VII, S. 294.

⁴⁵ Die Synode von 879/80 ist studiert worden von J. Meijer, *A Successful Council of Union. A theological Analysis of the Photian Synod of 879–880*, (Analecta Vlatadon 23), Thessaloniki 1975. Die Arbeit wurde als Doktorarbeit am Pontificio Istituto Orientale von Rom eingereicht. Vgl. auch Ders., *La legittimità di diverse tradizioni e usi nella chiesa secondo il Concilio di Costantinopoli 879–880*, *Nicolaus* 16 (1989) 87–106; A. van Bunn, *Le Concile de Constantinople 879–880*, *Contacts* 33 (1981) 6–40; 211–234; 34 (1982) 47–62. Der Horos dieser Synode sowie ihre Kanones sind bei *Mansi* XVII, 516–78 und 497 D ff. zu finden; bei Meijer, *A successful Council*, S. 267–70. Die Kanones auch bei Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale, *Fonti*, Series 1, Fasc. IX, *Discipline generale antique*, t. I.2 *Les Canons des Synodes particuliers*, P.-P. Joannou (Hg.), Rom 1962, S. 482–486.

stieg Photios wieder den Patriarchenthron. Photios unternahm sofort einen diplomatischen Schritt in Rom. In seinem Brief an den Papst betonte Photios, daß er von allen Bischöfen mit Ausnahme einiger ewig Unzufriedener anerkannt werde. Als Beweis dafür hatte er seinen Brief von allen Metropolitane unterschreiben lassen. Seinerseits bat Kaiser Basileios den Papst, Photios anzuerkennen und bekundete seine Absicht, ein Konzil einzuberufen, um Frieden in Byzanz zu schaffen.

Papst Johannes VIII. versammelte seine Berater zu einer Synode. Am 16. 8. 879 unterschrieb der Papst fünf Briefe: ein Brief war für den Kaiser Basileios, ein anderer für Photios, ein dritter für die Bischöfe der Patriarchate des Ostens, ein vierter für die wichtigsten Gegner des Photios und ein fünfter für die in Konstantinopel verbliebenen römischen Legaten.

Die Position des Papstes kann folgendermaßen zusammengefaßt werden: Er freut sich, daß der Kaiser die Autorität des römischen Stuhls anerkennt, d. h. daß die römische Kirche »omnium ecclesiarum caput« — »Haupt aller Kirchen« ist⁴⁶. Kraft der Gewalt, die Jesus Christus Petrus und seinen Nachfolgern gegeben hat, nimmt der Papst für sich das Recht in Anspruch, frühere Entscheidungen aufzugeben, wenn das höhere Gut es erfordert: »ab omni ecclesiasticae sanctionis vinculo absolvimus« wird im Brief an den Kaiser geschrieben⁴⁷. Ähnliches findet sich in dem Brief an die anderen orientalischen Patriarchen. Der Papst fordert von Photios, daß er vor der Synode um Verzeihung bittet: »satisfaciens coram synodo misericordiam secundum consuetudinem postulaveris«⁴⁸; »coram synodo misericordiam quaerendo«⁴⁹. Eine weitere Bedingung betrifft Bulgarien. Der Patriarch solle auf jegliche Jurisdiktion über dieses Land verzichten.

In scharfem Ton wendet sich der Papst an die Häupter der ignatianischen Opposition. Er verweist in diesem Brief noch einmal auf die Hirtengewalt des Papstes, der von allen Banden lösen kann. Schon im Brief an den Kaiser hatte der Papst hervorgehoben, daß diejenigen, die Photios nicht akzeptieren, von der communio ausgeschlossen sind, bis sie zum Patriarchen zurückkehren: »sacra communione ... jussimus privari, quousque ad suum redeant patriarcham«⁵⁰.

Die römischen Legaten bekamen auch konkrete Richtlinien in einem Dokument »commonitorium«, das nur in einer griechischen Fassung erhalten ist⁵¹.

Alle Dokumente waren auf lateinisch geschrieben. Sie wurden in Konstantinopel ins Griechische übersetzt. Der Vergleich des griechischen Textes mit dem lateinischen zeigt deutlich, daß in den Übersetzungen Änderungen gemacht wurden⁵². Solche Änderungen werden von katholischen Autoren unterschiedlich bewertet. D. Stiernon spricht von *alteration* der päpstlichen Schreiben und von *falsification*⁵³. Seiner Meinung nach läßt

⁴⁶ MGH Ep. VII, S. 167 Z. 36.

⁴⁷ MGH Ep. VII, S. 170 Z. 38.

⁴⁸ MGH Ep. VII, S. 184 Z. 3.

⁴⁹ MGH Ep. VII, S. 184 Z. 41. Dieselbe Formulierung ist im Brief an den Kaiser zu finden: a. a. O., S. 170 Z. 21.

⁵⁰ MGH Ep. VII, S. 175 Z. 41.

⁵¹ MGH Ep. VII, S. 188f.; Mansi XVII, S. 468–472. Auszüge aus dem commonitorium lassen sich in einer deutschen Übersetzung bei D. Stiernon, Konstantinopel IV, Mainz 1975, S. 340 f. finden.

⁵² Durch die Ausgabe der MGH Ep. lassen sich die Übersetzungsänderungen sehr leicht erkennen. Meijer, A successful Council, S. 215 ff. hat beide Texte parallel dargestellt.

⁵³ D. Stiernon, Constantinople IV, Paris 1967, S. 186 f.

»Photios die Behauptung des römischen Primats geschickt verschwinden und (behält) nur die weniger unangenehme Aussage über den Primat des Petrus bei«⁵⁴. Seinerseits vertritt Fr. Dvornik die Meinung, daß Photios den Tenor der Texte, die die Konzeption des Papstes über den Primat darstellen, grundsätzlich beibehalten habe. Die Änderungen betreffen zuerst und vor allem die unterschiedlichen Meinungen in Byzanz und in Rom über den Fall Photios⁵⁵.

Der Verlauf der Synode zeigt, daß das Problem in Byzanz ganz anders gesehen wurde, als es sich die römischen Legaten vorgestellt hatten. Die Legaten stellten ihre Rolle als einen kanonischen Besuch des Petrus selbst dar und baten die byzantinischen Bischöfe, den Frieden und die Einheit in der Kirche von Byzanz wiederherzustellen. Die Byzantiner antworteten: Es gibt schon bei uns die Einheit. Wir haben einen einzigen Hirten, unseren Lehrer und ökumenischen Patriarchen, den hochwürdigen Photios. Noch eine Überraschung sollten die römischen Legaten erfahren: Die Synode fände nicht statt, um Photios zu rehabilitieren, sondern wegen der Kirche von Rom, wegen ihrer Ehre, die verloren gegangen war, da sie falschen Informationen gefolgt war⁵⁶.

Was die Einheit der Kirche betrifft, findet sich auf dem Konzil eine grundsätzliche Stellungnahme, und zwar *die Hervorhebung der legitimen Bräuche und Traditionen* einer Kirche. Diese Stellungnahme charakterisiert die theologische Position der Synode. In dieser Hinsicht ist der Kanon 1 der Synode zu beachten, der auf Vorschlag der römischen Legaten eingeführt wurde. Die vom Papst exkommunizierten Kleriker aus Italien, die im Gebiet von Byzanz wohnen, müssen von Photios als exkommuniziert betrachtet werden, so wie umgekehrt die von Photios Exkommunizierten vom Papst als exkommuniziert gesehen werden müssen. Der Kanon wird ergänzt durch die Klausel: »ohne daß damit die ›presbeia‹ der heiligen römischen Kirche und ihrer Bischöfe auf irgendeine Weise jetzt oder in der Zukunft verändert werden.«⁵⁷

Die Synode von 869/70 wurde annulliert und für nichtig erklärt. Diese Entscheidung entspricht dem Commonitorium, wie es heute in der griechischen Übersetzung lautet:

»Wir verlangen, daß im Angesicht der ganzen Synode verkündet wird: Das Konzil, das in Rom bzw. in Konstantinopel zur Zeit des hochheiligen Hadrian [II.] gegen den genannten Patriarchen Photios abgehalten worden ist, soll von diesem Augenblick an (ἀπὸ τοῦ παρόντος) annulliert und außer Kraft gesetzt sein, und es soll nicht der Zahl der anderen heiligen Konzilien zugezählt werden«⁵⁸.

Entspricht der überlieferte Text grundsätzlich dem ursprünglichen Text? Fr. Dvornik ist der Meinung, daß dieser Text keine großen Veränderungen erfahren hat. Er gibt zu, daß der heutige Text mit der Bemerkung über die Zahl der Konzilien eine byzantinische Redaktion ist. Seine Argumentation stützt sich auf die Klausel »von diesem Augenblick an«, da diese Worte den römischen Standpunkt bezüglich des Photios darstellen, der so seit Nikolaus vertreten wurde. Dies soll ausdrücken, daß die früheren Synoden bis zu die-

⁵⁴ D. Stiernon, Konstantinopel IV, Mainz 1975, S. 222.

⁵⁵ F. Dvornik, Photian Schism, S. 185.

⁵⁶ Vgl. Mansi XVII, 385 C.

⁵⁷ Mansi XVII, 497 D.

⁵⁸ MGH Ep. VII, S. 189.

sem Moment ihren Wert hatten, den sie nun verlieren⁵⁹. Dvornik verweist auch auf die Intention des Papstes, die in dessen Brief an Basileios ausgedrückt wird: die Rekonziliation des Photios zu akzeptieren und ihn als Patriarchen und Bruder anzunehmen. Die Argumentation des Papstes, daß er die Vollmacht hat, von jeglicher Exkommunikation zu lösen, bestätigt diese Interpretation.

Der Legat Bischof Paul unterschrieb die Akten der Synode folgendermaßen: »Ich verwerfe und anathematisiere das Konzil, das in der heiligen Kirche von Konstantinopel gegen ihn [Photios] begangen worden ist. Alles, was in der Zeit Hadrians ..., auf welche Weise auch immer, gegen ihn [Photios] begangen worden ist, all das erkläre ich gemäß dem *Commonitorium* als außer Kraft gesetzt, anathematisiert und verworfen, und ich ordne dieses auf keinen Fall unter die Zahl der heiligen Konzilien ein«⁶⁰. Hatte der Legat die Intention des Papstes übertroffen, wenn er von Annullierung spricht? D. Stiernon bemerkt, daß »die Aufhebung des 4. Konstantinopolitanums der authentischen Auffassung des Briefes des Johannes VIII. entspricht«⁶¹. Da der authentische Text des *Commonitoriums* uns nicht zugänglich ist, muß diese Frage m. E. als historisch unbeantwortbar gesehen werden.

Papst Johannes VIII. billigte in seinem Brief an Photios all das, »was auf der Synode von Konstantinopel aus Barmherzigkeit beschlossen worden ist« (Nam et ea quae pro causa tuae restitutionis synodali decreto Constantinopoli misericorditer acta sunt). Aber er fügt gleich hinzu: »Falls unsere Legaten auf dieser Synode gegen unsere apostolischen Anweisungen gehandelt haben sollten, billigen wir ihr Vorgehen nicht und erklären es für ungültig«⁶². Eine ähnliche Formulierung ist im Brief an Kaiser Basileios zu finden⁶³. Um die Klausel richtig zu verstehen, darf man das folgende nicht vergessen: erstens, der Papst war sich dessen bewußt, daß in seinen Briefen Änderungen gemacht worden waren. Zweitens, der Papst wußte, daß seine Anweisung an Photios, sich vor der Synode zu bekehren, nicht erfüllt wurde. Trotzdem akzeptiert er die Rehabilitation des Photios. Also ist die Klausel nichts anderes als »eine Vorsichtsklausel, durch die der Papst die primatialen Rechte beschützen wollte«⁶⁴.

Die Authentizität der zwei letzten Sitzungen der Synode wird von verschiedenen katholischen Autoren in Frage gestellt⁶⁵. Fr. Dvornik ist für die Authentizität der zwei Sitzungen. Die Sitzungen hatten ein doppeltes Ziel: Einerseits sollte ein Horos nach der Tradition der ökumenischen Konzilien verkündigt werden, und andererseits sollte der

⁵⁹ F. Dvornik, Photian Schism, S. 176.

⁶⁰ Mansi XVII, 508 AD.

⁶¹ D. Stiernon, Autour de Constantinople IV (869–870), REByz 25 (1967) 155–188, hier 180.

⁶² MGH Ep. VII, S. 227 f.; Ep. CCXCVI ad Imperatores Augustos: PL 126, 910 B, und Ep. CCXCVII ad Photium, PL 126, 911 C.

⁶³ MGH Ep. VII, S. 229 f.

⁶⁴ F. Dvornik, Photian Schism, S. 208.

⁶⁵ P. Stephanou, Deux conciles... (Anm. 14), S. 389 schreibt: »Die Authentizität der zwei letzten Sitzungen ist über ernsthafte Zweifel erhaben« und verweist auf Artikel von V. Grumel, EOr 29 (1930) 257–264 und 37 (1938) 357–372; V. Laurent, EOr 37 (1938) 89–106 und 28 (1930) 386–415. J. Grumel, Art. Jean VIII, Catholisme VI (1967) 478, hält das Dekret über das Glaubenssymbol für nicht echt: »que de bonnes raisons font croire interpolé.« Vgl. auch J. Hergenröther, a. a. O., Bd. II, S. 528–539: »Die Synode (erscheint) nach dem Wortlaut der fünften Sitzung als völlig beendet« (S. 535). E. Amann, Photius (Anm. 16) 1591, geht von der Authentizität beider Sitzungen aus.

Kaiser selbst die Akten unterschreiben, da diese ohne seine Unterschrift auf Reichsebene keine Gültigkeit haben konnten. Die Aufgabe der siebten Sitzung war, vor den Konzilsteilnehmern zu verkündigen, was im kleinen Kreis mit dem Kaiser in der 6. Sitzung geschehen war. Dvornik schreibt: Beide Sitzungen »enthalten nichts, was die Legaten hätten nicht unterschreiben dürfen oder was die Römer dieser Zeit hätte blenden können«⁶⁶. In der Tat enthält der Horos ein Verbot jeglichen Zusatzes zum Symbolum. Auf dieses Problem wird später noch eingegangen.

3. Systematische Reflexionen

Drei Problemfelder ergeben sich in dieser Periode, die hier analysiert werden sollen:

1. Das ekklesiologische Problem: Wie verstehen beide Seiten die Einheit in der Kirche und welche Rolle soll Rom als der erste Bischofssitz spielen?
2. Welches Maß an Gemeinsamkeit ist Bedingung für die Einheit in der Kirche, und welche Verschiedenheit kanonischer Art und in den Bräuchen ist nicht nur zu tolerieren, sondern vielleicht auch wünschenswert?
3. Das Verbot jeglichen Zusatzes zum Symbolum.

3.1. Das ekklesiologische Problem

Rom ist der erste Bischofssitz, die erste Kirche in der Koinonia der Kirchen. Man spricht einfach von den *presbeia* der römischen Kirche. So ist es üblich in der ganzen Zeit der sieben ökumenischen Konzilien. Auch das wird ausdrücklich im Kanon 1 der Synode von 879/80 gesagt. In diesem Kanon wird ein kanonisches Prinzip dargestellt, das die Beziehung zwischen Konstantinopel und Rom regeln sollte: Die kanonische Entscheidung über den Ausschluß von der *communio* (Exkommunikation), die von einer Seite — z. B. Konstantinopel — getroffen wird, ist von der anderen Seite — in diesem Fall Rom — zu akzeptieren, und umgekehrt. Aber eine solche Grundaussage wird folgendermaßen ergänzt: »ohne daß die *presbeia* Roms und ihre Präzedenz auf irgendeine Weise verändert werden«. Durch die ergänzende Klausel wird die paritätische — wenn man so sprechen will — Korrelation zwischen Rom und Konstantinopel begrenzt. Wie diese Begrenzung zu verstehen ist und wie die *presbeia* Roms in Rom selbst und in Byzanz verstanden wurden, soll im folgenden erläutert werden.

Ein erstes und m. E. wichtiges Element findet sich in dem — in sehr scharfem Ton gehaltenen — Brief von Kaiser Michael III. an Papst Nikolaus. Leider haben wir nicht den griechischen Text des Kaisers. Der päpstliche Text lautet: »sed dicis fortasse non fuisse in causa Ignatii sedem apostolicam convocare necesse, quia non hunc ullus haereleos error involverat«⁶⁷. Gegen die römische Position, daß Rom im Fall der Absetzung des Ignatios um Zustimmung gefragt werden müßte, argumentiert der Kaiser mit dem Prinzip einer — sozusagen — kanonischen Autonomie für Byzanz, die als selbstverständlich dargestellt wird. Aber interessant und wichtig ist, was der Kaiser zugibt: Wenn es sich

⁶⁶ F. Dvornik, *Photian Schism*, S. 196.

⁶⁷ *MGH Ep.* VI, S. 469.

um eine Sache des Glaubens gehandelt hätte, dann hätte man Rom einbeziehen müssen. Hier ist festzustellen, daß die Quelle für eine solche Bemerkung der überlieferte Text aus dem Brief des Papstes ist. Das, was der Kaiser einräumt, ist nichts anderes als das, was die Geschichte der sieben ökumenischen Konzilien zeigt: daß diese ökumenischen Synoden immer die Zustimmung und Billigung des Papstes für ihre Entscheidungen suchten^{67a}.

Daß die byzantinische Seite — der Kaiser sowie beide Patriarchen, Ignatios und Photios — großes Interesse an der Anerkennung durch Rom hatte, zeigt der Verlauf der Ereignisse in der ganzen Periode. Photios z. B. informierte Papst Johannes VIII., daß er den Patriarchalthron nach dem Tode des Ignatios nach dem Willen der gesamten Kirche von Konstantinopel sowie des Kaisers übernommen hatte. Seinerseits bat Kaiser Basileios den Papst um die Anerkennung des Photios. Die Päpste reagierten verschiedene Male und beklagten sich, daß der eingesetzte Patriarch Rom nicht informiert hätte. Diese Mitteilung und Information entspricht einer alten und traditionellen kirchlichen Praxis: Der neu gewählte Papst oder Patriarch schickte den anderen vier Patriarchen sein Glaubensbekenntnis (Synodica). So wurde die »communio« zwischen den Patriarchatskirchen gelebt und verwirklicht. Die Anerkennung eines Patriarchen durch den bzw. die anderen implizierte, daß der Name dieses Patriarchen in die Diptychen der eigenen Kirche eingeführt wurde. *Eine Ausschließung des Namens eines Patriarchen aus den Diptychen einer Kirche bedeutete das Schisma zwischen dieser und der anderen Kirche.* Als Tarasios z. B. zum Patriarchen der byzantinischen Kirche gewählt wurde, schickte er sofort Papst Hadrian sein Glaubensbekenntnis. Dieser Schritt war für Tarasios wichtig und notwendig, um die Trennung der byzantinischen Kirche von Rom aufgrund des Ikonoklasmus zu beenden. Daß er auch Kommunionbriefe an die drei anderen Patriarchen des Ostens schickte, ist nicht zu bezweifeln. In seinem Brief an den Papst nach dem Konzil weist er auf die Tatsache hin, daß der Brief des Papstes sowie die der Diözesen des Ostens auf dem Konzil verlesen wurden⁶⁸.

Als etwas Neues wird Byzanz erschienen sein, daß sich Papst Nikolaus in seiner Antwort auf die Briefe des Kaisers Michael und des Photios beklagte, daß Ignatios abgesetzt wurde, ohne daß er als Papst danach gefragt wurde (*sine romani consulto Pontificis*). Noch schockierender wird der spätere, von Anastasius dem Bibliothekar redigierte Brief desselben Papstes gewirkt haben. Der Papst wiederholt, daß bis zu diesem Moment kein Patriarch ohne die Zustimmung des Apostolischen Stuhls abgesetzt oder verurteilt worden sei. Das Erstaunlichste für die Byzantiner wird die Art und Weise gewesen sein, wie Papst Nikolaus seine Funktion als Nachfolger des Petrus (Paulus wird auch genannt, um die Ehre Roms auszudrücken und hervorzuheben) und die Privilegien (*privilegia*) Roms, d. h. dessen *presbeia*, verstand. Aufgrund dieser Privilegien habe er Vollmacht über die ganze Erde, d. h. über die ganze Kirche (*super omnem terram, id est super universam ec-*

^{67a} [Anm. D. Red.: Für diesen päpstlichen Text vgl. oben Anm. 21. In diesem Zusammenhang ist die Berufung auf die Praxis der sieben Ökumenischen Konzile zu pauschal und undifferenziert: z. B. war der Bischof von Rom im Zweiten Ökumenischen Konzil (Konstantinopel 381) gar nicht vertreten. Er wurde auch nicht um »Zustimmung und Billigung« gefragt, wie der Autor behauptet. Er wurde lediglich, genauso wie einige weitere »westliche« Bischöfe, durch einen Brief der Synode vom Jahr 382 informiert.]

⁶⁸ *Mansi* XIII, 458 C — 462 D.

clesiam). Nikolaus wendet in bezug auf den Osten das an, was er im Westen eingeführt hatte. Bezüglich der Ekklesiologie des Nikolaus schreibt Y. M. Congar:

»Nikolaus hat keine neue Begründung auf der Ebene der Titel geschaffen, welche die von ihm in die Praxis eingeführte Autorität rechtfertigt. Aber er hat die Ausübung seiner Autorität in Richtung einer Monarchie verbreitet, von welcher er die Geltung anderer Autoritäten in der Universalkirche abhängig machte. Konkret wollte er die Autorität der Metropolen, der Patriarchen und der Synoden seiner Autorität unterstellen.«⁶⁹

Nikolaus hat die alte römische These erneuert, nach der die Patriarchate Rom, Antiochien und Alexandrien (hier durch den Petrus-Schüler Markus) auf Petrus zurückgehen. Die *sollicitudo omnium ecclesiarum* — Nikolaus erinnert oft an diese Formulierung von 2 Kor 11, 28 — wird von den drei Patriarchaten ausgeübt, aber hauptsächlich bezieht sie sich auf Rom, die Nachfolgerin des Petrus und des Paulus.

Mit seiner Hervorhebung, daß es nur Patriarchate im engeren Sinne gibt, erinnert die Position Nikolaus' an die des Papstes Leo I. in seiner Reaktion auf Kanon 28 von Chalcedon. Aber schon lange vor Nikolaus hatte Papst Gregor der Große den Titel Patriarchat im engeren Sinne für Konstantinopel — und zwar in der Reihenfolge nach Rom, also an zweiter Stelle — akzeptiert.

Daß diese Konzeption des Papstes Nikolaus den Byzantinern als schockierendes Element erscheinen mußte, steht außer Frage. Interessant und bemerkenswert ist, daß die Art und Weise, wie Nikolaus seine päpstliche Vollmacht verstand, auch im Westen Reaktionen auslöste, und zwar bei Hinkmar von Reims. »Hinkmar vertritt die Konzeption, die wir heute bischöfliche Kollegialität nennen. Er sieht die Kirche wie eine einzige Herde, die von Hirten geleitet wird, deren Oberhirt aber Jesus Christus ist. Die Sorge für die Kirchen hatten zuerst die Apostel und dann ihre Nachfolger... Alle Bischöfe sind wie *ein und dasselbe Herz*, das in Petrus personifiziert ist«. Selbstverständlich erkennt Hinkmar an, daß der römische Sitz, da er der des Petrus ist, Privilegien als erster Sitz hat. »Hinkmar erkennt das *privilegium des Primats* an, aber er will, daß dieser in Respekt zu den von Gott gewollten Strukturen und in Disziplin ausgeübt wird, die das Leben der Kirche regeln und die »*pax ecclesiastica*« absichern«⁷⁰.

Die Konzeption des Nikolaus wurde grundsätzlich auch von den zwei anderen Päpsten der hier thematisierten Periode, Hadrian II. und Johannes VIII., vertreten. Bei ihnen »finden sich die großen Themen einer Ekklesiologie, die auf die päpstliche Dignität zentriert und gestützt ist«⁷¹. Trotzdem war der Friede zwischen Rom und Konstantinopel unter Johannes VIII. möglich! In seinem Brief an den Kaiser lobt er, daß dieser sich nach dem Beispiel seiner Vorgänger an den römischen Stuhl gewendet und sich dessen Autorität unterstellt hat: *Romanae sedi cunctam subicitis auctoritatem*. Rom wird als Haupt aller Kirchen Gottes (*omnium ecclesiarum Dei caput*) bezeichnet. Die Autorität Roms wird vom Papst auf die Worte des Herrn an Petrus (*apostolorum omnium principem*): »*Pasce oves meas*« gestützt. Wenn der Papst begründen will, daß er die Vollmacht hat, Photios

⁶⁹ Y. M. Congar, *L'Ecclesiologie du haut Moyen-Age*, Paris 1968, S. 210.

⁷⁰ Y. M. Congar, a. a. O., S. 172 und 174.

⁷¹ Y. M. Congar, a. a. O., S. 233.

von der Exkommunikation zu lösen, verweist er auf die Worte des Herrn an Petrus: »Tibi dabo claves regni coelorum...«. Er leitet seine Vollmacht von den Worten des Herrn an Petrus ab. Dieselbe Konzeption ist bei den Legaten auf beiden Synoden zu finden.

Die wichtigste Frage ist, wie die byzantinische Kirche die Funktion Roms verstand. Eine Antwort auf diese Frage kann man durch die Analyse der beiden Synoden von 869/70 und von 879/80 finden.

Was die Synode von 869/70 betrifft, ist zuerst zu bemerken, daß der *libellus satisfactionis*, »der im wesentlichen die damaligen Ansprüche des Papsttums in aller Schroffheit formulierte«, »auf dem Konzil mit einer gewissen Reserve aufgenommen« wurde⁷². Oben, in der historischen Analyse, wurde schon erwähnt, daß der Kaiser von der Aussage verschiedener Bischöfe beeindruckt war, nach deren Meinung die Kirche von Konstantinopel der Kirche Roms wie eine Magd ihrer Herrin unterstellt sei. Nach der Meinung des Papstes und seiner Legaten sollte das Konzil nur eine Bestätigung dessen sein, was schon in Rom entschieden worden war. Aber die Sache wurde noch einmal analysiert, wie der Kaiser es wollte. Die Synode selbst formulierte in ihrem Rundschreiben an die ganze Kirche den byzantinischen Standpunkt: Es handelt sich um ein neues Urteil des Konzils und nicht um eine bloße Bestätigung des römischen Urteils⁷³.

Daß die *communio* mit Rom nach der Meinung der Byzantiner eine wichtige und besondere Rolle spielte, wurde im Laufe des Konzils mehrfach zum Ausdruck gebracht. Das zeigt deutlich der Fall zweier Anhänger des Photios, der Bischöfe Zacharias von Chalkedon und Theophilos, die gegen den Willen der Legaten angehört wurden. Dies war nach der Meinung der Senatoren sehr wichtig, da diese Bischöfe erzählten, daß Papst Nikolaus mit ihnen die Liturgie gefeiert hatte⁷⁴. Die Argumentation dieser Bischöfe stützte sich auf die Prinzipien der traditionellen *Communio-Ekklesiologie*: Wenn Papst Nikolaus sie in seine *communio* aufgenommen hat, dann hätte er auch Photios in seine *communio* aufgenommen. Daß Rom innerhalb der *Communio-Ekklesiologie* eine wichtige Rolle zu spielen hatte, steht außer Zweifel, da Rom nach allgemeiner kirchlicher Überzeugung der erste Bischofssitz war. *Die Ausführungen dieser Bischöfe bestätigen das.*

Auf dem Konzil wurde verschiedene Male auch die *Pentarchie*-Konzeption⁷⁵ zum Ausdruck gebracht. Der Kaiser betont in seiner Begrüßungsrede an die Synode, daß er die

⁷² W. de Vries, *Die Struktur der Kirche ...*, S. 25, Anm. 36.

⁷³ *Mansi* XVI, 198 D–199 C.

⁷⁴ *Mansi* XVI, 57 A.

⁷⁵ Über die *Pentarchie* schreibt Y. M. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma* (HDG III 3c), Freiburg–Basel–Wien 1971, S. 47: »Die Theorie von der *Pentarchie*, die schon in den Novellen CXXIII und CXXXI Justinians auftaucht, war denn auch der ikonophilen Seite genehm, besonders Theodoros Studites. Nichts an ihr war antirömisch. Nach ihr konnte man die Gemeinschaft der Kirchen strukturiert und ihre Einheit gewahrt sehen. Das Einverständnis der fünf Patriarchen, die man mit den fünf Sinnen des Leibes (Justinian) oder auch mit den fünf Gipfeln (Theodoros) verglich, erweist die Einmütigkeit der Kirchen; und gerade es bildete (und so sollte es manchmal im Westen sogar bis zum 16. Jh. bleiben) ein Kriterium für die Ökumenizität der Konzile«. *Texte: Maximos der Bekenner: Quaestiones ad Thalassium de Scriptura: PG 90, 464 und Disputatio cum Pyrrho: PG 91, 352; Theodoros Studites (um 800): Ep. CXXIX: PG 99, 1417 C und 1420. Theodoros versteht Mt 18,12 von den Aposteln und ihren Nachfolgern. Die Nachfolger sind die fünf Patriarchen: »Ihnen kommt die Entscheidung über die göttlichen Lehren zu«. Patriarch Nikephoros verweist in seiner Apologie der Bilderverehrung (PG 100, 597 BC) auf die Tatsache, daß der Ikonoklasmos von*

Vertreter der anderen Patriarchatssitze eingeladen hat, um den Frieden in der Kirche von Konstantinopel wiederherzustellen⁷⁶. Der Stellvertreter des Kaisers, Baanes, verweist als Argumentation gegen die Photianer auf die Tatsache, daß alle Patriarchate die Photianer verurteilen: »Heute verurteilen euch vier Patriarchate, genauer fünf«⁷⁷. Das sagte Baanes in der siebten Sitzung. In der achten Sitzung, als das Ikonoklasmusproblem behandelt wurde, berief sich Baanes auf das Urteil der fünf Patriarchate: Die Kirche sei von Gott auf den fünf Patriarchaten gegründet. Mt 16, 18: »Die Mächte der Unterwelt werden sie [die Kirche] nicht überwältigen« wird von ihm in bezug auf die fünf Patriarchate gedeutet. Baanes fügt hinzu: Es ist möglich, daß einer von ihnen, sogar zwei oder drei, ja selbst vier abfallen. In diesem extremen Fall wird der fünfte, der einzige, der *Christus*, dem *Haupt der Kirche*, treu geblieben ist, die anderen zurückführen, da die fünf niemals zu-

den fünf Patriarchaten verurteilt wurde. Vorher (597 AB) hatte er festgestellt, daß ohne Rom »kein einziges in der Kirche diskutiertes Dogma ... als bestätigt oder verworfen betrachtet werden kann«.

[Anm. d. Red.: Der Autor gibt mit seinen Worten »ohne Rom ...« den Sinn des Textes von Nikephoros nicht korrekt wieder. Er ist wohl der lateinischen Übersetzung in der PG gefolgt, ohne seine Aussage durch den parallel gedruckten griechischen Originaltext abzusichern. Die Übersetzung lautet: »sine quibus (Romanis) ...«, obwohl vorher von »Römern« nicht die Rede war. Im vorangehenden Satz spricht Nikephoros zwar von der »πρεσβύτις Ρώμη«, aber hätte er den neuen Satz darauf beziehen wollen, so hätte er mit den Worten »ἡς ἄνευ ... (sine qua)« fortfahren müssen. Der Originaltext lautet jedoch: »ὧν ἄνευ ...« Dieses »ὧν« (Plural) bezieht sich wohl auch nicht auf die »ἀρχὴν τετραπομένον θεῖοι θεσμοί« (die von Anfang an festgelegten göttlichen Einrichtungen) desselben vorangehenden Satzes, obwohl dies grammatikalisch und sinngemäß richtig sein könnte. Richtiger scheint uns aber — und dies entspricht auch dem Geist des Kontextes —, wenn man das Relativpronomen »ὧν« mit den Bischöfen der wichtigsten apostolischen Throne (Pentarchie) in Verbindung setzt, von denen im selben Satz gesprochen wird. Gleich danach haben wir jedenfalls die Ansicht von Nikephoros eindeutig folgendermaßen zusammengefaßt: »Denn so bestimmt das kirchliche Gesetz von alters her, daß das, was in der Kirche Gottes zweifelhaft und ambivalent ist, in den ökumenischen Synoden im Einvernehmen und durch das Urteil der in den apostolischen Thronen herausragenden Bischöfe gelöst und festgelegt wird« (PG 100, 597 C).]

Die Begründung in Nikaia II, warum die Synode von Hiereia (754) kein gültiges Konzil war, wurde vom römischen Legaten *Johannes Diaconus* folgendermaßen formuliert: »weil weder der römische Papst mitwirkte und auch nicht die Bischöfe um ihn, weder durch Legaten noch durch einen Brief, wie es Gesetz für die Konzilien ist. Aber auch die Patriarchen des Ostens von Alexandrien, Antiochien und der Heiligen Stadt [Jerusalem] stimmten nicht zu« (*Mansi* XIII, 208 f.). Zwei verschiedene Begriffe werden hier verwendet: für den Papst *συνεργάζεται*: er wirkt mit dem Konzil mit; für die anderen Patriarchen *συμφωνοῦσιν*: sie stimmen zu. Vgl. *V. Peri*, La Sinergie entre le Pape et le Concile oecumenique, *Irénikon* 56 (1983) 163–193 (hier 168 ff.) und die Reaktion auf *Peri* von *VI. Pheidias*, Ἀποδοχή καὶ συναριθμησης τῆς Ζ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου εἰς τὴν Ἀνατολήν καὶ εἰς τὴν Δύσιν, in: L'Icone dans la Théologie et l'Art (Études théologiques 9), Chambésy 1990, S. 67–83 (hier 73 ff.). Über die Ekklesiologie des Patriarchen Nikephoros vgl. *P. O'Connell*, The Ecclesiology of St. Nicephorus I (758–828) Patriarch of Constantinople. Pentarchy and Primacy (OrChrA 194), Rom 1972. *Neue Literatur über die Pentarchie*: *J. Meyendorff*, Was there an Encounter between East and West at Florence?, in: Christian Unity — the Council of Ferrara-Florence, *G. Alberigo* (Hg.), (BETHL 97), Leuven 1991, S. 153–175 (hier S. 155, Anm. 4); *V. Peri*, La Pentarchia: Istituzione ecclesiale (IV–VII sec.) e teoria canonico-teologica, in: Settimane di studio del Centro italiano di studi sull' alto medioevo XXXIV. Bisanzio — Roma e l'Italia nell' alto medioevo, Spoleto 1988, S. 209–318. Vgl. auch die Studien von *VI. Pheidias*, Athen 1969 und 1970.

⁷⁶ *Mansi* XVI, 18 E. 19 A.

⁷⁷ A.a.O., 99 C.

sammen irren können⁷⁸. Es bleibt völlig offen, bemerkt mit Recht W. de Vries, wer dieser Fünfte sein könnte⁷⁹.

Aber die Theorie der Pentarchie wurde nicht nur von Baanes hervorgehoben. Auch Elias von Jerusalem⁸⁰ und besonders Methrophanes von Smyrna⁸¹ beziehen sich auf die Pentarchie-Konzeption. In solchen Darstellungen wird die besondere Stellung Roms innerhalb der Patriarchate nicht deutlich. In dieser Hinsicht ist sehr bemerkenswert, daß sich der Kaiser in seinen Briefen an die anderen Patriarchen etwas anders ausdrückt als in seinem Brief an den Papst: *der Papst wird um Bestätigung des Konzils gebeten, während die anderen Patriarchen eine solche Bitte nicht erhalten*⁸². »Es wird also ein Unterschied gemacht zwischen dem Bischof von Rom und den anderen Patriarchen«⁸³.

Was die Beziehung zwischen den Patriarchaten und die Rolle Roms betrifft, ist der Kanon 21 der Synode von 869/70 zu beachten:

»... Wer sich die Keckheit und die Frechheit herausnimmt, nach dem Beispiel des Photios und des Dioskoros schriftlich oder mündlich Schmähungen gegen den Stuhl des Apostelfürsten Petrus (contra sedem Petri apostolorum principis — κατὰ τῆς καθέδρας Πέτρου τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων) zu richten, soll die gleiche Verurteilung wie jene beiden Männer erfahren ...

Ferner: wenn eine allgemeine Synode zusammentritt und dort hinsichtlich der heiligen römischen Kirche Meinungsverschiedenheit oder Streit (quaevis ambiguitas et controversia, auf griechisch nur ἀμφιβολία, d. h. Zweifel) entsteht, dann besteht die Pflicht, die anstehende Frage mit der gebührenden Ehrfurcht zu betreiben und sich um eine Lösung zu bemühen, die in jeder Hinsicht von Nutzen ist, nicht aber gegen die Päpste von Alt-Rom in leichtfertiger Weise ein Urteil zu fällen.«⁸⁴

Photios wird verdammt, weil er, wie Dioskoros, die Verwegenheit gehabt hatte, den Papst zu verurteilen. Man erkennt jedoch an, daß eine allgemeine Synode zu Kontroversen mit der römischen Kirche und ihrer Position kommen kann. Auch in diesem Fall soll niemand »audaciter« ein Urteil gegen den Papst fällen, sondern man soll sich um eine Lösung bemühen. Eines ist jedoch wenigstens klar: In diesem Kanon kommt die byzantinische Sichtweise zum Ausdruck, nach der die Probleme in der Kirche durch konziliare Bemühungen zu lösen sind. Anders ausgedrückt: »Man kann nicht sagen, daß sich hier das Konzil den römischen Standpunkt von der Unangreifbarkeit des römischen Stuhls einfach zu eigen macht«⁸⁵. Die Bedeutung dieses Kanons ist enorm, wenn man beachtet, was die Bischöfe im *libellus satisfactionis* unterschreiben mußten, um überhaupt am Konzil teilnehmen zu dürfen!

Ekklesiologische Perspektiven auf der Synode von 879/80. Die römischen Legaten verstanden ihre Funktion als eine kanonische Visitation, um in der Kirche von Konstantinopel Frieden zu schaffen. Ihr Besuch könne mit einem des Petrus selbst verglichen wer-

⁷⁸ A.a.O., 140 E. 141 A.

⁷⁹ W. de Vries, *Die Struktur der Kirche ...*, S. 38, Anm. 36.

⁸⁰ *Mansi* XVI, 35 A.

⁸¹ A. a. O., 82 C. 83 A.

⁸² A. a. O., 202 C.

⁸³ So W. de Vries, *Die Struktur der Kirche ...*, S. 39, Anm. 36.

⁸⁴ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, S. 182, Anm. 42.

⁸⁵ W. de Vries, *Die Struktur der Kirche ...*, S. 29.

den⁸⁶. Sie baten die Byzantiner, den Frieden wiederherzustellen, damit es eine einzige Herde und einen einzigen Hirten gebe⁸⁷. Auf diese Formulierung reagierten die Byzantiner mit der Aussage: »Es gibt schon eine Herde und wir haben nur einen einzigen Hirten, Photios ... unseren Herrn und ökumenischen Patriarchen«⁸⁸. Obwohl die Legaten von der Aussage der byzantinischen Bischöfe Zacharias⁸⁹, eines Freundes von Photios und Asbestas, und Prokopios von Kaisareia⁹⁰ schockiert gewesen sein werden, daß die Synode wegen der Römer stattfände, damit das Ansehen Roms in Byzanz wiederhergestellt werde, wiederholte Kardinal Peter in der dritten Sitzung noch einmal, daß »sie wegen des Friedens und der Einheit der heiligen Kirche in Konstantinopel gekommen waren und damit der hochwürdige Patriarch Photios anerkannt wird«⁹¹. Die Legaten freuten sich, daß die östlichen Patriarchatssitze Kommunionbriefe gesandt hatten: »Wir freuen uns darüber, daß die Patriarchatssitze mit unserem Herrn, dem ökumenischen Papst, übereinstimmen. Die Kirche von Rom ist das Haupt aller Kirchen. Was sie [die orientalischen Patriarchatssitze] gemacht haben, d. h. daß sie der heiligen römischen Kirche gefolgt sind, das haben sie mit der Hilfe des Hl. Geistes gemacht«⁹².

Seinerseits stellte Photios in der fünften Sitzung ein Resümee des Konzils folgendermaßen dar:

»Wegen dessen, was hier auf dieser heiligen und ökumenischen Synode geschah mit der Gnade Gottes und mit der Hilfe unseres ... Kaisers und mit der Zustimmung und Bestätigung des hochwürdigen Papstes von Rom, unseres geistlichen Bruders und Vaters, durch seine anwesenden Legaten, und mit der Zustimmung der drei anderen östlichen Sitze, ... danken wir Gott ..., der Koinonia den Kirchen Gottes gegeben hat.«⁹³

Nach Meinung des Photios war das Ziel der Synode die Einheit der Kirche. Er verstand diese Einheit als Koinonia zwischen den Kirchen, deshalb spricht er von Kirchen im Plural. Rom wird auf eine besondere Weise zitiert und hervorgehoben.

Der Kanon 1 stellte eine Reziprozität zwischen beiden Kirchen, Rom und Konstantinopel, auf, insofern die Exkommunikation einer Person durch eine der Kirchen von der jeweils anderen Kirche zu rezipieren ist. Man könnte sagen, daß dieser Kanon das Prinzip der kanonischen Autonomie der Kirche von Byzanz festschreibt, *ein Prinzip, das nicht in die Konzeption der Päpste Nikolaus und Hadrian paßte*. Aber diese Autonomie stößt an eine Grenze, und diese Begrenzung besteht in den *presbeia* Roms.

Wie Byzanz die Rolle Roms verstand, läßt sich aus der griechischen Übersetzung des Briefes des Papstes Johannes VIII. an den Kaiser ansehen. Diese Übersetzung entstand vermutlich in der Kanzlei des Photios.

⁸⁶ *Mansi* XVII, 380 B.

⁸⁷ A. a. O., 384 B.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ A. a. O., 384 f.

⁹⁰ A. a. O., 409 BC.

⁹¹ A. a. O., 480 C.

⁹² Ebd.

⁹³ A. a. O., 504 CD.

»Dieser apostolische Thron hat die Schlüssel des Himmelreiches von dem ersten und großen Priester Jesus Christus durch Petrus, den Koryphäen der Apostel bekommen, insofern Jesus Christus ihm sagte: »Dir werde ich die Schlüssel des Himmelreiches geben. Was du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein« [Mt 16, 19]. Deshalb hat er (der apostolische Thron) die Vollmacht (exousia), alles zu binden und zu lösen, und nach dem Propheten Jeremias, zu entwurzeln und zu pflanzen. Deshalb, indem wir Gebrauch machen von der Autorität des Koryphäen der Apostel, Petrus, verkündigen wir mit unserer heiligen Kirche und durch Euch den hochwürdigen Brüdern und Mitpriestern von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem sowie den anderen Bischöfen und Priestern und der ganzen Kirche von Konstantinopel, daß wir, besser Gott, Euch in allem zustimmen, um was Ihr uns gebeten hattet... Akzeptiert diesen Mann [Photios, den der Papst nach der Übersetzung als seinen Bruder Patriarch bezeichnet] ohne jede Bedenken ... Alles, was gegen ihn gemacht wurde, ist wertlos. Alles wird durch mich in den Händen des Koryphäen der Apostel und durch ihn auf den Schultern Christi, des Lammes Gottes, der die Sünde der Welt vergibt, wiederhergestellt ... Derjenige, der ihn nicht akzeptiert, akzeptiert nicht — das ist klar — unsere Entscheidung und die der römischen Kirche und kämpft nicht nur gegen uns, sondern auch gegen den heiligen Apostel Petrus, oder besser gegen denselben Christus, Sohn Gottes, der seine Apostel so hoch geschätzt hat, daß er ihnen die Vollmacht gegeben hat, [alles] zu lösen und zu binden«⁹⁴.

Dvornik kommentiert: »Diese Worte sind so deutlich wie diejenigen des Papstes selbst«⁹⁵ und bemerkt, daß die Kanonisten der gregorianischen Periode sie so sahen. Deshalb werden sie von ihnen zitiert, um die Vollmacht des Papstes hervorzuheben und zu beweisen, daß der Papst jedes Urteil aufheben kann⁹⁶.

Ein anderer Passus am Anfang desselben Briefes des Papstes ist auch zu beachten. Hier wird *auch nach der griechischen Übersetzung* behauptet, daß der Kaiser in seiner Haltung von Petrus selbst belehrt wurde, »den der Herr als Haupt aller Kirchen eingesetzt hatte, indem er ihm sagte: »Weide meine Herde««. Der Text fügt hinzu, von wem der Kaiser auch belehrt wurde: »nicht nur durch die heiligen Synoden und ihre Entscheidungen, sondern auch durch die heiligen orthodoxen Dekrete und Zeugnisse der Väter«⁹⁷.

Der Text verweist in seiner *griechischen* Fassung auf Petrus, auf den sich die römischen Päpste römischer Tradition gemäß beriefen. Der lateinische Text verbindet den römischen Sitz und dessen Inhaber mit Petrus, die Autorität des Papstes stützt sich auf Petrus: »Romanae sedi ... cunctam subjecitis auctoritatem, ad cuius auctorem, hoc est apostolorum omnium principem, Domino loquente praeceptum est: »Pasce oves meas««⁹⁸. *Nach römischer Konzeption ist im Papst Petrus selbst anwesend*, wie die römischen Legaten auf der Synode sagten. Diese ausdrückliche Verbindung ist im griechischen Text nicht zu finden. Also ist der ursprüngliche lateinische Text in seiner Aussage über den

⁹⁴ Mansi XVII, 396 f.

⁹⁵ F. Dvornik, Photian Schism, S. 184.

⁹⁶ Der Text wird von Kardinal *Deusdedit*, a. a. O. (Anm. 8), S. 613, Z. 27 ff. ins Lateinische übersetzt. Auch *Ivo von Chartres* hat den Text übermittelt: Prologus in decretum, PL 161, 56–58.

⁹⁷ Mansi XVII, 396.

⁹⁸ MGH Ep. VII, S. 167.

römischen Primat deutlicher, wie Fr. Dvornik bemerkt. Er fügt jedoch hinzu: »Aber der griechische Text drückt den Grundgedanken des Papstes in genügendem Maße aus«⁹⁹.

Im Vergleich der beiden Texte fällt zudem folgendes auf: Der Papst hatte schon auf die besonderen Regeln der Kirchenväter (*beatorum patrum praecipuae regulae*) verwiesen. Der griechische Text konkretisiert dies und spricht von Entscheidungen der Synoden sowie von den Dekreten der Kirchenväter. Der Akzent liegt hier viel stärker auf den *synodalen* Entscheidungen, um sozusagen den Papst mehr in Verbindung mit der synodalen Struktur der Kirche zu bringen.

Zur gesamten Perspektive bezüglich des Primats (presbeia) Roms seitens der byzantinischen Kirche läßt sich m. E. das Folgende sagen:

(1) Die römischen Formulierungen über den römischen Primat erscheinen in Byzanz als »übertrieben« und »fremd«. Deshalb hat die griechische Übersetzung sie entweder ausgelassen oder gemildert. Diese Feststellung ist in Verbindung mit der Tatsache zu sehen, daß »sich die deutlichsten byzantinischen Aussagen für den Primat fast alle an Krisenperioden anschließen, in denen die griechischen Protagonisten der Orthodoxie Unterstützung beim Apostolischen Stuhl suchten«¹⁰⁰.

(2) Die *presbeia Roms* werden anerkannt (ausdrücklich in Kanon 1 der Synode von 879/80). Dies konnte nicht anders sein, da die ökumenischen Konzilien das tun.

(3) Was den Inhalt dieser *presbeia* nach byzantinischer Auffassung betrifft^{100a}, ist der folgende, schon von Kaiser Michael in seinem Brief an Papst Nikolaus angedeutete — so nach dem Text des Papstes! — Unterschied zu machen: (a) Handelt es sich um den *orthodoxen Glauben* der Kirche, hat Rom eine *wichtige* Rolle zu spielen. Diese wichtige Rolle ist weiter zu präzisieren. Wenigstens ist klar, daß die ökumenischen Konzilien die Zustimmung und Bestätigung Roms für ihre Entscheidungen (Horoi und Kanones) suchten. Die Hervorhebung der Pentarchie bedeutete nicht, daß diese besondere Rolle Roms in Frage gestellt wurde: *Nur* der Papst wird vom Kaiser um Bestätigung des Konzils von 869/70 gebeten! (b) Handelt es sich *aber* um die normale *kanonische* Verwaltung der Kirche, hebt Byzanz seine Autonomie hervor, und zwar gegen den Anspruch Roms, *auch im kanonischen Bereich* das letzte Wort sagen zu können. Dieser Anspruch Roms war nichts anderes als die Übertragung der Gepflogenheiten im Westen — also im eigenen Patriarchat — auf den Osten.

Hier darf nicht vergessen werden, daß es schon auf dem Konzil von Chalkedon eine Spannung gab: Während Rom die dogmatische Entscheidung durch seine eigene Stellungnahme für schon getroffen und entschieden hielt, wurde das Thema auf dem Konzil

⁹⁹ F. Dvornik, Photian Schism, S. 182.

¹⁰⁰ Y. M. Congar, L'Ecclésiologie ... (Anm. 69), S. 363.

^{100a} [Anm. d. Red.: Siehe auch oben Anm. 21. Bei der Stellung des Bischofs von Rom in der Kirche handelt es nach alt- und entsprechend ostkirchlicher Lehre um den Ehrenprimat (τὰ πρεσβεῖα τῆς), wie er in einer Reihe von Kanones Ökumenischer Konzile festgelegt bzw. angesprochen wird; vgl. Kanon 6 des Ersten, Kanon 3 des Zweiten und Kanon 28 des Vierten Ökumenischen Konzils, ebenso Kanon 36 des Quinisextums. Die Entwicklung im Westen verlief anders; vgl. diesbezüglich den aufschlußreichen Beitrag von John Meyendorff, Rom und Konstantinopel, *Ofo* 6 (1992) 189–207, wo auch weiterführende Literatur zu finden ist.]

noch behandelt¹⁰¹. Dasselbe geschah auf der Synode von 869/70 bezüglich des Urteils über Photios. Im ersten Fall handelte es sich um eine dogmatische, im zweiten nur um eine kanonische Sache. In der Periode, die wir betrachten, sah Rom *beide* Aspekte als selbstverständlich verbunden und gleichermaßen dem römischen Primat (*presbeia*) unterstellt. *Hier hatte die byzantinische Kirche große Schwierigkeiten. Das ganze Verfahren zeigt, daß es Schwierigkeiten bei allen Parteien und Bischöfen innerhalb der byzantinischen Kirche gab.*

(4) Congar hebt hervor, daß dem Inhalt nach die byzantinischen Aussagen über den römischen Primat, »wenn man sie sorgfältig und kritisch analysiert, ungenügend erscheinen, wenn die römischen Aussagen als Vergleichsmaßstab und als Kriterium angenommen werden«¹⁰². Katholische Autoren zitierten Texte, in denen vom Apostel Petrus, aber nicht vom Bischof von Rom gesprochen werde. Dieser Schritt von Petrus zum Papst werde von einigen byzantinischen Autoren gegangen; aber eine große Zahl mache es nicht. Hier sieht Congar den springenden Punkt.

Bei Photios finden sich viele Texte über einen Primat des Petrus, aber — so Congar — »man sieht nicht, daß er eine Verbindung zwischen diesem Primat und dem, den der Bischof von Rom durch Sukzession bekäme, herstellt«¹⁰³. In der griechischen Übersetzung des päpstlichen Briefes an den Kaiser ist eine Formulierung im Sinne der Sukzession zu finden: »Dieser apostolische Thron [Rom] hat die Schlüssel des Himmelreiches von dem ersten und großen Priester Jesus Christus durch Petrus, den Koryphäen der Apostel, bekommen«¹⁰⁴. Ein anderer Text, den die griechische Übersetzung eingeführt hatte, ist auch hier zu zitieren: »Derjenige, der ihn [Photios] nicht akzeptiert, lehnt deutlich unsere Entscheidung und die der römischen Kirche ab. Derjenige, [der das macht,] kämpft nicht nur gegen uns, sondern gegen den heiligen Petrus oder, besser gesagt, gegen Christus, der seinem Apostel die Vollmacht, zu lösen und zu binden gegeben hat«¹⁰⁵.

Der Text sagt ausdrücklich, daß eine Aktion gegen den Papst als Aktion gegen Petrus zu verstehen ist. Das und nichts anderes ist der Sinn des Primates nach der päpstlichen Konzeption. Im folgenden ist diese Verbindung zwischen dem Papst und Petrus zu präzisieren.

(5) Rom wird von Byzanz als erster Bischofssitz gesehen und akzeptiert, und zwar *in Verbindung mit Petrus* (und Paulus, sagen die Byzantiner). Katholische Autoren verweisen auf folgende Formulierungen: Petrus hat durch den Mund des Leo gesprochen! (Chalkedon) oder durch den Mund des Agatho! (6. Ökumenisches Konzil, Konstantinopel). Die Bedeutung solcher Aussagen läßt sich folgendermaßen interpretieren: Man erkennt in der Aussage dieser römischen Päpste die wahre und orthodoxe Lehre, d. h. den Glauben des Petrus und der Apostel an; d.h., »die Identitätsbeziehung mit Petrus ist nicht von der Art einer juristischen Autorität, sondern charismatisch... Das *Petrus ipse* wird

¹⁰¹ Vgl. W. de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalcedon (450), *OrChrP* 35 (1969) 63–122 (hier 103 und 72).

¹⁰² Y. M. Congar, *L'Écclésiologie* ..., S. 363.

¹⁰³ A. a. O., S. 362.

¹⁰⁴ *Mansi* XVII, 400.

¹⁰⁵ A. a. O., 401 CD.

nicht auf die [päpstliche] Funktion als solche, sondern auf den Inhalt des päpstlichen Zeugnisses angewendet, ein Zeugnis, das von seiten des Konzils Objekt einer gewissen ›Rezeption‹ war«¹⁰⁶. Bemerkenswerterweise findet sich bei späteren griechischen Autoren wie Symeon von Thessaloniki¹⁰⁷ und Neilos Kabasilas¹⁰⁸ das folgende: Wenn der Papst im Glauben des Petrus bleibt, dann wird er die Prärogativen des Petrus haben: Er wird der erste Bischof und der Koryphäus. Mit den Worten des N. Kabasilas: »Unter der Bedingung, daß der Papst die Ordnung respektiert und in der Wahrheit bleibt, bekommt er die erste Stelle, die ihm rechtlich gehört«^{108a}.

Solche Zeugnisse stammen aus der Periode der antilateinischen Polemik, *drücken aber Richtlinien aus, die auch in der von uns analysierten Periode zu finden sind.*

Der Unterschied zwischen dem byzantinischen Verständnis über die Rolle des Bischofs von Rom und dem ›ex sese‹ des 1. Vatikanums und dessen Beschreibung der primatialen Vollmacht des Papstes ist deutlich!

3.2. Die Geltung der verschiedenen (legitimen) Traditionen

Auf der Synode von 879/80 wurde oft die Frage erörtert, ob ein Laie zur bischöflichen Würde erhoben werden kann (Fall des Photios)¹⁰⁹. Die Byzantiner hoben verschiedene Male hervor, daß ein solches Vorgehen nicht gegen den kirchlichen Gebrauch sei. In diesem Kontext ist die synodale Aussage zu sehen:

»Das Konzil sagt: Jeder Sitz [d. h. jede der beiden Kirchen] hat von alters her eine bestimmte Anzahl traditioneller Bräuche. Man sollte darüber weder diskutieren noch sich streiten. Behalte die römische Kirche ihre Bräuche bei. Das ist recht. Behalte auch die Kirche von Konstantinopel die wenigen Bräuche bei, die sie aus der Vergangenheit ererbt hat. Das gleiche soll für die anderen Bischofssitze des Ostens gelten«¹¹⁰.

¹⁰⁶ Y. M. Congar, *L'Écclésiologie* ..., 369. Ich folge hier Congar. Siehe auch F. Dvornik, *Byzanz*..., S. 191 ff., Anm. 29; J. Meyendorff, *Saint Pierre, sa primauté et sa succession, dans la théologie byzantine*, in: N. Afanassieff u. a., *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel – Paris 1960, S. 91–115.

¹⁰⁷ *Dialogus contra haereses*: PG 155, 120.

¹⁰⁸ *De primatu papae*: PG 149, 728–729.

^{108a} [Anm. d. Red.: Das Zitat stimmt nicht mit dem Original überein; hier das Original: »Ἐως μὲν ὁ πάππας σώζει τὴν τάξιν, καὶ μετὰ τῆς ἀληθείας ἔστηκε, καὶ τῆς πρώτης καὶ κυρίως ἀρχῆς οὐκ ἀφίσταται, καὶ κεφαλὴ τῆς Ἐκκλησίας, καὶ ἀρχιερεὺς ἄκρος, καὶ Πέτρον καὶ πάντων ἀποστόλων διάδοχος« (PG 149, 728 D). Unabhängig davon betonen beide Theologen in der Tat, daß der Bischof von Rom — der Ehre nach — der erste und der höchste Bischof in der Kirche sei (vgl. die Hinweise im Text von Symeon auf das Zweite, Vierte, Sechste und Siebte Ökumenische Konzil: PG 155, 120 BC), **wenn er den rechten Glauben hat**. Diesen rechten Glauben sprechen aber beide Autoren dem Papst ab und schreiben ihm häretische Neuerungen (καινοτομία) zu: PG 155, 120 A und 121 C, wo das Filioque als Häresie angeführt und die apostolische Sukzession und der Ehrenrang des Bischofs von Rom aufgrund der »Neuerungen« in der Lehre in Frage gestellt werden. Im großen und ganzen handelt es sich bei beiden Theologen um **eine Hypothese**: Daß nämlich die Päpste bei vorliegender Rechtgläubigkeit den ersten Ehrenrang genießen würden. Symeon drückt dies so aus: »Wenn er (sc. der Bischof von Rom) aber jenen Heiligen (den Päpsten Silvester, Agatho etc.) nicht nachfolgt, ist er auch nicht Nachfolger im Thron. Und er ist nicht apostolisch und nicht der erste und auch nicht Vater, sondern er wird Gegner und Verderber und Feind der Apostel sein« (121 C).]

¹⁰⁹ *Mansi* XVII, 456 DE. 457 D. 487 E.

¹¹⁰ *Mansi* XVII, 489 BC.

Diese Grundaussage der Synode von 879/80 sollte Frieden zwischen Konstantinopel und Rom schaffen. In der Tat handelt es sich um ein programmatisches Prinzip, dessen Wert sich aus den geschichtlichen Diskussionen zwischen beiden Seiten erklären läßt. In seinem Brief an Papst Nikolaus von 861 schreibt Photios eine Apologie für sich selbst. Dort hebt er hervor:

»Was ökumenisch und gemeinsam entschieden wurde, muß von allen bewahrt werden. Was aber die Entscheidung eines Kirchenvaters oder einer lokalen Synode betrifft, so bedeutet es sicher nicht Aberglauben, diese zu bewahren, sowie diejenigen keinen Irrtum machen, die sie nicht bewahren«¹¹¹.

Photios nennt bestimmte unterschiedliche Gebräuche in den Kirchen und stellt fest:

»In diesen Sachen ist der Glaube [der Kirche] nicht in Frage gestellt, und es gibt keine Verletzung eines gemeinsamen und katholischen Beschlusses. Es handelt sich um verschiedene Gebräuche und Sitten, die von anderen bewahrt werden. Es wäre nicht recht, diejenigen, die sie einhalten, zu verurteilen oder diejenigen, die sie nicht bewahren, für gesetzwidrig zu halten«¹¹².

Photios verweist auf die Verschiedenheit in der Liturgie. In den Kirchen gibt es verschiedene Gebete, verschiedene liturgische Strukturen. Das ist jedoch kein Hindernis dafür, daß das gemeinsame Brot sich in den Leib Christi verwandelt. Die Verschiedenheit wird von der Gnade des Geistes, die Einheit und Vergöttlichung schafft, nicht verhindert¹¹³.

Leider hatte Photios diese wichtigen methodischen Prinzipien in seiner Enzyklika an die orientalischen Sitze vergessen. Dort werden verschiedene Bräuche der lateinischen Kirche aufgrund einer byzantinischen Gesetzgebung (Trullanisches Konzil oder Quinisextum!) verurteilt. Aber als Entschuldigung für Photios ist zu bemerken, daß Papst Nikolaus *vorher* in seiner Responsa ad consulta Bulgarorum bestimmte Bräuche der byzantinischen Kirche nicht anders als Photios später behandelt hatte.

Beide Kirchen und ihre Vertreter Nikolaus und Photios hatten in diesem geschichtlichen Moment ihre eigene Tradition verabsolutiert. Die Synode von 879/80 hat — wie Photios selbst vorher — ein wesentliches Prinzip, das heute noch aktuell ist, festgeschrieben. Kein Wunder, daß dieses Prinzip von verschiedenen modernen Theologen beider Seiten als methodisches Prinzip für den Dialog zwischen beiden Kirchen hervorgehoben wird.

Hier sei auf das Ökumenismusdekret des 2. Vatikanums hingewiesen. Das Dekret betont nicht nur die legitime Verschiedenheit in der liturgischen und disziplinären Tradition seitens der Orientalen (Nr. 15 und 16), sondern stellt fest, daß »das von den Aposteln überkommene Erbe in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen ist« (Nr. 14, 3). Infolge dieses Prinzips bemerkt das Konzil: »bestimmte Aspekte des offenbaren Mysteriums wurden manchmal von einer Seite besser als von der anderen Seite verstanden und deutlicher ins Licht gestellt« (Nr. 17). Durch eine solche Formulierung

¹¹¹ Epistolarum liber primus, Ep. II: PG 102, 604 D.

¹¹² A. a. O., 605 C.

¹¹³ A. a. O., 608 C.

geht das 2. Vatikanum einen Schritt über das, was Photios dargestellt hatte, hinaus. Auf die Bedeutung dieses Prinzips für den heutigen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus ist später noch zurückzukommen.

3.3. Keine Änderung des Glaubensbekenntnisses

Die Synode von 879/80 äußert in ihrem Horos das Verbot, das Glaubensbekenntnis zu ändern. So lautet der Text:

»Wir verkünden das gleiche Glaubensbekenntnis, das unsere Väter uns überliefert haben, ohne etwas wegzunehmen oder hinzuzufügen, ohne etwas zu ändern oder zu verfälschen. Jede Streichung, jeder Zusatz ist, so lange keine Häresie unter der Mitwirkung des Bösen droht, eine Beleidigung gegen die Väter; aber durch falsche Worte die Dekrete derer zu ändern, die sie aufgestellt haben, ist noch unerträglicher. Deshalb bekennt sich die heilige und ökumenische Synode zu jener alten Definition des Glaubens ... [Es folgt das Glaubensbekenntnis von Nikaia-Konstantinopel]. So bekennen wir. In diesem Glaubensbekenntnis wurden wir getauft. Dieses Glaubensbekenntnis hat alle Häresien zerstört. Die es teilen, sind unsere Brüder, unsere Väter, unsere Miterben der himmlischen Stadt. Wenn aber jemand versuchen würde, eine andere Darstellung des Glaubens als das Glaubensbekenntnis, das wir von den heiligen Vätern empfangen haben, zu schreiben und es als Glaubensbekenntnis denjenigen, die aus der Häresie kommen, vorzulegen, oder wenn jemand den Wagemut hätte, die Altertümlichkeit dieser heiligen Formel durch lügnerische Worte, Ergänzungen oder Entstellungen zu verderben, soll er gemäß der Entscheidung der früheren ökumenischen Synoden, wenn er ein Kleriker ist, abgesetzt werden; ist er aber Laie, soll er exkommuniziert werden.«¹¹⁴

Die Formulierung ist ganz deutlich: Es handelt sich darum, eine Verfälschung des Glaubensbekenntnisses durch Ergänzungen oder Entstellungen zu vermeiden. Alles wird durch allgemeine Formulierungen ausgedrückt. Das Filioque wird nicht ausdrücklich genannt. Der Hinweis auf diesen lateinischen Zusatz scheint jedoch deutlich zu sein. Es genügt, die *Mystagogia* des Photios zu lesen, ein Werk, das er gegen Ende seines Lebens, als er nicht mehr Patriarch war, schrieb. Dort bemerkt Photios, daß Papst Johannes VIII. durch seine Vertreter auf der Synode von 879/80 »das Glaubensbekenntnis akzeptierte, wie die katholische Kirche Gottes und seine Vorgänger auf dem apostolischen Stuhl Roms es immer gemacht hatten«¹¹⁵. Dieselbe Bemerkung findet sich in dem Brief des Photios an den Erzbischof von Aquileia: durch die römischen Legaten stimmte Papst Johannes, als ob er anwesend wäre, »im Bekenntnis des wahren Glaubens über die Trinität« überein¹¹⁶. Für Photios zerstörte das Filioque den wahren Glauben über die Trinität. Deshalb bezog er sich später auf die Entscheidung der Synode von 879/80, da diese Synode jede Änderung im Glaubensbekenntnis abgelehnt hatte¹¹⁷.

¹¹⁴ *Mansi* XVII, 516 f.

¹¹⁵ *De S. Spiritus mystagogia*: PG 102, 380.

¹¹⁶ *Epistolarum liber primus*, Ep. XXIV: PG 102, 820.

¹¹⁷ Zur gesamten Problematik vgl. R. Hauch, *Photius and the Carolingians. The Trinitarian Controversy*, Belmont 1975, hier Kap. 9–11.

Wie kamen die Legaten dazu, eine solche Entscheidung der Synode zu unterschreiben? Was bedeutet es, daß Papst Johannes VIII. auf diese Entscheidung nicht reagierte? Bei katholischen Autoren ist bezüglich dieses Fragenkomplexes Unterschiedliches zu finden. Als Beispiel sei hier zitiert, was D. Stiernon noch vor kurzem als zusammenfassende Fragestellung schrieb:

»Muß man darin einen kaum verhüllten scharfen Tadel an der Lehre vom Hervorgang des Heiligen Geistes *vom Sohn* sehen und den Schluß ziehen, daß wir es mit späteren Fälschungen zu tun haben, an denen die römischen Legaten von 880 nicht beteiligt waren? Oder handelt es sich nicht eher um eine einfache Wiederaufnahme der alten Konzilsdekrete, die allenfalls darauf hinauslief, der Hinzufügung des lateinischen *Filioque* entgegenzutreten, was übrigens mit der Forderung Leos III. vom Jahre 809 an die fränkische Kirche übereinstimmte?«¹¹⁸

Fr. Dvornik hatte in bezug auf die Authentizität der zwei letzten Sitzungen der Synode von 879/80 geschrieben: »Sie enthalten nichts, was die päpstlichen Legaten hätten nicht unterschreiben können... Auf keine Weise wird die Lehre des *Filioque* in Frage gestellt, der einzige Einwand betrifft den Zusatz dieser Formel zum Symbolum«¹¹⁹.

Nach dem Zeugnis des Photios war die Lehre des *Filioque* durch das Verbot jeden Zusatzes zum Symbolum tangiert. Deshalb bezieht er sich in seiner Polemik gegen das lateinische *Filioque* auf die Entscheidung der Synode. Die Legaten und Papst Johannes VIII. konnten unterschreiben, insofern sie die Klausel der Synode gegen jeden Zusatz zum Symbolum als Wiederholung der Aussagen früherer ökumenischer Synoden verstanden. Rom hatte die ergänzende Klausel noch nicht in das Glaubensbekenntnis eingeführt. Sicher wußten sie, daß die Klausel im fränkischen Reich schon eingeführt war, und sie hielten die Klausel wohl für *orthodox*, d. h. mit der Lehre der Kirche vereinbar. Hier ist in Erinnerung zu bringen, daß Papst Nikolaus die fränkischen Theologen in Bewegung gebracht hatte. Sie sollten die lateinische Kirche gegenüber den Vorwürfen des Photios verteidigen. Das *Filioque* war in dieser Polemik ein zentraler Punkt.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Durch den Zusatz ist nach der theologischen Konzeption des Photios der echte Glaube an die Trinität in Gefahr. Die Ablehnung irgendwelcher Zusätze hat für ihn eine klare theologische Implikation und verweist auf das *Filioque*. Diese Gefahr wurde von den römischen Legaten und von Papst Johannes VIII. wohl nicht gesehen. Sie stimmten der Entscheidung der Synode von 879/80 zu, da sie der Meinung waren, daß das Glaubensbekenntnis unverändert bleiben sollte. Schon vorher hatte Leo III. († 816) eine ähnliche Meinung geäußert: Obwohl er die Lehre des *Filioque* bejahte, lehnte er dessen Einfügung in das Symbolum ab.

M. E. darf man mit A. van Buren sagen, daß der Horos der Synode von 879/80 wegen seiner allgemeinen Formulierung zwei unterschiedlichen Lesarten Spielraum läßt: Für die Griechen war sicher das *Filioque* eines solcher falschen Worte, deren Einfügung ins Symbolum unerträglich war, während die römischen Legaten und der Papst selbst die Einfügung sehr wahrscheinlich für *orthodox* hielten — *es gibt kein Argument, um das*

¹¹⁸ D. Stiernon, Konstantinopel IV, S. 231.

¹¹⁹ F. Dvornik, Photian Schism, S. 196.

Gegenteil zu vertreten, — aber die Päpste selbst zogen vor, es in das Symbolum nicht einzufügen¹²⁰.

Die Einfügung des Filioque ins Symbolum geschah in Rom erst etwa hundertdreißig Jahre später. Als das geschah, gab es in Rom keinen Zweifel daran, daß der Papst das machen durfte, ohne ein Konzil einzubeziehen. Der oben genannte Unterschied zwischen dem Westen und dem Osten bezüglich der kirchlichen Strukturen spielte hier eine Rolle. Die Hochscholastik bejahte wie selbstverständlich die Frage, ob der Papst das Symbolum entscheiden dürfe¹²¹.

4. Das Konzil von 879/80 als Muster eines Unionskonzils?

Die Synode von 879/80 wird in der griechischen Überlieferung als *Unionskonzil* bezeichnet. In der Tat geschah dort eine Union, in der jeder Teil der Christenheit die Legitimität der anderen Tradition formell und ausdrücklich akzeptierte. J. Meyendorff hatte 1974 die Frage gestellt: »Könnte man nicht heute gemeinsam den ökumenischen Charakter des Konzils von 879/80 anerkennen?« Er ergänzt: »Die Union (beruht) auf einem geschichtlichen Glauben, auf dem des von den Konzilien adoptierten Glaubenssymbols. Keinerlei dogmatischer Relativismus wäre daran gebunden. Es wäre dies auch ein positiver Akt: die gemeinsame Rückkehr zu einer realen Situation der Einheit zwischen Orient und Okzident«¹²².

In der Tat stellt die Aussage der Synode — die Geltung der verschiedenen Traditionen beider Kirchen — ein Grundprinzip für die Beziehungen zwischen beiden Kirchen fest, das über den kanonischen Bereich hinaus gelten sollte. Selbstverständlich kann die *communio* zwischen beiden Kirchen nur in der Wahrheit des vollen Glaubens geschehen, wie es oft orthodoxe Autoren hervorheben.

Es ist eine Tatsache, daß die Gestalt beider Kirchen auf theologischer Ebene unterschiedlich ist. Um einige Punkte zu nennen: Augustinus hat die westliche Tradition ge-

¹²⁰ A. van Bunnem, *Le Concile de Constantinople 879–880, Contacts* 33 (1981) 214, Anm. 45.

[Anm. d. Red.: Das Argument ist im Horos selbst enthalten, da dort das Festhalten an dem überlieferten Wortlaut des heiligen Symbols betont wird. Außerdem wird das Anathem gegen diejenigen gesprochen, die so verwegen sind, daß sie »durch falsche Worte oder Zusätze oder Streichungen« das Symbol verfälschen. Daß hierbei für alle Anwesenden das Filioque gemeint war, besteht kein Zweifel. Die wohl beste Untersuchung der Synode von 879/880 aus römisch-katholischer Sicht kommt zum Ergebnis: »... there is no doubt that the horos of the Photian Synod officially disapproved of the use of the filioque ...« (J. Meijer, *A Successful Council of Union ...*, S. 185; siehe den Text des Horos S. 267 f. und *Joh. Karmiris, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae*, Graz 21968, S. 268).]

¹²¹ Vgl. als Beispiel *Thomas von Aquin, Summa theologica II/II q. 1 a. 10*. Thomas räumt dem Papst das Recht ein, das Symbolum zu bestimmen, »wie alle anderen Dinge, die der ganzen Kirche gehören«. Das Verbot des Ephesinums versteht er folgendermaßen: durch diese Entscheidung wird der nächsten Synode die Vollmacht nicht weggenommen, eine neue Fassung des Symbolums zu redigieren, wenn das wegen einer neuen Häresie erforderlich ist.

¹²² J. Meyendorff, *Schwesterkirchen — Ekklesiologische Folgerungen aus dem Tomos Agapis*, in: *Pro Oriente, Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens*, Innsbruck – Wien – München 1976, S. 41–53, hier S. 46.

prägt, und er ist im Osten fast unbekannt. Die heutige Gestalt der römischen Kirche läßt sich nicht ohne die Hochscholastik erklären. Der Osten ist eher auf der Ebene der Lehre der griechischen Kirchenväter geblieben, griechische Kirchenväter, die die katholische Theologie viel analysiert hat. Aber das theologische Verständnis beider Seiten bezüglich derselben griechischen Kirchenväter ist oft unterschiedlich. Begriffe wie Vergöttlichung oder Palamismus sind ein Zeichen dafür. Die gesamte theologische Anthropologie hat auf beiden Seiten sehr unterschiedliche Gestalten. Immer bleibt für viele orthodoxe Autoren das trinitarische Thema — das Filioque — als Kernpunkt, obwohl einige der Meinung sind, daß das Filioque als theologoumenon zu betrachten wäre. Manchmal wird die gesamte westliche Theologie von einigen orthodoxen Autoren als eine Reflexion ohne Pneumatologie betrachtet.

Es ist m. E. Zeit, die grundsätzliche Frage zu stellen, nämlich ob beide Kirchen nicht verschiedene Gestalten sind, in denen das gemeinsame apostolische Erbe anzuerkennen wäre. Mit den Worten des Ökumenismusekretes: Sollte man nicht »bei jenen verschiedenartigen theologischen Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen« (Nr. 17)? *Dieses Prinzip konsequent zu akzeptieren, erfordert von beiden Seiten einen Umkehrprozeß.* Mir erscheint das von der Synode von 879/80 hervorgehobene Prinzip bezüglich der verschiedenen *kanonischen* Traditionen als ein echtes methodisches und ökumenisches Prinzip, durch das alle dogmatischen Differenzen zwischen dem Osten und dem Westen zu analysieren sind. Kein dogmatischer Relativismus ist zu akzeptieren. Aber vorher muß man offen für die Wahrheit der anderen Seite sein und bleiben, und das bedeutet, *daß die Theologen beider Seiten sich die Mühe machen müssen, die Position der anderen Seite von innen zu verstehen und die von einer Seite hervorgehobenen Perspektiven in das eigene System zu integrieren.* Nur wenn das von beiden Seiten gemacht wird, werden wir eine echte ökumenische Theologie haben, die der eigenen Tradition fruchtbare Perspektiven bringt.

Letztendlich bleibt das Thema kirchliche Strukturen, oder — wenn man will — Primat. Kardinal Ratzinger hat formuliert: »Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde«¹²³. Die von uns analysierte Periode zeigt deutlich, daß das Verständnis über die *presbeia* Roms in Rom und in Konstantinopel unterschiedlich war. Das Problem ergab sich, als Rom Byzanz behandeln wollte wie den Westen. Congar beschreibt die Beziehungen zwischen Rom und Byzanz folgendermaßen: »Rom übte ... ein Recht höherer Schlichtung aus, das die verwaltende und kanonische Autonomie der Ortskirchen unangetastet ließ: ein *primatus* ohne *papatus* ...«¹²⁴

Beide Synoden zeigen deutlich, daß Byzanz die *presbeia* Roms akzeptierte, aber in die *Synodalität der Kirchen integrierte*. Die Entscheidung Roms wurde auf dem Konzil von 869/70 *synodal* analysiert. Erst dann akzeptierte die Synode die Absetzung des Photios.

¹²³ J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, S. 209. Der Artikel wurde zuerst 1977 veröffentlicht. Der Vf. bemerkt, daß der Vortrag »hier bewußt unverändert nachgedruckt« wird (S. 203).

¹²⁴ Y. M. Congar, L'Ecclésiologie..., S. 359, Anm. 65.

Daß Rom sich mit der (legitimen) Autonomie der Ortskirchen schwer tut, muß nicht bewiesen werden. Die ganze nachkonziliare Geschichte ist ein deutliches Zeichen dafür. Die »presbeia« Roms und die legitime Autonomie der Ortskirchen sind als zwei Elemente in die Ekklesiologie zu integrieren. Ohne daß beide Elemente als einander ergänzende gesehen und in die Praxis eingeführt werden, gibt es keinen konsequenten Dialog mit der Orthodoxie, wie die Dokumente der internationalen orthodoxen/römisch-katholischen Kommission zeigen¹²⁵.

¹²⁵Die offiziellen französischen Texte in: Secretariat pour l'unité des chrétiens, *Service d'Information* 1982, 115–120; 1987, 86–91; 1988, 194–199. Die in der Kommission entstandene Übersetzung ins Neugriechische in: *Episkepsis* 277 (1982) 12–20; 390 (1987) 5–15; 404 (1988) 10–18. Deutsche Übersetzung in: Die Eucharistie der einen Kirche (Die deutschen Bischöfe — Ökumene Kommission 8), Bonn 1989, S. 25–58, oder in *Ofo* 3 (1989) 218–250 (hier eine verbesserte Übersetzung); jetzt auch in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, H. Meyer u. a. (Hgg.), Bd. 2, Paderborn/Frankfurt 1992, S. 526–567. Die Dokumente gehen von der Kirche als Koinonia von Kirchen aus und machen Gebrauch von der eucharistischen Ekklesiologie. Vgl. meinen Artikel: Die Dokumente der internationalen Dialogkommission der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche, *US* 33 (1990) 305–320.

Die ökumenische Verantwortung der Kirchen für ein lebenswürdiges geeintes Europa*

von Grigorios Larentzakis, Graz

Gerne nehme ich an dieser ökumenischen Veranstaltung teil, nicht nur weil ich mich freue, bekannte und liebe Personen zu treffen, nicht nur weil diese Veranstaltung in Kooperation der Evangelischen Akademie Mühlheim mit der Orthodoxen Akademie von Kreta, meiner Heimat, durchgeführt wird, sondern auch, weil die Thematik selbst einen Schwerpunkt unserer aktuellen Verantwortung und Verpflichtung darstellt, dem wir uns zu stellen haben. Aus diesem Grunde werde ich mich also bemühen, einige Gedanken zum Ausdruck zu bringen, sowohl aus der Tradition und dem Blickwinkel meiner Kirche, als auch aus meiner persönlichen Erfahrung, die ich während meiner langjährigen Tätigkeit in Mitteleuropa und in der ökumenischen Diskussion gewonnen habe, und nicht zuletzt aus der Erfahrung der Ereignisse und der Diskussionen und Reaktionen der letzten Jahre, bei denen auch ich nicht selten beteiligt war. Es mag dabei manches subjektiv gesehen und beurteilt werden. Es war oft bei Diskussionen und Veranstaltungen so, daß ich nicht unbedingt auf der Seite der Mehrheit stand, ja manchmal stand ich ganz allein da, als einsamer Rufer in der Wüste, unverstanden und selbst überrascht und enttäuscht, daß ich nicht verstanden wurde, bis dann einige Male, nach längeren Diskussionen doch einige Risse der Trennungsmauer ein bißchen Licht in das Dunkel der Verständigungslosigkeit zugelassen haben. Ich hoffe, daß es mir heute doch gelingen wird, das Anliegen verständlich zu vermitteln und die Empfindungen der anderen Seite deutlich zu artikulieren. *Ich beabsichtige keine Polemik und ich bin auch dankbar für die gezeigte und praktizierte Solidarität.* Trotzdem werde ich mir erlauben, manche Aspekte einiger Entwicklungen auch von einem differenzierten Blick- und Erfahrungswinkel zu zeigen, um vielleicht einige Mißverständnisse klarzustellen. Ich glaube, unsere ökumenische Nähe erlaubt, ganz offen zu sprechen. Dabei handelt es sich nicht um rein theologische oder kirchliche Probleme. Es betrifft auch nicht direkt nur die Evangelische oder die Römisch-Katholische Kirche. Im österreichischen Rundfunk habe ich vor einiger Zeit eine ökumenische Sendung mitgestaltet mit dem Titel: »Das Gegenteil von Gut ist oft nur gut gemeint«.

* Referat gehalten in der Evangelischen Akademie Mühlheim/Ruhr, am 27. 6. 1992 anlässlich der gemeinsamen Veranstaltung mit der Orthodoxen Akademie von Kreta über »Gemeinsame Verantwortung der Christen für das Europa von Morgen« (26.-28. Juni 1992).

Welches Europa?

Bei den meisten Veranstaltungen über Europa bzw. europäische Vorgänge usw., an denen ich in der letzten Zeit teilgenommen habe, war immer die Rede von Europa, womit aber entweder nur Mittel- bzw. Zentraleuropa gemeint war oder Westeuropa, in allen Seiten dieser Problematik, der geographischen, der wirtschaftlichen, der kulturellen, der religiösen, der politischen usw. Nach meinen Interventionen waren viele überrascht, als ich betonte, daß Europa doch von Norden bis Süden, von Norwegen bis Kreta und Zypern und vom Westen bis zum Osten, von Portugal bis zum Ural reicht¹. Nach seinem Referat in Graz über religiöse und kulturelle Vielfalt in Europa, und nach meinem Einwand, daß ich dabei diese Vielfalt des ganzen östlichen und südöstlichen europäischen Raumes vermißt habe, bedankte sich der bekannte Prof. Metz großzügig, daß auch dieser Aspekt in die Diskussion eingebracht wurde. Als ich dasselbe bei einer mehrtägigen Akademie-Veranstaltung über die »Festung Europa« eingewandt habe, antwortete Prof. Opitz: »Ja, sie haben Recht, aber wir können uns vielleicht mit den Polen, den Slowenen und vielleicht noch mit den Kroaten verständigen, aber dann geht es nicht mehr. Es beginnt dann eine andere Welt.« Und gerade hier, an diesem Punkt beginnen doch die größten aktuellen Probleme und Mißverständnisse oder, wenn ich meine Erfahrung deutlich ausspreche, die gewollten und gefährlichen Ausgrenzungen sogar mit der simplen Begründung, dort höre eben Europa auf, dort beginnt der Orient, dort waren die Grenzen des alten Byzanz. Andere Kultur, andere Sprache, andere Religion, andere Schrift, andere Mentalität usw. Das hören wir immer wieder in den Massenmedien und lesen wir immer wieder in den Tageszeitungen. Allen Ernstes wurde mir auch gesagt, daß bis zu diesen Grenzen die Menschen mehr zivilisiert sein müssen, weil sie innerhalb der k. u. k. österreich-ungarischen Monarchie lebten, während auf der anderen Seite die Leute nur Untertanen des Osmanischen Reiches waren und sie immer wieder Krieg geführt haben. Deshalb seien sie auch allein die klaren Aggressoren, ohne dabei die Mitschuld der anderen zu erwähnen und vor allem ohne zwischen den hauptverantwortlichen Politikern und Generälen und dem auf allen Seiten leidenden Volk zu unterscheiden. Ich bin kein Anhänger von Krieg und ich verurteile jede Aggressivität. Ich beabsichtige auch keineswegs, irgendwelche Schuldigen freizusprechen. Ich versuche trotzdem zu sagen, daß solche Auffassungen über die Grenzen Europas, ja solche Ausgrenzungen, sogar nach dem Zusammenbruch des brutalen, gottlosen Kommunismus, zum Verständnis und zur Lösung der vorhandenen Probleme nicht zielführend sind. Der »Eiserne Vorhang« und die Berliner Mauer wurden von den Menschen *dort* mit vielen Opfern, mit viel Blut und Leid niedergerissen — die Hilfe des Westens war wahrlich sehr gering — und wir dürfen nicht neue ideologische, kulturelle, politische, religiöse oder sonstige europäische Mauern aufstellen. Gerade in dieser Problematik ist die gemeinsame ökumenische Verantwortung der Christen für das Europa von heute und morgen, für ein lebenswürdiges, geeintes

¹ Vgl. G. Larentzakis, Die Gemeinsame Verantwortung der Kirchen für das Europa von morgen, in: Verantwortung der Kirche für Europa. Interdisziplinäre Gespräche zwischen Orthodoxen und Katholiken, hg. v. H. Krätzl u. a., Wien 1989, S. 17 f.

Europa, für das ganze Europa, sehr groß. Das große ökumenische Ereignis der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der (römisch-katholischen) Bischofskonferenzen Europas (CCEE) in Basel im Mai 1989², mit der einmaligen, großartigen Perspektive für ein vereintes Europa, darf nicht vergessen werden. Die Aufgabe und die Verantwortung sind groß und wir müssen wissen, daß auch der Preis und die Opfer dafür sehr groß sind und nicht nur Geld kosten. Es ist ja sehr deutlich geworden, daß auch die Wiedervereinigung von West- und Ostdeutschland einiges gekostet hat und noch kosten wird. Viele meinen sogar, so Prof. Opitz in Graz, daß deshalb, wenn die Westdeutschen jetzt abstimmen müßten, ob sie die Einigung wollten, das Ergebnis wahrscheinlich negativ wäre.

Noch eines muß uns als Christen aus den verschiedenen Kirchen deutlicher bewußt gemacht werden. Die Einigung Europas darf nicht nur als ein ökonomisches Problem behandelt werden, auch nicht als ein rein politisches und noch weniger als ein militärisches. Europa hat auch eine Seele, wenn sie auch da und dort verdeckt wurde, sowohl im Osten als auch im Westen, wenn auch unter verschiedenen Mänteln. Europa hat auch ein geistig-geistliches Antlitz, das vielfach verdunkelt wurde. Daher stellt es einen Skandal dar, daß so viele gemeinsame politische, wirtschaftliche, militärische und sonstige Initiativen sehr intensiv in Bewegung sind und die christlichen Kirchen miteinander oder, besser gesagt, gegeneinander kämpfen. Manche, um ihre Machtstrukturen zu erweitern, manche mit neuen konfessionellen Ängsten, um sich zu erhalten und zu verteidigen. Dabei spielen sicherlich viele Faktoren eine Rolle. Nur eines dürfen wir als Christen und als Kirchen nicht tun: Die Menschen Europas von heute und morgen ohne geistig-geistliche Orientierung zu lassen. Die Schreie der Menschen, besonders vieler junger Menschen im Osten und im Westen nach Sinn und Gott dürfen nicht überhört werden; sonst werden alle Kirchen vor der Geschichte und vor Gott Rechenschaft ablegen müssen. Es handelt sich dabei nicht nur um ein theologisches Problem, nicht nur um eine Beschwichtigung für die jenseitige, eschatologische Glückseligkeit, sondern auch um die konkreten Probleme der Menschen jetzt und heute, mit ihren sozio-kulturellen und politischen Realitäten, die von den Kirchen nicht ignoriert und isoliert werden dürfen.

Nationale Identität, christliche Mission und Einheit Europas

Ein viel diskutiertes Thema mit oft sehr schmerzhaften Konsequenzen ist dabei sicherlich das der nationalen Identität der Völker. Damit hängt für viele selbstverständlich auch die Frage ihrer eigenen Existenz zusammen, ja noch mehr, darauf baut ihre qualitativ be-

² Frieden in Gerechtigkeit. Die offiziellen Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel, hg. im Auftrag der KEK und der CCEE, Basel, Zürich 1989. Dazu vgl. G. Larentzakis, Das Baseler Ereignis »Frieden in Gerechtigkeit« (15.–21. Mai 1989). Einheit der Kirchen — Einheit Europas, in: Sursum Corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv, Festschrift für Philipp Harnoncourt zum 60. Geburtstag, hg. v. E. Renhart und A. Schnider, Graz 1991, S. 386 ff.

gründete Identität und Zugehörigkeit zu einem Volk auf, wodurch diese Menschen mit bestimmten Empfindungen, Eigenschaften, Mentalitätsmerkmalen, Sitten, Bräuchen und Ausdrucksformen im profanen und im damit verbundenen religiösen Bereich charakterisiert und erkannt werden. Diese besonderen Charakteristika werden nicht nur von den einzelnen Menschen einer solchen Gruppe sehr stark empfunden und oft sehr hoch gewertet, sondern sie halten diese Menschen auch zusammen, ja sie stellen einen notwendigen Wert dar, wodurch sie erst eine eng miteinander verbundene Gemeinschaft bilden und diese stärken. Für sie stellen also diese Merkmale eine sinnvolle und erhaltenswürdige Lebensform dar, die ihr Leben qualitativ bestimmt. Ist der Wille zur Erhaltung dieser Lebensformen nur negativ? Wie ernst nehmen wir diese Formen für uns selbst und für die anderen, wenn sie uns mit *ihren* Lebensvorstellungen entgegentreten? Ist all das von vornherein als Nationalismus zu bezeichnen und konsequenterweise abzulehnen und zu verurteilen, um dann die angeblich notwendigen Bedingungen für eine neue, größere Gemeinschaft zu schaffen, die wir nun das neue Europa nennen? Wissen wir, welche diese Voraussetzungen und Bedingungen sind? Ich glaube, darin liegt eine ebenfalls ernstzunehmende Problematik, die nicht überall und von allen gleich betrachtet und beurteilt wird. Und weil diese Situation nicht von allen als »gleichwertig« beurteilt wird, gibt es auch unterschiedliche Konsequenzen bei der Wegsuche zur Bildung der neuen, größeren Gemeinschaft. Die extremen Beurteilungen reichen von der selbstaufopfernden Verteidigung dieser Werte als existenznotwendig bis zum Kopfschütteln oder Lächerlichmachen als vollkommen überflüssig und wertlos. Aber dann ist die gefährliche und schmerzhafteste Konfrontation fast unvermeidlich.

Daß zwischen Osten und Westen eine solche unterschiedliche Beurteilung mit verschiedenen Abstufungen zwischen den erwähnten extremen Positionen festzustellen ist, muß als evident gelten. Ich wage hier zu behaupten, daß die gefährlichste Position diejenige ist, die aus einer Haltung der Überheblichkeit und Arroganz die Empfindungen (nicht Empfindlichkeiten) des anderen herabsetzt und lächerlich macht. Ebenfalls gefährlich ist auch die Pervertierung der Empfindung der eigenen Identität zur krankhaften Verteidigung eines hochmütigen, egozentrischen Nationalismus, der ausgrenzt und gemeinschaftsunfähig ist.

Unterschiedlich wird auch die Geschichte und die Kontinuität von den Anfängen her beurteilt. Im Osten und Südosten ist die Geschichte nicht nur eine Sache der Vergangenheit, die vielleicht für die historische Forschung und Wissenschaft interessant wäre. Die Geschichte dort ist eine lebendige Realität, die eine vom Gegenwartsleben unabtrennbare Rolle spielt. Die Wurzeln der Geschichte, der profanen und der religiösen, vermitteln den lebensspendenden Saft für den Lebensbaum der Gegenwart. Das Abschneiden von den Wurzeln bedeutet den Tod für den Baum. Wir bekommen dadurch wertvolles Holz, wir bauen damit sehr schöne Möbel. Einen lebendigen, fruchtbringenden Baum haben wir jedoch nicht mehr. Ebenso bedeutet das Verhindern der Entfaltung und des Wachstums den Tod. Dabei ist die Kultivierung des Baumes, das Abschneiden von überflüssigen und abgestorbenen Zweigen erforderlich. Wurzeln, Wachstum, Kontinuität und Entfaltung gehören also zusammen. Unsere Eltern, Vorfahren, Väter und Kirchenväter gehören nicht nur dem Totenreich und der Vergangenheit an, sondern sie sind wertvolle, lebendige Partner im Dialog von heute. In diesem Sinne bedeutet Tradition nicht statischen Kon-

servativismus, sondern dynamisches Wachstum, allerdings in der diachronen Kontinuität³.

Was hat aber all das mit der Religion und konkreter mit dem Christentum Europas zu tun? Die Geschichte Europas, sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart, ist doch ein beredtes Zeugnis, wie eng diese Fragen zusammenhängen und wie stark das eine oder das andere Element gebraucht oder auch mißbraucht wird. Gerade darin liegt die große Aufgabe des Christentums und der heutigen christlichen Kirchen des Ostens und des Westens, diese Fragen richtig zu bewerten, um in manchen Bereichen aus der Sackgasse herauszufinden, um gemeinsam den Weg der Versöhnung und der Gemeinschaft im neuen Europa vorzubereiten und zu gestalten. Dabei kann uns allen gemeinsam der genuin christliche Missionsweg die Prinzipien und die Richtung weisen. Was meine ich damit?

Im Matthäusevangelium wird uns der Missionsauftrag Jesu in der bekannten Form vermittelt: »Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern« (Mt 28, 19). Das griechische Wort für »Völker« ist ἔθνη, das mit Nationen übersetzt werden kann. Der Missionsauftrag nimmt also zunächst die Existenz vieler Nationen, vieler Völker wahr. Die Identität der Menschen wurde nicht aufgehoben oder nivelliert. Jesus selbst sagte: »Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen um aufzuheben, sondern um zu erfüllen« (Mt 5, 17). Dabei wird das griechische Wort πληρῶσαι zumeist, wie hier in der Einheitsübersetzung, mit *erfüllen* übersetzt, während der Begriff auch die Bedeutung von »vollenden« hat, was ich in diesem Zusammenhang vorziehen würde.

Das bedeutet also, daß das Wort Gottes bzw. die Missionstätigkeit der Kirche die Identität der Völker und der Kulturen nicht einfach ignorieren darf oder sie zerstören muß. Der Apostel Paulus hat bei seiner Missionsarbeit in Athen größten Wert darauf gelegt, mit seiner Predigt an die Existenz des »unbekannten Gottes« der Griechen (Apg 17, 20) anzuknüpfen, und das Johannesevangelium, die Christologie auf der Logoslehre der Griechen zu fundieren und zu entfalten. Dasselbe können wir im weiteren Verlauf bei der Missionstätigkeit der Kirche und noch konkreter bei der Auseinandersetzung der christlichen Lehrer mit der heidnischen, nichtchristlichen Philosophie und Kultur, und schließlich bei der Darstellung, Artikulierung und Entfaltung der christlichen Lehre feststellen. Die sozio-kulturellen, philosophischen und sprachlichen Gegebenheiten und Denkweisen wurden weitgehend berücksichtigt und dies nicht nur in den Anfängen der christlichen Mission, sondern auch in den späteren Zeiten, u. a. zur Zeit der Blüte der Patristik im 3., 4. und 5. Jahrhundert und noch später.

Die großen Missionare und die berühmten Kirchenväter berücksichtigten die sozio-kulturellen Gegebenheiten ihrer jeweiligen Zeit und ihres jeweiligen Ortes, sie hatten aber das unmißverständliche Ziel, die Inhalte der rettenden christlichen Frohbotschaft zu vermitteln und zum Ausdruck zu bringen. Auch die großen Kirchenväter, selbst die berühmten Kappadozier, Gregor von Nazianz, Basileios der Große und Gregor von Nyssa

³ Vgl. G. Larentzakis, Diachrone ekklesiale Koinonia. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der orthodoxen Kirche, in: Anfänge der Theologie, XAPICTEION J. B. Bauer, zum Jänner 1987, hg. von N. Brox u. a., Graz, Wien, Köln 1987, S. 355 f.

benutzten für die Darstellung der Trinitätslehre selbst die Sprache der griechischen Metaphysik, füllten sie aber mit dem neuen Inhalt des christlichen Glaubens, indem sie die griechische Metaphysik überwand und verließen. Aus diesem Grunde abwertend von einer Hellenisierung der christlichen Botschaft zu sprechen, entspricht nicht der Realität und bedeutet, die Arbeit und die Methode der großen Kirchenlehrer nicht verstanden zu haben, auch wenn diese negative Hellenisierungshypothese von großen und bekannten Namen des Westens aufgestellt wurde. Das bedeutet für die christliche Mission Berücksichtigung der örtlichen und zeitlichen, der geographischen und geschichtlichen Gegebenheiten, aber auch zugleich und vor allem Vermittlung der erneuernden und erlösenden Botschaft Christi. Oder mit der Sprache von W. Pannenberg: »nicht nur Anpassung des christlichen Glaubensverständnisses an die jeweilige Kulturwelt«, sondern auch und vor allem »Transformation des kulturellen Erbes aus dem Geist des Evangeliums«⁴. Dies zu erreichen stellt tatsächlich eine sehr wichtige und intensive Missionsaufgabe aller Kirchen dar. Die großen Slawen-Missionare der Orthodoxen Kirche, Kyrill und Methodios, sind hierfür leuchtende Beispiele.

Damit hängt natürlich ein größeres Problem sehr eng zusammen, wenn nämlich das jeweilige kulturelle Erbe mit den konkreten Grenzen einer Nation, eines Volkes bzw. eines Staates zusammenfällt. »So gibt es Fälle, in denen der Staat ein größeres Gebilde als die Nation darstellt, und manchmal ist es die Nation, die größer ist als der jeweilige Staat. Nur selten tritt jedoch der Fall ein, daß Staat und Nation genau miteinander übereinstimmen.«⁵ Das kennen wir nicht nur im Zusammenhang mit der Dritten Welt, sondern auch aus unserer Zeit in Europa, im Westen, vor allem aber im Südosten und im Osten. Das Problem ist nicht einfach, und wir dürfen trotz der tragischen und traurigen aktuellen Ereignisse nicht voreilig alle Vorgänge als Folgen eines von den Kirchen — unabhängig von Konfessionen — geschürten, gefährlichen Nationalismus verurteilen. Die jeweils eigene sozio-kulturelle Identität schafft die notwendigen Bedingungen des Lebens der Völker und der Nationen, und das haben die Kirchen und Konfessionen oft als solche verstanden und gepflegt, um die Freiheit und Autonomie, ja sogar die bloße Existenz dieser Völker zu ermöglichen. Es muß nicht zu einem gefährlichen Nationalismus der Völker ausarten, auch nicht damit zusammenhängend zu einem widersprechenden und rivalisierenden Konfessionalismus führen. Hier könnte auch die Formel Einheit — Eintracht in der Vielfalt angewandt werden, die die gemeinschaftsfähige Identität der Völker wahrt, ohne zu einem ausgrenzenden Nationalismus zu gelangen. Ein solcher Nationalismus wurde in der Orthodoxen Kirche als Phyletismus in einer Synode im Jahre 1872 ausdrücklich verurteilt. Denn: »Die Orthodoxie bekennt, daß jeder Mensch — unabhängig von Farbe, Religion, Rasse, Nationalität und Sprache — das Bild Gottes in sich trägt und unser Bruder oder unsere Schwester ist und gleichberechtigtes Glied der menschlichen Familie.«⁶ Dieser Text der Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz vom

⁴ W. Pannenberg, Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nicaea-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute, *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 136.

⁵ D. Papandreou, Die Einheit der Kirche und die Vielheit der Nationen, in: Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend, hg. von K. Chr. Felmy u. a., Göttingen 1991, S. 417.

⁶ Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Durchsetzung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern und zur Aufhebung der Rassendiskriminierung und anderer

November 1986 in Chambésy wurde in der Botschaft der großen ökumenischen Versammlung in Basel im Mai 1989 aufgenommen. Somit bekennen alle Christen Europas: »Jeder Mensch, unabhängig von Geschlecht, Rasse, Nation und Sprache, trägt Gottes Bild in sich und ist darum gleichberechtigtes Glied der Gesellschaft.«

Auch im Leib Christi und als Christen in der Kirche dürfen wir keine diskriminierenden Autonomisierungen und Exklusivismen aber auch keine wie immer gearteten relativierenden und abwertenden Qualifizierungen vornehmen, denn, wie der Apostel Paulus sagt: »Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt. Auch der Leib besteht nicht nur aus einem Glied, sondern aus vielen Gliedern. Wenn der Fuß sagt: Ich bin keine Hand, ich gehöre nicht zum Leib!, so gehört er doch zum Leib. Und wenn das Ohr sagt: Ich bin kein Auge, ich gehöre nicht zum Leib!, so gehört es doch zum Leib. Wenn der ganze Leib nur Auge wäre, wo bliebe dann das Gehör? Wenn er nur Gehör wäre, wo bliebe dann der Geruchssinn? Nun aber hat Gott jedes einzelne Glied so in den Leib eingefügt, wie es seiner Absicht entsprach. Wären alle zusammen nur ein Glied, wo bliebe dann der Leib? So aber gibt es viele Glieder und doch nur einen Leib. Das Auge kann nicht zur Hand sagen: Ich bin nicht auf dich angewiesen. Der Kopf kann nicht zu den Füßen sagen: Ich brauche euch nicht. Im Gegenteil, gerade die schwächer scheinenden Glieder des Leibes sind unentbehrlich. Denen, die wir für weniger edel ansehen, erweisen wir um so mehr Ehre, und unseren weniger anständigen Gliedern begegnen wir mit mehr Anstand, während die anständigen das nicht nötig haben. Gott aber hat den Leib so zusammengefügt, daß er dem geringsten Glied mehr Ehre zukommen ließ, damit im Leib kein Zwiespalt entstehe, sondern alle Glieder einträchtig füreinander sorgen. Wenn darum ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle anderen mit ihm« (1 Kor 12, 13–27); d. h. gegenseitige Annahme und Achtung ohne (quantitative oder qualitative) Bedingungen. Denn: »Es gibt nicht Nationen und auserwählte Völker, die inmitten anderer qualitativ und politisch niedriger stehenden Völker existieren.«⁷ Oder anders ausgedrückt, der Norden kann nicht dem Süden sagen: Ich brauche Dich nicht. Der Westen kann nicht dem Osten sagen: Ich brauche Dich nicht. Es wäre interessant, zu analysieren und zu untersuchen, was in der Geschichte bis heute der Norden ohne den Süden wäre und der Westen ohne den Osten! Dabei denke ich jetzt nicht in erster Linie an die unschätzbare Rolle der so oft verschmähten Gastarbeiter, deren Beitrag für den Wohlstand des Westens jetzt systematisch relativiert und abgewertet wird! Welchen Wert haben z.B. die Sprachen der östlichen Völker Europas im Westen und warum? Der Wiener Professor für Osteuropäische Geschichte Richard Georg Plaschka sagte in einem interdisziplinären Gespräch zwischen Orthodoxen und Katholiken in der Orthodoxen Akademie von Kreta über die »Verantwortung der Kirche für Europa« u. a. folgendes: »Wir denken an Methods Tod — als er starb, haben an der Bahre und bei der Beisetzung seine Schüler das liturgische Totenofficium in lateinischer, griechischer und slawischer Sprache gesungen: Symbol eines

Diskriminierungen. VI, 4. Deutsch in: *Una Sancta* 42 (1987) 21. Vgl. dazu G. Larentzakis, Für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt von heute. Ökumenische und orthodoxe Aspekte, *Ökumenisches Forum* 10 (1987) 51.

⁷ D. Papandreou, Die Einheit der Kirche und die Vielheit der Nationen, S. 424.

tausendjährigen Erbes im Glauben, das ebenso dem modernen nationalen Selbstverständnis Element sein konnte wie übernationalen Integrationsansätzen, Zeichen der Kraft der stillen Mission, wie der Verantwortung der Kirche für Europa — und die Welt.«⁸ Mit diesem Zitat kommen wir direkt zur europäischen Problematik von heute, und der durch die neuen politischen Umwälzungen erreichten Religionsfreiheit im Osten.

Es muß gleich gesagt werden, daß die Kirche im Osten immer mit allen ihren Kräften diejenige war, welche die Identität unserer Völker durch die Jahrhunderte des Leidens und der Unterdrückung hinübergerettet hat. Sie war auch diejenige, die den Befreiungskampf beflügelte und mitgestaltete, unabhängig davon, und das möchte ich hier besonders hervorheben, ob alle ihre Hierarchen auf der Seite des unterdrückten und kämpfenden Volkes waren oder auf der Seite der Mächtigen und der Diktatoren verschiedener Prägung, in der Vergangenheit der türkischen Herrschaft und in der Gegenwart der kommunistischen Unterdrückung. In diesem Zusammenhang möchte ich bezüglich der neuesten Entwicklungen sagen, daß in keinem Oststaat eine solche umwälzende politische Entwicklung ohne die Mitwirkung der Millionen Bürger als Christen, unabhängig von Konfession und Rang, der einfachen Christen, der einfachen Mönche, der einfachen Pfarrer und vieler Bischöfe, möglich gewesen wäre. Wie stark, wie oft, ob alle oder ob nur ein Teil der Hierarchie beteiligt war, können, ja dürfen wir von außen her, von der Position der gesicherten Existenz und des übertriebenen Wohlstandes nicht beurteilen, noch weniger verurteilen! Kollaborateure und Verräter gab es immer und überall in der Geschichte des Ostens und des Westens, es gibt sie heute und es wird sie auch in der Zukunft geben. Das wissen wir. Außerdem müssen wir auch an unsere Brust klopfen und eingestehen, daß wir auch als Christen nicht selten mitschuldig waren und sind an Kreuz, Leid und Tod von Tausenden, ja Millionen von Unterdrückten und nicht Anpassungswilligen, indem wir jahrzehntelang geschwiegen haben, indem wir jahrzehntelang aktiv, politisch und wirtschaftlich die verschiedenen Diktatoren massiv unterstützt haben. Wie verlassen und ohnmächtig mußten sich die Millionen von Christen im Osten gefühlt haben, wenn sie die fehlende Solidarität und die Teilnahmslosigkeit ihrer Brüder und Schwestern aus den freien Ländern, aus dem christlichen Europa bitter erfahren mußten? Was tun wir für unsere Brüder und Schwestern in Albanien? Hier ist keine Kirche, keine Konfession ausgenommen! Daher meine Bitte: Vermeiden wir unsere überheblichen, hochmütigen Verurteilungen der anderen. Es ist sehr leicht, wie gesagt, aus der Position der sicheren Existenz und des vermeintlichen Wohlstandes, anderen das Martyrium zu empfehlen. Trotz allem muß man doch akzeptieren: die Befreiungstheologie des Ostens ist jahrhundertlang bis in unsere Zeit nicht mit Tinte geschrieben worden. Die Geschichte ist ein beredtes Zeugnis dafür⁹.

⁸ R. G. Plaschka, Kirche als Element nationalen Selbstverständnisses in Osteuropa, in: Verantwortung der Kirche für Europa, Interdisziplinäre Gespräche zwischen Orthodoxen und Katholiken, hg. von H. Krätzl, A. Papaderos, R. G. Plaschka, J. Weismayer. Tagungsbericht des ökumenischen Symposions »Die Verantwortung der Kirche für das Europa von morgen« vom 20.–25. September 1988 an der Orthodoxen Akademie in Kolymari/Kreta. Veranstalter: Weihbischof DDr. Helmut Krätzl für die Österreichische Bischofskonferenz und Dir. Dr. Alexandros Papaderos für die Orthodoxe Akademie von Kreta, Wien 1989, S. 74.

⁹ Vgl. G. Larentzakis, Kreuz und Auferstehung — Botschaft zum Leben, *Ökumenisches Forum* 13 (1990) 42 f.

In diesem Zusammenhang möchte ich noch etwas erwähnen. Ich habe es bereits gesagt und ich wiederhole es. Nichts darf uminterpretiert werden. Es gab problematische Beziehungen zwischen kirchlichen Funktionären auch aus den orthodoxen Kirchen und den verschiedenen Machtapparaten der kommunistischen Diktaturen. Jedoch wird durch die westlichen Massenmedien fast einhellig davon berichtet, daß nur die orthodoxen Kirchen bzw. die orthodoxen Hierarchen kollaboriert hätten, ja sogar nicht nur um eigene Vorteile zu erwirken, sondern sogar um anderen Kirchen mehr Schaden zufügen zu lassen. Es wird auch eine gewisse Monopolisierung des Martyriums von nicht-orthodoxen Christen und manchen Kirchen im Osten in Anspruch genommen, um daraus kirchenpolitisches, konfessionelles Kapital zu gewinnen. Wer hat mehr Widerstand geleistet? Die Orthodoxen, die Katholiken oder die Protestanten? In der Zeit der türkischen Herrschaft, des Nationalsozialismus, oder der kommunistischen Unterdrückung in den verschiedenen Ländern? Ich möchte hier nicht auf einzelne Situationen und Berichte eingehen. Wir sollten uns vielmehr unserer gemeinsamen, ökumenischen Verantwortung bewußt werden, ohne die Wahrheit zu vertuschen, um für das heutige und morgige Europa unseren gemeinsamen Beitrag für ein würdiges Leben zu leisten.

Ich bin auch der Meinung, wie der Präses der EKD-Synode, Jürgen Schmude, der in einem *epd*-Interview im Zusammenhang mit der Stasi-Vergangenheit mancher Funktionäre aus der Evangelischen Kirche folgendes sagte: »Die klare Trennung in Täter einerseits und Opfer andererseits gibt es nur selten. Auch viele Opfer haben Kompromisse geschlossen und an der einen oder anderen Stelle an der Erhaltung des damaligen Systems mitgewirkt. Auch sind viele Täter über weite Strecken hin Opfer, und seien es Täter, die nur durch Erpressung zu Tätern wurden.«¹⁰ Auch die Forderung des Ratsvorsitzenden der EKD, Bischofs Klaus Engelhardt ist pastoral und kirchlich sehr wichtig und verständlich: »Die Kirche muß die Bereitschaft zeigen, sich Opfern und Tätern seelsorgerisch zuzuwenden. Das biblische Wort, um das es letztlich geht, heißt: Versöhnung.«¹¹ Den »Dienst der Versöhnung« forderte Bischof Klaus Engelhardt nicht allein für die Evangelische Kirche, sondern auch für die Römisch-Katholische Kirche, gemeinsam mit Bischof Karl Lehmann, dem Vorsitzenden der römisch-katholischen, deutschen Bischofskonferenz bei ihrer Begegnung im November 1991¹². Denn »Vertreter der Kirche hätten die Aufgabe gehabt, mit staatlichen Instanzen zu verhandeln«, wie Bischof Engelhardt feststellt¹³, um »das Überleben der Kirche im totalitären Staate« zu erwirken, sagte der EKD-Kirchenamtspräsident Hartmut Löwe, ohne zu leugnen, daß »dabei die Hände nicht sauber geblieben seien«¹⁴, und »um Christen zum Leben unter den Bedingungen einer sozialistischen Gesellschaft zu ermutigen«, wie das Ratsmitglied der EKD Barthold C. Witte am 18. Mai 1992 in Bonn betonte. Dafür wünschte er sich eine »aufklärende Offensive« statt einer »schwächlichen Verteidigung«¹⁵. Außerdem meint der frühere Vorsitzende des Kirchenbundes, der Berliner Altbischof Albrecht Schönherr: »Die Verantwortlichen der

¹⁰ *Ep. Evangelische Information*, Nr. 8/24. Jahrgang, 20. Februar 1992, S. 2.

¹¹ A. a. O., Nr. 12/24. Jahrgang, 19. März 1992, S. 2.

¹² A. a. O., Nr. 7/24. Jahrgang, 13. Februar 1992, S. 3.

¹³ A. a. O., Nr. 10/24. Jahrgang, 5. März 1992, S. 5.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ A. a. O., Nr. 22/24. Jahrgang, 28. Mai 1992, S. 7.

Kirche hätten auch in ihren staatlichen Gesprächspartnern Menschen gesehen. Dies sei das Gebot unseres christlichen Glaubens und keine ›Kumpaneï‹ gewesen.«¹⁶ Diese Problematik stand ja auch bei der letzten »Europäischen Evangelischen Versammlung« in Budapest Ende März 1992 im Vordergrund. Auch dort waren kritische, strengere Stimmen gegen die politischen Verstrickungen zu hören, aber auch versöhnende Stimmen hat man dort gehört, die ich auch verstehe, wie z.B. die der Bischöfe aus Ungarn, der CSFR und Rumänien, die betonten, daß »die Schuld der Kirchen im Dialog und mit ›Wahrhaftigkeit‹ aufgearbeitet werden müsse. Gerade die Kirchen seien zur Buße, aber auch zur Vergebung aufgerufen.«¹⁷ Und dem Generalsekretär des Reformierten Weltbundes, Milan Opocensky, kann man ebensowenig widersprechen, wenn er feststellt: »Auch die Kirchen im Westen hätten sich an der ›Kumpaneï‹ mit den Herrschenden im Osten beteiligt. ›Wir sind alle Komplizen‹« — betonte er, und »der Ruf nach Buße gehe darum alle an. Opocensky warnte zudem vor einer vorschnellen Abrechnung mit Kirchenvertretern, die mit diktatorischen Systemen zusammengearbeitet hätten.«¹⁸ »Gegen eine ›neue Diktatur der Rache‹ sprach sich der reformierte ungarische Bischof Loran Hegedüs aus. In dem totalitären System sei eine Zusammenarbeit der Kirche mit dem Staat ›historisch notwendig‹ gewesen, die ›totale Kollaboration und Spitzeleien‹ nannte er dagegen ›Sünde‹. Der überwiegende Teil der ungarischen Bischöfe habe sich auf diese Weise schuldig gemacht ... Nur ein Zehntel der reformierten Kirchenmitarbeiter sei ›politisch unbelastet‹«, sagte der Bischof und forderte auf: »Die Erneuerung der Kirche sei nur im Sinne von ›Wahrheit und Toleranz‹ möglich.«¹⁹ Das Verhältnis der Römisch-Katholischen Kirche zu dem Staat in Ungarn dürfte auch im Zusammenhang mit der Haltung von Kardinal Mindszenty bekannt sein.

All das habe ich erwähnt, nicht um die anderen Kirchen zu beurteilen, noch weniger um sie zu verurteilen, sondern um einfach die Frage zu stellen: Werden die orthodoxen Kirchen des Ostens auch ähnlich beurteilt? Ihre Nöte, ihr Leiden, ihr Martyrium von Tausenden, ja Millionen von Opfern der Brutalität, der Unterdrückung, des Atheismus und der Ausbeutung? Ich will nichts entschuldigen oder vertuschen, aber wäre nicht für alle, nach der Gewissenserforschung, ein »Dienst der Versöhnung« hilfreich, wie der evangelische Bischof Engelhardt und der katholische Bischof Lehman für ihre Kirchen fordern? Warum wird z.B. in der selben *epd* für die russisch-orthodoxe Kirche »nur die Flucht nach vorn, die Säuberung der eigenen Reihen« verlangt, damit »ein weiterer Imageverlust« dieser Kirche vermieden wird?²⁰ Ich behaupte nicht, daß ich die Unschuld aller Orthodoxen beweisen kann! Ich will auch niemanden unbedingt in seinem Amt sozusagen »retten«(!), wenn er gehen müßte. Die unterschiedliche Beurteilung kann ich aber auch nicht übersehen und übergehen. Nach einem Vortrag von mir wurde in der Plenardiskussion öffentlich zugegeben, daß während und nach den politischen Umwälzungen im Osten *meistens* aus dem Westen konfessionell geholfen wird, mit der Rechtfertigung z. B. konkret für Rumänien, daß dort zwar geholfen wird, aber der rumänisch-

¹⁶ A. a. O., Nr. 7/24. Jahrgang, 13. Februar 1992, S. 5.

¹⁷ A. a. O., Nr. 14/24. Jahrgang, 2. April 1992, S. 2.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Chr. Martin, Letzte Bastion aus sowjetischer Zeit, *Epd*, Nr. 8/24. Jahrgang, 20. Februar 1992, S. 16.

orthodoxen Kirche bewußt nicht, weil sie mit dem Staat zusammengearbeitet hätte! Natürlich weiß ich, daß auch in Rumänien viele ohne Ansehen der Konfession geholfen haben. Ihnen gehört Dank und Anerkennung. Aber dennoch, wer hilft wem und warum?

Ökumenische Hilfe und Solidarität »hier und jetzt«

Damit wurde noch ein Punkt hier erwähnt, der unsere Aufmerksamkeit verdient, nämlich unsere gemeinsame, ökumenische Verantwortung für eine adäquate Hilfe und Solidarität für die Leidenden und Hilfsbedürftigen in den früheren kommunistischen Ländern Europas.

Das erste, was sie dringend benötigen, ist nicht finanzielle bzw. materielle Hilfe, sondern Solidarität und liebende Zuneigung und Annahme. Jahrzehntlang wurden sie gedemütigt, unterdrückt und mißhandelt. Ihr Wille wurde gebrochen, mit raffinierten und perversen Methoden wurden sie gefoltert und schließlich ihre Persönlichkeit und ihre menschliche Würde vernichtet. Ich will hier nicht moralisieren. Aber ich habe das Bedürfnis zu sagen, daß wir, alle Christen, gemeinsam für ein lebenswürdiges Europa helfen müssen. Deshalb ist es unsere primäre Aufgabe, die Menschenwürde, das Bild Gottes in den Menschen wiederum in den Vordergrund zu stellen. Wir müssen und wir können, und das ist eigentlich auch unsere christliche Verantwortung, allen diesen Menschen wiederum das Gefühl, die Zusicherung und die Geborgenheit schenken, damit sie sich als gleichwertige Partner, als Schwestern und Brüder in der *Communio Ecclesiarum* und in der *Communio Sanctorum* fühlen. Und das bedeutet Auferweckung und Auferstehung aus dem Reich des Todes und aus der Hölle des Leidens und des Martyriums. Sie benötigen kein Mitleid und keine »großzügige« Toleranz, sondern im Gegenteil Annahme, Respekt und Anerkennung, ja Bewunderung, daß sie sich durch die Katakomben ihre Existenz, ihre Identität und ihren Glauben hinübergerettet haben. So können auch sie für uns eine Hilfe sein und ein lehrendes Vorbild. In diesem Sinn werden wir aufgefordert, uns im freien Westen zu fragen, ob wir nämlich ohne Unterdrückung, ohne Gefährdung unserer Existenz gegenüber den Mächtigen aller Kategorien, ob in der Politik, in der Wirtschaft, in der Militärmaschinerie, auf nationaler oder multinationaler Ebene fähig waren und sind, Widerstand zu leisten, oder ob wir uns alltäglich anpassen und allen gegenüber zustimmen mit der selbstbeschwichtigenden Ausrede, daß es sich dabei um strukturelle Probleme handle, die außerhalb der Möglichkeiten der Einzelnen stünden, oder sogar, daß es sich dabei um strukturelle Sünden handle, womit sie außerhalb unserer persönlichen Verantwortung gestellt werden. Wenn wir diese Gewissenserforschung machen, dann können wir für die anderen dort, aber auch für uns hier die Stärke- und Charakterfrage stellen.

Natürlich weiß ich, daß die Solidarität und Hilfe, die diese Menschen benötigen, auch im Bereich der alltäglichen, materiellen, existentiellen, finanziellen und wirtschaftlichen Probleme liegen. Man kann und darf niemanden moralisch-theologisch, ideologisch oder sogar eschatologisch beschwichtigen, wenn er daneben für sein Überleben das elementar Notwendigste braucht. Konkrete und effektive Hilfe ist unerlässlich. Dies ist nicht nur meine Überzeugung, sondern die Auffassung der Gesamtorthodoxie, wie sie in einem

präkonziliaren Dokument im November 1986 von einer Panorthodoxen Konferenz in Chambésy artikuliert wurde. Dort heißt es u. a.: »Seien wir uns bewußt: der Hunger, der heute die Menschheit plagt, und die enormen Ungleichheiten sprechen sowohl in unseren eigenen Augen, als auch in denen des gerechten Gottes ein hartes Urteil über uns und unsere Zeit. Denn Gottes Wille, der auch heute nichts anderes als das Heil des konkreten Menschen hier und jetzt zum Ziel hat, verpflichtet uns, dem Menschen zu dienen und uns unmittelbar mit seinen konkreten Problemen auseinanderzusetzen. Getrennt von der diakonischen Sendung ist der Glaube an Christus sinnlos. Christsein bedeutet, Christus nachzufolgen und bereit zu sein, ihm im Schwachen, im Hungrigen und Unterdrückten und allgemein in jedem Hilfsbedürftigen zu dienen. Jeder andere Versuch, Christus unter uns real gegenwärtig sehen zu wollen, ohne ihn in dem zu suchen, der unserer Hilfe bedarf, ist leere Ideologie.«²¹ Die Frage ist nur, *wie* helfen wir?²² Helfen wir mit Würde und Anstand, oder helfen wir den Hilfsbedürftigen, nachdem wir sie vorher entwürdigt haben und ihnen deutlich ihre existentielle Abhängigkeit von uns rücksichtslos vor Augen geführt haben? Ich werde nicht vergessen und ich schäme mich heute noch für einen westlichen Reporter, der dem früheren Präsidenten der ehemaligen UdSSR Michael Gorbatschow, als er noch im Amt war, im Fernsehen, vor Millionen von Zusehern die unverschämte Frage direkt stellte: »Stimmt es, daß, wenn wir Ihnen mit Lebensmitteln nicht helfen, Ihre Leute den kommenden Winter nicht überleben?« Welche Überheblichkeit und welche Arroganz! Ich habe die Geduld des Präsidenten bewundert! Aber, sie brauchen tatsächlich die Hilfe des Westens!

Nun, wenn wir dort in den ehemaligen kommunistischen Ländern helfen wollen, was wir tun müssen, dann helfen wir mit Anstand und Würde, ohne die anderen zu entwürdigen und zu verletzen. Helfen wir ihnen nicht, um sie von uns abhängig zu machen. Helfen wir ihnen nicht, um unsere Wirtschaft anzukurbeln, damit sie dann unsere Produkte kaufen müssen. Helfen wir ihnen nicht nur dann, wenn sie vorher, ohne Rücksicht auf Verluste, unser Wirtschaftssystem der oft rücksichtslosen Marktwirtschaft als Bedingung einführen müssen, oder nur dann, wenn sie in ihren Ländern, fern von uns bleiben. Das, was mit der Flüchtlingspolitik im westeuropäischen Raum geschieht, ist ein Skandal. Wo bleibt die energische und klare Stimme der christlichen Kirchen? Und wenn wir selbst als Kirchen und Christen helfen wollen, dann helfen wir allen, ohne Ansehen der Person, der Nation, der Religion und der Konfession! Nicht immer, aber oft, sehr oft, wurde die materielle Hilfe zum Instrument der Unterstützung und der Erweiterung der eigenen politischen und nationalen Macht, aber auch der konfessionellen Einflußsphäre, ja der konfessionellen Jurisdiktion.

Wenn wir helfen wollen, helfen wir den Hilfsbedürftigen, damit sie sich dann selbst helfen können, damit sie dann mit uns gleichberechtigte und gleichwertige Partner werden können. Wir müssen uns vom Gedanken und von der Haltung befreien, daß wir, die Reichen, die anderen und jetzt Hilfsbedürftigen *betreuen* müssen. Die Betreuungsmenta-

²¹ Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Durchsetzung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern und zur Aufhebung der Rassendiskriminierung und anderer Diskriminierungen, VII, 4, Deutsch in: *Una Sancta* 42 (1987) 23. Vgl. dazu G. Larentzakis, Für Frieden und Gerechtigkeit ..., *Ökumenisches Forum* 10 (1987) 52.

²² Vgl. A. Papaderos, Die liturgische Diakonie, Otterbach 1978, S. 10 f.

lität verhindert die Überwindung und Lösung der Probleme, verletzt die »Betreuten« auf Dauer und sie schafft keine Voraussetzungen für eine gleichwertige und gleichwürdige Lebensgemeinschaft.

Man betreut nicht nur Projekte, sondern auch die Menschen, die davon abhängen und welche die Fremdplanungen und die auf den Schreibtischen der Betreuer, oft ohne Rücksicht auf ihre Bedürfnisse, ihre Kultur, ihre Familie, ihre Religion, ihre Mentalität usw. entwickelten Projektierungen akzeptieren müssen. Gerade diese Betreuungsmentalität verträgt dann auch keine Kritik, die, wenn sie da und dort vielleicht berechtigterweise kommt, als Undankbarkeit interpretiert wird. In einer Diskussion wurde mir gesagt, man dürfe nicht finanzielle Hilfe annehmen, die in Millionenhöhe gehen kann und dann auch noch unsere Systeme kritisieren! Das Traurige dabei ist, daß nicht selten auch im Bereich der theologischen Entwicklung solche Kommentare abgegeben werden: Im Osten haben sie ja unsere theologische Entwicklung nicht mitgemacht, sie hängen hinten nach, sie haben eine gewisse Scheu vor unserer Theologie, akzeptieren nicht unsere neue theologische Literatur, nicht einmal als Schenkung für ihre theologischen Bibliotheken usw. Dies hört man nicht nur über die Orthodoxen, denen auch in der erwähnten Europäischen Evangelischen Versammlung »Rückschritt in fundamentalen Positionen« vorgeworfen wurde²³, sondern auch über die östlichen Kirchen westlicher Konfessionen, also aus der Römisch-Katholischen und der Evangelischen Kirche. Tatsächlich gibt es dort ein großes Unbehagen und Mißtrauen gegen die kirchlich-theologischen westlichen Entwicklungen, das sehr deutlich artikuliert wird.

Und man wird dann im Westen unglücklich, denn das Ziel wird nicht erreicht, das man nicht selten als Missionsauftrag für den Osten verstanden hat. Damit möchte ich noch einige Bemerkungen zu diesem Thema machen, das von verschiedenen Seiten, Konfessionen und ökumenischen Organisationen in Angriff genommen wird.

Mission-Evangelisierung-Neuevangelisierung Europas

Hier sind zwei Themenbereiche zu unterscheiden. Der erste ist die Situation, die der christliche Osten vor allem nach dem Zusammenbruch des Kommunismus durch die westlichen »Missionare« erlebt, und der andere die tatsächliche religiöse Situation des ganzen Europa, also nicht nur des Ostens, sondern auch des Westens.

Tatsächlich stellen wir fest, daß es einen »Drang nach Osten« gibt. Hermann Goltz, der bekannte Studiensekretär der Konferenz Europäischer Kirchen schreibt: »Die *gesamt-europäische* ökumenische Situation ist seit Monaten zum Zerreißen gespannt. Unter dem in jüngster Vergangenheit nicht zufällig herausgestellten, extrem abendländischen Symbol der Gottesmutter von Fatima setzt ein römisch-katholischer »missionarischer« und »evangelischer« *Drang nach Osten* — in einen vermeintlich atheistischen Osten ein. In Riga träumen manche Lutheraner vom Umbau der orthodoxen Kathedrale in ein lettisches Unabhängigkeitsdenkmal. — In Polen bereiten sich große Gruppen römisch-katholischer Priester auf den »Rußland-Einsatz« vor. — Dutzende von fundamentalistischen,

²³ *EpD*, Nr. 14/24. Jahrgang, 2. April 1992, S. 2.

protestantischen ›Evangelisten‹ aus den USA und Westeuropa konkurrieren bereits in vermeintlich christlichem Niemandsland in Osteuropa miteinander, wobei nicht selten ausschlaggebend ist, wer die dickeren Dollarbündel und die größere Unkenntnis vom Märtyrerzeugnis der Ortskirchen in Osteuropa mitbringt, um zur weiteren Zerstörung der, durch die Zeit der Depressionen, geretteten kirchlichen Reststrukturen in besonderer Weise beizutragen. — Und der niederländische Jesuitengeneral ... erkennt ... endlich wieder die eigentliche Aufgabe: Osteuropa.«²⁴ Man muß fast an die Situation in Jerusalem vor ca. 150 Jahren erinnern. »Damals waren 95 Prozent der Ortschristen orthodox. Mitte des vergangenen Jahrhunderts wurde dann eine anglikanisch-preußische Kirche gegründet. Um der protestantischen Missionierung Einhalt zu gebieten, wurde 1847 das lateinische Patriarchat neu kanonisch errichtet. Damit wurde die europäische katholisch-protestantische Rivalität nach Palästina getragen ... Es begann eine aktive Missionierung seitens der abendländischen Kirchen. ... Mission, Proselytismus, Prestige waren die Normen. Die griechisch-katholische Kirche trat in diesen Wettlauf ein: Denn, wenn schon katholisch, dann byzantinisch — gemäß der Tradition des Landes. Heute machen die Orthodoxen nur noch rund ein Drittel der Ortschristen im Hl. Land aus.« So beschreibt die Situation der in Jerusalem lebende römisch-katholische Abt der Benediktinerabtei Dormitio Nikolaus Egender²⁵. Und an einer anderen Stelle schreibt er: »Das nationale Prestige ging so weit, daß z. B. auf dem französischen Hospiz Notre Dame die Muttergottesstatue höher sein mußte als die russische Kathedrale beim Jaffator.«²⁶ Es gibt wirklich viele Parallelen, die eindeutig zeigen, wie der Osten zur *terra missionis* der Kirchen des Westens immer wieder bis in unsere Zeit wird. Und wenn jetzt die autochthonen orthodoxen Kirchen, vom kommunistischen Joch befreit, sich aufzurichten und aufzuatmen versuchen, werden ihnen allen Ernstes in der Budapester, Europäischen Evangelischen Versammlung »Expansionsbestrebungen« in gleicher Weise wie der Römisch-Katholischen Kirche dort vorgeworfen²⁷.

Man sieht also, wie recht die Oberhäupter aller orthodoxen Kirchen hatten, als sie, vom Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. eingeladen, nach Konstantinopel kamen, um zu den brennenden, aktuellen Fragen Stellung zu nehmen. Was diesen Punkt der Missionierung in orthodoxen Kirchen betrifft, haben sie in ihrer Botschaft folgendes formuliert: »Wir hatten doch während der Zeit der großen Schwierigkeiten die Hoffnung gehabt, daß die Orthodoxe Kirche das Recht hätte, mit der Solidarität aller, die an Christus glauben, zu rechnen ...

Mit großem Bedauern und Herzensschmerz stellen wir fest, daß einige bestimmte Kreise innerhalb der Römisch-Katholischen Kirche Handlungen vornehmen, die dem Geist des Dialogs, der Liebe und der Wahrheit vollkommen entgegengesetzt sind. Wir hatten immer und mit allen Partnern eine aufrichtige Kommunikation bei den ökumeni-

²⁴ H. Goltz, Tauwetter in europäisch-ökumenischer Eiszeit? 5. Begegnung KEK/CCEE in Santiago, *Ökumenische Rundschau* 41 (1992) 66.

²⁵ Jerusalem eine Herausforderung. Ziel von Pilgern einst und jetzt, *Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI, 14/15 (30. März 1983) 13.

²⁶ Vergessene Christen im Heiligen Land. Minderheiten ringen um ihr Überleben, *Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI, 52/53 (22. Dezember 1982) 14.

²⁷ *Epd*, Nr. 14/24. Jahrgang, 2. April 1992, S. 2.

schen Begegnungen und bei den bilateralen theologischen Dialogen, und wir erwarteten nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Regierungen, von denen so viele orthodoxe Kirchen leidvoll verfolgt und gequält wurden, brüderlichen Beistand oder mindestens Verständnis für die nach 50 oder sogar 70 Jahren unerbittlicher Verfolgung entstandene und in vielem tragische finanzielle und pastorale Situation der gesamten Orthodoxen Kirchen.

Statt dessen wurden die traditionell orthodoxen Länder als Missionsgebiete betrachtet, und so werden dort missionarische Netze errichtet und Proselytismus mit allen, vor vielen Dezennien bereits gesamtchristlich verurteilten, Methoden zum Schaden des gewünschten Weges zur christlichen Einheit betrieben. Ganz besonders machen wir aufmerksam und verurteilen wir die auf Kosten unserer Kirchen wirkende Tätigkeit der Kirche von Rom angehörenden Unierten in der Ukraine, in Rumänien, in der Ostslowakei, im Mittleren Orient und anderswo.

Diese Tätigkeit hat Situationen geschaffen, die mit dem Geist des Dialoges der Liebe und der Wahrheit, den die unvergeßlichen Leiter des Christentums, Papst Johannes XXIII. und der Ökumenische Patriarch Athenagoras I., initiiert und gefördert haben, unvereinbar sind und welche diesem Dialog schwer heilbare Wunden zugefügt haben. De facto wurde dieser Dialog auf das Thema der Unia eingeschränkt, bis in dieser Frage Übereinstimmung erzielt wird. Das gleiche gilt auch für bestimmte Fundamentalisten und Protestanten, die bereit sind, in allen orthodoxen Ländern »zu verkündigen«, die unter kommunistischen Regierungen standen. Wir halten es für unannehmbar, daß diese Länder als »Missionsgebiete« betrachtet werden, nachdem in diesen Ländern das Evangelium vor vielen Jahrhunderten verkündet wurde und die Gläubigen dieser Länder oft auch ihr Leben für den Glauben an Christus geopfert haben.

Bezüglich dieses Themas rufen wir in Erinnerung, daß von uns Orthodoxen jede Form des Proselytismus verurteilt wird, der von der Evangelisierung und Missionierung deutlich unterschieden werden muß. Der Proselytismus, der an bereits christliche Völker gerichtet wird, ja sogar in vielen Fällen an orthodoxe, einerseits durch materielle Verlockungen, andererseits durch unterschiedliche Formen von Gewalt, vergiftet die Beziehungen der Christen und schadet dem Weg zu ihrer Einheit.«²⁸

Wenn wir nun von Evangelisierung, Neu-Evangelisierung Europas oder von den »praktischen Aspekten der Mission in einem sich wandelnden Europa«²⁹, oder »Mission und Evangelisierung in Europa heute«³⁰ sprechen, und zwar in den verschiedenen Kirchen und ökumenischen Organisationen, müssen wir fragen, was damit gemeint ist.

Der Aspekt, der uns als Christen und als Kirchen hier und heute besonders interessiert, ist das religiöse Gesicht Europas. Gerade dieser Punkt stellt eine der schwierigsten und

²⁸ G. Larentzakis, Aufruf der Gesamtorthodoxie zur Versöhnung und Solidarität, zum Text der Botschaft aller Vorsitzenden der Orthodoxen Kirchen, *KNA, Dokumentation*, Nr. 4 (20. Mai 1992) 4 f. Hier habe ich den ganzen Text der Botschaft deutsch veröffentlicht. Denselben von A. Kallis übersetzten Text s. auch in *OFO* 6 (1992) 260–264.

²⁹ Studienkonsultation der Konferenz Europäischer Kirchen in der Orthodoxen Akademie von Kreta (7.–14. Oktober 1991), *Ökumenisches Forum* 14 (1991) 89 ff.

³⁰ Fünfte europäische ökumenische Begegnung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der Europäischen (römisch-katholischen) Bischofskonferenzen (CCEE) in Santiago de Compostela, Spanien (12.–18. November 1991), *Ökumenisches Forum* 14 (1991) 107 ff.

kompliziertesten Fragen nicht nur in der Geschichte bzw. der Vergangenheit, sondern auch und vor allem in der Gegenwart Europas dar. Abgesehen davon, muß auch erwähnt werden, daß diese religiöse Frage nicht von den vorher erwähnten Fragen isoliert werden darf und kann. Denn die Geschichte der Völker, ihrer Kultur, ihrer Nationalität, ja überhaupt ihrer Identität, hängt sehr eng mit der religiösen Frage zusammen und zwar nicht nur im negativen Sinn, sondern, wie bereits erwähnt, sehr oft und für sehr viele Völker im positiven Sinne, so daß ohne die Existenz und Wirkung der Kirche nicht nur die Kultur, die Identität, die Sprache oder die Zivilisation von manchen Völkern bzw. von manchen Staaten abhängig waren und sind, sondern auch ihre Existenz selbst. Deshalb können wir, ja dürfen wir nicht die Geschichte Europas ohne den religiösen Aspekt untersuchen oder beurteilen. Dies gilt in besonderer Weise im südosteuropäischen Raum.

Die nächste Frage, die auch im religiösen Aspekt gestellt werden muß, ist: welche Religion meinen wir — oder welche Religiosität? Sind überhaupt alle Europäer religiös? Betrifft das nur den Westen Europas oder auch den Osten? Gibt es Unterschiede zwischen der Areligiosität, der Konfessionslosigkeit, dem Atheismus im Osten und im Westen? Soll die Neu-Evangelisierung diese Gruppen von Menschen ansprechen? Und wie ist es mit den vielen Religionen, die sich auf europäischem Boden befinden, allen voran der Islam? Haben wir es hier nicht mit einem multireligiösen Phänomen auf unserem alternden Kontinent zu tun? Will man überhaupt eine Neu-Evangelisierung Europas? Die Budapester Europäische Evangelische Versammlung verneinte diese Frage, denn sie meinte, damit gingen die Werte der Reformation und der Aufklärung verloren³¹. Was heißt es aber konkret?

Wenn man alle diese Phänomene als Christ ernst nehmen muß, dann gerät das Bild des Christentums in Europa in eine sehr fragwürdige Situation, wenn man dazu das tatsächliche Verhältnis zwischen den christlichen Kirchen betrachtet. Dann müssen wir uns natürlich — als Christen und auch als kirchlich Verantwortliche — fragen, wie das christliche Leben der Christen realisiert wird.

Auf Gesamteuropa übertragen, muß man wohl die Existenz von vielen Kirchen akzeptieren und respektieren. Und das bedeutet wiederum, die Existenz des Christentums als Einheit in der Vielfalt der Kirchen und der Konfessionen akzeptieren zu müssen, trotz der vorhandenen Meinungsunterschiede oder konfessioneller Gegensätze. Die Enzyklika des Ökumenischen Patriarchates von 1920 wurde an *alle Kirchen Christi überall* gesandt mit der Aufforderung zur Gründung eines Kirchenbundes trotz der vorhandenen dogmatischen Unterschiede; d. h. wir haben es hier mit einem »ekklesiologischen Neuansatz« zu tun, der sehr wichtig ist³². Aus diesem Grunde ist es unverantwortlich, wenn die konfessionelle Unterschiedlichkeit überbetont wird, um daraus politisches Kapital zu schlagen, oder sogar, um damit neue Mauern innerhalb Europas aufzustellen und neue politische

³¹ Vgl. *Epd.* Nr. 14/24. Jahrgang, 2. April 1992, S. 2 und 3.

³² Vgl. *Chr. Konstantinidis*, Interkommunion aus der Sicht der Orthodoxie, in: Eucharistie — Zeichen der Einheit, Erstes Regensburger Symposium, hg. von E. Chr. Suttner, Regensburg 1970, S. 89 f. Th. Nikolaou, Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche, *Ökumenische Rundschau* 21 (1972) 316–332, bes. 325 ff. G. Larentzakis, Die Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Ansporn zur intensiveren ökumenischen Arbeit der Kirchen, *Ökumenische Rundschau* 34 (1985) 433 f.

Grenzen damit begründen zu wollen. Ebenfalls muß betont werden, daß jede Verabsolutierung einer Kirche durch Überbetonung der eigenen Kirchlichkeit, als Autarkie oder, was noch schlimmer ist, als Exklusivität im Bereich der Ekklesiologie, als die einzige wahre Kirche, und im Bereich der Soteriologie, als die Kirche, in der allein das Heil erreichbar sei³³, keine Voraussetzung zur Überwindung unserer Probleme und sicherlich auch keinen Ausgangspunkt zur Neu-Evangelisierung Europas bildet. Auch gegen eine »evangelische Superkirche« gibt es sehr viele auch interne Widerstände, wie für Budapest festgestellt wurde, wo man »Ökumene und Europapolitik mit protestantischer Paprika« würzen wollte³⁴.

So wie man auf keinen Fall Europa nur mit West- oder mit Mitteleuropa identifizieren kann, genausowenig kann man das Christentum in Europa nur mit einer Kirche bzw. Konfession identifizieren. Aus diesem Grunde entspricht es nicht der tatsächlichen Realität und bedeutet es ein einseitiges kirchliches Verständnis, wenn nur eine Kirche in Europa im Namen der Gesamtkirche Europas spricht, und dabei nur sich selbst meint und vor Augen hat³⁵. Ich möchte es noch konkretisieren: Die westlichen Kirchen müssen akzeptieren, daß im gesamteuropäischen Raum, den wir nicht aus den Augen verlieren dür-

³³ Bei der Sitzung des Koordinationsausschusses des offiziellen Theologischen Dialogs zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche in Rom vom 10.–15. Juni 1991 wurde eine wichtige Feststellung gemacht, die sich gegen die Heilsexklusivität einer Kirche wendet: »Τό κείμενον βασιζέται ἐπὶ τῶν ἐκκλησιολογικῶν μεταβολῶν, ἐπελθουσῶν μετὰ τὰς Πανορθόδοξους Διασκέψεις καὶ τὴν Β' Βατικάνειον Σύνοδον. Τῷ ὄντι, ὑπερέβημεν τὴν κατάστασιν, κατὰ τὴν ὁποίαν ἐκάστη Ἐκκλησία ἐθεώρει ἐαυτὴν ὡς τὸν μόνον θεματοφύλακα τῆς σωτηρίας, ἔχοντες πλέον τὴν πεποίθησιν ὅτι καὶ αἱ δύο Ἐκκλησίαι εἶναι ἀδελφαὶ Ἐκκλησίαι. Ἡ ἀλλαγὴ αὕτη ἤνοιξε τὴν ὁδὸν πρὸς τὸν διάλογον τῆς ἀγάπης, τῆς ἀληθείας καὶ τῆς εἰλικρινείας.« In: *Episkepsis* Nr. 464 (1. Juli 1991) 7.

³⁴ A. Bishel, Protestanten mit Paprika, *Epd*, Nr. 14/24. Jahrgang, 2. April 1992, S. 3.

³⁵ Vgl. Schlußerklärung (Declaratio) der Bischofssynode für Europa, *Ökumenisches Forum* 14 (1991) 165. Auch hier wird deutlich die Römisch-Katholische Kirche mit der Kirche Europas identifiziert: »Im Namen der Kirche Europas ...« Und dies obwohl drei Wochen vorher die Konferenz Europäischer Kirchen gemeinsam mit dem Rat der (römisch-katholischen) Bischofskonferenzen Europas (CCEE) zusammen gearbeitet haben für eine ökumenisch fundierte Zusammenarbeit bei der »Mission und Evangelisierung in Europa heute« [Vgl. die Dokumentation in: *Ökumenisches Forum* 14 (1991) 107 ff.]. Dort war ja dieses Problem bekannt. In der Einführung zum Thema von Santiago de Compostela heißt es: »Der Name der Stadt ist schon seit einigen Jahren mit dem Bestreben nach neuer Evangelisierung und Mission verbunden. Von ihm ging vor nahezu 10 Jahren der berühmte Aufruf zur »Re-Evangelisierung« aus. Damals fand dieser Ruf in der europäischen Ökumene ein zwispältiges Echo. Da er von Papst Johannes Paul II. kam, wurden in manchen Kirchen Befürchtungen laut, daß der Appell zur Neuevangelisierung Europas bloß die Römisch-Katholische Kirche zum Adressaten habe. Jetzt in Santiago, derselbe Ort wie damals, Stätte einer Begegnung der verschiedenen Kirchen und Konfessionen aus Ost- und West-, Nord- und Südeuropa. Gemeinsam stellen sie sich den Fragen, die Mission und Evangelisierung in Europa heute aufwerfen. Wenn KEK und CCEE in Santiago gemeinsam nach Wegen der Mission und Evangelisierung suchen, dann geht es dabei nicht um die Stärkung einer Konfession oder Kirche. Es soll vielmehr der Weg in eine neue Gemeinschaft der Christen geebnet werden, in welcher alle ihren Platz und ihren Dienst haben, ob sie nun kleine Minderheitskirchen oder große Volkskirchen sind«. (Ebd. S. 111 f.). Die Orthodoxen Kirchen sind bekanntlich Mitgliedskirchen der Konferenz Europäischer Kirchen, in der sie seit vielen Jahren sehr aktiv und in führenden Funktionen für die Erfüllung ihrer allgemeinen, ökumenischen und gesamteuropäischen Verantwortung mitarbeiten. Genauso in Santiago de Compostela. Ebenfalls nehmen die Orthodoxen Kirchen ihre Verantwortung bei den verschiedenen, bilateralen, theologischen Dialogen seit langem sehr ernst. Warum sagt dann die Declaratio der römisch-katholischen Bischofssynode in Rom: »Wir möchten unsere orthodoxen Schwesterkirchen zu einem solchen Dialog von Herzen einladen und sie an unsere gemeinsame Verantwortung für das Zeugnis des Evangeliums vor der Welt und besonders vor dem Herrn der Kirche erinnern ...«? (ebd. S. 179).

fen, auch die Kirchen des Ostens, d. h. die autochthonen, orthodoxen Kirchen aus der Zeit der Gründung durch Jesus und durch die Apostel und der ersten Verbreitung des Frühchristentums existieren, die gemäß ihrer Kräfte und Schwächen intensiv arbeiten, und nicht nur die Ableger oder Nachgründungen der westlichen Kirchen und Konfessionen im Osten. Deshalb meine ich: Wenn überhaupt eine Neu-Evangelisierung Europas als sinnvoll und notwendig betrachtet wird, dann nur als eine ökumenische Aufgabe, *par cum pari*, als Partner im Dialog oder wie es immer wieder heißt, als Schwesterkirchen. Sonst, wenn diese Neu-Evangelisierung nur von einer Kirche unternommen wird, oder anders gesprochen, wenn eine Kirche meint, sie könnte oder sie wollte diese Aufgabe allein übernehmen, ohne Rücksicht auf die anderen Kirchen und ihre Arbeit zu nehmen, wäre nicht nur eine Neu-Evangelisierung Europas unmöglich, sondern die Glaubwürdigkeit und die Existenz der Kirche überhaupt wäre nicht mehr gewährleistet³⁶.

Die Zusammenarbeit der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der römisch-katholischen Bischofskonferenzen Europas, viele bilaterale Dialoge und die hiesige Veranstaltung geben uns doch die berechtigte Hoffnung auf eine gemeinsame Zukunft Europas, in der der Mensch, Mann und Frau, als Person und Abbild Gottes verstanden, ein würdiges, menschliches Leben in Frieden und Gerechtigkeit führen kann; bauen wir das Haus Europa gemeinsam, aber menschenwürdig, damit es auch lebenswürdig wird, in seiner reichhaltigen und dynamischen Vielfalt der Völker, der Kulturen und der Traditionen. »Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein. Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Knabe kann sie hüten. Kuh und Bärin freunden sich an, ihre Jungen liegen beieinander. Der Löwe frißt Stroh wie das Rind. Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter, das Kind streckt seine Hand in die Höhle der Schlange. Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg; denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist« (Jes 11, 6–9).

³⁶ In einem »interdisziplinären Gespräch zwischen Orthodoxen und Katholiken« über »Bildung und Erziehung in einem vereinten Europa« in der Orthodoxen Akademie von Kreta vom 23.–30. Juli 1990 hörten wir Prof. Wolfgang Langer von der Wiener Katholisch-Theologischen Fakultät feststellen: »Das vom gegenwärtigen Papst immer wieder angesprochene Programm einer Re- oder Neuevangelisierung Europas ist in dieser Formulierung mißverständlich. Sollte es als Versuch einer Wiederherstellung des ›christlichen Abendlandes‹, der einheitlich christlichen Überzeugungsgemeinschaft aller Europäer und der vollen Zugehörigkeit jedes Europäers zu einer der christlichen Kirchen (womöglich der römisch-katholischen) aufgefaßt werden, so ist es sicher zum Scheitern verurteilt«. W. Langer, Neuevangelisierung — zur Problematik eines Begriffs und eines Programms, in: *Bildung und Erziehung in einem vereinten Europa, Interdisziplinäre Gespräche zwischen Orthodoxen und Katholiken*, hg. von F. Anhell, Wien 1991, S. 15.

Wenn die Teilnehmer in Budapest die Rückkehr zum »christlichen Abendmahl« so gemeint haben, würde auch ich ein Fragezeichen dazu setzen.

Perspectives orthodoxes sur la crise écologique

par Georgios Mantzaridis, Thessaloniki

La crise écologique préoccupe aujourd'hui la société toute entière. Au moment où individus et organismes de tous bords s'appliquent à découvrir le moyen d'y remédier, l'Église ne saurait se contenter d'encourager ou de seconder leurs efforts, mais elle a le devoir de porter son propre témoignage. Or ce témoignage reflète naturellement la spécificité de sa position et de sa mission dans le monde.

La crise écologique est le fruit tardif de la rébellion de l'homme contre Dieu. Elle a le péché pour principe. C'est pourquoi la première chose que l'Église peut et doit faire, c'est aider l'homme à prendre conscience du fait qu'il est responsable de l'état dans lequel se trouve la création. La dégradation de l'environnement est d'origine humaine: elle prolonge et révèle la dégradation de l'être humain. C'est chaque être humaine en particulier, et non pas l'homme ou l'humanité en général qui est responsable de l'état déplorable dans lequel se trouve la création.

Cette prise de position est fondamentale pour une appréciation juste de la crise écologique et la recherche d'un remède. Et pourtant elle est souvent qualifiée de théorique, voire d'utopique. C'est lorsque la crise se localise dans des institutions et des structures, qu'elle semble concrète et efficace. En général on constate également cette bipolarité dans les débats entre théologiens orthodoxes et occidentaux, où les premiers mettent en avant la dimension personnelle de la question, tandis que les seconds insistent sur la dimension institutionnelle. La solution ne réside pas en un amalgame de ces deux pôles, mais en leur harmonisation organique.

On ne peut faire face à la crise écologique dans la perspective d'une eschatologie imminente aspirant à des cieux nouveaux et à une terre nouvelle continuant à être habitée par le vieil homme. On ne peut tenter de surmonter cette crise que de l'intérieur et toujours en même temps que la crise personnelle que traverse l'être humain. Si l'homme ne commence pas par se changer lui-même de fond en comble, il ne peut songer à enrayer la crise économique.

Lorsque l'Église ne considère pas la dégradation de l'environnement en rapport avec celle, tragique, que provoque chez l'homme la corruption et la mort, elle n'apporte rien de plus que ne le fait n'importe quel organisme social. Or le soin que prennent souvent les Églises à se justifier prouve qu'elles peuvent avoir cette attitude. L'Église n'a pas pour but de mettre la planète en ordre, ni de retarder sa destruction, mais de témoigner de la «création nouvelle» qui efface le péché et vainc la mort, de cette création qui est eschatologique, et en même temps présente hic et nunc.

Second point à signaler: Puisque la cause de la crise écologique est le péché, l'antidote est le repentir, la «metanoïa», ce qui signifie changement radical du «nous», c'est à dire de l'état d'esprit et du comportement quotidien qui en dérive.

Mais la »metanoïa« doit être vécue avant tout dans l'Église. L'Église est le lieu où l'homme et le monde tout entier reçoivent leur guérison et sont renouvelés. L'Église constitue les prémices de la création nouvelle qui introduit et figure dans le monde la vie du Dieu trinitaire. L'esprit qui régit l'Église diffère en substance de celui qui régit le monde. C'est l'esprit de l'amour désintéressé qui caractérise la vie divine, puisque Dieu »est amour« (1 Jn 4, 8). Cet esprit se projette sur tous les hommes et sur toute la création.

Il y a trois éléments fondamentaux qui doivent être inhérents à la vie des fidèles-membres de l'Église et qui sont d'une importance primordiale pour l'écologie. Ce sont: a) l'amour désintéressé, b) l'esprit ascétique, c) la conception eucharistique du monde.

a) L'amour préconisé par l'Église est différent de l'amour vécu par le monde, car il est désintéressé. »Et si vous aimez ceux qui vous aiment, quel est votre mérite? Les pécheurs aussi aiment ceux qui les aiment« (Luc 6, 32). Il est vrai que cet amour désintéressé ne se rencontre plus que rarement dans la vie quotidienne des fidèles. Et pourtant c'est la seule forme d'amour qui puisse être qualifiée d'amour chrétien. C'est un amour qui inclut l'ennemi, tout en embrassant en même temps la création dans sa totalité. Si difficile et inaccessible que soit cet objectif aux yeux du pécheur, il représente un devoir élémentaire que doit accomplir l'Église du Christ. Ce n'est que sur cet amour que l'homme peut s'appuyer pour se comporter comme il sied à l'égard du prochain et de la création. Se fixer un objectif élevé, même sans l'atteindre, sert à inspirer la conduite et à indiquer la bonne direction.

b) L'esprit d'ascétisme proposé par l'Église est aux antipodes de l'esprit d'égoïsme qui règne dans le monde. Alors que l'égoïsme entraîne l'homme dans le cercle vicieux de la recherche de la jouissance, laquelle conduit irréversiblement à la douleur, pour provoquer une nouvelle recherche de jouissance, l'esprit d'ascétisme accepte la douleur ou le manque pour l'amour du Christ, et se trouve entraîné dans un accroissement incessant de la jouissance divine. L'esprit d'ascétisme aide l'homme à fonder son existence sur Dieu, à se re-situer face au monde et à passer de l'»ab-us« au bon usage de ce monde. En dehors de cet esprit l'homme devient esclave de ses passions et victime de la séduction de ce monde.

c) Enfin la conception eucharistique remet le monde à sa juste place et rétablit sa relation avec l'homme, telle qu'elle doit être. L'univers spirituel et matériel a été créé par le Verbe de Dieu, le Logos, afin qu'il participe à sa gloire: »Tout a été créé par Lui et pour Lui« (Col 1, 16). Cela veut dire que sans le Christ la création n'a aucun sens. L'homme ne doit pas usurper la création et se comporter en despote à son égard, mais il doit au contraire la recevoir comme un don de Dieu et, comme son prêtre, l'offrir au Créateur. En offrant la création à Dieu sous la forme des saints dons, on la situe dans sa propre perspective.

L'amour désintéressé, l'esprit d'ascèse et la conception eucharistique du monde sont tout d'abord des éléments de la prédication chrétienne communs à toutes les confessions et qui peuvent être proposés pour l'enraiment de la crise écologique. Certes en considérant ces éléments de plus près, on découvre des divergences substantielles entre les différentes confessions, divergences importantes pour la compréhension mutuelle des chrétiens d'Orient et d'Occident. D'une façon générale, les obstacles à surmonter pour que ces éléments portent leurs fruits sont les suivants:

a) La disparition presque totale du concept d'amour désintéressé dans la théologie chrétienne moderne. L'esprit logique et séculier a prévalu à ce point dans le monde chrétien, que la «folie de la Croix» et l'acceptation du sacrifice que présuppose l'amour désintéressé ont presque disparu de la vie et de la pensée des chrétiens. En pénétrant dans le fond de la structure de la scolastique, voire de la théologie contemporaine occidentale, on pourrait même constater une insuffisance organique empêchant d'admettre et de prôner cet amour. La crise écologique, et notamment la destruction de l'environnement naturel, est le rappel le plus flagrant peut-être de l'absence d'amour désintéressé à notre époque. Pour que le témoignage chrétien soit de poids dans la tentative d'enraiment de la crise écologique, comme d'ailleurs de réponse à tous les problèmes sociaux et moraux de notre époque, il faut retrouver, vivre et manifester l'amour désintéressé, auquel du reste on reconnaît le chrétien.

b) L'admission de fait, voire la justification théologique et l'instauration de la sécularisation au sein de la chrétienté. La sécularisation, conçue en Orient comme une dérogation à la vie dans l'Église, est légitimée et instaurée, non seulement dans la vie quotidienne, mais également dans la théologie de la majeure partie du monde protestant. Or légitimisation et instauration de la sécularisation signifient justification théologique et instauration de la crise écologique, car les facteurs qui la provoquent concordent avec ceux qui ont provoqué la sécularisation. En conséquence l'esprit d'ascétisme se trouve annihilé; dans le meilleur des cas on admet un genre d'ascétisme adapté au monde, dont est absent l'authentique esprit d'ascétisme de l'Église.

c) L'autonomisation totale du monde et de l'homme, et la rupture de leur relation personnelle immédiate avec Dieu. Signalons ici le grand vide que laisse la théologie occidentale en rejetant la distinction entre l'essence de Dieu et ses énergies. Ce faisant, elle exclut le fondement théologique de la conception eucharistique du monde. Celle-ci en effet présuppose que l'on admet la présence personnelle immédiate de Dieu dans sa création. Les énergies créées avec lesquelles Dieu a créé le monde et le garde stimulent les »logoi« des êtres par lesquels le Logos communique avec l'homme fait à son image. Les manifestations de la volonté divine qui se présentent au niveau de la nature comme des lois naturelles, et au niveau de la vie spirituelle comme des lois spirituelles ne s'extériorisent pas sous la forme de lois créées, mais appellent à une relation personnelle et à une communion.

Ainsi le monde chrétien se doit de procéder à un témoignage courageux et de définir sa position sur la façon de faire face à la crise écologique, en en profitant pour faire son autocritique et retrouver les principes et les pratiques qu'il avait laissé négliger ou altérer au cours de l'histoire, à commencer par le principe de la personne et du repentir personnel.

Toutefois, étant donné que l'écologie ne touche pas seulement une société chrétienne qui admet et applique les principes chrétiens, mais l'humanité tout entière, qui, loin d'admettre ces principes les rejette le plus souvent, surtout en ce qui concerne l'amour désintéressé, il est nécessaire d'introduire un autre élément, la justice, qui est la condition *sine qua non* de la vie en société.

La justice est essentielle, non seulement dans les relations des êtres humains entre eux, mais aussi dans leurs relations avec le Créateur. D'ailleurs la crise écologique a succédé à

la crise sociale. Il y a eu déplacement du centre de gravité, de l'homme à la nature, métastase qui révèle l'injustice sociale dans des dimensions écologiques. C'est pourquoi l'expérience que l'humanité acquise en essayant de résoudre les problèmes sociaux est précieuse pour l'enraiment de la crise écologique.

Or celle-ci ne peut être enrayée sans un changement radical préalable dans le mode de vie et le comportement humain, changement qui doit s'accompagner d'un soutien et d'un encadrement institutionnel de la vie morale et sociale. Il est nécessaire d'arriver à une convergence et à une collaboration entre chacun des agents de la vie sociale qui loin d'agir de concert, s'opposent le plus souvent les uns aux autres. Il est également nécessaire de développer des critères éthiques et sociaux qui s'accorderont au moment du choix pour évaluer l'impact de nos actes sur l'avenir. La possibilité que possèdent les riches de provoquer à leur gré des déséquilibres et des troubles dans le domaine socio-politique en divers points du globe, la faculté des pays techniquement avancés d'exploiter et de maltraiter les êtres et l'environnement naturel du Tiers-Monde, la liberté que s'accordent les puissants de ce monde d'invoquer le droit et la morale quand ces principes servent leurs intérêts secrets ruinent les efforts faits pour venir à bout de la crise écologique et hâtent la catastrophe.

Il est clair dès lors que la crise écologique est un phénomène complexe aux dimensions illimitées, qui exige une thérapie multiforme et multidimensionnelle. Cette action thérapeutique peut s'exercer à deux niveaux, celui du monde chrétien et celui de la société humaine mondiale.

Au premier niveau, l'Église, en tant que «ville sise au sommet d'un mont» (Mt 5, 14) est appelée à témoigner par la vie de ses membres et par leurs actions individuelles et collectives, ainsi que par leur comportement à l'égard de l'environnement. Ainsi les communautés ecclésiales locales peuvent et doivent inventer et proposer de nouveaux comportements vis à vis de l'environnement et de nouveaux objectifs d'orientation dans la vie quotidienne. L'amour du prochain, en tant que comportement chrétien à l'égard de «l'environnement raisonnable», représente la base et les prémices vis à vis de l'environnement naturel. En même temps il est nécessaire de mettre à profit et de mobiliser les hommes de science et les techniciens qui sont à son service.

Au niveau de la société humaine mondiale, l'Église est appelée à soutenir et à encourager tous les efforts pratiques faits pour enrayer la crise écologique. Notons qu'il est indispensable que l'Église entre en dialogue avec les hommes de bonne volonté et en particulier avec les représentants du monde de la science et de la technique qui peuvent agir immédiatement et concrètement.

Dokumente

DIE ERSTE VERSAMMLUNG DER HIERARCHIE DES ÖKUMENISCHEN PATRIARCHATS VON KONSTANTINOPEL (29.–31. 8. 1992)

[Zum ersten Mal in seiner neueren Geschichte hatte das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel den besonderen Segen Gottes, die einberufene erste Versammlung aller aktiven Hierarchen des Ökumenischen Throns in seinem Sitz im Phanar / Konstantinopel willkommen zu heißen. Dies verdankt es Seiner Allheiligkeit dem Patriarchen Bartholomaios I. Durch diese Handlung hat er zugleich das erfüllt, was er in seiner Inthronisationsrede versprochen hatte.

An der Versammlung nahmen neben den ständig in Konstantinopel residierenden Hierarchen die Bischöfe des Ökumenischen Patriarchats aus Kreta, Dodekanes, Europa, Nordamerika, Australien und Neuseeland sowie eine dreiköpfige Delegation aus den sogenannten »Neuen Ländern« teil, d.h. aus jenen Diözesen, die unter der Verwaltung der Kirche Griechenlands stehen. Ebenfalls nahmen die ukrainischen und karpathorussischen Hierarchen aus den USA und Kanada teil, die dem Ökumenischen Patriarchat unterstehen.

Hauptziel der Versammlung war die gegenseitige Bekanntschaft aller Hierarchen, ihre gegenseitige Informierung über das in ihren Diözesen geleistete Werk sowie der Gedanken- und Erfahrungsaustausch über die aktuellen pastoralen Probleme der Diözesen des Patriarchats, »zur gemeinsamen Unterstützung und gemeinsamen Planung«.

Die Zusammenkunft eröffnete der Patriarch durch seine umfassende einführende Rede am 29. August. Er informierte die Teilnehmer ausführlich über den Sinn der Versammlung, über die jüngsten Ereignisse im heiligen Zentrum, über die Beziehungen zu den anderen orthodoxen Schwesterkirchen sowie über Pläne, Bestrebungen und Vorstellungen des Ökumenischen Throns.

Insbesondere beschäftigten sich die versammelten Bischöfe mit den Problemen der Ökologie, des Uniatismus und mit den sogenannten gemischten Ehen. Gleichzeitig informierten die zuständigen Hierarchen die Versammlung über Entwicklung und Verlauf der offiziellen theologischen Dialoge mit den anderen Kirchen.

Am 1. September 1992, dem Fest des Beginns des neuen Kirchenjahres (Indiktion), das auch der Schöpfung und ihrem Schutz gewidmet ist, wurde die Versammlung mit einer Patriarchalliturgie in der St.-Georgs-Kirche unter Teilnahme aller anwesenden Hierarchen abgeschlossen.]

Einführende Rede
Seiner Allheiligkeit, des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios, in der heiligen
Versammlung der aktiven Hierarchie des Ökumenischen Throns
(29. August 1992)

Geliebte heilige Brüder in Christus,

»Gnade, Erbarmen und Frieden sei mit euch von Gott, dem Vater, und dem Herrn Jesus Christus, unserem Erlöser« (Tit 1, 4).

Zunächst preisen wir den in Seiner Dreifaltigkeit gelobten Gott unserer Väter, in dessen Namen wir uns alle, die das Privileg haben, Mitglieder des Gremiums dieser Hierarchie zu sein, unter dem heiligen Dach der Mutterkirche versammelt haben.

Dann erweisen wir unserem unmittelbaren Vorgänger, dem unvergeßlichen Patriarchen Dimitrios, unser ehrendes und dankbares Gedenken. Vor genau einem Jahr hätte er schon die alle zwei Jahre stattfindenden regelmäßigen, allgemeinen und formlosen Versammlungen der aktiven Hierarchen des Throns eröffnet, war aber aus technischen Gründen gezwungen, die erste auf das jetzt laufende Jahr zu verschieben.

Aber wie es Gott gefiel, hat Er plötzlich den milden, hochgeliebten, hochverehrungswürdigen und infolgedessen sehr beweinten, Patriarchen Dimitrios kurz nach diesem Aufschub aus der Mitte der heiligen Bruderschaft und der Kirche überhaupt fortgerissen. So hat unsere niedrige Person nun die Ehre und die Freude, heilige Brüder, diese unsere Versammlung als Mitbrüder, welche die gemeinsame Mutter, die Heilige Große Kirche Christi, bereichern, zu eröffnen.

Bei dieser Gelegenheit bringen wir wiederum vielmals unsere Dankbarkeit an euch alle und an jeden Einzelnen persönlich zum Ausdruck für eure zahlreichen Äußerungen der Liebe und der Ehre einerseits, der Freude und der Befriedigung andererseits, anlässlich unserer Besteigung dieses altherwürdigen und mit Märtyrern geschmückten Katheders Konstantinopels durch Gottes Gnade und Nachsicht.

Wir schätzen diese eure Äußerungen sehr und bekommen daraus Kraft und Ermutigung, unserer Berufung angemessen nachzukommen.

In unserem heiligen Zentrum begrüßen wir mit aller brüderlichen Liebe und Ehre die Anwesenheit derjenigen Hierarchen, die wegen ihres Landes und ihrer Herde mächtig sind, sowie die Hierarchen, die an anderen Stabsstellen der Kirche dienen. Besonders aber (begrüßen wir) die hinzugekommenen Brüder aus den »Neuen Ländern«, die Metropolit Anthimos von Alexandroupolis, Theoklitos von Ioannina und Sergios von Grevena, die wir stellvertretend für die ganze Hierarchie der Diözesen dieses Raumes umarmen; wir haben vor, so Gott will, sie im Oktober des kommenden Jahres zu besuchen.

Wir ergreifen auch noch die Gelegenheit und danken von dieser Stelle aus herzlich unserem sehr wichtigen und sehr geliebten Bruder, Seiner Seligkeit dem Erzbischof von Athen und ganz Griechenland, Seraphim, für die bereitwillige Antwort auf unsere Bitte, eine dreiköpfige Delegation der Hierarchie des Throns in Griechenland in unsere Versammlung zu senden sowie für die Aufrechterhaltung des entsprechenden patriarchalen und synodalen verfassungsmäßigen Aktes über die Verwaltung der genannten Diözesen und schließlich allgemein für seine ständigen Äußerungen der Liebe, der Treue und des

Respekts für unseren heiligsten patriarchalen Thron, als Mutter der Allheiligen Kirche Griechenlands, der er ruhmvoll seit fast zwei Jahrzehnten vorsitzt.

Die Jahre des Lebens und des erzpriesterlichen Dienstes Seiner Seligkeit seien zahlreich und gesegnet.

Seht also, wir alle verwirklichen unsere im vergangenen Jahr aufgeschobene Versammlung, und gleichzeitig erfüllen wir eine der Ankündigungen unserer Inthronisationsrede, nach der »wir vorhaben, möglichst oft Versammlungen der ganzen ehrwürdigen Hierarchie des Ökumenischen Patriarchats in seinem hiesigen Sitze einzuberufen, zu gegenseitiger Information, Unterstützung und gemeinsamer Planung«.

Seht also, was der Zweck der hier mit Gottes Hilfe und in Seinem allerheiligsten Namen heute beginnenden heiligen Versammlungen der Hierarchie des Throns ist: Die innere gegenseitige Bereicherung und die gegenseitige Ermutigung zum Dienst in der Kirche und in der Gemeinde, der alle Tage voll des Kampfes und der Besorgnisse ist. Des weiteren die unmittelbare und tiefere Gemeinschaft in den großen Angelegenheiten der Kirche, besonders in unseren Tagen, die mehr Wachsamkeit, Koordinierung, Aktivität, Mitarbeit und Ausnützung aller Fähigen und aller Kräfte fordern, damit dieser Ökumenische Thron und die Gesamtheit der Orthodoxie sich den heutigen historischen Umständen gemäß als würdig erweisen, damit sie dem Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert ihr Siegel aufprägen und den Rahmen und den Boden für ihre Hilfe an der entstehenden neuen Welt des 3. Jahrtausends vorbereiten.

Aber das Erste und das Wichtigste, Brüder, das wir aus unserer Gemeinschaft hier mitnehmen werden, ist die Vermehrung unserer Liebe, die nach der Tradition der Väter die zusammenhaltende Kraft von allem ist. So werden wir und mit uns die Kirche Konstantinopels und ihre Diözesen überall sowie ihre lebendigen Gemeinden, die uns Gott anvertraut hat, diese Versammlung tiefer geeint und stärker verlassen.

Wir schreiten nun zu den Einzelheiten des Lebens der Großen Kirche fort, mit denen wir die verehrungswürdige Hierarchie vertraut machen möchten, und wir erwähnen:

1. die Umstände, unter denen sie in ihrem heiligen Zentrum lebt und wirkt, das Verhältnis dieses Zentrums zu den Außenstehenden und zu den um uns Stehenden, nämlich unsere Beziehungen zu dem Staat, der uns übergeordnet ist. Diese sind zur Zeit harmonisch, ohne besondere Probleme. Das zeigt sich in der gewährten Erlaubnis des Wiederaufbaus unseres Patriarchalhauses, in der Bewegungsfreiheit des Patriarchen, der Hierarchen und anderer Kleriker von und nach Konstantinopel — die uns auch dieses Treffen ermöglicht hat —, in der Nicht-Streichung von Kandidaten bei der letzten Patriarchalwahl, im Gegensatz zu den vergangenen, in der Freiheit, mit der die letzte historische Versammlung der Oberhäupter der Orthodoxen Kirchen hier stattgefunden hat, in der Bequemlichkeit, mit der wir unser Kirchen- und Gemeindevermögen instandsetzen und nutzbar machen können, im ehrenvollen und zuvorkommenden Empfang, dessen wir teilhaftig geworden sind, z. B. bei unserem offiziellen Besuch in Ankara, usw. Natürlich erwarten wir die Antwort der ehrbaren türkischen Regierung auf die an sie gerichteten Bitten der Kirche und der hiesigen Diaspora bei unseren oben genannten Kontakten; als wichtigste Bitte gilt die Wiederaufnahme des Betriebes der heiligen Theologischen Hochschule von Chalki, und eine eventuelle positive Antwort wird nicht nur uns, den

unmittelbar Betroffenen, nützlich sein, sondern sie wird auch zu einem besseren Bild der Türkei im Ausland beitragen.

Speziell was das angeschnittene Anliegen von Chalki angeht, so haben wir schon synodal beschlossen, daß im Oktober eine Delegation der Kirche nach Ankara geschickt wird, um ihre Exzellenzen den Ministerpräsidenten und den Bildungsminister zu treffen und sie an ihre diesbezüglichen Versprechungen zu erinnern.

Alles in allem schätzt die Regierung unseres Landes die Ausübung der religiösen, geistlichen und kulturellen Aufgabe des Ökumenischen Patriarchats fern der Politik und es ist auch die Intention unserer niedrigen Person, daß wir in keiner Weise von dieser einsichtigen Linie unseres Vorgängers, des Patriarchen Dimitrios, abweichen.

2. (Wir erwähnen) den Wunsch und das Bestreben des Ökumenischen Patriarchats, ein »Dach« in Athen zu erwerben und dort eine verantwortliche Person zur Beobachtung und Förderung der Angelegenheiten der Kirche in diesem Raume einzusetzen. Es ist bereits ein günstiges Gebäude ausfindig gemacht worden, in dem nach seiner Renovierung und seiner notwendigen Ausstattung die erwähnten Büros untergebracht werden. Es geht um das bekannte »Benizelou-Haus«, ein Grundstück an der Adrianou-Straße in der Nähe des Erzbischofshauses in Athen. Diese Anstalt wird ein Bollwerk für die ständige Überwachung der geschichtlichen Rechte des Throns sein. Ihr wird ein publizistisches Organ zur Verfügung gestellt; sie wird Vorträge und wissenschaftliche Symposien organisieren, eine geistige Brustwehr und ein Sprachrohr des Ökumenischen Patriarchats sein, in jedem Moment bereit, seinem Ruf nachzukommen.

3. (Wir erwähnen) die Beziehungen zum Heiligen Berg, die sehr harmonisch sind, mit Ausnahme natürlich des Falls des Esfigmenou-Klosters und der sonstigen Zeloten des Heiligen Ortes, die nicht wissen, warum sie Zeloten sind. Die herzenguten Beziehungen der Mutterkirche und des Heiligen Berges sind auch bei der Inthronisation unserer Niedrigkeit bewiesen worden, bei der ausnahmsweise die heilige Gemeinschaft mit dem Ersten an der Spitze zu einem Körper verbunden dabei war. Wir haben die Absicht, Anfang nächsten November zu dem »Garten der Gottesmutter« zu pilgern, wobei wir auf diese Weise unsere Reisen ins Ausland und Besuche beginnen, die mit ihrer Gnade und ihrem Segen stattfinden.

Was das oben genannte, auf Abwege geratene Kloster betrifft, so ist es unser Gebet und Wunsch, daß es zur Kanonizität zurückkehrt, damit es zusammen mit den anderen Klöstern zur großen Aufgabe des Heiligen Berges besonders heute beitragen kann.

In diesem Zusammenhang machen wir euch bekannt, daß wir uns möglichst bald ein Bild bezüglich der Realisierung eines Interorthodoxen Kongresses auf dem Heiligen Berg machen wollen, der den Schwesterkirchen, die heute wiederhergestellt werden, besonders helfen wird, ihr kirchliches Leben aufgrund rein theologischer und aus der orthodoxen Tradition stammender Kriterien zu organisieren. Im allgemeinen soll ein solcher Kongreß zur Abwendung der ernststen Gefahr der Aushöhlung der orthodoxen Völker von innen seitens des nicht-orthodoxen anthropozentrischen Geistes beitragen.

4. (Wir erwähnen) die Förderung der panorthodoxen Einheit, die von Anfang an eine unserer ersten Sorgen ist, wozu wir die heilige Versammlung der Oberhäupter der lokalen Orthodoxen Kirchen einberufen und mit Gottes Gnade durchgeführt haben. Zweifellos müssen wir unsere Einheit weiter verstärken, als ein Zeugnis, das von uns verlangt wird, »damit die Welt glaubt« (Joh 17, 21).

Vor allem was die bedürftigen Kirchen in den ehemaligen kommunistischen Staaten angeht, sowohl von Amts wegen — aufgrund unserer koordinierenden Verantwortung — als auch ihrer ständigen Hilferufe wegen, so stehen wir ihnen inzwischen immerfort durch jedes zu unserer Verfügung stehende Mittel zur Seite.

Bei dieser Gelegenheit: a) danken wir auch von dieser Stelle aus den Brüdern, die einen Beitrag ihrer Diözesen zur Erleichterung der Probleme der Kirchen, von denen die Rede ist, geschickt haben und so bereitwillig auf die entsprechende Mahnung der Kirche antworteten. Wir haben bereits durch den heiligen Bruder, den Metropoliten von Pergamos, den gesammelten Betrag von 115 000 Dollar der Allerheiligen Kirche Rußlands geschickt und wir schicken ferner die gesammelten heiligen Gegenstände den Kirchen in den Ländern des ehemaligen (eisernen) Vorhangs, zuerst der Allerheiligen Kirche Albaniens; b) machen wir bekannt, daß durch die Initiative des heiligen Bruders, des Erzbischofs von Amerika, eine wohltätige Anstalt unter dem Namen »International Orthodox Christian Charities« gegründet ist, die schon manchen Schwesterkirchen sehr geholfen hat und die ab jetzt nach dem Vorschlag und der bereitwilligen Sorge des heiligen Bruders, des Erzbischofs von Amerika, unter den Schutz der Mutterkirche gestellt wird.

*

Wir haben nebenbei die Kirche von *Albanien* erwähnt. Ihr wißt, Brüder, daß das Ökumenische Patriarchat in seiner Pflicht und in seinem Recht als der erstrangigen Kirche, von jeher den leidenden und bedürftigen Kirchen beiseite steht; als Mutterkirche hat sie ihr die Autokephalie anerkannt und einen erfahrenen Hierarchen als Patriarchalexarchen berufen, damit er sich mit ihrem Wiederaufbau und ihrer Integration in den Leib der Orthodoxie und erstmals in die innerkirchlichen Organisationen als ihr Mitglied beschäftigt, um dadurch aus ihrer Isolierung herauszukommen. Als der erwähnte Bruder, Metropolit von Androussa, und der ihm unterstellte Allgemeine Kirchenrat der Autokephalen Kirche von Albanien nach Phanar gekommen waren und nachdem sie mündlich und schriftlich die Besetzung ihrer vier unbesetzten kirchlichen Diözesen gefordert hatten, hat die Heilige Synode um uns nur deswegen die kanonische Wahl der geeigneten Hirten durchgeführt. Aber das Ökumenische Patriarchat hatte und hat noch Schwierigkeiten bezüglich des Vollzugs der kanonischen Struktur dieser Kirche. Einerseits wurde der Erzbischof von Tirana vor einem Monat inthronisiert und danach als ihr Oberhaupt angefochten, weil er nicht albanischer Abstammung ist, andererseits — das betrifft die anderen drei — wurden diese zwar als Bischöfe gewählt, haben aber die Bischofsweihe noch nicht empfangen und sind noch nicht inthronisiert aufgrund des Geschreis, das aus nationalistischen Gründen erhoben worden ist und wegen Einmischungen, auch aus Übersee.

Wir hoffen und wünschen, daß schließlich die Vernunft herrschen wird und daß die so Reagierenden das wirkliche Interesse der Kirche und des leidenden Volkes Albaniens in

dieser kritischen Zeit begreifen werden und die Vervollständigung des wohltätigen Einschreitens der Kirche zugelassen wird.

Was jetzt die Kirche *Rußlands* angeht, die wir auch wegen der an sie geleisteten materiellen Hilfe erwähnt haben, müssen wir noch hinzufügen, daß auch innere Probleme anderer Art sie quälen, die ihre Beziehungen zum Ökumenischen Patriarchat betreffen. Wie bekannt, wurde vor kurzem der Metropolit Filaret von ihr abgesetzt, einer ihrer ersten Hierarchen, der auch zusammen mit Vertretern des ukrainischen Staates hierher gekommen ist, um die Proklamation der Autokephalie der ukrainischen Kirche zu fordern. Die Tatsache, daß wir den abgesetzten Filaret empfangen haben und als Ökumenisches Patriarchat seine Absetzung mit Verspätung anerkannt haben — was inzwischen erledigt ist —, hat Seiner Seligkeit, dem Patriarchen Aleksij mißfallen, was er auch den Brüdern, den Metropoliten von Pergamos und Skopelos nicht verheimlicht hat, als sie vor kurzem zu ihm gesandt worden waren, um sich über die Ereignisse ausführlicher informieren zu lassen und soweit wie möglich zur Überbrückung der Kluft beizutragen.

Als Mutterkirche, die Christus im Land der Ukraine verkündet hat, bedauern wir zutiefst die Zerteilung der dortigen orthodoxen Kirche, aus der die Unierten und andere Nutzen ziehen, und zwar in einer Zeit, in der sie mehr als je zuvor Einheit und eigene Kraft benötigt.

Was die Beziehungen unseres Ökumenischen Patriarchats zu den anderen lokalen orthodoxen Kirchen betrifft, so sind sie ausgezeichnet, außer unglücklicherweise zum Patriarchat von *Jerusalem*, das in einer unannehmbaren Art und Weise die seit Jahrhunderten geheiligten Rechte unserer Kirche bezweifelt, sich im Raum außerhalb seines Amtsbereichs einmischt, das Griechentum fern von der Heimat spaltet, kurz, sich unkanonisch und wenig brüderlich gegenüber einer Kirche verhält, die in der Vergangenheit, aber auch in der Gegenwart, ihr in allen seinen Problemen beiseite stand und steht, ohne dafür etwas zu erwarten oder zu fordern. Und bis zu diesem Moment war das Ökumenische Patriarchat langmütig, hat den Ärger der Einheit und des Friedens der Kirche zuliebe beiseite geschoben, ist aber natürlich nicht gesinnt, das durch die Kirche Jerusalems vor einem Jahr in Australien Geschehene als vollendete Tatsache hinzunehmen oder eine weitere de facto Infragestellung seiner historisch-kanonischen Privilegien durch diese Schwesterkirche zuzulassen oder zu ertragen; die Jerusalemer Kirche quält auch die Kirche Griechenlands durch Einmischungen im Raum ihres Amtsbezirks.

In diesem Zusammenhang erwähnen wir, daß im Falle des kürzlich entstandenen Schismas im Schoß der Allerheiligen Kirche *Bulgariens* unser Patriarchat Seiner Seligkeit Maxim zur Seite gestanden ist, welchen die Staatsmacht, die leider Mitarbeiter in Person mancher Hierarchen gefunden hat — welche schon streng und vorbildlich bestraft worden sind —, nach über zwanzigjährigem erzpriesterlichen Dienst zu stürzen versucht hat.

Da wir über die interorthodoxen Beziehungen sprechen, machen wir euch auch bekannt, Brüder, daß wir im nächsten Monat, vom 5. bis zum 11. September, Seine Seligkeit, den Patriarchen Ilje von Georgien, und seine Begleitung zum offiziellen Besuch hier im Ökumenischen Patriarchat haben werden, das, wie bekannt, diese alte Kirche als autokephal anerkannt und ihr die Patriarchalwürde vor zweieinhalb Jahren gewährt hat.

5. Unsere Beziehungen zu den anderen christlichen Kirchen und die mit ihnen geführten theologischen Dialoge werden der verehrungswürdigen Versammlung im Laufe unserer Arbeiten vorgestellt. Sowohl der heilige Bruder, der Metropolit von Ephesos, der erst gestern einer Sondersitzung der Vorsitzenden und der Sekretäre der interorthodoxen Kommissionen vorsah, die diese Dialoge mit den anderen Christen führen, als auch die heiligen Brüder-Vorsitzenden der oben erwähnten Kommissionen, werden bereit sein, auf Fragen nach Verlauf und Problematik dieser Dialoge generell zu antworten.

Es soll noch gesagt werden, daß sich das Ökumenische Patriarchat trotz der zusätzlichen Hindernisse für die Fortsetzung der theologischen Dialoge einsetzt, weil es glaubt, daß der Dialog das zweckdienlichste Mittel zur Beilegung der Unterschiede, zur Überbrückung der Schwierigkeiten zwischen den nicht Übereinstimmenden und zur Annäherung ihrer Meinungen ist, im Gegensatz zu Isolierung und Mangel an Kontakt und Kommunikation, die größere Schwierigkeiten bringen, da sie die Kluft erweitern.

6. Wir streben an, die Beziehungen zwischen diesem heiligen Zentrum und seinen Diözesen überall auf der Welt noch mehr zu erwärmen und zu festigen, zugunsten unserer Christen und zur Förderung und Festigung der uralten Tradition der Mutterkirche, der wir alle alles verdanken. Deshalb werden wir auf regelmäßiger Basis alle zwei Jahre unsere Versammlungen fortsetzen, wie wir sie heute durch Gottes Gnade und Barmherzigkeit eröffnen.

Wir haben weiterhin vor, nach Möglichkeit alle Diözesen des Throns zu besuchen, zuerst Kreta, wohin wir, so Gott will, im November gehen werden. Überdies ermutigen wir euch, heilige Brüder, daß ihr uns aus Gründen des Dienstes und der Kooperation oder privat zur Erholung im Heilige-Dreifaltigkeits-Kloster auf Chalki besucht. Wir empfehlen zusätzlich, daß jährliche Wallfahrten von Klerikern und Laien zur Mutterkirche organisiert werden, wie es bereits von den Gläubigen aus Australien praktiziert wird, damit engere und besonders persönliche Verhältnisse zwischen ihnen und uns hier gefördert werden, und damit diese Verhältnisse nicht nur formell amtlich oder nur oberflächlich gefühlsbeladen sind.

Seit einiger Zeit wird bekanntlich eine wirtschaftliche und allgemeine Kontrolle von Vertretern des Patriarchats in dessen verschiedenen Diözesen und Institutionen durchgeführt. Diese Kontrolle beruht keinesfalls auf einem Vertrauensverlust der Mutterkirche, sondern hat zum Ziel, daß alles mit Anstand und ordentlich und unter dem Schirm unserer jeweiligen Hierarchen gemacht wird, die, soweit die Kontrolle die Ordnung nachweist, die Zustimmung und Bestätigung des heiligen Zentrums genießen.

7. Wir haben die Absicht, ab nächstem Januar eine theologische Zeitschrift herauszugeben, die vierteljährlich erscheinen soll und die Artikel in griechischer, englischer, französischer und deutscher Sprache sowie die Chroniken unseres Patriarchats enthalten wird. Wir bitten euch um euren wissenschaftlichen Beitrag zum Gelingen dieses Bestrebens.

Seit der Einstellung der Herausgabe der Zeitschriften »Apostel Andreas« und »Orthodoxia« durch das Verbot, die Druckerei des Patriarchats in diesen Mauern zu betreiben, entbehrt das Ökumenische Patriarchat eines offiziellen Organs, eines Trägers

seiner Thesen und seiner Stimme nach außen. Dieser Zustand geht beinahe dreißig Jahre lang zu Lasten des Ansehens und der Förderung der vielfältigen Tätigkeiten des Patriarchats.

Bei dieser Gelegenheit bringen wir unsere Zufriedenheit über das Wiedererscheinen der wichtigen Zeitschrift »Ekklesiastike Aletheia« durch unsere Patriarchale Stiftung für Patristische Studien in Thessaloniki zum Ausdruck und machen der heiligen Bruderschaft bekannt, daß dies aufgrund des Vorschlages des Verwaltungsrates der Stiftung auch für die Zeitschrift »Orthodoxia« synodal gebilligt ist.

Wir richten auch pflichtgemäß von dieser Stelle aus und anlässlich dieser glückverheißenden Gelegenheit unseres Treffens die erkenntliche Dankbarkeit der Kirche Konstantinopels an das offizielle Organ der Kirche Griechenlands, »Ekklesia«, und an ihre, alle fünfzehn Tage erscheinende Zeitung »Ekklesiastike Aletheia« für die bereitwillige Ersetzung dessen, was wir sonst entbehrten, nämlich die Veröffentlichung der aus Phanar stammenden Texte und Meldungen. Wir bedanken uns ebenfalls bei denjenigen unter euch, die Zeitschriften oder Zeitungen durch ihre eigene Initiative herausgeben und bei denen, die als Antwort auf entsprechende Anregung der Kirche, das Leben und die Tätigkeit dieses heiligen Zentrums betreffende Informationen veröffentlichen.

8. Schließlich teilen wir euch mit, daß vor kurzem die Bruderschaft der Offizialen der Mutterkirche — außer denen in Amerika, die schon seit Jahren eine eigene Organisation namens »Tagma des Heiligen Andreas« (Orden des Hl. Andreas) haben — unter dem Namen »Panagia he Pammakaristos« (Gottesmutter die Allselige) mit Sitz in Athen gegründet wurde. Gleichzeitig wurde beschlossen, daß die Mitglieder dieser Bruderschaft jedes Jahr zur Anbetung zum heiligen Zentrum pilgern werden, und zwar am Samaritanerin-Sonntag, an dem durch patriarchale und synodale Liturgie das Gedenken der Patriarchen Konstantinopels unter den Heiligen, für die auf dem Heiligen Berg Athos ein eigener Gottesdienst abgefaßt wurde, gefeiert wird.

Heilige und Gottgeliebte Brüder!

Dies ist nur ein Teil von vielem, was uns entweder als Tatsachen oder als Entwürfe und Pläne in Zukunft Mühe machen wird. Dies haben wir euch dargestellt, um euch zu informieren und um zur Diskussion anzuregen. Sicherlich werden sich bei dieser Diskussion noch mehrere Themen zur gegenseitigen Information und Bereicherung ergeben.

Aber außer diesen Einzelheiten soll allein die Tatsache unserer hiesigen Begegnung von Angesicht zu Angesicht als — weil sie wirklich ein solcher ist — besonderer Segen Gottes für uns und unsere liebevolle geistliche Mutter, die Große Kirche, betrachtet werden, da sich manche unserer Brüder noch nie getroffen haben, obwohl sie der gleichen geistlichen Familie angehören.

Preisen wir also Gott in unserem Herzen und in unserem Geiste (1 Kor 6, 20), dem die ganze Herrlichkeit und Ehre und Anbetung gebührt, jetzt und in den unendlichen Äonen. Amen.

Antwort

Seiner Eminenz, des Metropoliten Geron von Ephesos Chrysostomos, im Namen der Hierarchie auf die einführende Rede Seiner Allheiligkeit, des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios, an die ehrwürdige Hierarchie des Ökumenischen Throns bei ihrer Versammlung im Patriarchalhaus

Eure Allheiligkeit,

die hiesige Hierarchie und die Hierarchie des Throns Eurer Allheiligkeit im Ausland ergreift durch mich, den Unwürdigen, anlässlich der heutigen historischen und im wesentlichen ersten Versammlung an diesem heiligen Orte die Gelegenheit, Ehrerbietung und gute Wünsche zum Ausdruck zu bringen. Ebenso auch Dankbarkeit (sprechen wir aus) für die ergriffene Initiative, damit im Heiligen Geiste und im Ausgießen der Empfindungen des Herzens, in Reaktion der Gedanken des Geistes, im Gegeneinanderhalten der Lebenserfahrungen und in gemeinsamer Zeichnung der Voraussichten und Visionen, das Vergangene bewertet wird, man sich um das Gegenwärtige kümmert und das Zukünftige im Leben der Kirche und im Rahmen der Verantwortung jedes ihrer Hierarchen geplant und koordiniert wird. Das gilt besonders für die Hierarchen des Throns in Diözesen des Auslands, denen die Kirche die heiligste Pflicht anvertraut hat, die zum einen in der geistlichen Beaufsichtigung und der Pastoral des ausgewählten Volkes Gottes, unserer Nation, besteht; zum anderen geht es um die Pflichten des Lebens in der weiteren christlichen und der nicht-christlichen Welt, und der weiteren Gegenwart und Tätigkeit unserer heiligen Orthodoxie.

Es beliebt Gott, daß der Anfang der Patriarchalzeit Eurer Allheiligkeit durch große und historische Ereignisse besiegelt worden ist, die natürlich nicht bloßen Zufällen zugeschrieben werden können, sondern aus Ihren bedachten Initiativen stammen, deren kurze Skizze Eure Allheiligkeit vor ungefähr neun Monaten in ihrer Inthronisationsrede dargestellt hat.

Ich werde nicht die jüngstvergangenen Ereignisse ausführlich beschreiben, die überdies sehr bekannt sind, wie z. B.:

Die denkwürdige erste Versammlung der Gesamtheit der Vorsteher der Allheiligen Orthodoxen Schwesterkirchen hier im vergangenen März, am Feste der Orthodoxie, und ihre sehr wichtige Botschaft an die Welt; die aufgewiesene inständige und wesentliche Förderung der letzten Umweltinitiativen der Mutterkirche hier durch die Verwirklichung einer wissenschaftlichen Versammlung mit der Teilnahme bekannter hervorragender Persönlichkeiten in diesem Bereich; die vollendete Wiederherstellung der kanonischen Ordnung in der bedürftigen Autokephalen Kirche von Albanien, die tragisch gelitten hat, und die Wiederherstellung ihres kanonischen Lebens durch das Treffen von kanonischen Beschlüssen, trotz der widrigen Umstände der Zeit und der bestehenden Widerstände. All dies war kanonisch notwendig, bestimmt vom Buchstaben und Geiste der Kanones, von der uralten Ordnung und Praxis der Kirche, welche die Grenzen der Verantwortung der Kirche Konstantinopels zieht, nicht bei der Ausübung irgendeines fremdartigen selbstherrischen Primats, sondern in der Leistung des Dienstes für die Sorge um die leidenden Kirchen und für die Hilfe bezüglich der Nöte, nach der ursprünglichen Tradition.

Ich erwähne noch die fruchtbaren und hoffnungsvollen Kontakte mit den Obrigkeiten des hiesigen Landes, die Kontakte und Verhandlungen mit orthodoxen Schwesterkirchen auf bilateraler Basis, wie der russischen, serbischen, griechischen u. a., die durchgeführten Verhandlungen mit der Römisch-Katholischen Kirche hier und im Vatikan, die stattgefundenen Besuche patriarchaler Delegationen in den bedürftigen Kirchen, an die die Hilfe der Mutterkirche durch die erwähnenswerte Mitwirkung und Unterstützung der Hierarchen des Throns überall reichlich gewährt worden ist, usw.

Natürlich gibt es noch viele andere Angelegenheiten, die Gegenstände der Sorge und der Aufsicht Eurer Heiligkeit und der Heiligen Synode um sie sind, von denen Eure Heiligkeit durch Euer einführendes Wort einen ersten Eindruck gegeben hat.

Der in diesem Moment Sprechende erwähnt noch die wichtigeren Tatsachen und er weist auf ihre Bedeutsamkeit hin, da er es in einer Versammlung wie dieser für notwendig hält, fern von jeder triumphalen Übertreibung, daß die Geschehnisse bewertet, daß die Intentionen geschätzt, daß die Handlungen hervorgehoben und daß die zukünftigen Perspektiven weiterer Förderung und Koordinierung der Errungenschaften untersucht werden, da für die kirchlichen Angelegenheiten gilt, daß die Bewahrung der hohen Werte schwieriger als ihre Beschaffung ist.

Sicher wird zugegeben, daß es noch Punkte gab und gibt, die Eure Heiligkeit und die Heilige Synode um sie bekümmert haben und bekümmern. Die Verwaltung ist ein harter Kampf. Und ihre Problematik wird als vielfältig nachgewiesen. Der die erste Verantwortung Tragende und die Mitverantwortlichen dürfen nicht schläfrig bei der Steuerung des Schiffes sein. Und ihre Hände müssen kräftig sein. Die Hierarchie des Throns, die heute hier präsent ist, ist darüber sicher, daß das Steuer der Mutterkirche sich in fähigen Händen befindet.

Unsere Anwesenheit hier nach Eurer Einladung, Eure Heiligkeit, hat das folgende Doppelziel: einerseits unsere Informierung über die Angelegenheiten, die die Mutterkirche bekümmern, vor allem der Brüder, die im Ausland Diözesen hüten, damit auch unsere Stellung von nun an zu dem, was unserer Stellungnahme zu bedürfen scheint, bei der Stützung der Thesen der Mutterkirche analog ist; andererseits die Bekanntmachung unserer Probleme an die Mutterkirche, die Darstellung des Guten, das in unserem anvertrauten Raum des Hüterns unserer Gläubigen getan wird und dessen, was je nach Fall und Ort als wichtiges oder als unwichtiges Problem auftaucht, das entweder unmittelbar für die Gemeinde und die Diözese jedes Erzpriesters des Throns, der eine Diözese führt, oder im allgemeinen für die Mutterkirche, in ihren Beziehungen zu den übrigen Jurisdiktionen und Kirchen, zu den anderen christlichen Gemeinschaften und den Staaten und den internationalen Institutionen, wo sich die Diözesen des Throns befinden, von Interesse ist.

Diese Probleme sind vielfältig, und der Meinungs- und Erfahrungsaustausch zwischen dem Zentrum und den Diözesen nach der heutigen kanonischen Struktur der Kirche war und ist ein Bedürfnis, das wir alle immer als lebensnotwendig empfunden haben. Wir wünschen sehr, daß wir »dieses Paschamahl mit euch essen« (Lk 22, 15).

Deshalb sind wir dankbar, daß es Gott beliebt, uns jetzt und künftig die Möglichkeit zu gewähren, diese Erfahrung zugunsten unserer Heiligen Kirche und uns selbst von nun an öfter und regelmäßiger zu erleben.

Seien, Eure Allheiligkeit, Eure Lebensjahre überaus viele, gesund, gesegnet, erleuchtet und fruchtbar für die Werke des Aufbaus und der Stützung der Kirche und unseres Geschlechts. Amen.

(Aus d. Griech. übers. von *Nikolaos Petrakos*)

Rezensionen

Georgios Akropolites (1217–1282). Die Chronik, übersetzt und erläutert von *Wilhelm Blum* (= Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 28: Abteilung Byzantinistik, hrsg. von *P. Wirth*), Stuttgart: A. Hiersemann 1989, VI, 294 S., 1 Kartenskizze.

Wer sich mit der Geschichte der byzantinischen Welt der Jahre 1204 (Eroberung Konstantinopels durch den 4. Kreuzzug, Bildung des sog. Lateinischen Kaiserreiches) bis 1261 (Rückeroberung Konstantinopels) näher beschäftigen will, einer Zeit, in der die noch von Byzantinern gehaltenen Reichsgebiete sich in die drei untereinander rivalisierenden Regionalstaaten Nikaia, Epeiros und Trapezunt aufspalteten, kommt um ein Studium »des Akropolites« nicht herum. Sein hier in deutscher Übersetzung vorgelegtes Geschichtswerk (»Chronik«, wie Bl. übersetzt, verfehlt den historiographischen Charakter des Werks, vgl. dazu etwa *LexMA* II, 2011 f.) ist, da es von 1203–1261 reicht, die byzantinische Hauptquelle dieser Zeit, genauer gesagt für die Jahre 1207–1255: denn während wir für 1204–1206 noch auf den Schluß des mit 1118 einsetzenden Geschichtswerks des Niketas Choniates († 1217 in Nikaia) mit zurückgreifen können, steht uns für 1255–1261 auch die G. A. in manchem Punkt berichtende und ergänzende Einleitung zu dem hauptsächlich die Jahre 1261–1307 behandelnden Geschichtswerk aus der Feder des Georgios Pachymeres (* 1242) zur Verfügung (Bl. läßt dies leider im Kommentar trotz der Arbeiten *A. Faillers* weitgehend außer acht). G. A., 1217 in Konstantinopel geboren und 1233 von seinem Vater zur Ausbildung nach Nikaia geschickt, erhielt dann dort, gefördert zunächst durch Ks. Johannes III. Vatatzes, später auch durch Michael VIII., politisch wichtige Zivil- und Militärämter (u. a. das des Groß-Logotheten), Gesandtschaften (auch die zum Konzil von Lyon 1274) und höhere Unterrichtsaufgaben übertragen; noch kurz vor seinem Tod 1282 weilte er als Gesandter Michaels VIII. in Trapezunt. Zweifellos besaß er dank seinem Zugang zu zentralen Informationen, seiner großen Erfahrung in Politik, Verwaltung und Militärwesen sowie dank seiner Bildung das nötige Rüstzeug für die Abfassung seines Geschichtswerkes, das nach Bl. sicher bald nach 1261 (wohl nicht zuletzt auch zur Stärkung der innenpolitischen Stellung des Usurpators Michael VIII.)¹ entstanden ist.

Die deutsche Übersetzung beruht auf der kritischen Ausgabe, die August Heisenberg — im Rahmen seiner zweibändigen Akropolites-Gesamtausgabe — 1903 bei Teubner erscheinen ließ (ND 1978, mit Korrekturzusätzen von P. Wirth). Bl., der im Rahmen der BGL bereits seine dritte Übersetzung präsentiert, irrt allerdings in der Annahme, dies sei die erste Gesamtübersetzung dieses Werkes überhaupt »in irgendeine lebende Sprache

¹ In Ergänzung zu Bl.s (wegen der Ausblendung von Constantinides' Higher Education — s. unten S. 125 — aber in bezug auf den term. ante quem 1267 nur bedingt überzeugenden) Überlegungen zur Datierung der Chronik (S. 22 f.) wäre zu fragen, ob nicht auch die Exkommunikation Michaels VIII. durch Arsenios Anfang 1262 für Michaels Anhänger G. A. mit ein Grund dafür war, sein Werk in Angriff zu nehmen und die sich auf Michaels Werdegang beziehenden Partien so auffällig positiv, geradezu propagandistisch zu stilisieren. Die Erteilung der Absolution für den Kaiser am 2. Februar 1267 dürfte folglich ein sinnvolles, aber nun anders begründetes zweites Eckdatum der Abfassungszeitpanne abgeben.

des 20. Jahrhunderts«, denn es gab schon 1863 eine hierzulande freilich rare, russische Übersetzung (wohl anhand der Ausgabe I. Bekkers im Bonner Corpus, 1836) in der Reihe »Vizantijskie istoriki« der Geistl. Akademie, St. Petersburg².

Dem Usus der BGL entsprechend, hat Bl. seiner Übersetzung eine ausführliche, teilweise aber etwas weitschweifige Einleitung (66 S.) vorangestellt: Sie enthält vier Kapitel zu Leben und Werk des Akropolites (I. Das Leben des G. A., II. Die Werke des G. A., III. Zeit und Ziel der Chronik, IV. Prinzipien und Methoden der Geschichtsschreibung des G. A.), sodann in Kap. V einen »Überblick über die geschichtlichen Ereignisse« (mit sieben chronol. Unterabschnitten), Kap. VI mit den erwähnten Angaben zu »Ausgaben und Übersetzungen« sowie einen Überblick über den »Inhalt der einzelnen Kapitel der Chronik« (Kap. VII).

Hierauf folgt die Übersetzung des Geschichtswerks (S. 67–193), ergänzt um die Übersetzung der »Grabverse« des G. A. auf Kaiserin Eirene, die Gemahlin Johannes III. Vatatzes, ed. H[eisenberg] II, S. 3–6, und eines Teils der insgesamt 57 (bei H I, S. 277–302 edierten) Additamenta des Chronisten Theodoros Skutariotes zu Akropolites (bei Bl. S. 197–210). Den Band beschließen die Anmerkungen (S. 211–244, mit einem aus dem Rahmen fallenden Exkurs »Die Beamtentitel in der Chronik« [S. 245–265]), eine Kartenskizze, ein Literaturverzeichnis (S. 268–281) sowie ein vierteiliges Register (S. 282–294).

Angesichts stetig zurückgehender Griechischkenntnisse ebenso beim breiteren Publikum wie auch wohl, partiell, in der sog. Fachwelt, braucht es nicht betont zu werden, wie wichtig die Bereitstellung zuverlässiger Übersetzungen zentraler Quellen geworden ist³. Insofern verdient es auf jeden Fall Anerkennung, daß Bl. mit dem »Akropolites« im Rahmen der BGL bereits seine dritte Übersetzung (nach den »Fürstenspiegeln« [Bd. 14/1981] und seiner Plethon-Übersetzung [Bd. 25/1988, vgl. *Ofo* 3, 1989, 115–118]) präsentieren kann.

Gleichwohl stellt sich die Frage, ob die Übersetzung als Kernstück des Buches auch der Forderung nach Zuverlässigkeit im allgemeinen entspricht. Dies ist hier (z. T. aber auch schon bei den früheren Bänden) leider nur bedingt der Fall, da der deutsche Text an verhältnismäßig vielen Stellen fehlerhaft bzw. sinnentstellend ausgefallen ist oder sich wegen einer Vorliebe Bl.s für das über Gebühr interpretierende Übersetzen zu weit von der Vorlage entfernt.

Betrachten wir daher eine Reihe ausgewählter Beispiele, auf die sich diese Aussage stützt (n.b.: Bl. + Seitenzahl weist auf die Übersetzung, H + Ziffern auf die gr. Text-Edition): Das Ende von Kap. 6 = **Bl. 72** unten/H 11,1–4 bezieht Bl. fälschlich auf Alexios III. statt auf Theodoros Laskaris. Statt »denn *Alexios* war ... bei dem Sultan eingetroffen, der

² Ein entsprechender Hinweis darauf findet sich in dem auch Bl. (siehe 28) bekannten Werk: Gy. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, I, Berlin ²1958, S. 267 und bei W. Schule, *Bibliographie der Übersetzungen griechisch-byzantin. Quellen* (= Glossar zur frühmittelalterl. Geschichte im östl. Europa, Beiheft 1), Wiesbaden 1982, S. 68. Auch die Hinweise Bl.s (59 f.) auf weitere (nicht nur deutsche) Übersetzungen in Auszügen sind durch die Angaben bei Schule (13, 16, 20, 23 und 27) zu ergänzen.

³ Hier sei daran erinnert, daß erst vor wenigen Jahren J. Munitiz zu seiner kritischen Neuausgabe der Autobiographie des gelehrten Mönches und zeitweiligen Lehrers des G. A., Nikephoros Blemmydes (*CCG* 13, 1984) — als Quelle der nikänischen Zeit kaum weniger wichtig als Akropolites' Geschichtswerk — auch eine ausgezeichnete, präzise kommentierte englische Übersetzung beige-steuert hat: N. B., *A Partial Account*. Introd., transl. and notes by J. A. Munitiz, Löwen 1988.

ein vertrauter Freund von ihm war, hatte eine Waffenbruderschaft mit ihm erreicht und alle seine Ziele durchgesetzt« lies »denn in der Zwischenzeit war er (Laskaris) auch beim Sultan eingetroffen, der mit diesem (Alexios) freundschaftlich umzugehen pflegte, gewann seinen milit. Beistand⁴ und verwirklichte seine Ziele.« — **Bl. 73/H** 11,17: im Hinblick auf das Bildungsprofil des Patriarchen Michael IV. Autoreianos bedeutet »θύραθεν (γραφὴν)« nicht »ausländische«, sondern »heidnische/pagane« Literatur im Gegensatz zu »unserer«, d. h. der christlichen. — **Bl. 73** unten/H 12,16: statt »Abkömmlinge« lies »Enkel« (David u. Alexios von Trapezunt, Enkel Ks. Andronikos' I.). — **Bl. 74** Mitte/H 13,24–25 geht es Alexios III. nicht um einen Feldzug. Statt »Doch als er auf einige Langobarden traf, wird er von diesen gefangen genommen, weil er gegen seinen Vetter Michael zu Felde ziehen wollte« lies »Doch als er auf einige Leute aus der Lombardei/Lombarden traf, wird er gefangengenommen, da er sich auf dem Weg zu seinem Vetter Michael befand«. — **Bl. 78** Mitte/H 18,15–17: statt »Der Volksstamm der Bulgaren stand anfänglich nicht in einem Vertragsverhältnis mit den Rhomäern, war aber doch durch viele lange Jahre ihr *Beistand* gewesen in häufigen Kriegen, bei Versklavungen und Eroberungen von Städten und bei tausenderlei anderen schlimmen Dingen; zuletzt aber wurden sie von dem Kaiser Basileios unterworfen, ...« lies »Der Volksstamm der Bulgaren, der anfänglich nicht in einem Vertragsverhältnis zu den Rhomäern stand und ihnen viele Kriege, Versklavungen und Eroberungen von Städten und eine Unzahl anderer Übel beschert hatte — und das über viele Jahre! —, wurde schließlich von Kaiser Basileios unterworfen, ...« — **Bl. 82/H** 24,23–25,1: statt »Diesen Theodor (Dukas/Angelos v. Epeiros, G. P.) entsendet nun der Kaiser zu dessen Bruder Michael, aber er hatte ihn zuvor eidlich verpflichtet, dem *Michael* sowie *dessen* Nachfolgern als Herrscher der Rhomäer treue Gefolgschaft zu leisten« lies »Diesen Theodor entsendet nun der Kaiser zu dessen Bruder Michael, hatte ihn aber zuvor eidlich verpflichtet, ihm⁵ sowie seinen Nachfolgern als Herrschern der Rhomäer treue Gefolgschaft zu leisten« (Theodoros Dukas wurde natürlich auf das Treueverhältnis gegenüber Theodoros Laskaris und dessen Nachfolgern verpflichtet, nicht gegenüber seinem eigenen Vorgänger Michael [Dukas] v. Epeiros!). — **Bl. 95** Mitte/H 43,24–44,3. Im Bericht über den Despoten Manuel Dukas, der nach 1230 in Thessaloniki regierte, sollte der Passus: »»Noch besser als auf Christus wird auf dich das Wort passen, das da lautet: ‚dich den Kaiser und *Despoten*‘!« Von dieser Zeit an war Manuel Angelos der Herrscher der Städte und Länder im Westen, die *verlassen* worden waren, und die Bulgaren setzten ihm nicht mehr zu, ...« wie folgt lauten: »»Auf Dich paßt auch eher der Christus-Hymnus ‚Dich, den König und Herrn‘!⁶ Von dieser Zeit an war Manuel Angelos Herrscher der (wörtlich: [scil. von den Bulgaren] übriggelassenen) verbliebenen, im Westen gelegenen Gebiete, von den Bulgaren gänzlich unbehelligt, ...« — **Bl. 97/H** 46,17–20, im Passus über die große Dienerschaft, die G.

⁴ Vgl. Dölger/Wirth, KsRegest Nr. 1668 b, und besonders N. Oikonomidès, La décomposition de l'empire byz. (...), Athen 1976, S. 27.

⁵ Die reflexive Qualität des τοῦτον (hier 25, 1) hat bereits Heisenberg, Index grammaticus, 334 s.v. οὗτος registriert.

⁶ Will man das Incipit des Hymnus nicht fehlübersetzen (was Bl. tut), dann läßt sich m. E. die sich aus der Doppelbedeutung von βασιλεὺς/basileus (König/Kaiser) und δεσπότης/despotes (Herr, Herrscher/Despotes [Titel]) ergebende Ironie dieser Stelle ins Deutsche kaum hinüberretten.

A.s vermögender Vater besaß, blieb der Hinweis auf die hierzu zählenden Kinder/τέκνα unübersetzt. — **Bl. 100/H 50,19–24:** Die Umstände der Hochzeit zwischen Helena Asen und Theodoros (II.) Laskaris, die das griech.-bulg. Bündnis von 1234 (= *Dölger/Wirth*, KsRegest Nr. 1745) besiegelte, hat Bl. nicht begriffen: Statt »Der Kaiser überquert daraufhin den Hellespont nicht, sondern blieb in der Gegend von Kalliupolis, der Zar Ivan aber setzt mit seiner Frau und Helena, seiner Tochter, nach Lampsakos über, wo sich die Kaiserin Eirene aufhielt, ...« lies »Dieser (gemeint ist das Subjekt des vorigen Satzes, der Zar) nun überquerte nicht den Hellespont, sondern blieb in der Gegend von Kalliupolis, Kaiser Johannes aber nahm dessen Gemahlin mit der (oder: ihrer) Tochter Helene und setzt nach Lampsakos über,⁷ ... [Rest wie oben].« — **Bl. 118/H 76,21–24.** In der Rede des Nikolaos Manklabites zu den Bewohnern Melniks muß es innerhalb des Passus, in dem die Notwendigkeit des Übertritts zum byz. Kaiser begründet wird, statt »... ein treuer Herrscher, ... der sich uns gegenüber seit ältesten Zeiten gerecht verhalten hat« heißen⁸ »... ein treuer Herrscher, ... der auf uns seit alters ein Anrecht hat«, und im Bericht über die Verhandlungen der Melniker mit dem Kaiser (**Bl. 119/H 77,11–14**) wäre statt »Daher sandten sie ... eine Abordnung von solchen Stadtbewohnern, die nicht Vollbürger waren⁹, zu dem Kaiser und trafen mit ihm eine feste Übereinkunft« besser zu schreiben »Und so schickten sie als Abordnung einige Mitbürger ... und trafen mit dem Kaiser ein festes Abkommen«. — **Bl. 130/H 93,14–15.** Hier ist eine der Stellen, wo Bl. Verwandtschaftsbezeichnungen falsch übersetzt. Statt »... , denn Tornikes hatte die erstgeborene Schwester des Groß-Domestikos zur Frau gehabt« lies »denn T. hatte die Cousine ersten Grades (πρωτεξαδέλφην) zur Frau gehabt«¹⁰. — **Bl. 171/H 153, 18–19.** Tod Theodoros' II. Laskaris: Statt »rief ... ununterbrochen den Satz ›Christus, ich habe dich verraten!‹« lies »rief ... wiederholt den Satz ›Christus, ich habe dich verlassen!‹«¹¹ (vgl. auch Mt 27, 46).

Was die übrigen, von Bl. selbst beigesteuerten Partien des Buches (Einleitung, Anmerkungen etc.) betrifft, so sind auch hier manche Unzulänglichkeiten und Fehler festzustellen, vgl. etwa: S. 4, wo Bl. das Hofamt des *Logothetes tu geniku*, quasi das des »Finanzministers« unterschätzt, so auch S. 258 (s. *Dölger*, Beiträge z. Gesch. d. byz. Finanzverwaltung ..., 1927 u. 1960). — S. 10, vgl. auch 23: Ungenauigkeiten zur Lehrtä-

⁷ Ein Blick in die von ihm zwar (s. Lit.-Auswahl) bibliographisch erfaßte, aber offenbar nicht systematisch zur Klärung der behandelten Vorgänge mit herangezogene Literatur hätte Bl. hier, wie auch in manch anderem Fall, vor der Fehlübersetzung bewahrt, vgl. etwa *J. Langdon*, Diss. 1978, S. 186 f.

⁸ Vgl. auch *M. Angolds* (von Bl. ebenfalls bibliographierte) Übersetzung dieser Rede, *Byz. Mod. Greek Stud.* 1 (1975) 63.

⁹ Die kursiv gesetzten Worte, allesamt interpretatorischer Zusatz (s. Bl. S. 224, Anm. 92), haben, selbst wenn diese Interpretation des Wortes συνεποίκων richtig sein sollte, in der Übersetzung nichts zu suchen. Dies gehört in die Anmerkungen.

¹⁰ Richtig auch *G. Schmalzbauer*, *JÖB* 18 (1969) 117 (Bl., Lit. Verz. S. 279). — An der Stelle mit dem mask. Gegenstück zu dem fehlübersetzten Terminus (**Bl. 170/H 152,4**) muß es im Hinblick auf den bulg. Zaren Michael (II.) statt »war von seinem Bruder Koloman tödlich verwundet« richtig »... von seinem Vetter ersten Grades Koloman ...« heißen.

¹¹ Den Passus über den Tod des Kaisers hat übrigens auch *J. Dräseke* im Rahmen seines Artikels: Theodoros Laskaris, *ByZ* 3 (1894) 498–515, hier 515 übersetzt, vgl. auch *J. B. Pappadopoulos*, Théodore II Lascaris, Paris 1908, S. 138. Beide Arbeiten blieben Bl. unbekannt.

tigkeit des G. A., verursacht z. T. durch zu flüchtige Lektüre von *Constantinides*, Higher Education, bes. S. 33–35; lies Germanos III. statt II. — S. 20: Die hier u. öfter von Bl. (mit unzureichender Begründung S. 58, Anm. 65, vgl. aber *Fontes byz. hist. popul. Jugoslaviae spect.*, Bd. 6 [1986] 162, Anm. 19) so bezeichnete »Schlacht von Kastoria in der Ebene von Pelagonia« ist ein Unding, weil sie in Pelagonia/-ien, dem Becken mit der Stadt Pelagonia (heute Bitola) stattfand, dem K. geographisch nicht angehört. Die maßgebliche Lit. hierzu (*Geanakoplos, Nicol*) hat Bl. zwar bibliographiert, aber kaum gelesen. — S. 52: Theodoros I. Laskaris starb bereits im Nov. 1221, s. *P. Schreiner*, Die byz. Kleinchroniken, II, Wien 1977, S. 187; demgemäß auch der Herrschaftsbeginn für Johannes III. (s. S. 54) zu ändern in 1221. — S. 53: Anmerkung 27: am Krönungsdatum des Theodoros Dukas von Epeiros 1227, vgl. u. a. meine Studien II, S. 43 ff., ist durchaus festzuhalten. — S. 219, Anm. 53: Manuel Dukas war, wie ja u. a. aus G. A. selbst, hier S. 95, hervorgeht, schon von seinem Bruder (Theodoros), nicht erst von Johannes III. Vatatzes zum Despoten ernannt worden.

Auch dies nur eine Auswahl, die andeuten soll, daß Bl. in den biographischen und kommentierenden Partien die zur Verfügung stehende Literatur (inkl. Lexika), trotz seiner hier zu lobenden Berücksichtigung auch slavischsprachiger Literatur, teils übersehen, teils nur oberflächlich (bisweilen sogar dilettantisch) ausgewertet hat, so daß auch dieser Teil des Buches an Genauigkeit zu wünschen übrigläßt (der Exkurs zu den Beamtentiteln, wissenschaftlich weder Fisch noch Fleisch, wäre darum zugunsten einer konsequent auf die Anmerkungen beschränkten, genaueren und doch konzisen Kommentierung besser unterblieben). Diese und andere Unzulänglichkeiten ließen sich verschmerzen, wenn die Übersetzung im großen und ganzen gelungen wäre. Gerade bei ihr ist jedoch wegen der zu hohen Fehlerquote (die freilich auch der Herausgeber mit zu verantworten hat) mehr als das übliche Maß an Vorsicht geboten. So stellt der Band insgesamt leider kein Glanzstück der BGL dar! Bleibt man aber kritisch genug, so ist er dennoch geeignet, für Akropolites und seine Zeit Interesse zu wecken und ihn uns näher zu bringen. Ein Trost, wenn man will.

Günter Prinzing, Mainz

Döpmann, Hans-Dieter, Die orthodoxen Kirchen, Berlin: Union-Verlag 1991, 383 S., 48,— DM.

Die Tatsache, daß die Zahl der deutschsprachigen theologischen Veröffentlichungen über die Orthodoxe Kirche so schnell zunimmt, ist sicherlich zu begrüßen. Die neuen Bücher über die Orthodoxe Kirche sind nicht nur von Orthodoxen, sondern auch von Nicht-Orthodoxen verfaßt, was auf ein ständig wachsendes Interesse an der Welt der Orthodoxie hinweist. Die große Offenheit der letzten Jahrzehnte für die allen Christen gemeinsamen altkirchlichen Quellen des christlichen Glaubens und Lebens, die neue Bedeutung, die der patristischen Überlieferung in der heutigen christlichen Theologie zukommt und der Versuch einer Neuentdeckung der christlichen Spiritualität und Erfahrung als einer Art des Widerstandes gegen die Herrschaft der Säkularisierung in der heutigen Welt haben vielleicht dazu beigetragen.

Der Vf., Professor für Kirchengeschichte und für das Spezialgebiet der Kirchenkunde der Orthodoxie an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität in Berlin, liefert mit diesem Buch einen wesentlichen Beitrag. Es handelt sich dabei um eine Gesamtdarstellung der Orthodoxie, ihrer Geschichte, ihrer liturgischen Tradition und ihrer Theologie.

Das erste Kapitel (S. 13 ff.) bringt eine kurze Übersicht der Geschichte des Christentums im römisch-byzantinischen Reichsgebiet bis zum Großen Schisma von 1054. Im zweiten Kapitel (S. 55 ff.) geht es um die Entwicklung und die heutige Gestalt der alten Patriarchate des Ostens und der aus diesen Patriarchaten hervorgegangenen neuen Patriarchate bzw. weiteren autokephalen und autonomen Kirchen. Ausführlicher ist die Darstellung der russisch-orthodoxen Kirche mit einem Exkurs über das russische Altgläubigentum.

Im dritten Kapitel (S. 105 ff.) wird die Bedeutung der Synodalität in der Orthodoxen Kirche erklärt. D. spricht von den verschiedenen Ehrengaden im Klerus und von der Stellung der Laien. Mit dem vierten Kapitel (S. 111 ff.) beginnt die Darstellung der reichen liturgischen Tradition der Orthodoxie, eine Darstellung, die sehr ausführlich ist, »weil der Gottesdienst das eigentliche Leben der Kirche ist« (S. 111). Nach einer kurzen Einführung, in der die Bedeutung des Gottesdienstes in gelungener Weise erklärt wird, spricht der Vf. von seinen äußeren Voraussetzungen (Kirchenbau, liturgische Geräte und Gewänder der Geistlichen, Gottesdienstsprache, liturgische Bücher, Kirchengesang). Die Darstellung der liturgischen Tradition beschäftigt sich weiterhin mit Themen wie: Tages- und Wochenzyklus, Nachtwache, Göttliche Liturgie, Liturgie der vorgeweihten Gaben und Predigt (Kap. 5: S. 148 ff.); das Kirchenjahr (Jahreszyklen), die Kalenderproblematik, die Fastentage und Fastenzeiten (Kap. 6: S. 176 ff.), wo zudem sowohl über den Weihnachtsfestkreis als auch den Osterfestkreis ausführlich gesprochen wird; die sieben Sakramente, mit einer kurzen Einführung in das orthodoxe Sakramentenverständnis (Kap. 7: S. 216 ff.); Begräbnisritus, Totengedenken, Wasserweihe, Bitt- und Dankgottesdienste (Kap. 8: S. 244 ff.).

Im neunten Kapitel (S. 250 ff.) findet der Leser eine kurze Übersicht der Glaubensgrundlagen der Orthodoxen Kirche und in Kapitel 10 (S. 274 ff.) Ausführungen über das Mönchtum, die Heiligen und die Weltverantwortung der Orthodoxie. Das Kapitel 11 (S. 288 ff.) spricht die Geschichte und die Besonderheiten der orientalischen Nationalkirchen an, das Kapitel 12 (S. 310 ff.) beschäftigt sich mit dem Problem des Uniatentums und den unierten Ostkirchen, die »eine schwere Belastung für das Verhältnis der Orthodoxen Kirchen zum römischen Katholizismus darstellen« (S. 320). Das Buch schließt mit dem dreizehnten Kapitel (S. 353 ff.), in dem vom ökumenischen Beitrag der Orthodoxie für die Einheit der Weltchristenheit die Rede ist.

Das Buch von D. ist ein redlicher Versuch, die Orthodoxe Kirche möglichst objektiv darzustellen. Das Bemühen um Objektivität spürt man nicht nur in den geschichtlichen Informationen des Buches, sondern auch in der Darstellung der theologischen und liturgischen Tradition der Orthodoxie, obwohl das Material für eine solche Arbeit umfangreich ist. Jeder Versuch einer Gesamtdarstellung einer bestimmten Kirche ist sehr schwierig, wenn nicht unmöglich, und enthält viele Gefahren. Vgl. dazu *Horst Röhling*, in: *Ostkirchliche Studien* 41 (1992) 216–218. Darüber hinaus möchte ich einige andere Punkte

ansprechen, die meiner Meinung nach Voraussetzungen für die Rede von der Orthodoxie sind.

– Der Vf. betont auf Seite 250, daß die Orthodoxie »nicht eine Lehre, sondern das Leben in Gott« (Sergej Bulgakov) ist. Das heißt, daß die Orthodoxie in erster Linie eine Art von Leben, des Lebens in Jesus Christus und im Heiligen Geist ist. Sie ist die Erfahrung der rettenden Anwesenheit Gottes in der Welt, die Erfahrung des Todes und der Auferstehung Jesu Christi und der Wirkung des Heiligen Geistes in der Geschichte. Alle Aspekte ihrer authentischen theologischen, liturgischen, monastischen usw. Überlieferung sind Äußerungen dieser Erfahrung. Das muß die Voraussetzung und die Basis jeder theoretischen Darstellung der Orthodoxie sein, weil man letzten Endes die Orthodoxie nicht lernen, sondern nur leben und erfahren kann.

– Weil die Orthodoxie das Leben in Gott und die Erfahrung der Anwesenheit Gottes ist, versteht sie sich als die Kirche im eigentlichen Sinne, als die eine Kirche, was der Vf. problematisch findet (S. 268). »Die orthodoxe Kirche fühlt sich nicht als eine der christlichen Konfessionen im Rahmen des gespaltenen Christentums. Sie fühlt sich als die ›eine, heilige, katholische und apostolische Kirche‹ des Glaubensbekenntnisses, als die unteilbare Kirche Christi, da ja die Kirche als Leib Christi unteilbar ist« (Georg Mantzaridis, in: G. Galitis – G. Mantzaridis – P. Wierz, Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, München 1988, S. 19). Das kann, wie Nikos Nissiotis schreibt, auf zwei Weisen interpretiert werden: »exklusiv und antiökumenisch oder inklusiv als notwendiges Vorverständnis jeder echten Ökumenischen Bewegung ... Im zweiten Fall kann diese anscheinend exklusive Haltung zum lebendigen und wirksamen Zeugnis werden, das die hingebende Liebe der Orthodoxie zur Einheit der Kirche ausdrückt, zu der Einheit, die nicht als eine der Eigenschaften der Kirche, sondern als ihre ureigenste Natur, ihr tiefstes Wesen betrachtet wird« (Nikos Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968, S. 147). Eigentlich sollte jede Kirche sich so verstehen, wenn sie Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes sein will.

– Sicher ist die Orthodoxe Kirche die eine Kirche, aber nicht bloß weil sie die sieben Sakramente (S. 268) — die Siebenzahl der Sakramente ist eine spätere scholastische Entwicklung und hat wenig mit dem orthodoxen Heilsverständnis zu tun — oder weil sie die apostolische Sukzession im Sinne einer ununterbrochenen Kette der Handauflegung hat (S. 238), sondern weil der Glaube der Alten Kirche in ihr fortlebt, d.h. das Heilsgeschehen, das mit der Menschwerdung Gottes stattgefunden hat. Dieser Glaube, mit dem die Bedeutung der apostolischen Sukzession eng verbunden ist, findet seinen höchsten Ausdruck in der Feier der Eucharistie, mit der alle Sakramente verbunden sind oder verbunden sein sollten.

– Der Vf. unterscheidet richtig zwischen der »östlichen Orthodoxie« und der »orientalischen Orthodoxie«, denn die orientalischen Nationalkirchen haben keine Kirchengemeinschaft mit der Orthodoxen Kirche. Er bemerkt, daß »die einzelnen orthodoxen Kirchen sich als Glieder der *einen* orthodoxen Kirche verstehen« (S. 55) und spricht fast immer von den orthodoxen Kirchen oder von den Kirchen der östlichen Orthodoxie. Hier muß man folgendes betonen: Wenn in der Orthodoxen Kirche von Kirchen gesprochen wird, dann ist die Rede von den Ortskirchen, die sich nicht als Teilkir-

chen oder Teile der einen Kirche verstehen, sondern als die Kirche in ihrer Ganzheit, in ihrer Katholizität. Jede Ortskirche ist die katholische Kirche in ihrer Fülle, ist der ganze Leib Christi. Diese Tatsache äußert sich in der Feier der Eucharistie um den Bischof. Die verschiedenen Ortskirchen sind die eine katholische Kirche Jesu Christi, weil sie die eine Eucharistie feiern, die der »sichtbare« Ausdruck der Einheit und der Katholizität der Kirche ist.

– Die Rede von der Reichskirche im ersten Kapitel bedarf wohl einer weiterführenden Differenzierung. Der Begriff ist vielleicht geschichtlich berechtigt, entspricht aber nicht der orthodoxen Ekklesiologie. Die Kirche Jesu Christi kann nicht Reichskirche, Volkskirche usw. sein. Die Verwendung solcher Begrifflichkeiten vernachlässigt die Tatsache, daß die Kirche der lebendige Leib Jesu Christi ist, die Gemeinschaft der Gläubigen, die vom Leib und Blut Jesu Christi lebt und in der Eucharistie die eschatologische Dimension der Kirche erfährt. Die Kirche Christi ist in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt.

– Nicht ganz angemessen scheint auch die Rede von Orthodoxie und Katholizismus vor dem Schisma (S. 31, 34, 42 u. a.) zu sein. Es wird betont, daß »die Kirche sich durchaus noch ihrer auf den dogmatisch fixierten Grundlagen des Glaubens beruhenden Einheit bewußt war« (S. 34). Genau aus diesem Grund ist es problematisch, wenn man vor dem Schisma, und zwar Jahrhunderte vorher, zwischen lateinischem Katholizismus und griechisch-byzantinischer Orthodoxie unterscheidet.

– Vieles, das der Vf. als Praxis der Orthodoxen Kirche darstellt, ist nicht gesamtorthodoxe Praxis, sondern Praxis einiger Ortskirchen, meistens der russischen Kirche [wo es z. B. als Sünde gilt, in den Kelch ungeweihten Wein oder Wasser nachzugießen (S. 232); oder daß es bei der Liturgie der vorgeweihten Gaben keine Kinderkommunion gibt (S. 173); oder daß man bei der Liturgie Prosporen — nicht Abendmahlsbrote — erwerben kann (S. 118) u. a.].

Mit diesen Bemerkungen will ich nicht die Bedeutung dieses Werkes schmälern, das nicht nur für Nicht-Orthodoxe, sondern auch für Orthodoxe sehr viele Anregungen enthält. Man muß dem Vf. nicht nur große Objektivität in der Darstellung, sondern auch eine große Liebe und Verständnis für die Welt der Orthodoxie zuschreiben. Das heißt aber nicht, daß man die oben angesprochenen Punkte unberücksichtigt lassen darf. Die Annäherung aller Christen und das gegenseitige Kennenlernen und Verstehen setzen voraus, daß jeder aufrichtig um die Überlieferung der eigenen Kirche bemüht ist. Der Weg zur Einheit der Christenheit ist die Wiederentdeckung des echten, authentischen christlichen Lebens, als Äußerung des rechten Glaubens.

Michael Voskos, München

Suttner, Ernst Chr., Die katholische Kirche in der Sowjetunion. Würzburg: Der Christliche Osten 1992, 108 S.

Im Zarenreich waren »die katholischen Bistümer und ihr höherer Klerus polnisch ausgerichtet. Im Volksmund galten weithin die Bezeichnungen »polnisch« und »katholisch« synonym. Bezeichnenderweise blieb es bei den Russen bis heute üblich, für katholische Gotteshäuser nicht das russische Wort »cerkov«, sondern das polnische Wort »kostel« zu

verwenden« (S. 14). Außer in Russisch-Polen war die Katholische Kirche noch im Baltikum und unter den deutschen Einwanderern an der Wolga, im Schwarzmeergebiet und Bessarabien vertreten, wenn man einmal von kleineren Diasporagemeinden in Kaukasus, Sibirien und den zentralasiatischen Gebieten absieht.

Durch die Unabhängigkeit der baltischen Staaten und die Ostverschiebung der polnischen Grenze nach 1919/1920 gab es in der Sowjetunion nur noch eine sehr kleine katholische Minderheit. Suttners Buch behandelt schwerpunktmäßig die Katholische Kirche in traditionell »katholischen Gebieten«, die von der Sowjetunion zeitweise abgetrennt waren (Baltikum, Ostpolen, Bessarabien, Bukowina und Karpatengebiet). Nach 1944/1945 fielen diese Territorien dann wieder an die Sowjetunion. »In allen Ländern, die Stalin der Sowjetunion angliederte ..., brach nach dem Zweiten Weltkrieg für die Katholiken eine Zeit schwerer Leiden an. Sie standen unter größerem Druck als die Gläubigen der meisten anderen Konfessionen« (S. 47).

Es mag dahingestellt bleiben, ob diese Aussage Suttners in dieser Form wirklich zutrifft. Vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges war in der Sowjetunion das kirchliche Leben bereits vernichtet worden, nach 1945 holte Stalin nach, was in den baltischen und polnischen Gebieten vorher nicht möglich gewesen war.

Ausführlich geht Suttner auf das Schicksal der Ukrainisch Unierten Kirche in Galizien und Karpathoruthenien ein und beschreibt ihre Zwangsvereinigung mit dem Moskauer Patriarchat in den Jahren 1946/1949. Leider beschränkt sich der Verfasser hier zu sehr auf die historische Zwangsvereinigung der 40er Jahre und setzt sich kaum mit der Haltung des Moskauer Patriarchats und Roms in den Jahrzehnten nach der Zwangsvereinigung auseinander. Das Patriarchat hat die Zwangsvereinigung immer und vorbehaltlos bis in die Gegenwart gerechtfertigt. Rom hat — mit Blick auf einen zweifelhaften Dialog mit der Patriarchatskirche seit den 60er Jahren — lange, vielleicht zu lange geschwiegen und in der Öffentlichkeit wenig für die Unierten getan.

Auf die Situation der Katholischen Kirche der Gegenwart (seit Mitte der 80er Jahre) geht Suttner am Schluß seines Buches noch kurz ein (S. 98–106: Neue konfessionelle Spannungen als Folge der Neuordnung). Hier ist viel von Ökumene und gegenseitigem Respekt die Rede, von der Hoffnung einer gegenseitigen Anerkennung der Eucharistie und der Sakramente. Die Fakten sprechen bereits dagegen: die erst 1969 (noch staatliche Bevormundung) beschlossene Zulassung von Katholiken zur Kommunion wurde vom Patriarchat im Jahre 1986 (Beginn von glasnost' auch für die Kirche) wieder aufgehoben. Der Kampf um die ca. 3000 unierten Gemeinden in der Ukraine seit 1990 hat inzwischen Tote und Verletzte gefordert. Seit Anfang 1992 erhebt das Patriarchat immer heftigere Proteste gegen die »missionarischen Aktivitäten« der Katholischen Kirche, im November 1992 wandte sich das Patriarchat sogar um Hilfe an Jelzin. Diese Ereignisse lassen wenig »vom Dialog der Liebe« spüren. Es gibt zu denken, wenn das katholische Hilfswerk »Kirche in Not/Ostpriesterhilfe« voller Stolz auf die »erfolgreiche Neuevangelisierung in der ehemaligen Sowjetunion« hinweist und diese Aufgabe als »eines unserer größten und erfolgreichsten Projekte« bezeichnet (Nur-magazin Nr. 19/1992, S. 4). Diese »Neuevangelisierung« beschränkt sich allerdings nicht auf die traditionell-katholischen Diasporagebiete, sondern findet mitten in russischen Diözesen statt. Die materiellen und kommunikativen Mittel (allein 350 regionale Radio-Sender strahlen katholische Programme

aus!), die für diese Mission zur Verfügung stehen, übersteigen ein Vielfaches der Mittel der Russischen Kirche. Suttner schreibt zu recht: »Es ist ein dringliches Gebot der Stunde, in der Westukraine einen neuen ›Dialog der Liebe‹ anzuregen« (S. 103). Dieser Dialog sollte nicht nur für die Westukraine gelten, sondern für das gesamte Territorium der ehemaligen Sowjetunion. Es ist höchste Zeit an die Worte Pauls VI. zu erinnern, »nicht nur den katholischen, sondern auch den orthodoxen Bischöfen ist ein Teil der Herde Christi anvertraut« (S. 16). Oder ist die »gegenwärtige ökumenische Auffassung« (S. 16), die Suttner noch zugrundelegte, bereits von der Gegenwart überholt worden?

Das Buch vermittelt — speziell dank seiner vielen bibliographischen Verweise — einen Eindruck von der Bedeutung der Katholischen Kirche in der ehemaligen Sowjetunion. Die jüngste Entwicklung verleiht der Darstellung eine besondere Aktualität. Ob die Katholische Kirche in diesem Raum — wie zur Zarenzeit — noch polnisch-katholisch geprägt bleiben wird, wird sich aber erst in der Zukunft zeigen.

Georg Seide, Ottobrunn

Smolitsch, Igor, Geschichte der russischen Kirche, Bd. 2, hrsg. von *Gregory L. Freeze*, (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, Bd. 45), Berlin–Wiesbaden: Harrassowitz 1991, 536 S.

Mehr als 25 Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes von Smolitschs »Geschichte der russischen Kirche« (Leiden 1964) ist nun der zweite Band dieser monumentalen Kirchengeschichte erschienen. Die Bemühungen zur Herausgabe des zweiten Bandes begannen schon bald nach dem Tod von Smolitsch am Berliner Osteuropa-Institut, zunächst noch unter der Leitung von Professor Werner Philipp und seinen Mitarbeitern. Beendet werden konnten diese Arbeiten aber erst durch den jetzigen Herausgeber, G. L. Freeze. Er hat das Manuskript redaktionell überarbeitet und aus den Anmerkungen eine umfangreiche Bibliographie (über 2000 Titel) erstellt. Für diese Arbeit — wie auch für die Realisierung der Publikation — gebührt Freeze und dem Berliner Osteuropa-Institut großer Dank, da nun in deutscher Sprache das umfangreichste Werk zur Geschichte der russischen Kirche im Zeitraum 1700 bis 1917 vorliegt.

Es ist sinnvoll, daß dem zweiten Band auch das Inhaltsverzeichnis von Bd. 1 beigelegt worden ist, da die vorliegende Darstellung mit Kapitel VI, 22 beginnt. »Einige Kapitel, die Smolitsch bereits an anderer Stelle veröffentlicht hatte, wurden weggelassen; ebenso andere, die nur in unvollkommenem Zustand hinterlassen wurden« (S. 13).

Nach einem dem Rezensenten vorliegenden Inhaltsverzeichnis des Manuskriptes wurden die Kap. VI (Mönchtum und Starzentum) und Kap. VII (Der Kultus) in die vorliegende Veröffentlichung nicht aufgenommen. Sie folgen weitgehend den Kap. IX, XV und XIII aus Smolitschs »Russisches Mönchtum«. So beginnt Bd. 2 eigentlich erst mit dem Kap. VIII des Manuskriptes. Die erwähnten, speziell dem Mönchtum und dem Klosterwesen gewidmeten Kapitel können in einer mehr historisch angelegten Untersuchung gerade noch ausgelassen werden. Allerdings wurde die russische Kirchengeschichte sehr stark von Mönchtum und Klosterwesen geprägt.

Unverständlich hingegen bleibt, daß man die Kapitel über die Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen und zur Kirchenreform seit 1905 nicht in das Manuskript aufgenommen hat. Die Beziehungen zu den östlichen Patriarchaten ist weitgehend mit einem längeren Aufsatz in *Ostkirchliche Studien* (1956, 33–51 und 89–131) identisch, die Entwicklung 1905–1917 mit zwei Aufsätzen in der gleichen Zeitschrift (1965, 3–34) und in dem Jahrbuch *Kirche im Osten* (1964, 53–93). Speziell die beiden letztgenannten Publikationen hätten unbedingt in die vorliegende Darstellung gehört, bilden sie doch den Abschluß der bis zum Jahr 1917 angelegten Geschichte durch Smolitsch. Gleichzeitig wäre durch diese beiden wichtigen Kapitel auch die Grundlage zum Verständnis für die nachrevolutionäre russische Kirchengeschichte gelegt worden. Sicher wäre das Werk von Smolitsch dadurch um weitere 100 Seiten umfangreicher geworden, aber dem wissenschaftlichen Wert dieser Gesamtdarstellung wäre man so sicher gerechter geworden. So muß man auf Aufsätze zurückgreifen, die nicht immer leicht beschaffbar sind. Ärgerlich ist es hingegen, daß zwei dieser wichtigen Aufsätze *Kirche im Osten* (1964) und *Ostkirchliche Studien* (1956) nicht einmal im Schrifttumsverzeichnis unter den Werken von Smolitsch aufgeführt werden! Sicher beruht dieser Mangel darauf, daß Freeze das Verzeichnis aus der zitierten Literatur zusammengestellt hat, doch hätte er auch die Kapitel berücksichtigen müssen, die im Bd. 2 nicht aufgenommen worden sind. Hier muß eine weitere Kritik angebracht werden: die nach Smolitschs Tod erschienene »einschlägige Literatur« wurde zwar vom Herausgeber ergänzt, doch bleibt sie lückenhaft. Dies gilt auch für Schriften, die vor dem Tod von Smolitsch erschienen sind: So gehört die russische Kirchengeschichte von Tal'berg (*Istorija Russkoj Cerkvi*. Jordanville, 1959) mit 927 Seiten unbedingt in die Bibliographie. Es kann z. B. nicht nachvollzogen werden, warum ein kurzer Aufsatz von einigen Seiten von N. M. Karamzin aus der Zeit Alexanders I. aufgeführt wird, seine umfangreiche zwölfbändige russische Staatsgeschichte aber nicht? Auch bei anderen Autoren ist die von den Herausgebern getroffene Auswahl nicht immer verständlich: von Askočenskij fehlt die Geschichte der Kiever Akademie (*Istorija Kievskoj Akademii*.) von I. S. Berdnikov »Dopolnenie k nemu«, die Arbeit von Nikon (Rklickij) über den Metropoliten Antonij (Chrapovickij) umfaßt 17 Bde., nicht 10, von den Arbeiten des Metropoliten Antonij (Chrapovickij) wird in der Bibliographie nur ein kleiner Teil aufgeführt, hier fehlen auch kirchengeschichtlich bedeutsame Arbeiten. Auf diese Schwächen soll hingewiesen werden, sie schmälern allerdings nicht den Verdienst der Herausgeber, sich die große Mühe der Publikation von Smolitschs Arbeit aufgeladen zu haben.

Von den unvollendet hinterlassenen Kapiteln sind unter anderem die Abschnitte »Der Gottesdienst«, »Kirchenbau und Ikonenmalerei« und das sicher sehr interessante Kapitel »Die russische kirchenhistorische Forschung im Laufe der synodalen Periode« nicht publiziert worden.

Im vorliegenden Band sind die folgenden vier Hauptkapitel enthalten: Kap. VI: Die kirchliche Betreuung des Kirchenvolkes, S. 15–146; Kap. VII: Raskol, Sektenwesen und Gegenmaßnahmen, S. 147–245; Kap. VIII: Die Mission, S. 246–346; Kap. IX: Die Haltung der Russischen Kirche gegenüber anderen christlichen Kirchen, S. 347–456; Literaturverzeichnis, S. 459–520 und Register (Personen- und Institutionsverzeichnis), S. 521–536. Die Kapitel sind in zahlreiche Paragraphen und Abschnitte untergliedert.

In Kap. VI werden die Verbreitung und Kenntnis der gottesdienstlichen Bücher beim Kirchenvolk, die Bedeutung der Predigt und die Rolle des Religionsunterrichts bei der Glaubensverkündung behandelt. In Kap. VII werden die verschiedenen Richtungen der Altgläubigen und die staatlichen Maßnahmen gegen diese Gruppen geschildert. Anschließend werden die russischen Sekten (Chlysten, Skopzen, Duchoborzen, Tolstojaner etc.) und die Bekämpfung des Sektenwesens dargestellt.

Besonderes Interesse verdienen die Ausführungen Smolitschs über »Die Mission« (Kap. VIII). Oft wird verkannt, daß die russische orthodoxe Kirche als ihr eigentliches Missionsgebiet zunächst das russische Staatsgebiet betrachtet hat. Erst der russische Imperialismus des 19. Jh.s mit seinem Expansionsdrang führte dann über die russischen Staatsgrenzen hinaus nach Nordamerika, Japan, Korea, Persien und nach dem Nahen Osten. In diesen Ländern konnte nur die russische Orthodoxie aufgrund staatlicher Unterstützung orthodoxe Mission treiben.

Im Hinblick auf die oben erwähnte Arbeit von Suttner und die von der Katholischen Kirche angestrebte »Neuevangelisierung« auf dem Territorium der ehemaligen Sowjetunion, sind die bei Smolitsch aufgeführten Richtlinien zur Missionstätigkeit von großem Interesse, zeugen sie doch von der Toleranz der Orthodoxen gegenüber den Heiden und nicht-christlichen Religionen, die in verschiedenen Kodexsammlungen niedergelegt waren. Im Gesetzkodex von 1832 wurden dann die Grundlagen für die künftige Missionsarbeit gelegt, aber auch die »Respektierung der Gewissensfreiheit« umrissen, die »die orthodoxe Geistlichkeit gesetzlich verpflichtete, bei Bekehrungen mit sanften Methoden zu verfahren und sich allein mit der Überzeugung ohne die geringsten Zwangsmittel zu begnügen (Art. 1290)« (S. 252). Die Bischöfe waren angewiesen, bei der Taufe von Kindern unter 13 Jahren, die »schriftliche Erlaubnis der Eltern« beizubringen und bei Minderjährigen im Alter von 14 bis 20 Jahren war eine sechsmonatige Prüfungszeit vorgeschrieben. Die spätere Vermischung von kirchlichen und staatlichen Zielen (»Russifizierung«) seit der Mitte des 19. Jh.s rief vielfach die Kritik orthodoxer Bischöfe hervor. Bei der Darstellung der Chinamission (S. 317–329) lassen sich aus dem wenig bekannten und bei Smolitsch auch nicht erwähnten Buch »*Bej Guan', Rossijskaja duchovnaja missija v Kitaje*« (T'jancin 1939) noch zahlreiche interessante Details ergänzen. Für die Zeit nach 1917 kann der kleine Abschnitt bei Smolitsch auf S. 329 durch die Ausführungen bei *Seide*, Geschichte der Auslandskirche (S. 183–192) ergänzt und korrigiert werden, desgl. die Ausführungen Smolitschs zur Mission von Urmia (S. 346, vgl. *Seide*, S. 162 f.).

Mit besonderer Aufmerksamkeit sollte Kap. IX: »Die Haltung der ROK gegenüber anderen christlichen Konfessionen« gelesen werden. Smolitsch muß dieses Kapitel Mitte der 60er Jahre verfaßt haben, Jahre, in denen der »ökumenische Dialog« mit der russischen Kirche des Moskauer Patriarchats aufgenommen wurde. Wie weit dieser Dialog den theologischen Vorstellungen der russischen Kirche wirklich entsprach, wird erst die Zukunft zeigen, wenn eine von staatlicher Bevormundung befreite russische Kirche den Dialog unter gewandelten Bedingungen fortführt. Auch im Hinblick auf die erwähnte Darstellung von Suttner sollten folgende Ausführungen bei Smolitsch zu denken geben, die dieser vor 30 Jahren verfaßt hat, speziell bezogen auf das Problem der Unierten: »Jede Seite hielt ihre Kampfmethoden für gerechtfertigt ... Man erinnere sich an die Kir-

chenpolitik des polnischen Episkopats in den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts und an die des russischen Patriarchats nach 1945, als wiederum Gläubige, nur weil ihre Verfahren in einem Bereich gelebt hatten, in dem zwei Machtgebilde aufeinanderstießen, neue Leiden ertragen mußten. *Wir glauben nicht, daß die Gegensätze zum Stillstand gekommen sind. Eine neue politische Konstellation in diesen politisch und religiös umstrittenen Gebieten würde die Flammen der religiösen Unduldsamkeit erneut aufflodern lassen*« (S. 421, Hervorhebung durch den Rez.). Diese Befürchtungen aus den 60er Jahren wurden inzwischen zur traurigen Realität. Auch im Hinblick auf den ökumenischen Dialog warnte Smolitsch vor falschen Hoffnungen und wies darauf hin, daß »die Erfolgslosigkeit der jahrzehntelangen Verständigungs- und Einigungsbestrebungen ... nicht nur als Folge der starren Haltung der Orthodoxen Kirche erklärt werden können ... Es bleibt die Frage, ob die Orthodoxe Kirche dieses Problem ohne ein ökumenisches Konzil lösen könnte. Heute wissen wir, daß das ökumenische Gespräch auch nach 1917 wenig Fortschritte gebracht hat« (S. 458). Diese pessimistische Einschätzung bei Smolitsch — immerhin verfaßt vor 30 Jahren — hat heute noch ihren Wahrheitsgehalt, vielleicht einen größeren als vor 30 Jahren, als der Dialog vor einem neuen Anfang stand.

Es ist unmöglich, auf die vielen informativen Details dieser umfangreichen Arbeit auch nur annähernd einzugehen. Die am Schluß erwähnten Ausführungen aus dieser Arbeit von Smolitsch machen aber deutlich, daß es sich hier um mehr als eine historische Darstellung handelt. Wer mit der Orthodoxen Kirche, insbesondere mit der russischen Kirche, einen Dialog führen will, muß sich erst einmal mit der Geschichte und mit dem Selbstverständnis dieser Kirche auseinandersetzen. Die zweibändige Kirchengeschichte von Igor Smolitsch öffnet uns hier ein Tor und erleichtert diese Arbeit. Ihr gründliches Studium kann dazu beitragen, uns die Wurzeln und die Tradition dieser Kirche zu verdeutlichen.

Georg Seide, Ottobrunn

Kanavakis, Michalis, Griechische Schulinitiativen in der BR Deutschland. Eine Untersuchung über ihre Entstehungsgeschichte und -bedingungen sowie über die pädagogischen Motive griechischer Auswanderer, Frankfurt a.M. u. a.: Peter Lang 1989, 502 S. — *Ders.* (Hg.), Πηγές — Quellen zu griechischen Schulinitiativen in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1, Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang, 402 + XXIV S.

Die vorliegende, an der Pädagogischen Fakultät der Universität Wuppertal als Dissertation eingereichte Untersuchung von K. gibt zunächst den Forschungsstand zu dieser Thematik knapp wieder (S. 4) und bespricht die Voraussetzungen der Bildungsinitiativen griechischer Auswanderer. Im Quellenband wird die Entstehungsgeschichte der in der Dissertation beschriebenen Schulinitiativen anhand von Quellen bzw. deren Übersetzungen dokumentiert.

Unter den Eltern der in Deutschland aufgewachsenen griechischen Kinder gibt es unterschiedliche Auffassungen darüber, ob die Kinder hier die griechische oder deutsche Hochschulreife anstreben sollen. Eine vorwiegend intellektuelle Minderheit setzt sich für die völlige Integration ihrer Kinder in die deutsche Lebenswirklichkeit ein. Der weitaus

größte Teil hält an der Vorläufigkeit des Aufenthaltes in der BR Deutschland fest und ist darauf bedacht, ihre Kinder so vorzubereiten, daß sie sich nach der Rückkehr der ganzen Familie in die Heimat problemlos in die griechische Gesellschaft integrieren können. Deshalb bevorzugen diese Eltern griechische Ausbildungsstätten in der BR Deutschland, die vor allem von den deutschen Behörden unterstützt werden. Diese Initiative stellt die größere Gruppe unter den griechischen Mitbürgern dar und ist besonders in Großstädten mit hohem Anteil dieser Gruppe stark vertreten (vgl. die Statistik S. 434 f.).

Das Ergebnis dieser pädagogischen Ausrichtung sieht freilich anders aus, als seine Befürworter erwartet hatten. Auch wenn empirische Untersuchungen fehlen, die detailliert Auskunft über die sozialen und psychischen Probleme dieser Kinder geben könnten, kann davon ausgegangen werden, daß eine Diskrepanz zwischen sozialer Umwelt und Lernklasse, zwischen Lebens- und Unterrichtswirklichkeit der Schüler und Schülerinnen nicht ohne Folge für die davon betroffenen Schüler und Schülerinnen bleiben kann. Fragt man nach dem Lernziel von Unterricht und Erziehung dieser Schulform, wird offenbar, daß weder allgemeine noch fächerspezifische Richtlinien existieren, die darüber Auskunft geben könnten. Vereinzelte Äußerungen von Ministern und vorläufige pädagogische Entwürfe (vgl. Πηγές, Bd. 1, S. 13. 36. 44. 70 u. ö.) lassen erkennen, welches Ziel angestrebt wird. Die ohnehin provisorische griechische Unterrichts- und Schulwirklichkeit wird auch auf die hiesige Schulsituation übertragen.¹ Die griechischen Schüler in der BR Deutschland werden so unterrichtet und erzogen, als lebten sie in Griechenland. Wie problematisch eine solche Übertragung ist, zeigt sich neben inneren und inhaltlichen Gründen auch äußerlich. Zur Schulwirklichkeit in Griechenland gehört untrennbar auch der außerschulische, um nicht zu sagen »parapädagogische« Bereich der privaten Nachhilfeeinrichtungen (φροντιστήρια), die nicht nur, wie der Name suggeriert, für lernschwache Schüler ein Muß, sondern die eigentlichen Garanten für eine erfolgreiche Schullaufbahn sind. Sie werden oftmals von denselben Lehrenden nachmittags betrieben, die am Vormittag an staatlichen Schulen unterrichten. Fachspezifische Unterrichtsinhalte, die den Schülern vormittags nicht vermittelt werden konnten, werden nachmittags für die, die sich dies leisten können, nachgeholt. Diese Säule der griechischen Schulbildung stützt auch die griechische Schulwirklichkeit in der BR Deutschland maßgeblich und verlangt den bildungsorientierten Eltern erhebliche finanzielle Opfer ab. Die Statistiken über den Versetzungserfolg von Schülern an griechischen Ersatzschulen, die K. untersucht (S. 438 ff.), weisen den Anteil solcher Nachhilfeeinrichtungen am Versetzungserfolg der Schüler leider nicht aus.

Auf jeden Fall muß der Bildungsstand dieser Schüler sich einige Fragen gefallen lassen: Welchen Gegenwarts- und Zukunftsbezug ein solcher Unterricht haben kann, wenn Unterrichtswirklichkeit (Lernmittel, Unterrichtsgegenstände) und aktuelle Lebenswirklichkeit des Schülers unversöhnlich auseinanderklaffen? Welche Disposition soll der Schüler am Ende seiner Schulausbildung haben, wenn er während seiner Schulzeit lernen

¹ Zur Thematik der fehlenden fachspezifischen Richtlinien vgl. für das Fach Religion G. Tsakalidis, Der Religionsunterricht in Griechenland. Seine geschichtliche Entwicklung, seine kirchliche, gesellschaftliche und rechtliche Situation, seine theologischen und pädagogischen Konturen, (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegrenzung, 6 = Christliche Erziehung in Europa, 6), Hamburg 1988; vgl. dazu meine Rezension in: *Ofo* 3 (1989) 119–121.

mußte, seine Gegenwart auszuklammern und sich auf eine Zukunft einzustellen, deren Konturen er bestenfalls aus einem Sommeraufenthalt im Jahr aus eigener Anschauung kennt?

Diese Rahmenbedingungen führen dazu, daß gerade das Hauptanliegen der Befürworter von griechischen nationalen Ersatzschulen und vieler besorgter Eltern, die für ihre Kinder diese Schulform gewählt haben, die Rückbindung der Kinder an die griechische kulturelle und sprachliche Wirklichkeit, oftmals mit erheblichen Schwierigkeiten verknüpft ist. Der restringierte Code im Elternhaus führt meistens dazu, daß die Schulabgänger griechischer Schulen in Deutschland auch in Griechenland schlechtere Wettbewerbsbedingungen haben, um dort einen begehrten Studienplatz zu bekommen. Dies hat auch unlängst der griechische Staat erkannt, der einen Teil der ohnehin knappen Studienplätze griechischen Migrantenkindern vorbehält, indem die Aufnahmeprüfungen für diese Gruppe erleichtert werden. Ein Verfahren, das nicht selten zu Spannungen unter den Studienanwärtern führt.

Ebenso ist die Rückbindung an die griechische kulturelle Wirklichkeit problematisch. Kulturelle Werte werden auf den Stand der Einreise eingefroren und starr weitergegeben, ohne daß eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Lebenswirklichkeit stattfindet. Das kann bekanntlich dazu führen, daß nationale Minderheiten im Ausland sich an Werte und Normen halten, die im Heimatland als bereits überholt gelten, da dort der Prozeß der kritischen Auseinandersetzung offen stattfindet (vgl. S. 370 ff.). Innere und äußere Isolation bei Schülern sowohl im Gast- als auch im Heimatland scheint vorprogrammiert zu sein. Diese Form von nationalen Ersatzschulen, die Erziehung und Unterricht zum Zweck der Eingliederung in die griechische Gesellschaft betreibt, verbaut den betroffenen Schülern die Möglichkeit, sich hier weiterzubilden. So entsteht oftmals die Situation, daß griechische Kinder, die ihren Schulabschluß an solchen Schulen machen, vor genau den gleichen Problemen stehen wie ihre Mitschüler und Mitschülerinnen, die ihre Hochschulreife in Griechenland erworben haben und hier studieren möchten. Sie müssen genauso deutsche Sprachkurse belegen und in Angleichungskursen an das Niveau der hiesigen Universitäten herangeführt werden, um auf die gewünschte Studienrichtung vorbereitet zu werden.

K. gibt auch dem in die Thematik eingeführten Leser wertvolles Material an die Hand, um die Breite der Problematik zu erfassen. Seine Recherchen schließen bislang unveröffentlichte Beiträge und Positionen ein und machen sie dadurch einem breiten Leserkreis zugänglich. Manchmal wäre eine eindeutige und kritisch-konstruktive Stellungnahme zu den pädagogischen und curricularen Modellen, die er ausführlich beschreibt, wünschenswert.

Kyriakos Savvidis, Werther/Westfalen

Sponsel, Katharina – Plank, Peter (Hgg.), Chorbuch zur Göttlichen Liturgie, Würzburg: Der Christliche Osten 1992, 413 S., 79,— DM.

Mit dem vorliegenden Buch ist ein weiterer, seit jeher notwendiger Schritt zum Kennenlernen der orthodoxen Spiritualität anhand von Texten und des liturgischen Lebens

schlechthin in der Westkirche getan worden. Es handelt sich in der Tat um »eine ökumenische Premiere«, wie diese Veröffentlichung in einer anderen Buchbesprechung mit Recht bezeichnet wird [s. C. Geiger, Eine ökumenische Premiere, *Katholische Nachrichten Agentur-ÖKI*, Nr. 35 (26. 8. 1992) 11–12].

Das zu besprechende Werk zeichnet sich in zweifacher Weise aus: Einerseits durch die in gutes Deutsch übersetzten Texte der Göttlichen Liturgie der Orthodoxen Kirche und andererseits durch ihre musikalische Vertonung. Mit anderen Worten: wir haben hier ein Buch mit doppelter Bedeutung und Funktion vor uns, sowohl für den Musikkundigen (Kirchensänger u. a.) als auch für jeden interessierten »Laien«, dem die Texte und teilweise auch die Ordnung sowie manche wichtige Einzelheiten der orthodoxen Liturgie hiermit zugänglich werden.

Was die Übertragung der liturgischen Texte — und zwar nicht nur der für jeden Sonntag festen, sondern auch der für andere Anlässe bestimmten gelegentlichen Teilen — in die deutsche Sprache betrifft, so muß betont werden, daß es sich hier um eine ziemlich wortgetreue Übersetzung handelt, die im großen und ganzen frei ist von den oft auftauchenden Inhalts- und Interpretationsfehlern westlicher Arbeiten. Die Troparien, Hymnen und Gebete stellen eine breite Auswahl dar und erschließen somit mehrere gottesdienstliche Formen der Göttlichen Liturgie; dies ergibt sich aus der vierteiligen Gliederung des gesamten Buches. Ein erster, allgemeiner Teil (S. 3–138) beinhaltet die Chrysostomos-Liturgie mit ihren feststehenden Texten, d. h., die eigentliche Struktur der bekannten orthodoxen Liturgie. Darüber hinaus werden auch diejenigen zusätzlichen Teile berücksichtigt, die beim Vollzug der Basileios-Liturgie, wie auch im Falle einer bischöflichen Zelebration und bei der Liturgie der vorgeweihten Gaben hinzukommen. Der zweite Teil (S. 139–189) bezieht sich auf den Acht-Ton-Zyklus der Orthodoxie und enthält die wichtigsten der in der Liturgie des jeweiligen Sonntages gesungenen Hymnen, Prokimena, Auferstehungsapolytikia und -kontakia aller acht Töne. Im dritten Abschnitt (S. 193–350) kommen dem zweiten Teil des Buches entsprechend die in der Liturgie gesungenen Hymnen und Troparien der großen und wichtigsten Feste des orthodoxen Kirchenjahres vor. Der letzte Teil des Buches (S. 353–395) befaßt sich schließlich mit den abwechselnden Troparien, Kontakia, Prokimena und Koinonika (Kommunionversen) aller »gewöhnlichen« Wochentage.

Was die musikalische Gestalt der deutschen Liturgie-Texte betrifft, so wurde die kirchliche Musiktradition der russischen Orthodoxie übernommen, und zwar derart, wie sie von der Sängerkapelle am Zarenhof in St. Petersburg gepflegt wurde. An zweiter Stelle wurden auch Gesangsversionen aus der rumänischen, bulgarischen und serbischen Tradition berücksichtigt. Die Chorsätze der Edition sind für vierstimmige Chöre vertont, wobei zugleich die Möglichkeit besteht, sie auch dreistimmig zu singen.

Leider wurde bei der musikalischen Wiedergabe der liturgischen Hymnen die alte byzantinische Musik, welche die ursprüngliche Musiktradition der Orthodoxie (auch der russischen Kirche) darstellt und bis heute im größten Teil der Ostkirche treu gepflegt wird, völlig außer acht gelassen. Diese Tatsache läßt sich dadurch erklären, daß der christliche Westen mehr mit der hauptsächlich in den vier letzten Jahrhunderten europäisch sich entwickelnden russischen Kirchenmusik — und darüber hinaus mit der russischen Orthodoxie überhaupt — vertraut ist. Der russische Kirchengesang ist außerdem

insofern verwandt mit der europäischen Musik, da seine geschichtliche Entwicklung durch vielerlei Einflüsse von seiten der polnischen, italienischen und deutschen Musik geprägt ist. Vielleicht wäre es deshalb eine wirkliche Bereicherung, wenn das einstimmige, schlichte und daher ausdrucksvolle und qualitativ anspruchsvolle byzantinische Musiksystem in der westlichen Christenheit mehr bekannt würde. Daß ein Interesse für die ostkirchliche Spiritualität und für das liturgische Leben der Orthodoxie doch vorhanden ist, wird allerdings durch das vorliegende und empfehlenswerte, liturgisch-musikalische Werk bewiesen.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

1. Panorthodoxe Nachrichten

Neuer Generalsekretär des »Syndesmos« gewählt

Der finnische Studentenpfarrer **Heikki Huttunen** wurde zum neuen Generalsekretär des orthodoxen Jugendverbandes »Syndesmos« bestimmt. Während seines Antrittsbesuches bei Patriarch **Bartholomaios I.** äußerte Pfarrer Huttunen die Absicht, insbesondere die orthodoxe Jugend in den ehemals kommunistischen Staaten Osteuropas für den Verband zu gewinnen.

»Syndesmos« gab bekannt, der jährliche Welttag der orthodoxen Jugend werde am 2. Februar, dem Fest der Hypapante (Hochfest der Begegnung Jesu Christi mit Symeon und Anna) stattfinden. Dieser Tag wird durch Gebet und viele Veranstaltungen seitens der orthodoxen Jugendbewegungen in aller Welt geprägt. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 47 (18.11.1992) 20; *Peiraike Ekklesia*, Februar 1993, S. 56]

Uniatismus theologisch reflektiert

Die Vertagung des offiziellen orthodox/römisch-katholischen Dialogs auf das Jahr 1993 [s. *Ofo* 6 (1992) 306 f.] gab den Dialogparteien die Gelegenheit, ihre ekklesiologischen Positionen zu reflektieren.

Unter diesem Gesichtspunkt verdienen einige Abhandlungen orthodoxer Theologen zum Uniatismus erhöhte Aufmerksamkeit.

Protopresbyter **Theodoros Zisis**, Professor für Patrologie in Thessaloniki, gestaltete das in Wien im Januar 1990 vorgelegte orthodoxe Arbeitspapier »Die Union als Problem für den Dialog von Orthodoxen und römischen Katholiken« zu einer umfassenden Untersuchung aus. Die griechischsprachige Arbeit wurde in englischer Übersetzung von der Holy Cross Greek Orthodox School of Theology in Boston (Mass.)/USA publiziert. — Über »Die Union in der griechischen theologischen Literatur« liegt eine Dissertation von **Konstantin Kotsiopoulos** in Thessaloniki vor. Eine weitere Untersuchung, von **Minos Grigoriadis**, soll — ebenfalls in Thessaloniki — unter dem Titel »Die Unionsbewegung in Makedonien zur Zeit der Probleme um das bulgarische Exarchat« (nach 1877) demnächst erscheinen. Die Veröffentlichung der Arbeit »Die Union: Gestern und heute — Beschlüsse/Texte/Studien« von Zisis steht kurz bevor.

2. Ökumenisches Patriarchat

Versammlung der Hierarchie im Phanar

Vom 29. bis 31. August 1992 fand zum ersten Mal die in der Inthronisationsrede des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** angekündigte weltweite Ver-

sammlung aller amtierenden Hierarchen des Ökumenischen Thrones statt. Hauptziel des diesjährigen Treffens, das auf Initiative des Ökumenischen Patriarchen in Zukunft alle zwei Jahre stattfinden soll, war es, sich gegenseitig kennenzulernen, Informationen und Meinungen über weltweit bevorstehende Aufgaben und drängende Probleme mit den Hierarchen der Mutterkirche auszutauschen. (Siehe den Kommentar und die einschlägigen Dokumente der Versammlung in deutscher Sprache in diesem Heft S. 111 ff.).

Im Anschluß an dieses Treffen feierten die Hierarchen des Ökumenischen Patriarchats am 1. September 1992 den Beginn des kirchlichen Jahres und den Tag der »Achtung vor der Schöpfung und Bewahrung der Umwelt« mit einem Festgottesdienst, in dem vom Ambo der Patriarchatskirche eine Botschaft des ökumenischen Patriarchen zum Tag der Achtung vor der ganzen Schöpfung verlesen wurde [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, August 1992, S. 11–12; 25–27; September 1992, S. 1–2; 13–15; *Ekklesia* 69 (1992) 503; *Episkepsis* 483 (30. 9. 1992) 2–18, wo auch die Dokumente in griechischer Sprache veröffentlicht wurden].

Das Fest aller Patriarchen des Ökumenischen Thrones

Auf Empfehlung des Ökumenischen Patriarchen, **Bartholomaios I.**, und gemäß der verbindlichen Entscheidung der Hl. Synode des Ökumenischen Patriarchats am 19. November 1991 wurde das Gedenkfest der hl. Patriarchen von Konstantinopel auf den vierten Sonntag nach Ostern gelegt. Hierbei handelt es sich nämlich um den »Sonntag der Samaritanerin«, bei des-

sen Synaxarion der Satz »Wir gedenken auch aller heiligen Erzbischöfe und Patriarchen von Konstantinopel« hinzugefügt wird. Das Fest wurde erstmals am 24. Mai 1992 mit einem Patriarchal- und Synodalgottesdienst feierlich begangen.

»Konkrete Schritte« vom Vatikan erwartet

Trotz unübersehbarer Spannungen zwischen Katholiken und Orthodoxen reiste eine hochrangige Delegation des Ökumenischen Patriarchats unter Leitung des Erzbischofs von Nord- und Südamerika **Iakovos** im Geist der Liebe zum römischen Patronatsfest »Peter und Paul« und traf mit Papst **Johannes Paul II.** zusammen. Anschließend nahm eine päpstliche Delegation unter Leitung von Kardinal **Edward Idris Cassidy** das Patronatsfest zu Ehren des heiligen Andreas am 30. November 1992 zum Anlaß, **Bartholomaios I.** eine persönliche Botschaft von Johannes Paul II. zu überbringen. Der Papst bittet darin Bartholomaios I., den Dialog wieder »mit Entschlossenheit aufzunehmen und mit Klugheit und Mut weiterzuführen, denn der Dialog ist eines der wirkungsvollsten Mittel zur Aufhebung von den vielen aktuellen Schwierigkeiten und Mißverständnissen«.

Der Ökumenische Patriarch erklärte diesbezüglich, er begrüße »die Absicht und den Willen der römischen Kirche, jene Hindernisse auszuräumen«, die den Dialog belastet hatten. Er bedauerte es, daß der über zehn Jahre fruchtbare Dialog »in seinem theologischen Teil suspendiert« [s. dazu *Ofo* 6 (1992) 159–160 und 306–307] und »auf das ungelöste Problem der Unierten eingeengt« worden sei. Daher »erwarten wir mit Ungeduld eine konkrete Aktion«, sagte der Patriarch. Er forderte

vom Vatikan »konkrete Schritte« in der Uniertenfrage; die Unierten hätten den Frieden zwischen der Orthodoxen und der Katholischen Kirche »ins Wanken gebracht« und damit den theologischen Dialog zwischen den beiden Schwesterkirchen unterbrochen. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, November 1992, S. 10–20; *Episkepsis* 481 (31.7.1992) 3 f.; *Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 28 (8.7.1992) 3; 47 (18.11.1992) 3–4; 50 (9.12.1992) 2; *Christ und Welt*, 4.12.1992, S. 4]

Vermittlung in der Autokephaliefrage

Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** entschloß sich, in der Autokephaliefrage zwischen dem Moskauer Patriarchat und dem Teil der ukrainischen orthodoxen Kirche, der sich in kanonischer Hinsicht zu Unrecht vom Moskauer Patriarchat abgespalten hat und für autokephal hält, zu vermitteln. Den Diözesen beziehungsweise Gemeinden in der Ukraine, die nicht länger der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats unterstehen, aber weiter der kanonischen orthodoxen Kirchengemeinschaft angehören wollen, könnte angeboten werden, sich jurisdiktionsell dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel zu unterstellen.

Der Ökumenische Patriarch entsandte in dieser Angelegenheit den Metropoliten **Ioannis** (Zizioulas) von Pergamon, Professor für Dogmengeschichte, interorthodoxe und gesamtchristliche Beziehungen an der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki, und Bischof **Vsevolod Pangratos Majdanski** von Skopelos, Leiter der ukrainischen orthodoxen Auslandskirche in den USA, der weder dem Moskauer Patriarchat noch der

selbsternannten autokephalen ukrainischen orthodoxen Kirche, sondern der Jurisdiktion von Konstantinopel untersteht, als Vermittler nach Moskau und Kiev. Auch das Patriarchat von Alexandrien bot dem Vernehmen nach an, bei der Lösung der Probleme in der Ukraine mitzuarbeiten. [*Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 42 (14.10.1992) 1; *Anaplasia*, Nr. 344 (1992) 160]

Umweltkonferenz im Ökumenischen Patriarchat

Vom 31. Mai bis 1. Juni 1992 veranstaltete das Ökumenische Patriarchat im Dreifaltigkeitskloster auf der Insel Chalki eine zweitägige Umweltkonferenz. Die sich auf die Haltung der Kirche zur ökologischen Krise beziehenden Vorträge hielten der **Prinz Philipp von Edinburgh**, der Metropolit von Pergamon **Prof. Dr. Johannes Zizioulas** und **Prof. Dr. Kriton Tzouris**. Im Rahmen dieser Veranstaltung traf sich Prinz Philipp, der die besondere Sorge und Sensibilität der Orthodoxen Kirchen für den Umweltschutz hervorhob, mit dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** Der Patriarch hielt es für sehr wünschenswert, wenn auch die übrige Christenheit den 1. September, den alle Orthodoxen Kirchen als Fest der »Achtung vor der Schöpfung und Bewahrung der Umwelt« begehen, als Festtag annehmen möge.

Ökumenischer Patriarch auf Athos und Kreta

Vom 4. bis 23. November 1992 unternahm **Bartholomaios I.** seine erste Hirtenreise als Ökumenischer Patriarch von

Konstantinopel, die ihn auf den heiligen Berg Athos und nach Kreta führte. Während seines Aufenthalts auf dem Berg Athos, wo seit der kürzlich erfolgten Umwandlung des Pantokratoros-Klosters von Idiorrhythmon in Koinobion ausschließlich koinobitische Klöster bestehen, sagte Bartholomaios I. unter Bezugnahme auf den Festtag der Erzengel (8. Nov.), das urchristliche Ideal des engelgleichen Lebens, wie es gerade die Athos-Mönche zu führen versuchten, habe in unserer Zeit seine Gültigkeit nicht verloren. Es gelte jedoch, meinte der Patriarch, an den drei evangelischen Räten ihre jeweils besonders zeitgemäßen Seiten zu entdecken, so beispielsweise eine ökologische Enthaltsamkeit. Die sogenannten »Zeloten«-Mönche, deren wegen es wiederholt zu ernststen Auseinandersetzungen auf dem Berg Athos gekommen ist, forderte er auf, zur orthodoxen Ordnung zurückzukehren.

Der Besuch bei der autonomen Kirche von Kreta bildete den Abschluß der Hirtenreise. Bartholomaios I. wurde auf der für die Orthodoxie historischen Insel von den Einwohnern mit Begeisterung und hoffnungsvollen Gefühlen empfangen. Er nahm als Ehrengast an mehreren Veranstaltungen teil und besichtigte viele historische und religiöse Stätten.

Bartholomaios I. kündigte weitere Besuche in den weltweit verstreuten Diözesen seines Patriarchats an. Auch eine Reise nach Deutschland sei für Ende Oktober 1993 geplant. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, November 1992, S. 2; 7; *To Bima*, 15. 11. 1992, S. A 38; *Makedonia*, 18. 11. 1992, S. 7]

Ehrungen für den Metropoliten Damaskinos Papandreou

Die Akademie von Athen wählte am 31. Oktober 1991 den Metropoliten der Schweiz **Damaskinos Papandreou** als ersten Geistlichen zu ihrem »korrespondierenden Mitglied«. Der offizielle Empfang des Metropoliten, an dem Repräsentanten aus dem kirchlichen, politischen, akademischen und kulturellen Leben teilnahmen, fand am 2. Juni 1992 im Festsaal der Akademie statt. [Einzelheiten und die Reden in: *Ekklesia* 69 (1992) 384 ff.; *Episkepsis* 480 (30. 6. 1992) 2–20]

Eine weitere Ehrung empfing der namhafte Bischof des Ökumenischen Throns von der Theologischen Akademie in Moskau, wo Damaskinos am 29. September 1992 die Ehrendoktorwürde verliehen wurde. [*Episkepsis* 484 (31. 10. 1992) 19–20; 22–27, wo auch der Vortrag des Geehrten veröffentlicht wird]

Am 5. Dezember 1992 verlieh die Benediktinerabtei Niederaltaich zum ersten Mal für Verdienste um ökumenische Verbindungen den Abt-Emmanuel-Heufelder-Preis. In einem Festakt in der Abtei wurde er an den Metropoliten Damaskinos Papandreou und den katholischen Pfarrer aus Jerusalem **Johannes Düsing** übergeben.

Schisma in Australien überwunden

In Verhandlungen zwischen dem Bevollmächtigten des Ökumenischen Patriarchen, Metropoliten **Athanasios** von Heliopolis und Theira, und den Vertretern der seit 1960 von der griechisch-orthodoxen Kirche von Australien abgespaltenen »Unabhängigen griechischen Gemeinden« konnte das bestehende Schisma überwunden werden. Der griechisch-orthodoxe

Erzbischof von Australien, **Stylianos Harkianakis**, nahm die »Unabhängigen griechischen Gemeinden« daraufhin wieder in die kanonische Gemeinschaft auf.

Emigrierten Gläubige des Ökumenischen Patriarchats aus dem damaligen Osmanischen Reich auch schon vor der Mitte des 19. Jahrhunderts nach Australien, so bewirkte doch erst die Vertreibung orthodoxer Christen aus Anatolien und Kleinasien unter Atatürk 1922/23 eine regelrechte Auswanderungswelle in den fünften Kontinent. Die 1924 für die griechisch-orthodoxen Gemeinden eingerichtete eigene Metropole wurde 1959 zum Erzbistum Australien erhoben. Persönliche Rivalitäten und Besitzstreitigkeiten in und zwischen den verschiedenen Diasporagemeinden sowie die Agitation religiöser Fanatiker, die sich gegen die ökumenische Öffnung unter Patriarch Athenagoras I. (1948–1972) richtete, führte 1960 zum Schisma der »Unabhängigen griechischen Gemeinden«. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 42 (14. 10. 1992) 2]

Die Feier des hl. Nikolaos in Myra

An den jährlichen Feierlichkeiten zu Ehren des hl. Nikolaos nahm dieses Jahr zum ersten Mal der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** persönlich teil. Nachdem er mit Orthodoxen aus aller Welt an dem 10. Internationalen Symposium in Atalya teilgenommen hatte, zelebrierte er am 6. Dezember 1992 in der Nikolaos-Basilika von Myra den Festgottesdienst. Die alljährliche Feier von Gottesdiensten in Myra hat vor Jahren der ehemalige Metropolit von Myra und jetzige Metropolit von Ephesos **Chrysostomos** mit Erfolg eingeführt.

3. Patriarchat von Alexandria

Ehrung für Patriarch Parthenios III.

Das Pontificio Istituto Orientale der Gregoriana-Universität in Rom ehrte anlässlich des 75. Jahrestages seiner Gründung in einer Feierstunde am 17. Oktober 1992 Patriarch **Parthenios III.** von Alexandria und ganz Afrika sowie den Generalsekretär von »Pro Oriente« in Wien, **Alfred Stirnemann**, mit dem »Preis für Ökumene«. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 43 (21. 10. 1992) 3]

Neues Missionskonzept beschlossen

Die zwanzig griechisch-orthodoxen Bischöfe des Patriarchats von Alexandria und ganz Afrika beschlossen unter Vorsitz von Patriarch **Parthenios III.** einstimmig ein neues Missionskonzept. Danach ist künftig die Glaubensverkündigung unter den Schwarzafrikanern die Hauptaufgabe. Nach den Worten des Patriarchen wird die Kirche vor dem Hintergrund ihrer großen hellenistischen Vergangenheit zusammen mit den schwarzen Kindern Afrikas eine neue Zukunft aufbauen. Schwarze Missionare würden künftig Christus und sein Evangelium überall in Afrika verkünden, betonte der Patriarch.

Zur Stärkung des Patriarchats bei seinen schwierigen Aufgaben wurden einige neue Bischöfe ernannt. Der bisherige einheimische Weihbischof **Theodoros** von Naukratis wurde zum Bischof von Uganda und der einheimische Archimandrit **Ionas Luanga** zum Bischof von Bukoma (Tansania) ernannt. Am 25. Juli 1992

wurde der zypriotische Professor **Andreas Tillyridis** zum Bischof von Riruta geweiht. Er erhielt den Namen **Makarios**. Außerdem ist nun ein Missionswissenschaftliches Institut der Ostkirche in der Republik Südafrika im Rahmen der »Rand Afrikaans University« von Johannesburg eröffnet worden. Der bekannte Orientalist Prof. **I. A. Naudee** hatte seine Mitarbeit am Institut angeboten. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 35 (26. 8. 1992) 2; 5 (27. 1. 1993) 2; *Episkepsis* 481 (31. 7. 1992) 11; *Anaplas*, Nr. 344 (1992) 155]

4. Patriarchat von Antiochien

Der Patriarch von Antiochien zu Gast im Phanar

Vom 4. bis 11. Juli 1992 stattete der Patriarch von Antiochien **Ignatios IV.** dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** einen privaten Besuch ab. Während seines Aufenthalts in der Türkei besichtigte Seine Seligkeit in Begleitung des Ökumenischen Patriarchen viele kirchliche und archäologische Stätten, darunter auch die Insel Chalki und ihr Patriarchalkloster sowie die Städte Smyrna und Ephesos und die Sehenswürdigkeiten von Konstantinopel. Schließlich besuchten beide Patriarchen den armenischen Bischof **Mesrop** an seinem Sitz. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, Juli 1992, S. 1; 4–5; *Anaplas*, Nr. 344 (1992) 160]

5. Patriarchat von Jerusalem

Proteste gegen Kirchenabriß

Mit der Begründung, es habe keine Baugenehmigung vorgelegen und im übrigen wolle die Stadt Jerusalem zunächst einen Generalplan für die Bebauung des Ölberges aufstellen, ließ Jerusalems Bürgermeister **Teddy Kollek** eine griechisch-orthodoxe Kirche auf dem Ölberg nach Absprache mit dem Außenministerium abreißen.

Die griechisch-orthodoxe Kirche legte bei der israelischen Regierung wegen der Maßnahme Beschwerde ein, die palästinensische Befreiungsorganisation PLO richtete wegen des Abbruchs ein Protestschreiben an die UNO. Der griechische Bischof **Alexis** kündigte weltweiten Protest an. In der Stadtverwaltung hieß es, fortgesetzte Aktivitäten der Kirche entgegen dem Versprechen des griechischen Patriarchen von Jerusalem, **Diodoros**, dem Bürgermeister gegenüber, Gerüste herunterzunehmen und die schon bestehenden Gebäude zu versiegeln, hätten eine »nicht tolerierbare Situation« geschaffen. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 32 (5. 8. 1992) 2]

Byzantinische Kirchen entdeckt

Die israelische Archäologin Rina Avner hat nahe dem **Elias-Kloster** zwischen Jerusalem und Bethlehem Überreste einer großen oktogonalen Kirche aus der byzantinischen Zeit ausgegraben. Die Kirche soll über der Stelle errichtet worden sein, an der Maria und Joseph vor ihrer Ankunft in Bethlehem geruht haben. Besonders wertvoll seien die feinen Mosaikarbeiten

der Fußböden. Da die freigelegte Kirche sich auf der Trasse einer geplanten Schnellstraße befindet, ist es ungewiß, ob sie konserviert werden kann, zumal die entsprechenden Kosten ziemlich hoch sein werden.

In **Berenike**, einem Hügel hoch über Tiberias am See Genezareth, entdeckten Archäologen der israelischen Altertumsbehörde ebenfalls eine byzantinische Basilika mit einer Reliquie »in situ«. Die Wissenschaftler fanden unter dem Altar des 50 Meter langen Kirchengebäudes aus dem sechsten Jahrhundert einen eine halbe Tonne schweren Ankerstein. Diesen Stein dürften die Christen als jenen Anker verehrt haben, den Petrus für sein Boot auf dem See Genezareth benutzt hat. [*Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 3 (13. 1. 1993) 2; 4 (20. 1. 1993) 3–4; 26 (24. 6. 1992) 2]

Archäologische Funde in Jerusalem und Caesarea

Israelische Archäologen entdeckten in **Jerusalem** eine Grabanlage aus der Zeit Jesu. Die Wissenschaftler fanden in der reich ausgestatteten Anlage neben Schmuck und Gefäßen aus Ton und Glas geschmückte Steintore und Steinurnen (Ossuarien), in die die Namen der Verstorbenen in hebräischer und aramäischer Sprache eingeritzt waren. In der jetzt aufgefundenen Grabanlage fand »Ariston Mehapmea« seine letzte Ruhestätte. Ariston ist gemäß dem Mischna-Traktat »Chala« von Syrien nach Jerusalem gepilgert, um im Tempel seinen »Zehnten«, die Tempelsteuer, abzuliefern. Die Entdeckung eines solchen Grabes mit dem schriftlich dokumentierten Namen eines Mannes aus der rabbinischen oder

frühchristlichen Literatur ist relativ selten.

Das in den Jahren 10 v. Chr. bis 10 n. Chr. gebaute, große Stadion des Königs Herodes in der römischen Hafenstadt **Caesarea** wurde wiederentdeckt und zum Teil freigelegt. Das ursprünglich wohl 200 Meter lange Bauwerk spielte nach Josephus Flavius im jüdischen Protest gegen den Prokurator Pontius Pilatus als Versammlungsort eine wichtige Rolle. [*Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 26 (24. 6. 1992) 19; 41 (7. 10. 1992) 16]

6. Patriarchat von Rußland

Orthodoxe Kirche im früheren GUS-Bereich erneut bedrängt

Die orthodoxe Kirche, die in der Sowjetunion 75 Jahre lang verfolgt und in Abhängigkeit des atheistischen Staates leben mußte, sieht sich erneut im Kampf um ihre Unabhängigkeit verstrickt, die ihr 1990 im Gesetz über die Gewissensfreiheit [s. *Ofo* 5 (1991) 159 f.] garantiert wurde. Die Regierungen der souveränen Staaten im Bereich der früheren GUS sind bestrebt, die Orthodoxe Kirche nationalen Interessen dienstbar zu machen.

In der **Ukraine** will der kompromittierte und seines Amtes enthobene Kiever Metropolit **Filaret** mit Hilfe seines langjährigen Intimus, des gegenwärtigen ukrainischen Präsidenten Leonid Kravcuk, seinem sogenannten »Kiever Patriarchat der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche« alleinige Geltung verschaffen. Das Außenamt des Moskauer Patriarchats teilte beispielsweise in einer Presseerklä-

rung mit, »Gruppierungen um Filaret haben Versuche unternommen, gewaltsam Kirchen und Eigentum der Ukrainischen Orthodoxen Kirche zu erobern.«

Auch in **Moldawien** muß sich die Kirche der Einmischung des moldawischen Staates in kirchliche Angelegenheiten erwehren. Der Wunsch der moldawischen orthodoxen Kirche, beim Moskauer Patriarchat bleiben zu können, führte seitens der Christlich-Demokratischen Volksfront zum Vorwurf des Verrats. Moldawische Priester erklärten in einem offenen Brief, früher habe der Staatliche Bevollmächtigte für religiöse Angelegenheiten die Kirche geleitet, »und jetzt ist dieser Apparat in das Ministerium für Kultur und Kulte umgewandelt«. Dessen eingedenk und um in Wirtschafts- und Verwaltungsangelegenheiten sowie auf den Gebieten religiöser Bildung und kirchlicher Beziehungen zu weltlichen Institutionen zukünftig angemessener handeln zu können, räumte die Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche in Moskau auf Antrag des Metropoliten **Vladimir** von Kisinev und Moldawien der dortigen Kirche weitgehende Selbständigkeit ein. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 46 (11. 11. 1992) 11–13]

Der Patriarch zu Gast auf Zypern

Vom 8. bis 14. Mai 1992 stattete **Aleksij II.**, Patriarch von Moskau und ganz Rußland, auf Einladung des Erzbischofs von Neu-Justiniana und ganz Zypern **Chrysostomos** der historischen Insel einen offiziellen Besuch ab. Der russische Patriarch wurde von den bedeutendsten kirchlichen und politischen Persönlichkeiten empfangen. Er besichtigte viele historisch-archäologische und religiöse Sehenswürdigkeiten

Zyperns. Den Höhepunkt des Besuchs bildete die erzbischöfliche Konzelebration der beiden Oberhäupter am 10. Mai, wobei dem russischen Patriarchen die goldene Medaille der Kirche Zyperns verliehen wurde. [*Information Bulletin. Department for External Church Relations — Moscow Patriarchate*, No 13, 25. 5. 1992; *Apostolos Barnabas* 53 (1992) 182 ff.]

Orthodoxe Universität in Moskau

Im Moskauer Zaikonospasskij-Kloster unweit des Roten Platzes wurde im Juli 1992 die erste orthodoxe Universität in Rußland eröffnet. Sie geht auf eine Gründung der Abteilung für religiöse Bildung des Moskauer Patriarchats und der »Vereinigung von Philologen und Wissenschaftlern der Klassik« zurück. Am selben Ort war im 17. Jahrhundert auch die »Slawisch-griechisch-lateinische Akademie« gegründet worden, die vor 100 Jahren in die Moskauer Geistliche Akademie und die Kaiserliche Universität geteilt wurde. Anders als damals sollen sich in der neuen Universität weltliche und geistliche Wissenschaften gerade zu Dialog und Zusammenarbeit finden. Das kostenlose Studium soll fünf bis sechs Jahre dauern. Patriarch **Aleksij II.** setzte den Byzantinisten Igumen **Ioann Ekonomcev** als Rektor der Universität ein. [*Süddeutsche Zeitung*, 17. 7. 1992, S. 22; *Moskovskie Novosti*, Nr. 4, 24. 1. 1993, S. A 5]

Rückgabe von Kirchen in Moskau

Am 15. November 1992 wurde von Kulturminister **Sidorov** und Patriarch **Aleksij II.** ein weitreichendes Abkommen zwischen der russischen Regierung und

dem Moskauer Patriarchat unterzeichnet, wonach dem russischen orthodoxen Patriarchat die sechs wichtigsten Kirchen im Kreml sowie die Mariä-Schutz-Kirche am Roten Platz zur »ständigen und kostenlosen Nutzung« überlassen werden. Ein gleichzeitig gebildeter Rat unter dem Vorsitz der beiden Erstunterzeichner soll darüber wachen, daß das Abkommen eingehalten wird. Nach den neuen Bestimmungen sind zum Beispiel nichtkirchliche Veranstaltungen in den Gotteshäusern verboten. Für touristische Besucher stehen die Kirchen aber weiterhin grundsätzlich offen. Ferner kündigte die russische Regierung die Rückgabe eines wertvollen Kirchenschatzes an. [*Süddeutsche Zeitung*, 17./18. 11. 1992, S. 8; *Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 3 (13. 1. 1993) 3]

Milleniumsfeier in Weißrußland

Vom 24. bis 28. September 1992 beging die orthodoxe Kirche in Weißrußland im Bistum Polock, das seinerzeit fast das ganze Gebiet von Weißrußland einnahm, das Millenium der Verkündigung Christi. Höhepunkt der Feier, die am 25. September mit einer wissenschaftlichen Tagung eröffnet wurde, war die Weihe einer unlängst errichteten Kirche des heiligen Johannes des Täufers in Polock und die Grundsteinlegung für die neue Mariä-Schutz-Kirche unter Leitung von Metropolit **Filaret**, dem Exarchen des Patriarchen Aleksij II. für ganz Weißrußland. Der Metropolit der Schweiz **Damaskinos Papan-dreu** vertrat das Ökumenische Patriarchat. Der Festgottesdienst fand am 27. September in der ältesten Kirche Weißrußlands, der Sophien-Kathedrale, statt. [*Stimme der Orthodoxie*, Dezember 1992, S. 9]

Autonomie für die estnische und lettische Orthodoxie

Unter dem Vorsitz von Patriarch **Aleksij II.** beschloß die Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche in ihren Sitzungen vom 11. und 12. August 1992, die der estnischen orthodoxen Kirche am 28. Juni 1920 und der lettischen orthodoxen Kirche am 19. Juli 1921 von Patriarch Tichon gewährte Selbständigkeit in kirchlich-ökonomischen, kirchlich-administrativen, katechetischen und kirchenpolitischen Angelegenheiten zu erneuern. In diesem Zusammenhang sei erinnert, daß das Ökumenische Patriarchat durch den Synodaltomos von Juli 1923 die von Tichon verliehene Autonomie der Kirchen von Estland einerseits und von Lettland und Litauen andererseits bestätigt hatte. Das Moskauer Patriarchat erkennt an, daß alle kirchlichen Objekte in Estland und Lettland Eigentum der beiden baltischen orthodoxen Kirchen sind.

Ebenfalls auf Beschluß der Heiligen Synode soll eine Kirchenordnung für die orthodoxe Kirche Estlands auf der Grundlage der Ordnung von 1935 vorbereitet werden. Bischof **Korneli** als künftiger Bischof von Tallinn und Estland wird eine Kirchenverfassung ausarbeiten, die die estnische orthodoxe Kirche jurisdiktionell dem Moskauer Patriarchat zuordnet. Nach der Billigung dieser Verfassung durch die Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche wird dann die staatliche Registrierung der Kirche beantragt.

In Lettland soll demselben Beschluß der Heiligen Synode zufolge entsprechend verfahren werden. Bischof **Alexander** von Riga und Lettland wurde beauftragt, die notwendigen Schritte einzuleiten. [*Stimme der Orthodoxie*, Dezember 1992, S. 4]

Verwaltungsänderungen des russischen Patriarchats in Deutschland

Auf einer Sitzung am 22. Dezember 1992 beschloß die Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche, die bisherigen drei Diözesen des Moskauer Patriarchats in Deutschland in eine Diözese von Berlin und Deutschland zusammenzufassen. Zum Bischof dieser Diözese, die das 1960 eingerichtete Exarchat ablöste, das die beiden deutschen Staaten und Österreich mit einschloß, wurde der Bischof **Feofan** ernannt. Die offizielle Feier anläßlich der Einrichtung der neuen »Diözese« wurde am 24. Januar 1993 mit einem Festgottesdienst in der Christi-Auferstehungs-Kathedrale in Berlin begangen. Hauptzelebrent war der Präsident des kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit **Kyrill** von Smolensk und Kaliningrad, der diese Umstrukturierung als »Antwort auf neue Realitäten« in Deutschland bezeichnete. Ferner wurde der bisherige Erzbischof von Klin, **Longin**, zum Vertreter des Moskauer Patriarchats in Deutschland bestimmt. Er wird insbesondere zuständig sein für die Kontakte zu den orthodoxen Metropolien sowie für die ökumenischen Beziehungen der russischen orthodoxen Kirche zu den nicht-orthodoxen Kirchen in Deutschland. Die russisch-orthodoxe »Auslandskirche« protestierte gegen die Verwaltungsänderungen des russischen Patriarchats und warnte vor Verwechslungen, denn es gebe nun zwei »Diözesen von Berlin und Deutschland«. [*Moscow Patriarchate — Department for External Church Relations*, 30. 12. 1992; *Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 5 (27. 1. 1993) 20]

7. Patriarchat von Serbien

Der Patriarch Pavle in Athen

Auf seiner Reise nach den USA hielt sich der Patriarch von Belgard und ganz Serbien, **Pavle**, am 30. September 1992 kurz in Athen auf, wo er mit dem Erzbischof von Athen und ganz Griechenland, **Seraphim**, zusammentraf. Im Anschluß an diese Begegnung gab er eine Pressekonferenz, bei der er sich auf die aktuellen Ereignisse des Krieges im ehemaligen Jugoslawien bezog. Er gab seine Enttäuschung über die überaus negative Haltung der Westeuropäer gegenüber dem serbischen Volk, »das die objektive Meinung der Anderen nötig hat«, zum Ausdruck und bedankte sich bei der orthodoxen Kirche und dem griechischen Volk sowohl für die Vermittlung eines wahren Bildes von Serbien als auch für die materielle Unterstützung »in diesen schwierigen Zeiten«. [*Christianiki* 421 (8. 10. 1992) 7 f.]

8. Patriarchat von Rumänien

Kirchenkonflikt entschärft

Am 10. Juni 1992 vereinbarten der rumänische orthodoxe Metropolit **Nicolae Corneanu** und der unierte katholische Bischof **Hossu** auf Einladung der Stiftung Pro Oriente Grundsätze über die künftige Zusammenarbeit zwischen ihren Kirchen. Was die Frage des Eigentums an Gotteshäusern als gravierendsten Streitpunkt zwischen beiden Kirchen angeht, wurde

beschlossen, »zunächst den pastoralen Aspekt in den Vordergrund zu stellen, der in der gemeinsamen Sorge von Katholiken und Orthodoxen münden sollte, jeder Kirchengemeinde in jeder größeren Ortschaft zunächst zumindest ein Gebäude für den Gottesdienst zur Verfügung zu stellen«. Gemeinsamer Auftrag sei die Re-Evangelisierung Rumäniens und das gemeinsame Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dem wolle man in ökumenischer Gesinnung gerecht werden. Sowohl der rumänische orthodoxe Patriarch **Teoctist** als auch der römisch-katholische Kardinal **Silvestrini** bedankten sich bei Pro Oriente im Namen ihrer Kirchen für deren Initiative. (*Pro Oriente* 7/92)

* Durch das im August 1992 erlassene Religionsgesetz ist die Religionsfreiheit vor allem für die nicht-orthodoxen Kirchen in Rumänien stark eingeschränkt worden. [*Ökumenische Rundschau* 41 (1992) 514]

9. Patriarchat von Bulgarien

Uneinigkeit in der bulgarischen orthodoxen Kirche

Seit Ende 1991 / Anfang 1992 spielt die bulgarische Regierung bei ihrem Versuch, den Patriarchen **Maxim** von Sofia und ganz Bulgarien zum Abdanken zu zwingen, eine maßgebliche Rolle. In bezug auf angebliche Zusammenarbeit mit dem kommunistischen Regime forderten die bulgarischen Behörden das Oberhaupt der bulgarischen Orthodoxie zum Rücktritt auf

[siehe auch *OFo* 6 (1992) 299]. In einer Erklärung einer Parlamentskommission im Februar 1992 hieß es, der 78jährige, seit 1971 amtierende Patriarch sei unbefugt gewählt worden und die Wahl deshalb ungültig.

Im Mai 1992 wurde er in einer Sonder-sitzung der Heiligen Synode von acht der zwölf Metropolitent abgesetzt und der Nestor der innerkirchlichen Oppositionsgruppe um die Metropolitent **Pankratij** von Stara Zagora und **Kalinik** von Vraca, der 86jährige **Pimen**, seit 1953 Metropolit von Nevrokop, an seine Stelle gewählt. Das staatliche Kirchenamt hat die neue Kirchenleitung am 25. Mai 1992 anerkannt. Somit leidet die bulgarische orthodoxe Kirche derzeit an einem schmerzvollen Schisma, dessen Überwindung noch nicht abzusehen ist [über diese Entwicklung s. *D. Gonis*, Τὸ Πατριαρχικὸ στὴν Ἐκκλησία τῆς Βουλγαρίας, *Ekklesia* 69 (15. 5. 1992) 284 ff. (in Fortsetzungen)].

Von den Oberhäuptern der anderen orthodoxen Kirchen wird im übrigen nur Patriarch Maxim als kanonisch anerkannt. Sie haben beim Präsidenten Bulgariens, **Z. Zelev**, gegen die Einflußnahme der staatlichen Behörden protestiert. [*Pro Oriente* 9 (1993) 1; *Katholische Nachrichten Agentur* — *ÖKI* 28 (8. 11. 1992) 4]

10. Patriarchat von Georgien

Der Patriarch im Phanar

Der Patriarch-Katholikos von Mzcheta und ganz Georgien, **Ilije II.**, besuchte vom 5. bis 9. September 1992 das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, wo er of-

fiziell empfangen wurde. Der Katholikos besichtigte in Begleitung des Ökumenischen Patriarchen, **Bartholomaios I.**, das Kloster Zoodochos Pege in Balukli, die Insel Chalki und andere archäologische Stätten von Konstantinopel. Am Sonntag, dem 6. September, fand eine gemeinsame feierliche Göttliche Liturgie statt; im Anschluß daran wurden von beiden Seiten Erinnerungsgeschenke getauscht. In den Ansprachen wurde die Rolle der Kirche Konstantinopels betont, »welche die Beziehungen zwischen den Schwesterkirchen koordiniert und vorantreibt«; seitens der »Mutterkirche« wurde das georgische Volk, das seit vielen Jahrhunderten das Christentum und die orthodoxen Traditionen verteidigt, herzlich begrüßt. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, September 1992, S. 5–24; *Anaplasia*, Nr. 344 (1992) 150; *Episkepsis* 483 (30. 9. 1992) 18–25]

Taufe des Präsidenten von Georgien

Der georgische Parlamentspräsident und ehemalige sowjetische Außenminister **Eduard Sevardnadze**, der bislang keiner Religionsgemeinschaft angehörte, hat sich in einer orthodoxen Kirche taufen lassen. Der Taufname des 60jährigen lautet Georgi. (*Süddeutsche Zeitung*, 25. 11. 1992, S. 2)

11. Kirche von Zypern

Barnabas-Kloster in Nordzypern wird Museum

Das dem **hl. Barnabas** geweihte zypriisch-orthodoxe Kloster wird in ein »Museum für christliche Religion und Archäologie« umgewandelt. Das Kloster, welches 478 über dem legendären Grab des Paulus-Schülers am frühchristlichen Bischofssitz Salamis in der Nähe von Amochostos (Famagusta) erbaut worden war, war bis zur türkischen Besetzung 1974 ein beliebter Wallfahrtsort. Nach 1974 haben die Besatzungsbehörden die Mönche vertrieben und Gläubigen den Besuch verboten. Die orthodoxe Kirche Zyperns verurteilt die jetzige Umwandlung in ein Museum als einen Versuch, mit der Säkularisierung des Heiligtums vollendete Tatsachen zu schaffen. [*Der christliche Osten* 47 (1992) 319]

12. Kirche von Griechenland

Verbesserung der griechischen Priesterausbildung

Die Ausbildung der orthodoxen Geistlichen in Griechenland hat in den vergangenen 20 Jahren deutlich an Qualität gewonnen. Seit 1974 ist die höhere Schulbildung für Priesteramtskandidaten verbindlich. Ferner haben inzwischen fast alle Pfarrer in Athen und Thessaloniki eine Theologische Fakultät bzw. eine Kirchliche Hochschule besucht. Darüber hinaus

erfreut sich unter akademisch gebildeten Laien das Amt des »ehrenamtlichen Seelsorgers« großer Beliebtheit.

Einladung albanischer Religionslehrer nach Thessaloniki

Zum zweiten Mal innerhalb von sechs Monaten wurden, für die Weihnachtsferien 1992/93, 50 Religionslehrer aus Albanien zu einem Seminar der Pastoral-Theologischen Fakultät Thessaloniki eingeladen. Im Anschluß daran konnten sie in einem Praktikum die Gemeinden der dortigen Diözese Neapolis kennenlernen. In den Schulen Albaniens wird erstmals seit 1946 wieder Religion unterrichtet.

Statistik über die Religiosität der Griechen

Trotz der historisch wichtigen Verbindung zwischen Orthodoxie und Griechenland scheinen die Griechen heutzutage nach Angaben des Meinungsforschungsinstituts ICAP wenig Interesse an dem kulturellen Bereich der Religion zu zeigen. Von der gesamten Bevölkerung nehmen nur 2,9 % zwei- bis dreimal in der Woche an den Gottesdiensten teil und 13,4 % nur einmal wöchentlich. 23 % aller Griechen gehen zwei- bis dreimal im Jahr zur Kirche und 22,1 % besuchen den Gottesdienst gar nicht. Weitere 9,4 % pflegen, einmal alle drei Monate zur Kirche zu gehen, und 13,2 % einmal im Monat. Von den genannten Zahlen machen Frauen und ältere Menschen den größten Prozentsatz aus. (*To Bima*, 27. 9. 1992, S. A 36)

50 Jahre Theologische Fakultät in Thessaloniki

20 Jahre nach der Christenvertreibung 1922/23 aus Kleinasien wurde die Theologische Fakultät von Thessaloniki als Nachfolgerin der traditionsreichen Fakultät von Smyrna gegründet. Das 50jährige Jubiläum wurde unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Patriarchats und in Anwesenheit des Erzbischofs von Athen und ganz Griechenland **Seraphim** vom 6. bis 8. November 1992 mit vielfältigen Veranstaltungen (Gottesdiensten, Vorträgen, Konzerten, Diskussionen etc.) begangen.

Zahlreiche Gäste aus verschiedenen Ländern versinnbildlichten, daß die Fakultät ihrem Hauptziel, vor allem in den orthodoxen Raum Ost- und Südosteuropas hineinzuwirken, gerecht wird. [*Ekklesiastike Aletheia* 17 (1. 12. 1992) 3; *Katholische Nachrichten Agentur* — *ÖKI* 3 (13. 01. 1993) 9]

»Spende der Liebe«

Die von der orthodoxen Kirche in Griechenland im Dezember 1992 gesammelten Spenden sollen neben der Orthodoxie im ehemaligen Ostblock auch der vom Krieg gequälten Bevölkerung Rest-Jugoslawiens sowie den Erdbebenopfern in Kairo und der Bevölkerung in Somalia zugute kommen. Unabhängig davon stellte eine Gruppe griechischer Reeder und Industrieller der orthodoxen Kirche Rußlands Mittel im Wert von rund 200 000 Mark als eine erste Hilfe für die Wiederherstellung von Gotteshäusern und Klöstern zur Verfügung. [*Katholische Nachrichten Agentur* — *ÖKI* 3 (13. 01. 1993) 9; *Der Christliche Osten* 47 (1992) 318]

13. Kirche von Albanien

Fortschritte im Wiederaufbau der orthodoxen Kirche

Der Erzbischof **Anastasios Yannoulatos** von Tirana und ganz Albanien bezeichnete es als sein vorrangiges Ziel, die drei übrigen Bischofssitze in Albanien möglichst bald zu besetzen. Neben der Vorbereitung der benötigten Bischofskandidaten sei die Heranbildung von Priestern und Diakonen von entscheidender Bedeutung für die Zukunft der albanischen orthodoxen Kirche. Seit Anfang 1991 hat Erzbischof Anastasios schon über sechs Priester und 31 Diakone geweiht.

Anfang Oktober 1992 nahm die traditionsreiche Theologische Lehranstalt »**Shent Vlas**« (Hl. Blasios) in Durres den Unterricht nach einem Vierteljahrhundert wieder auf. 58 albanische Priesterstudenten wohnen und lernen jetzt wieder dort. Mit finanzieller Unterstützung orthodoxer Reeder und Industrieller aus Griechenland und den USA soll noch 1993 mit dem Bau einer »**Interbalkanischen Theologischen Fakultät**« begonnen werden. Sie wird vor allem Studierenden vom Balkan sowie aus Rußland, Georgien und anderen GUS-Ländern offenstehen.

Eine Abendschule für die Ausbildung zum Kirchensänger in Tirana und Seminare zur Ausbildung von nebenberuflichen Katechetinnen und Katecheten in den Bischofsstädten Korca, Berat und Gjirokastra haben ihre Arbeit ebenfalls aufgenommen. [*Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 45 (4. 11. 1992) 3–4]

Druckmöglichkeiten

Die albanische orthodoxe Kirche hat einen eigenen Verlag gegründet, der auch über eine Druckerei verfügt; die Leitung hat **Dimitri Beduli**. Zunächst werden kirchliche Informationen veröffentlicht. Ferner bereitet der Verlag Übersetzungen wichtiger liturgischer und theologischer Schriften vor.

Der Erzbischof von Tirana, **Anastasios Yannoulatos**, gibt außerdem die erste Kirchenzeitung der orthodoxen Kirche Albanien heraus. Sie erscheint unter dem Namen »**Kisha orthodhokse Autogefals e shgiperise**« vorerst monatlich als Informations-Bulletin mit Nachrichten aus dem wiedererwachenden religiösen Leben des Landes, über die Beziehungen zur übrigen Orthodoxie und aus der Ökumene. [*Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 43 (21. 10. 1992) 15; 49 (2. 12. 1992) 14]

14. Kirche der Tschechoslowakei

Anschluß an die Weltorthodoxie

Die tschechoslowakische orthodoxe Kirche mit ihren Hirten Erzbischof **Dorothej** von Prag, Oberhaupt der Kirche, und Erzbischof **Krystof** von Olomouc (Olmütz) sowie dem Metropolit **Jan** von Michailovce und dem Bischof **Nikolaj** von Presov wolle den Anschluß an die lebendigen und aktuellen Strömungen der Weltorthodoxie finden — so Prof. **M. Gerka**, Dekan der Orthodox-Theologischen Fakultät im ostslowakischen Presov. Es gelte, in orthodoxer Tradition Antworten auf aktuelle Fragen des kirchlichen Lebens, der sozia-

len Gerechtigkeit und des Friedens zu geben.

Die orthodoxe Kirche in der Tschechoslowakei zählte 1991 über 100000 Gläubige. Zwei Drittel davon leben in der Slowakei. Außer in Presov gibt es noch eine Orthodox-Theologische Fakultät an der Universität Kosice mit einer Filiale im mährischen Olomouc (Olmütz). Die theologische Ausbildung ist in jüngster Zeit sehr gefragt. Während von 1950 bis 1990 in Presov beispielsweise 335 Studenten eingeschrieben waren, waren es allein 1992 über 100. [*Der Christliche Osten* 47 (1992) 328]

Protest der orthodoxen Diözesen in der Slowakei

Die Vorsteher der beiden orthodoxen Diözesen in der Slowakei, der Metropolit **Nikolaj** von Presov und der Bischof **Jan** von Michalovce, protestierten am Anfang des Jahres 1992 beim slowakischen Regierungschef gegen für die Orthodoxen des Landes ungünstige Maßnahmen. Die Behörden übergeben nämlich viele in überwiegend von Orthodoxen bewohnten Orten liegende und bisher von Orthodoxen benutzte Gotteshäuser, die bis zum »Prager Frühling« (1968) gemeinsam mit den Unierten in Gebrauch waren, ausschließlich den mit Rom unierten Gemeinden. Die Kirche in der Tschechoslowakei ist seit dem 1. Januar 1993, als der Staat sich in zwei selbständige Staaten (Tschechei und Slowakei) teilte, mit neuen Problemen konfrontiert. [*Episkopsis* 479 (31. 5. 1992) 11]

B. Altorientalische Kirchen

Äthiopische orthodoxe Kirche zwischen Tradition und Moderne

Am 5. Juli 1992 wurde der fünfte Patriarch der äthiopischen orthodoxen Kirche, **Abuna Paulos**, von der Heiligen Synode gewählt; am darauffolgenden Sonntag, dem 12. Juli 1992, empfing er in der Heiligen Dreieinigkeitskirche in Addis Abeba seine Weihe. Die Wahl hat ihren kanonischen Grund in dem am 25. Juni 1959 zwischen der koptischen und der äthiopischen Kirche geschlossenen Vertrag, der dem Erzbischof von Äthiopien die Patriarchenwürde zuspricht; sie richtete sich nach der von der Heiligen Synode am 25. März 1971 verabschiedeten Wahlordnung für die Neuwahl des Patriarchen.

Abuna Paulos, 1935 geboren in Tigray, wo er im Abba Garima-Kloster aufwuchs und die traditionelle kirchliche Schulbildung genoß, kam 1957 nach Addis Abeba und studierte dort am »St. Trinity Theological College«. Zu weiteren Studien bezog er die Universität Princeton in Amerika. Nach seiner Rückkehr nach Äthiopien wurde er zum Bischof geweiht. Bedingt durch den politischen Umsturz von 1974 kam Abuna Paulos 1976 nach der Absetzung des Patriarchen Theophilos für fünf Jahre ins Gefängnis. Später war er Leiter des neuen theologischen Seminars in Kolfe, Addis Abeba. Nachdem der seit 1988 amtierende Patriarch, Abuna Merkorios, 1991 seines Amtes enthoben worden war [s. *Ofo* 6 (1992) 159], kam es zur Patriarchenwahl, bei der Abuna Paulos die meisten Stimmen erhielt.

Der neue Patriarch erklärte, es sei jetzt wichtig, die altorientalische orthodoxe

Kirche Äthiopiens in ihrer Eigenheit und geschichtlichen Tradition zu bestärken, ohne sie modernen Möglichkeiten religiöser Bildung zu verschließen. Abuna Paulos betonte, er sei für das Gespräch und den Austausch mit anderen Kirchen offen und begrüße Initiativen ausländischer Organisationen, der Kirche zu helfen. Er warnte jedoch unmißverständlich davor, im Gewande des Helfers Proselytismus zu betreiben.

Personalentscheidungen hat der neue Patriarch bereits getroffen; die kirchliche Organisation wird gegenwärtig restrukturiert: Sonntagsschulen nach koptischem Vorbild und das kirchliche Verlagswesen sollen verstärkt gefördert werden, »spiritual associations« (»Bruderschaften«) werden vermehrt gegründet, der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen soll wieder eingeführt werden, über die Wiedereröffnung der Theologischen Akademie der Universität Addis Abeba wird verhandelt.

Die Kanonizität der Wahl des Abuna Paulos wird von in Amerika lebenden Bischöfen der äthiopischen orthodoxen Kirche bestritten. Sie sagten sich am 21. September 1992 von der Mutterkirche los. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 52/53 (23. 12. 1992) 21–23]

Patriarch Theophilos Melktu 1979 in Äthiopien ermordet

Theophilos Melktu, Patriarch der äthiopischen orthodoxen Kirche, der die äthiopische Kirche seit 1971, also noch unter Kaiser Haile Selassie I., geleitet hatte, wurde im Juli 1979 auf persönlichen Befehl und wahrscheinlich sogar unter Mitwirkung des Diktators Mengistu Haile Mariam zu Tode gefoltert. Dies konnte anhand der im Sommer 1992 aufgefundenen sterblichen Überreste des Patriarchen nun herausgefunden werden. Er war bereits 1975 verhaftet worden und seitdem unauffindbar gewesen. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 48 (25. 11. 1992) 3]

* Seit dem 1. Januar 1992 hat die äthiopische orthodoxe Kirche ein Frauenreferat [Women in Development (WID) Section]. Seine Aufgaben sind diakonischer Natur. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 49 (2. 12. 1992) 4]

* Die unter König **Lalibela** im 12. Jahrhundert im Nordwesten von Äthiopien entstandenen Felskirchen sind vom Einsturz bedroht. Bei fünf der insgesamt zehn Kirchen ist nach Angaben von Kunstexperten das Gestein so porös, daß die Bauten möglicherweise die nächste Regenzeit nicht überstehen werden.

1700 Jahre Christentum in Armenien

Im Jahre 301 hat der **hl. Krikoris Lusatvoric** (Gregorios der Erleuchter) Armenien das Christentum gebracht. Aus Anlaß dieses 1700jährigen Jubiläums soll in Eriwan dem Stifter eine Kirche errichtet werden. [*Der christliche Osten* 47 (1992) 319]

C. Orthodoxie und Ökumene

Erzbischof George Carey zu Gast im Ökumenischen Patriarchat

Vom 13. bis 16. Oktober 1992 weilte der Erzbischof von Canterbury, **George**

Carey, als offizieller Gast beim Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel. Das Oberhaupt der Anglikanischen Kirche, das zum ersten Mal seit seiner Inthronisation den Phanar besuchte, wurde im Patriarchalgebäude vom Ökumenischen Patriarchen, **Bartholomaios I.**, unter Glockengeläut feierlich empfangen. In der St.-Georgs-Kirche wurde eine Doxologie gefeiert.

Während seines Aufenthaltes im Patriarchat hatte der anglikanische Ehrengast die Gelegenheit, sowohl mehrere kirchliche und archäologische Stätten, wie Chalki, Nikaia und die Sehenswürdigkeiten der historischen Stadt Konstantinopel, als auch bedeutende Persönlichkeiten, wie den Präfekten der Stadt und den armenischen Patriarchen von Konstantinopel, Erzbischof Karekin Kazancijan, zu besuchen.

Im Rahmen des Besuches tagte im Phanar unter dem Vorsitz beider Oberhäupter eine gemischte Kommission, die verschiedene Punkte bezüglich des orthodox-anglikanischen theologischen Dialoges erörterte. Laut gemeinsamem Kommuniké zeichnete sich der Besuch durch den aufrechten Geist christlicher Brüderlichkeit und die fördernden Visionen für die künftigen Beziehungen beider Kirchen aus«. (*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, Oktober 1992, S. 8–35)

Theologischer Dialog in neuem Gewande

Vom 19. bis 28. Oktober 1992 wurde in **Bad Urach** das Theologische Gespräch zwischen der russischen orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) wieder aufgenommen. Die Gespräche setzten die beiden Dialogreihen fort, die mit der EKD 1959 in Arnoldshain und mit dem Bund der Evange-

lischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik 1974 in Sagorsk begonnen wurden. Themen der Begegnung in Bad Urach waren entsprechend Rückblicke auf die beiden parallel geführten Dialoge »Arnoldshain« und »Sagorsk« sowie »Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen und ihr Zeugnis in der Welt«.

Unter der Leitung des Minsker Metropoliten **Filaret**, Exarch des Patriarchen **Aleksij II.** in ganz Weißrußland, orthodoxerseits und Bischof **Heinz Joachim Held**, Präsident im Kirchenamt der EKD, auf protestantischer Seite beschlossen hochrangige Vertreter beider Kirchen in Bad Urach, den Dialog zwischen ihren Kirchen zu intensivieren. Eine noch zu bildende gemeinsame Arbeitsgruppe soll den gegenwärtigen Stand der theologischen Übereinstimmungen und Differenzen festhalten und dann vorschlagen, mit welchen Einzelthemen die Gespräche fortgesetzt werden sollen. In den bisherigen Gesprächen sei »ein erstaunliches Maß« an gegenseitiger Verständigung und Annäherung erzielt worden, heißt es in dem gemeinsamen Kommuniké (s. dazu *Stimme der Orthodoxie*, Dezember 1992, S. 18–26). Gleichwohl seien viele offene Fragen noch zu beantworten. Dabei müsse man theologisch sorgfältig und geduldig arbeiten, wird betont. Die Annäherung und »schließliche Einigung zwischen unseren Kirchen« dürfe nicht durch Kompromißformeln oder durch Aussagen erreicht werden, die unterschiedlich gedeutet werden könnten. [*Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 45 (4. 11. 1992) 1]

*Genfer Dialog zwischen serbischer
Orthodoxie und Katholischer Kirche*

Patriarch **Pavle** von Belgrad und ganz Serbien und **Franjo Kardinal Kuhavic**, Erzbischof von Zagreb, trafen sich am 23. September 1992 in Genf zu einem Gespräch über die Lage im ehemaligen Jugoslawien [zu früheren Treffen s. *Ofo* 5 (1991) 385 f.]. In einem gemeinsamen Kommuniqué am Ende des unter der Vermittlung von KEK und CCEE zustande gekommenen Treffens forderten die Oberhirten die kriegführenden Parteien auf, die Kämpfe sofort und bedingungslos zu beenden, alle Kriegsgefangenen freizulassen, die Lager aufzulösen und die unmenschliche Praxis der »ethnischen Säuberungen« zu unterlassen; sie verurteilten »einmütig und einstimmig« die Verbrechen gegen die Menschen und riefen dazu auf, humanitäre Hilfe zu leisten.

Kardinal Kuhavic erklärte, er sei auf dieses Gesprächsangebot des bekanntermaßen ökumenisch offenen Patriarchen Pavle gerne, aber zögerlich eingegangen, weil er Angst vor serbischer Propaganda habe und die Katholische Kirche in den kroatischen Nationalitätenkonflikt verwickelt sei. [*Pro Oriente* 8 (1992) 1; *Herder Korrespondenz* 46 (1992) 536; *Enimerosis* H-1992/10, S. 2–5]

*Sechstes Gespräch zwischen der
rumänischen orthodoxen Kirche und der
EKD*

Vom 11. bis 20. Juni 1991 fand in Curtea de Arges/Rumänien die sechste Begegnung im bilateralen theologischen Dialog zwischen der rumänischen orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland statt. Das Hauptthema

dieser Tagung lautete »Die Taufe als Aufnahme in den Neuen Bund und als Berufung zum geistlichen Kampf in der Nachfolge Jesu Christi (synergieia)«.

Die Lehre über die Taufe als »Quelle, aus der das ›Leben in Christo‹ entspringt«, wird in der Evangelischen und in der Orthodoxen Kirche nicht unterschiedslos vertreten, was etwa an der Synergieia-Frage und insbesondere dem praktischen Vollzug der Taufe deutlich wurde. Dieser Unterschied — so das Kommuniqué — »stellt vor schwierige, unter uns noch nicht geklärte Fragen. Aber wir haben beim Vergleich unserer Taufordnungen festgestellt, daß wir nicht nur bei der Lehre von der heiligen Taufe in den Grundaussagen übereinstimmen, sondern auch die Grundelemente im Vollzug der Taufe gemeinsam sind«.

Auf Vorschlag der beiden Delegationen an ihre Kirchenleitungen sollen die in Curtea de Arges besprochenen Fragen unter dem Rahmenthema »Die Gemeinschaft der Heiligen und das Zeugnis der Christen in der säkularen Welt« weitergeführt werden. [*Informationen aus der Orthodoxen Kirche (IOK)*, Nr. 25 (1992) 10]

*Weitere Dialogrunde zwischen der
bulgarischen orthodoxen Kirche und der
EKD*

Vom 24. bis 30. November 1992 trafen sich in Stift Reinhardsbrunn (Thüringen) Vertreter der bulgarischen orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zu einem Gespräch über »Beichte und Buße in ihren dogmatischen und sozialen Aspekten«. Es handelte sich um die Fortsetzung des bislang in vier Gesprächsrunden zwischen der bulgarischen orthodoxen Kirche und dem Bund

der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik als »Herrenhuter Gespräche« geführten Dialogs. [*Ökumenische Rundschau* 42 (1993) 118]

Neuer Generalsekretär des ÖRK

Der neue Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) heißt **Konrad Raiser**. In seiner Sitzung am 24. September 1992 in Genf wählte der Zentralausschuß des ÖRK den 54-jährigen Lutheraner mit 86 gegen 59 Stimmen zum Nachfolger **Emilio Castros**. Sein Amt trat der neue Generalsekretär am 1. Januar 1993 an. Konrad Raiser, Pfarrer der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und seit 1983 Professor für Systematische Theologie und Ökumenik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, war von 1969 bis 1973 Studiensekretär der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK und dann bis 1983 Stellvertretender ÖRK-Generalsekretär.

Für Raiser ist das Bemühen um die Einheit der Kirchen von der »Erneuerung der einen Kirche Christi in Zeugnis und Dienst« untrennbar. Die durchweg positiven Reaktionen auf Raisers Wahl lassen sich bündig in dem Ausspruch des russischen orthodoxen Metropoliten **Kyryll** von Smolensk zusammenfassen, der von einem »historischen und sehr guten Tag für den Weltkirchenrat« sprach. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 32 (5. 8. 1992) 3; 36 (2. 9. 1992) 1; 39 (23. 9. 1992) 20–23]

ÖRK kritisiert Vatikan

Kardinal Joseph Ratzingers »Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio« steht nach Ansicht des früheren Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), **Emilio Castro**, nicht im Einklang mit dem Geist des II. Vatikanum. »Alle Kirchen sind verwundet, weil sie nicht in voller Gemeinschaft miteinander leben«, betont Castro. Dafür seien alle verantwortlich und nicht nur die, die den Jurisdiktionsprimat des Papstes nicht anerkennen. Der ehemalige ÖRK-Generalsekretär hofft, daß die Katholische Kirche diesen Brief als falschen Schritt werten werde. — Auch **Konrad Raiser**, der neue Generalsekretär des ÖRK, hofft auf eine Korrektur der »restriktiven und einengenden Haltung des Vatikan«. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 35 (26. 8. 1992) 1]

Delegation von ÖRK und KEK im jugoslawischen Kriegsgebiet

Im Rahmen ihrer Vermittlung im jugoslawischen Konflikt entsandten der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) und die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) eine gemischte fünfköpfige Kommission, die sich vom 27. Juni bis 4. Juli 1992 mit verschiedenen kirchlichen und politischen Persönlichkeiten in Serbien, Kroatien und Slowenien traf.

Hauptgrund des Besuches war der Ausdruck brüderlicher Solidarität mit den leidenden Kirchen und der Versuch, zu einer friedlichen Lösung der Probleme beizutragen. Der ÖRK stellte bei dieser Gelegenheit eine auf sechs Monate befristete Finanzhilfe in Höhe von 810.000 \$ bereit

und rief Kirchen sowie kirchliche Organisationen dazu auf, dieses Programm zu unterstützen. [*Episkepsis* 481 (31. 7. 1992) 16–17]

Ökumenische Konferenz über die Unia

Vom 30. Juni bis 6. Juli 1992 veranstaltete der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) zusammen mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) auf Bitten der betroffenen orthodoxen Kirchen in Genf eine Konferenz über die Unia [s. *Ofo* 6 (1992) 310], an der Vertreter verschiedener Kirchen und Konfessionen mit Ausnahme der Römisch-Katholischen Kirche teilnahmen.

Prof. **Vlasios Pheidias** und Prof. **Hermann Goltz** (KEK) hielten die Hauptreferate der Tagung. Die Teilnehmer der Konferenz billigten einen Bericht, der 16 konkrete Vorschläge zur friedlichen Lösung der Uniatenfrage enthält. Dieses Arbeitspapier wurde zur Vorlage beim Zentralausschuß des ÖRK und der 10. Vollversammlung der KEK in Prag bestimmt. [*Episkepsis* 481 (31. 7. 1992) 14–15]

Konferenz Europäischer Kirchen in Prag

Vom 2. bis 10. September 1992 fand in Prag die **10. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)** statt. Das Motto lautete »Gott eint — in Christus eine neue Schöpfung«. Es sollte die seit der letzten Vollversammlung der KEK in Sterling (Schottland) 1986 vollkommen veränderte Lage in Europa anzeigen. — Mit dem Zerfall trennender Blöcke und der »Einigung« des Kontinents brachen zugleich andere Gegensätze auf, die trennen. Die wichtigste Aufgabe der KEK,

hieß es, werde deshalb in der nächsten Zeit sein, neue Grenzen zu überwinden, damit sie »zu einem Werkzeug des Friedens und der Gerechtigkeit in Europa wird«.

Unter den vielen Grußbriefen an die Versammlung sei hier der des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, **Bartholomaios I.**, hervorgehoben, in dem er auf die aktuelle europäische Situation Bezug nahm und der KEK Erfolg beim Bewältigen ihrer Aufgaben wünschte (s. den Brief in: *Enimerosis* H-1992/9, S. 1–3).

Im einzelnen wurden auf der Vollversammlung eine Vielzahl brennender Fragen erörtert und notwendige Entscheidungen getroffen. Der bisherige Präsident der KEK, der russische Patriarch **Aleksij II.**, der seit 28 Jahren Mitglied des Präsidiums der KEK war, erklärte, auf Grund seiner Wahl zum russischen Patriarchen sei er nicht mehr in der Lage, das Amt eines KEK-Präsidenten auszuüben. In seinem Rückblick würdigte der Patriarch besonders den Einsatz der KEK für den Frieden, die Bemühungen im Zusammenhang mit der KSZE sowie die Zusammenarbeit mit der Katholischen Kirche bezüglich der Ökumenischen Versammlung in Basel.

Jean Fischer, der Generalsekretär der KEK, forderte dazu auf, eine Atmosphäre zu schaffen, in der »offener Dialog, gegenseitiges Aufeinanderhören, Buße und Vergebung möglich werden«. Die KEK nahm in Prag ihre 1986 in Sterling ausgearbeitete neue Verfassung samt Ausführungsbestimmungen sowie eine Geschäftsordnung für die Vollversammlung an. Großen Raum gab die Vollversammlung der Aussprache über den Krieg im ehemaligen Jugoslawien. Die Teilnehmer verschiedener Veranstaltungen der Vollversammlung stimmten darin überein, »daß es sich nicht um einen Krieg auf reli-

giöser Grundlage handelt«. In einer Botschaft an alle Kirchen im ehemaligen Jugoslawien begrüßte die KEK deren bisherigen und geplanten Bemühungen um den Frieden. Alle Kirchen und religiösen Gemeinschaften werden gebeten, für die Menschenrechte einzutreten, jedem Nationalismus abzuschwören und jede Art von Waffensegnungen zu unterlassen.

Die KEK will auf Empfehlung ihres Weisungsausschusses die Beziehungen zum römisch-katholischen Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) fortsetzen und vertiefen. Eine weitere ökumenische Versammlung zum Thema Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (»Basel II«) sowie gemeinsames Nachdenken über die sichtbare Einheit der Kirche in Europa werden befürwortet. Gerade auch Patriarch Aleksij II. betonte die Wichtigkeit des Friedensdienstes der KEK im heutigen Europa und drückte die Hoffnung auf weitere fruchtbare Zusammenarbeit mit der CCEE aus.

Die Vollversammlung stellte fest, daß die politisch veränderte Lage in Europa den Kirchen Ost- und Mitteleuropas neue Möglichkeiten eröffne, das Evangelium zu verkünden. Unter Anspielung auf die Katholische Kirche heißt es in einer Botschaft der KEK diesbezüglich: »Aber Chancen können auch zu Versuchungen werden.« Die Kirchen sollten sich deshalb verpflichten, »Mission und Evangelisierung nicht aneinander vorbei — als gäbe es andere christliche Kirchen nicht — und schon gar nicht gegeneinander zu treiben.« Auch Patriarch Aleksij II. verurteilte in jeder seiner beiden Ansprachen den Proselytismus in seinem Lande aufs schärfste. [*Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 41 (7. 10. 1992) 9–12]

Theologisches Südosteuropaseminar in Iasi

Vom 23. bis 30. August 1992 fand in Iasi/Rumänien auf Einladung des Metropoliten **Daniel** (Ciobotea) von Moldavien und der Bukovina das 10. Theologische Südosteuropaseminar (SOE) mit dem Thema »Die Mission der Kirche in Geschichte und Gegenwart« statt [zum 9. SOE s. *Ofo* 3 (1989) 287–290]. Die Teilnehmer der Tagung, deren Vorbereitung in den Händen von Prof. **A. M. Ritter** (Evangelisch-Theologische Fakultät Heidelberg) und Prof. **V. Ionita** (Orthodox-Theologische Fakultät Iasi) lag, erörterten die »Mission der Kirche« unter drei Gesichtspunkten.

Zum einen nahm die Frage nach dem Missionsverständnis, Uniatismus und Proselytismus breiten Raum ein. Einmütigkeit bestand darüber, daß »missio Dei« nur als gemeinsames, partnerschaftliches Bemühen fruchtbar sein könne. Proselytismus wurde als eine sehr große Gefahr für ein versöhntes Miteinander von Kirchen und Glaubensgemeinschaften bezeichnet. Gerade auch in Rumänien sei dies offenbar. Freikirchen und Sekten beispielsweise wirkten hier stark offensiv. Die Orthodoxe Kirche werde dadurch ungewollt in eine Abwehrhaltung gedrängt. Mit der Uniatenfrage am Beispiel Rußland befaßte sich Prof. **V. Zyprin** (Sergiev Posad). Er beklagte den unabgesprochenen und überdimensionierten Aufbau einer römisch-katholischen Parallelstruktur zur orthodoxen Kirche Rußlands und die in nationalistischer Absicht vorgenommene Identifikation von »katholisch« mit »polnisch«. Angesichts drohender Sprachlosigkeit und verstärkt gewaltförmiger Auseinandersetzungen maßen die Teilnehmer der Tagung den theologischen Dialogen zwischen ih-

ren Kirchen hohe Bedeutung bei. Erstaunliche theologische Annäherungen seien erreicht worden. Nunmehr erscheine es freilich angemessen, Fragen nach kirchlichem Dienst und Zeugnis zu untersuchen.

Ein weiteres wichtiges Thema war das Verhältnis der Kirche zu staatlichen Institutionen und die damit verknüpfte Schuldfrage; der dritte Schwerpunkt der Tagung war: Frauen in der Rolle als Theologinnen, Pastorinnen und Mitarbeiterinnen in der EKD.

D. Sonstiges

Neuer Dekan des St. Vladimir's Orthodox Seminary

Am 14. September 1992 wurde **Prof. Thomas Hopko** zum neuen Dekan des St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, Crestwood/New York (USA), gewählt. Vater Hopko, der 1963 seine Priesterweihe empfang und seit über 20 Jahren am St. Vladimir's Seminary lehrt, ist damit der Nachfolger des im Juni 1992 verstorbenen **John Meyendorff**. Vater Hopko wurde 1939 in Endicott, New York, geboren und studierte Theologie, Philosophie und Russisch. Von 1975 bis 1991 diente er dem Ökumenischen Rat der Kirchen als Mitglied der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung. [*Solia* 57 (November 1992) 4]

Neuer »Katechismus der Katholischen Kirche«

Der am 25. Juni 1992 approbierte neue »Katechismus der Katholischen Kirche« wurde am 7. Dezember 1992 von **Papst Johannes Paul II.** offiziell präsentiert. In der Apostolischen Konstitution »Fidei Depositum« wird der Katechismus als »gültiges und rechtmäßiges Instrument im Dienst der kirchlichen Gemeinschaft« und als »sichere Norm für den Glaubensunterricht« bezeichnet. Der Papst nannte die Veröffentlichung des 600seitigen Werkes, das mit über 300 000 verkauften französischen Exemplaren schon ein Bestseller wurde, eines der größten Ereignisse der jüngsten Kirchengeschichte. Als Summe der katholischen Glaubens- und Sittenlehre stellte der Papst den Katechismus in eine Reihe mit der Liturgiereform und den neuen Kirchenrechtskodizes von 1983 und 1990 und bezeichnete ihn als »sehr wichtigen Beitrag« zur Erneuerung des gesamten kirchlichen Lebens, wie sie vom Vatikanum II gewollt und ins Werk gesetzt worden sei. Der »Katechismus der Katholischen Kirche« solle nicht die örtlichen Katechismen ersetzen, sondern bei der Abfassung neuer örtlicher Katechismen ermutigen und helfen.

Auf ihrer Herbstvollversammlung in Fulda vom 21. bis 24. September 1992 verabschiedete die Deutsche Katholische Bischofskonferenz die Fassung des Erwachsenekatechismus, die für ihren Bereich nach Genehmigung durch die zuständige römische Kongregation im April 1993 veröffentlicht wurde. [*Herder Korrespondenz* 46 (1992) 531; 580; 47 (1993) 25–30; *Katholische Nachrichten Agentur* — *ÖKI* 8/9 (17. 2. 1993) 12]

Lutherischer Weltbund tagte in Madras

Vom 13. bis 23. September 1992 trat der Rat des **Lutherischen Weltbundes** (LWB) in Madras zusammen. Schwerpunkt war »Gerechtigkeit in humanitärer Hilfe und Entwicklung«. Der Generalsekretär des LWB, **Gunnar Staalsett**, plädierte für mehr Gemeinschaft zwischen den lutherischen Kirchen und regte an, zwischen den LWB-Mitgliedskirchen gemeinsame Strukturen zu schaffen. Wachsen die lutherischen Kirchen der Welt enger zusammen, so sei dies ein fester Bestandteil der entschlossenen und ständigen Suche nach sichtbarer Einheit zwischen allen Kirchen.

Der LWB-Generalsekretär nannte **Kardinal Joseph Ratzingers** Schreiben über einige Aspekte der Kirche als *Communio* »beklagenswert unangemessen«, weil es das Papsttum in seiner jetzigen Form als notwendiges Zentrum der weltweiten kirchlichen Gemeinschaft bezeichne. [*Herder Korrespondenz* 46 (1992) 533]

Erste lutherische Bischöfin

Am 30. August 1992 wurde **Maria Jepsen** in der St. Michaeliskirche in Hamburg in ihr Amt als erste lutherische Bischöfin überhaupt eingeführt. Der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, **Gunnar Staalsett**, nannte ihre Wahl einen »epochemachenden Augenblick« und begrüßte es, daß nach der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche die Evangelisch-Lutherische Kirche in Amerika in La Crosse (Wisconsin) / USA Pastorin **April Larson** ebenfalls zur Bischöfin gewählt habe.

Zur Beziehung der lutherischen Kirchen nach der Einführung von Bischöfin Jepsen

zu anderen Kirchen, die durch diese Entwicklung erschwert wird, sagte Staalsett: »Wenn viele immer noch Frauen in ihrem Amt als Pastorin oder Bischöfin als hinderlich im ökumenischen Prozeß zur Einheit sehen, möchte ich ihnen im Namen des Weltbundes sagen, daß die positive lutherische Erfahrung mit Frauen im Pfarramt ein Geschenk ist, das wir an andere christliche Gemeinschaften weiterreichen möchten, mit denen wir das Ziel der sichtbaren Einheit anstreben.« [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 37/38 (9. 9. 1992) 1]

Anglikanische Generalsynode beschloß Frauenordination

Am 11. November 1992 stimmte die Generalsynode der Anglikanischen Kirche von England auf Empfehlung ihres ranghöchsten Bischofs, des Erzbischofs von Canterbury, **George Carey**, mit der erforderlichen $\frac{2}{3}$ -Mehrheit in jeder der drei Kammern (Bischöfe, Priester, Laien) der Ordination von Frauen zum Priesteramt zu. Nach der Zustimmung des Parlaments, mit der zu rechnen ist, können die rund 1 300 Frauen, die bereits das Amt einer Diakonin bekleiden, grundsätzlich die Priesterweihe empfangen. In anderen anglikanischen Kirchen, so in Neuseeland, den USA, Hongkong und Irland, stehen bereits seit Jahren Frauen am Altar. [*Ökumenische Rundschau* 42 (1993) 118; *Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 47 (18. 11. 1992) 20]

Biblische Texte in 2 000 Sprachen

Wie die Deutsche Bibelgesellschaft in Stuttgart mitteilte, sind mit der Überset-

zung des Markusevangeliums in eine Landessprache der Elfenbeinküste, Bete-Daola, zumindest Auszüge der Bibel in nunmehr 2 000 von weltweit etwa 5 000–6 000 Sprachen zu haben. Somit sind Teile der Heiligen Schrift ungefähr 80–90 Prozent der lesenden Weltbevölkerung zugänglich. Für rund 350 Mio. Menschen gibt es jedoch noch keine Übersetzungen in ihrer Sprache. Bis Ende 1996 soll in allen, von mehr als einer halben Millionen Menschen gesprochenen Sprachen wenigstens ein Buch der Bibel herausgegeben sein. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 4 (20. 1. 1993) 16]

Bedrohte Christenheit in der Türkei

Das Lausanner Abkommen von 1923 verpflichtet die Türkei dazu, die religiöse Freiheit der Christen zu gewährleisten. Die Türkei kam und kommt dieser Verpflichtung nur unzureichend nach. Der fortschreitenden Re-Islamisierung mit ihren für die Christen diskriminierenden und intoleranten Formen wehrt die türkische Regierung nicht. Sie verbot schließlich 1982 die Einfuhr und den Verkauf von Bibeln in allen Sprachen. In Schulen werden christliche Kinder ihrer Religion wegen diskriminiert und bloßgestellt. In **Istanbul** wurden mehrere Kirchen geschlossen. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel rügte diese Schließungen erfolglos als Verstoß gegen das Lausanner Abkommen und die KSZE-Verträge von Helsinki. Seit dem Untergang des Osmanischen Reiches wurden in **Ankara** keine Baugenehmigungen für Kirchen oder Kapellen erteilt. Gottesdiensträume für die zahlreichen Gläubigen Ankaras in ausländischen Botschaften werden polizeilich observiert.

Auch in **Antiochia** wurden Gotteshäuser mehrmals unter dem Vorwand des Gemeinwohls konfisziert. In dem von der Türkei besetzten Teil Armeniens wurden und werden auch weiterhin das **armenische Erbe** systematisch zerstört und die Menschenrechte verbliebener Armenier grundsätzlich mißachtet. Es kommt immer wieder vor, daß die Polizei untätig bleibt, wenn Morde an Christen verübt werden.

Menschenwürdiges Verbleiben in ihrer Heimat wird vielen Christen in der Türkei nicht ermöglicht. Ihre unsichere Zukunft zwingt sie, das Land zu verlassen. Auf diese Weise ist die syrische orthodoxe Kirche, Erbe der urchristlichen Gemeinden, in der Türkei praktisch ausgestorben. Die meisten Gläubigen leben nun im Libanon oder in Amerika und Europa. Das Ökumenische Patriarchat ist demographisch ebenfalls in einer prekären Lage. Vor dreißig Jahren zählte es noch etwa 150.000 Gläubige, heute sind es nicht einmal mehr 6.000. Die Priester dieser Kirche müssen nach türkischem Recht die türkische Staatsbürgerschaft haben. Mit dem Schwund der Gläubigen schwindet auch der priesterliche Nachwuchs bedrohlich.

Laut Statistik hat die Türkei ca. 60 Mill. Einwohner. Davon sind 99,2 % Muslime. Im Jahre 1900 war noch ein Drittel der türkischen Bevölkerung christlich; 1989 gab es weniger als 1 % Christen. [*Der christliche Osten* 47 (1992) 180]

* Die Überfälle islamischer Fundamentalisten in Ägypten, die sich mittlerweile nicht mehr nur gegen die einheimischen koptischen Christen und weniger radikale Muslime, sondern auch in steigendem Maße gegen zumeist europäische Touristen richten, forderten allein 1992 mindestens

60 Todesopfer. [Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI 46 (11. 11. 1992) 4]

* Der römisch-katholische Priester und Würzburger Hochschullehrer **Peter Plank** ist in die Orthodoxe Kirche übergetreten. Er gehört jetzt der Metropole Berlin und Deutschland des Moskauer Patriarchats an. Als wichtigen Grund für seinen in Deutschland bislang einmaligen Schritt gab Plank an, er teile »die römisch-katholische Lehre von der universellen Gewalt des römischen Bischofs über die gesamte Christenheit« nicht mehr. Das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes bei der Verkündigung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre könne er ebenfalls nicht länger akzeptieren. Nach Planks Angaben wird seine in der Römisch-Katholischen Kirche empfangene Priesterweihe von der Orthodoxen Kirche uneingeschränkt anerkannt. (Süddeutsche Zeitung, 9. 10. 1992, S. 61)

Aus der Chronik des Instituts im Jahr 1992:

Prof. Th. Nikolaou:

Vortrag von Prof. Dr. Dr. Vas. Fthenakis mit dem Thema »**Neuere Forschungen über Familie und Kindererziehung**« am 1. Februar im Griechisch-Orthodoxen Vikariat in München, veranstaltet vom Griechisch-Orthodoxen Vikariat und dem Institut für Orthodoxe Theologie (Einführung von Prof. Nikolaou).

Teilnahme am 12. Februar an der einstündigen Fernseh-Livesendung »**Im Gespräch**« des Bayerischen Fernsehens mit dem Thema »**Angst vor dem Halbmond?**«

Teilnahme am 28. März an der Vollversammlung der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Salzburg.

Reise am 22. April nach Alexandrien/Ägypten und Besuch des Patriarchen von Alexandrien und ganz Afrika, **Parthenios II.**, der ihm die Ehrenmedaille des Apostels Markus, des Gründers der Alexandrinischen Kirche, verlieh.

Teilnahme als offizieller Delegierter des Ökumenischen Patriarchats vom 29. April bis 3. Mai an dem Regensburger Symposium über »**Das Ideal der Vollkommenheit gestern und heute**«.

Vortrag von Prof. Dr. Zeff Mirdita aus Kosowo am 12. Mai über das Thema »**Die Albaner im Kontext des Katholizismus und der Orthodoxie**«, veranstaltet von den Instituten für Geschichte für Ost- und Südosteuropa, Turkologie und Orthodoxe Theologie.

Teilnahme vom 26.–28. Juni an der Sitzung der Klasse Religionen der Akademie der Wissenschaften und Künste in Meckenbeuren-Kehlen, Bodensee.

Teilnahme vom 4.–5. Juli an der Sitzung des Beirats des Mediävistenverbandes in Frankfurt.

Gründung des »**Offenen Clubs deutsch-griechischer Begegnung**« im Wolf-Ferrari-Haus der Gemeinde Ottobrunn, 28. Juli.

Mitveranstaltung und Ansprache bei der »**Vorstellung neuer Exponate**« des König-Otto-Museums in Ottobrunn, 3. Dezember.

Vortragstätigkeit:

»Die griechische Patristik und die Einheit der Kirche heute« in der Akademie Rabanus Maurus, vorgetragen von Herrn Dr. K. Nikolakopoulos, da Prof. Nikolaou aus besonderen Gründen kurzfristig nach Athen reisen mußte. Wiesbaden, 25. Februar.

»Das Mönchtum als das verbindende Moment zwischen Ost- und Westkirche« im Rahmen der Orthodoxen Woche. München, 10. März.

»Die orthodoxe Kirche und ihr Selbstverständnis« im Lions-Club München. München, 16. März.

»Makedonien. Wiege des Hellenismus«, Festvortrag bei der großen Kundgebung der Griechen Bayerns und ihrer Freunde in der Olympiahalle. München, 5. April.

»Griechen in Ottobrunn« im Wolf-Ferrari-Haus der Gemeinde Ottobrunn anläßlich des Festes mit der Partnergemeinde Nauplia/Griechenland. Ottobrunn, 23. Mai.

»Der orthodoxe Gottesdienst und seine ökumenische Bedeutung« vom 17.–19. Juli im Rahmen der Ökumenischen Tagung »Der Gottesdienst der Kirchen« auf Burg Rothenfels. Würzburg, 18. Juli.

»Zur Bedeutung des Festes« (Kurzvortrag) im Rahmen des griechischen Weinfestes der Gemeinde Ottobrunn. Ottobrunn, 16. Oktober.

Vortrag und Podiumsdiskussion über »Die Beziehung zwischen Religion und Wissenschaft«, veranstaltet von der griechischen Jugend des Griechisch-Orthodoxen Vikariats. München, 24. Oktober.

Dr. K. Nikolakopoulos:

Interview mit der Münchner Katholischen Radioredaktion über »Das orthodoxe Griechenland als Reiseziel«, gesendet vom Radiosender »Antenne Bayern«, 9. August 1992.

Vortragstätigkeit:

»Einblicke in die Orthodoxe Kirche« anläßlich des Besuches der orthodoxen Vesper von zwei evangelischen Gemeinden in der griechischen Allerheiligen-Kirche in München, 18. Januar.

»Einführung in die byzantinische Musik der Orthodoxie« in Zusammenhang mit dem Konzert des »Byzantinischen Chores der griech.-orth. Metropole in München« (Leitung: Dr. K. Nikolakopoulos) im St. Virgil Bildungshaus in Salzburg/Österreich, 24. Januar.

»Das Osterfest« im Rahmen der Veranstaltungen »Griechenland in München« im Paul-Schneider-Haus (Evangelische Innere Mission) in München, 14. April.

»Historie als Glaubensinhalt: Muß man an die Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu glauben? — Stimme der Orthodoxie« im Katholischen Institut für Missionstheologische Grundlagenforschung eV in München, 16. Juli.

»Das Weihnachtsfest aus orthodoxer Sicht« im Studentenwohnheim »Paulinum« in München, 7. Dezember.

(red. von Dieter Fahl und
Kon. Nikolakopoulos)

Eingesandte Schriften

Anaplasia (1992) Nr. 340–344

Antoniou, Athanasios, Δωδώνη. Συμβολή 'Ηπειρωτών στην ανοικοδόμηση κτισμάτων του 'Ιερού της Δωδώνης (μετά τό 219 π.Χ.) (Ανέκδοτη επιγραφή από τη Δωδώνη), Athen 1991

Apostolos Barnabas 53 (1992)

Aristoteles-Universität Thessaloniki, Actes de la table ronde: »Principes et méthodes du cataloguage des manuscrits grecs de la collection du centre Dujcev«, Sofia 21–23 Août 1990, (Publications ... de l'université »St. Kliment Ohridski« de Sofia et l'université Aristote de Thessalonique 1), Thessaloniki 1992

Aristoteles-Universität Thessaloniki, Pastorale Abteilung (Hg.), 'Επιστημονική 'Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής, Νέα Σειρά, Bd. 1, Thessaloniki 1990

Bria, Ion, The Sense of Ecumenical Tradition. The ecumenical witness and vision of the Orthodox, Genf 1991

Der Christliche Osten 47 (1992)

Delikostantis, K., Η παιδαγωγική του Kant, Θεμελίωση, επικαιρότητα και κριτική των αντιλήψεών του για την αγωγή, (Παιδαγωγικές Μελέτες και 'Ερευνες 13), Thessaloniki 1990

EETHStH, Pastorale Abteilung (Hg.), Τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή 'Ιωάννη 'Ορ. Καλογήρου, Thessaloniki 1992

Ekklesia 69 (1992)

Enimerosis 8 (1992)

Ephemerios 41 (1992)

Galitis, Georgios A., 'Η Χριστολογία του αποστόλου Πέτρου, Μέρος Α'. Εισαγωγικών — Μέρος Β'. Συστηματικών, (= 2 Bde.), Athen 1990

Gerasimos Mikragiannanitis, Εἰς τὸν Ἀπόστολον Παῦλον Παρακλητικός Κανὼν καὶ ΚΔ' Οἵκοι

Χαιρετισμῶν, hg. v. *Kloster des hl. Pavlos*, Lavrion/Attika o. J.

Herder Korrespondenz 46 (1992)

Irénikon 65 (1992)

Internationale kirchliche Zeitschrift 82 (1992)

Keshishian, Aram, Orthodox Perspectives on Mission, Oxford 1992

Konidaris, Ioannis M., Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat im heutigen Griechenland, Sonderdruck aus: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 40 (1991) 131–144

Kretschmar, Georg, Die Ikone in der Frömmigkeit der Ostkirche, Jahrbuch des Schleswig-Holsteinischen Landesmuseums Schloss Gottorf, Neue Folge, Bd. 2 1988–1989, hg. v. *Heinz Spielmann*, S. 29–46

Ders., Der christliche Glaube als Confessio. Die Herkunft des lutherischen Bekenntniskonzepts, Sonderdruck aus: In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Für Heinrich Fries, Freiburg – Basel – Wien 1992, S. 87–116

Löhneysen, Wolfgang von, Heimat unter dem Himmel. Berg Athos, Heidelberg 1991

Maier, Hans, Die christliche Zeitrechnung, (Herder/Spektrum 4018), Freiburg – Basel – Wien ²1991

Ders., Nachdenken über das Christentum. Reden und Aufsätze, München 1992

Menevissoglou, Pavlos, 'Η »ἀκολουθία τοῦ ἁγίου μύρου« ἐν τῷ ὑπ' ἀριθμὸν 292 χειρογράφῳ τῆς μαρκιανῆς βιβλιοθήκης, (Sonderdruck aus: *Theologia*), Athen 1992

Metropolie v. Drama (Hg.), Χριστιανικὸν ἑορτολόγιον (Χρονικόν, εἰσηγήσεις, πορίσματα 'Ιερατικοῦ Συνεδρίου τῆς 'Ιερᾶς Μητροπόλεως Δράμας ἔτους 1990), Drama 1990

Dies., Τά μυστήρια τῆς ἐκκλησίας καὶ ἡ πρεσβυτέρα (Χρονικόν, εἰσηγήσεις, πορίσματα Συνεδρίου Πρεσβυτέρων τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Δράμας ἔτους 1990), Drama 1990

Mirou, Panagiotis, Ἡ ἀντίστασι τῆς ἀγάπης, Athen 1991

Mras, Karl (Hg.), Eusebius Werke. Die Praeparatio Evangelica. 2. Teil: Die Bücher XI bis XV, Register, hg. v. Édouard des Places, in: Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 8, Berlin 1983

Nikolakopoulos, Konstantin, Βυζαντινὴ Μουσικὴ καὶ Λαϊκὴ Μελopoιia (Sonderdruck aus: *Ekklesia* 69), Athen 1992

Ders., Das Wesen und die Funktion der byzantinischen Musik, *Hermeneia* 8 (1992) 141–154

Nikolaou, Theodor, Ἡ σημασία τῆς εἰκόνας στὸ μυστήριον τῆς Οἰκονομίας. Πατερικὲς μαρτυρίες, aus d. Deutschen übers. v. Kon. Nikolakopoulos, Thessaloniki 1992

Nystazopoulou-Pelekidou, Maria, Die »Mazedonische Frage«. Eine historische Übersicht, übers. v. Hans-B. Schlumm, Korfu 1992

Ökumenischer Rat der Kirchen (Kommission für Glauben und Kirchenverfassung) (Hg.), Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Santiago de Compostela, Spanien. 3.–14. August 1993 (Fifth World Conference on Faith and Order. Santiago de Compostela, Spain. 3–14 August 1993). Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis (Towards Koinonia in Faith, Life and Witness). Entwurf eines Arbeitspapiers. Dublin, Irland, April 1992 (Draft of a Working Document. Dublin, Ireland, April 1992), 35 S.

Ökumenische Rundschau 41 (1992)

Ökumenisches Forum 14 (1991)

Ohme, Heinz, Das Concilium Quinisextum. Neue Einsichten zu einem umstrittenen Konzil, [Sonderdruck aus: *Orientalia Christiana Periodica* 58/2 (1992) 367–400], Rom 1992

Orthodoxe Gegenwart (1991–1992) Heft 41–44

Ostkirchliche Studien 41 (1992)

Pantainos 84 (1992)

Papas, Athanasios, Τὸ κάψιμο τῶν Παλαιῶν Ἱ. εἰκόνων μέσα στὰ πλαίσια τοῦ »Τέλους« τῶν Ἱ. εἰκόνων, (Sonderdruck aus: *Kleronomia* 21, 1989), Thessaloniki 1992

Papathanasiou, Thanasis N., »Γυναῖκες εὐαγγελίστριαι«. Μία σπουδὴ στὴν ιεραποστολικὴ ἐλευθερία τῆς Ὑμολογίας, (Sonderdruck aus: *Ekklesia* 69), Athen 1992

Paschos, P. B., Ὑμναριολόγοι προλαλήσαντες, (Sonderdruck aus: *Theologia* 59), Athen 1988

Ders., »Ὑμνηπὸλος ἐράσιμος«. Ὁ ὕμνογράφος τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας Γεράσιμος Μοναχὸς Μικραγιαννανίτης, (Sonderdruck aus: *Theologia* 60), Athen 1989

Ders., Βυζαντινὴ Ὁρθοδοξία καὶ Λογοτεχνία, Sonderdruck aus: *Βαλκανικὰ Σύμμεικτα*. Περιoδικὴ ἐκδόση τοῦ Ἰδρύματος Μελετῶν Χερσoνήσου τοῦ Αἵμου 4 (1992) 9–20

Phronema 6 (1991)

Prinzing, Günter, Rezension: Historische Bücherkunde Südosteuropa, Bd. II: Neuzeit, Teil I: Osmanisches Reich, Makedonien, Albanien, hg. v. M. Bernhath – K. Nehring, (Südosteuropäische Arbeiten 76/3), München: Oldenbourg 1988, XXV, 519 S., Sonderdruck aus: *Byzantinoslavica. Revue Internationale des Études Byzantines*, Tome LII (1991) 145–146

Rauch, Albert – Hallensleben, Barbara (Hgg.), Diener der Heiligsten Dreifaltigkeit Sergij von Radonesh, Zum 600. Jahrestag seines Heimgangs (25. 9. 1392), Würzburg 1992

Ratzinger, Joseph, Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen, Freiburg – Basel – Wien 1991

Samuel, Vinay – Sugden, Christopher, Lambeth: A View from the Two Thirds World, London 1989

Schminck, Andreas, Zur Entwicklung des Ehrechts in der Komnenenepoche, Sonderdruck aus: Τὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 12ο αἰῶνα, hg. v. der Gesellschaft für vorbyzantinische und byzantinische Studien, Bd. 3 (Εταιρεία Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Μελετῶν Διπτύχων — Παράφυλλα), Athen 1991, S. 555–587

Sirota, Ioann B., Die Ikonographie der Gottesmutter in der Russischen Orthodoxen Kirche. Versuch einer

Systematisierung, (Das Östliche Christentum, Neue Folge 38), Würzburg 1992

Sobornost 13 (1991–1992)

Solia 57 (1992)

Spiteris, Yannis, La teologia ortodossa neo-greca, Bologna 1992

Suttner, Ernst Chr., Die katholische Kirche in der Sowjetunion, Würzburg 1992

Swidler, Leonard, Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen, Regensburg (München) 1992

Tachiaos, Anthony-Emil N. (ed.), The Legacy of Saint Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International Congress on the Millennium of the Conversion of Rus' to Christian-

ity. Thessaloniki 26–28 November 1988, Thessaloniki 1992

Theologia 63 (1992)

Tselengidis, Dimitrios, Ἡ χαρισματική παρουσία τοῦ πρωτοτύπου στὴν εἰκόνα τοῦ κατὰ τὴν εἰκονολογία τῆς ἐκκλησίας, (Sonderdruck aus: »Οἰκοδομή καὶ μαρτυρία«. Festschrift für den Metropoliten von Serbia und Kozani, Dionysios, Bd. 2), Kozani 1991

Una Sancta 47 (1992)

St. Vladimir's Theological Quarterly 36 (1992)

Wetter, Friedrich, Zeitbeben. Standpunkte für eine Ordnung. Silvesterpredigt 1992, hg. v. *Pressereferat der Erzdiözese München und Freising*, o. A.

Autoren

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl. theol.

Frundsbergerstr. 16, D-8000 München 19

*Garijo-Guembe, Miguel M^a*Univ.-Prof. Dr. theol., Katholisch-Ökumenisches
Institut der Universität Münster, Abt. II: Östliche
Kirchen

Bogenstr. 6, D-4400 Münster

*Larentzakis, Grigorios*Univ.-Prof. Dr. theol., Dr. theol., Institut für
ökumenische Theologie und Patrologie der
Universität Graz

Universitätsplatz 3, A-8010 Graz

*Mantzaridis, Georgios*Univ.-Prof. Dr. theol., Abteilung: Soziologie und
EthikTheologische Fakultät der Universität Thessaloniki,
GR-54006 Thessaloniki*Meyendorff, John †*Univ.-Prof. für Kirchengeschichte und Patristik im St.
Vladimir's Orthodox Theological Seminary
Crestwood/USA*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.

Bothamerstr. 12, D-8000 München 19

*Prinzing, Günter*Univ.-Prof. Dr. phil., Historisches Seminar,
Arbeitsbereich V Byzantinistik der Johannes-
Gutenberg-Universität Mainz

Postfach 39 80, D-6500 Mainz 1

Savvidis, Kyriakos

Dipl. theol.

Voßheide 1, D-4806 Werther-Teenhausen

Seide, Georg

Dr. phil.

Röntgen-Str. 22, D-8012 Ottobrunn

Voskos, Michael

Dipl. theol.

Collegium Ökumenicum - Sondermeierstr. 86, D-
8000 München 45

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** Ὁρησκειτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεΐα, 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).

77. JAHRGANG · APRIL 1993 · HEFT 1

	<i>Editorial</i>	1
JOHANNES MEIER:	»... dem zerfallenden und dem Verderben zueilenden Katholizismus Brasiliens Hülfe bringen.«	3
HANS-WERNER GENSICHEN:	Mission und Kolonialismus	25
HERMANN JANSSEN:	Neue religiöse Bewegungen in Melanesien	35
ULRICH DEHN:	Paradigmenwechsel in der Theologie?	50
OTTMAR FUCHS:	Plädoyer für eine radikale Pluralitätsethik	62
	<i>Bericht:</i>	
GERHARD KRUIP:	1492–1992: Kein Neubeginn ohne kritische Reflexion der Geschichte	78
	Theologische Examensarbeiten	83
	Buchbesprechungen	91

77. JAHRGANG · APRIL 1993 · HEFT 2

	<i>Editorial</i>	97
PETER C. PHAN:	Experience and Theology: An Asian Liberation Perspective	99
JACQUES H. KAMSTRA:	Japanese Monotheism	122
WERNER SCHÜßLER:	Das Kopernikanische Prinzip und die Theologie der Religionen	137
HANS-WERNER GENSICHEN:	Zur Orient- und Missionserfahrung von Paul Schütz	152
	<i>Bericht:</i>	
MARTIN BAUMANN:	»Einheit in der Vielfalt — Buddhismus in Europa« Kongreß europäischer Buddhisten in Berlin	160
	Buchbesprechungen	162

Heinl

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

7. Jahrgang

1993

Heft 2

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien



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-80539 München

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

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

Bezugsbedingungen: Das »Orthodoxes Forum« erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 48,— DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 27,— DM.

Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

© EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, D-86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

7. Jahrgang

1993

Heft 2

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts

für Orthodoxe Theologie der Universität München

Herausgegeben von o. Prof. Dr. phil., Dr. theol. Theodor Nikolaou

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou
Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:
»Orthodoxes Forum«
Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstraße 29
D-80539 München

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

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

Bezugsbedingungen: Das »Orthodoxes Forum« erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 48,— DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 27,— DM.

Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

© EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, D-86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort	175
John Karavidopoulos , The Origin and History of the Terms »Evangelistarion« and »Evangeliarion«	177
Nicolae Dura , Mission, Evangelisation, Neuevangelisation und missionarische Verkündigung. Ein orthodoxer Standpunkt	185
Petros Anastassiadis — Roland Schüßler , Wenn der Andere in das Selbst einfällt. Andersheit als historischer und aktueller Problemhorizont	199
Dragoljub Djordjević — Bogdan Djurović , Secularization and Orthodoxy: The Case of the Serbians	215
Martin Wallraff , Luthers Stellung zum ökumenischen Konzil	221
Konstantin Nikolakopoulos , Literatur zum Studium der byzantinischen Musik	239

REZENSIONEN

<i>Morris, Rosemary (ed.)</i> , Church and People in Byzantium (J. Koder) <i>Vassiliadis, Petros</i> , Ερμηνεία των Ευαγγελίων (Θεολογικές και ιστορικο-φιλολογικές προϋποθέσεις καθώς και ερμηνευτικές προσεγγίσεις στα τέσσερα Ευαγγέλια) (K. Nikolakopoulos) <i>Rauch, Albert — Hallensleben, Barbara (Hgg.)</i> , Diener der Heiligsten Dreifaltigkeit. Sergij von Radonesh (G. Seide) <i>Begzos, Marios</i> , 'Ο λόγος ως διάλογος. Μιά προσωπογράφηση του Νίκου Νησιώτη (M. Voskos) <i>Panhellenischer Theologenverband (Hgg.)</i> , 'Η 'Ορθοδοξία στην 'Ενωμένη Εὐρώπη. Πρακτικά Ζ' Πανελληνίου Θεολογικοῦ Συνεδρίου (N. Petrakos) <i>Lossky, Nicholas — Bonino, José Míguez — Pobee, John S. — Stransky, Tom F. — Wainwright, Geoffrey — Webb, Pauline (edd.)</i> , Dictionary of the Ecumenical Movement (Th. Nikolaou) <i>Mantzaridis, Georgios</i> , Χρόνος καὶ ἄνθρωπος (Th. Nikolaou) <i>Panagopoulos, Theodoros</i> , Προβληματισμοὶ στο Δημόσιο Δίκαιο (Th. Nikolaou)	257
---	-----

CHRONIK	269
--------------------------	-----

Anhang zur Chronik: Die Rolle der Orthodoxie heute. Interview mit dem Patriarchen <i>Bartholomaios I.</i> (geführt von <i>K. Gallas</i>)	291
--	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN	307
--	-----

AUTOREN	309
--------------------------	-----

ABKÜRZUNGEN	310
------------------------------	-----

Geleitwort

Das Erscheinen des »Orthodoxen Forums« im EOS Verlag ist unter anderem der Bereitschaft des bisherigen Verlagsdirektors, Pater Dr. Bernhard Sirch, zu verdanken, eine solche Zeitschrift zu drucken und ihr dadurch auf die Beine zu helfen. Da Dr. Sirch nicht mehr diesen Posten bekleiden wird, möchte ich ihm für die bisherige Zusammenarbeit an dieser Stelle herzlich danken und ihm bei seinen neuen Aufgaben Gottes Segen und alles Gute wünschen.

Inzwischen hat die Zeitschrift zwar eine ansehnliche Zahl von Abonnenten erreicht, aber die stets steigenden Kosten machen leider eine Anpassung des Jahresabonnements erforderlich. Nachdem dieses vier Jahre lang konstant blieb, wird es ab 1994 DM 48,— betragen. Hierfür bitte ich die Abonnenten um Verständnis.

Der Herausgeber

The Origin and History of the Terms »Evangelistarion« and »Evangeliarion«¹

by John D. Karavidopoulos, Thessaloniki

The English terms *Evangelistary* / *Evangeluary*, as well as the French *Evangelistaire* / *Evangeliaire* and the German *Evangelistar* / *Evangeliar* derive from the Greek Εὐαγγελιστάριον / Εὐαγγελιάριον. All these terms usually refer to manuscripts or to printed books which contain the Gospel readings used in the Divine Liturgy or in other church services. The questions we would like to raise and examine briefly here are the following:

Are there witnesses that these two terms were used in manuscripts containing the liturgical passages? When were they used for the first time? Does the meaning of the term *Evangelistarion* that we find in the first printed editions of the Holy Gospel (Ἱερὸν Εὐαγγέλιον), i.e. the books containing the Gospel readings, coincide with the meaning which prevailed later on? Finally, what is the correct name for the manuscripts and printed books which contain the Gospel readings?

The clarification of these terms in the light of their history and of the meaning which finally prevailed is an interesting pursuit which holds many surprises for the researcher. Of course, one might well ask whether it is right for us to discard a term which has imposed itself by continuous usage in modern research, merely because it is not found in manuscripts. I believe, however, that a clarification of terminology here is vital if we are to have an accurate knowledge of the manuscript tradition. Even if we do not dispute the accepted modern use of the term, it is useful to know how the thing which is now referred to by that term was referred to in earlier centuries. It is also useful to know how the manuscripts which we today call *Evangelistarion* or *Evangeliarion* identify themselves. What was their original title and how were they referred to in the first printed editions?

The most ancient manuscripts with liturgical Gospel passages date from the fourth to the seventh centuries. They contain only Gospel extracts on a few pages and therefore we are not in a position to draw conclusions as to what they were called or how they were referred to. Of the almost 2,350 manuscripts now known to contain Gospel or Epistle liturgical pericopes (lectionaries), the majority can be dated between the eighth and the sixteenth century. Let us examine what some of these manuscripts are called. In l 181, which bears the date 980, we find the heading: Ἐγράφη τὸ τίμιον καὶ ἅγιον Εὐαγγέλιον. L 1491 (from the year 1008) bears the title Θεία Βίβλος τοῦ ἱεροῦ Εὐαγγελίου. Finally, l 330 (from the year 1185) bears the heading Εὐαγγελιστῶν ἢ θεόπνευστος

¹ This study originally appeared in Greek in a volume in Memory of Metropolitan Maximos of Sardis, Ἀναφορά εἰς μνήμην Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου 1914–1986, Geneva 1989, vol. 3, pp. 107–117. The English translation was prepared by Rev. Dr. Gerald Bray, to whom I owe my deepest thanks.

βίβλος ἡγουν τὸ Ἅγιον Εὐαγγέλιον. (All three are in the Manuscript Section of the British Museum).

From the above manuscript witnesses, to which hundreds more could be added, it may be concluded that the terms most commonly encountered in the manuscripts are: ἅγιον εὐαγγέλιον, τίμιον καὶ ἅγιον εὐαγγέλιον, ἱερὸν εὐαγγέλιον, and so on. The term ἐκλογάδιον (or ἐκλογάδιν) is also found in many manuscripts, but we never come across the terms *Evangelistarion* or *Evangeliarion* in any of them. Whenever a manuscript contains passages from Acts, the Pauline Epistles and the Catholic Epistles, it is called *Apostolos* (or in some cases *Praxapostolos*). Manuscripts which contain both Gospel and Epistle readings are called Ἀποστολοευαγγέλιον or Ἀποστολοευάγγελον (sometimes with the incorrect spelling Ἀποστολοεβάγγελον).

Let us now move on from the age of the manuscript to the age of the printed text, i.e. to the sixteenth century. The first printed edition of liturgical Gospel readings was called Ἱερὸν Εὐαγγέλιον² and was printed in 1539 in Venice. C. R. Gregory refers to this as the first edition in his book *Textkritik des Neuen Testaments*, 1, 1900, p. 341, and we could not find any evidence to contradict his claim. The second one Gregory refers to is dated 1645, but it contains evidence that there was a previous edition, dating from 1614. Between 1539 and 1614 there must have been other editions as well; Gregory remarks: »Here is a particular chapter in the history of the printed text which offers itself for study«. Adding to Gregory's data, we refer to the following printed editions, which we have taken from the *Bibliographie Hellénique* of E. Legrand³, from the catalogues of European libraries and from the recent *Ἑλληνικὴ Βιβλιογραφία (1466–1800)*, τόμ. Α', Ἀλφαβητικὴ καὶ χρονολογικὴ ἀνακατάταξις of T. I. Papadopoulos, Athens, 1984 (Acts of the Academy of Athens, vol. 48)⁴:

1543 Εὐαγγέλια quibus diebus dominicis utitur ecclesia graeca, Bratislaviae (Bodleian Library, Oxford: Bodly. 8 E 1 [1] TH BS).

1549 Ἱερὸν Εὐαγγέλιον, edited and corrected by the Hieromonk Dionysius Katelianos, Venice (St. Catharine's College Library, Cambridge).

1550 Ἱερὸν Εὐαγγέλιον, edited by Father Vasilios, priest of Valeris, Venice (Trinity College, Cambridge: C. 15. 160, Gennadius Library of Athens: T. 270, the Angelica in Rome: B. 17. 8, and in the Athonite monasteries of Xenophon, Pantokrator and Chilandar).

1552 Τὸ θεῖον καὶ ἱερὸν Εὐαγγέλιον diligently corrected and compared with the most reliable manuscripts, Venice (National Library of Athens: Θ 4275 B and the Athonite monasteries of Megisti Lavra and St. Panteleimon).

² Single copies of this first edition are in the National Library of Athens (Θ. 4275), in the Genadius Library of Athens (T. 267) and in the Athonite monasteries of Dochiariou, Iviron, Koutloumousiou and Stavronikita (no. 683), according to the information given in *T. Papadopoulos* (op. cit. in main text), p. 84. To these may be added the copy in the Bavarian State Library, Munich (Liturg. 106 fol.).

³ *Bibliographie Hellénique des XVe et XVIe siècles*, 1885–1906.

⁴ In parentheses we note the libraries where a copy of the edition is to be found. This information is based on *T. Papadopoulos* (op. cit. in main text) and on the author's own researches in European libraries.

1560 *Ἱερὸν Εὐαγγέλιον*, revised by the monk Symeon (Library of the Theological School of Halki and the Athonite monasteries of Megisti Lavra: 1.16E, Pantokrator and Stavronikita, no. 719).

1563 *Τὸ θεῖον καὶ ἱερὸν Εὐαγγέλιον*, Venice (The Athonite monasteries of Philotheou, St. Panteleimon and Chiliandar).

1575 *Ἱερὸν Εὐαγγέλιον*, carefully edited by Archimandrite Theophanes Logaras of Cyprus, Venice, published by Jacopo Leogini (National Library of Athens: Θ 4275 ED, Vatican Library: R.G. Lit. ii,7).

1575 *Ἱερὸν Εὐαγγέλιον*, carefully edited by the Hieromonk Theophanes Logaras, Venice, published by Christoforo Zaneti.

1581 *Ἱερὸν Εὐαγγέλιον*, carefully edited by the Hieromonk Theophanes Logaras of Cyprus, Venice.

1586 *Ἱερὸν Εὐαγγέλιον*, edited and corrected by Gregorius Malaxos, Venice (Gennadius Library of Athens: T. 270. 6q; Vatican Library: R.G. Lit. iii. 236; the Athonite monasteries of Koutloumousiou, Megisti Lavra, Xeropotamou and Philotheou).

1588 *Τὸ θεῖον καὶ ἱερὸν Εὐαγγέλιον*, collated, compiled and corrected by Emmanuel Glyzonios, Venice. This edition is of great importance for our subject, because at the end it contains a table called the »Evangelistarion compiled by Emmanuel Glyzonios« which we shall discuss below (Genadius Library of Athens: T 270.7; National Library of Athens: Θ. 4276; Chios, Church of the Taxiarchs; the Athonite monasteries of Dionysiou, Koutloumousiou, St. Paul and Megisti Lavra, 1,16.E).

1590 *Ἱερὸν Εὐαγγέλιον*, edited and corrected by the priest George Vlastos of Crete, surnamed Pounialetos (Library of the Holy Sepulchre).

1599 *Ἱερὸν Εὐαγγέλιον*, edited and corrected by the Hieromonk Dionysius Katelianos, Venice (Bodleian Library, Oxford: Bodly.Y.1.5 TH sold; National Library of Athens: 4276; Theological Faculty of the University of Athens: Dept. of Historical Theology, no. 159).

1599 *Εὐαγγέλιον*, carefully corrected by Nathanael the hierodeacon from Athens, Venice (Genadius Library: T. 271.21; the Athonite monasteries of Vatopedi: Γ. 2527, Dionysiou, Megisti Lavra; and in the collections of the Rev. Fr. Marios Dapergolas, Athens).

Summarizing these we may say that all the printed editions of the sixteenth century bear the title *Ἱερὸν Εὐαγγέλιον* or *Τὸ θεῖον καὶ ἱερὸν Εὐαγγέλιον*. The same is true of the editions of the seventeenth century (1604, 1614, 1624, 1637, 1686). For example, we can quote the edition of 1624: *Θεῖον καὶ ἱερὸν Εὐαγγέλιον. Τὸ πάλαι μὲν παρ' Ἐμμανουὴλ τοῦ Γλυζωνίου τυπωθέν, νῦν δὲ παρὰ Ἀντωνίου τοῦ Πινέλλου, τοῖς ἴσοις τύποις μετατυπωθέν. Καὶ ἐπιμελῶς διορθωθέν παρὰ Νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ Πασχαλέως ...* At one point in his Introduction the editor remarks: »Now once more with the help of God, who has given me prosperity and strength, I

desired to reprint the divine and holy Gospel, with a complete and well-prepared Evangelistarion, with much care and consideration, and with the most beautiful and wonderful typeface«. He concludes the whole book with a 28-page »Evangelistarion, containing the sequence of the Evangelists, where they begin and where they end ...« Eighteenth and nineteenth century editions likewise bear the title *Τὸ θεῖον καὶ ἱερὸν Εὐαγγέλιον* or *Ἅγιον Εὐαγγέλιον*, and they are usually accompanied by the »Evangelistarion« compiled by Emmanuel Glyzonios.

It is now time to explain what this Evangelistarion, which accompanies the printed editions of the Gospels, actually is. We come across this term for the first time in the edition put together by Emmanuel Glyzonios in 1588. He added an Evangelistarion to the end of the text of the Gospels, of which the full title in that edition was: »An Evangelistarion containing the sequence of the Evangelists, where they begin and where they end. And in addition 35 tables in which are found the Gospel for each of the Sundays of the year, together with Mattins, and which canticle is sung on each Sunday and other things necessary for finding the date of Easter in perpetuity. Compiled, corrected and edited by Emmanuel Glyzonios«. This Evangelistarion, which all subsequent editions have copied and reprinted, up to the present day, is the list of the Gospel readings with the days on which they are read, the so-called »Kyriakodromion« in the modern Greek editions, along with other data required for finding the date of Easter. We also come across lists of this kind, with an indication of where the Sunday readings begin and end, in the manuscripts either of the liturgical Gospel readings or of the whole text of the Four Gospels, which bear the name Synaxarion (for the moveable feasts) or Menologion (for the fixed year from 01 September to 31 August). However, they are never called an Evangelistarion!

The question which arises from this is the following: Was Emmanuel Glyzonios the first person to compile an Evangelistarion? Did he invent the term? From the Introduction to his edition it appears that there existed an earlier, though incomplete Evangelistarion. The relevant information is found in the letter to the Patriarch Gabriel, which concludes the Prologue. According to this letter, Emmanuel Glyzonios was completing »in a scientific manner« the Evangelistarion, »which was formerly compiled in a haphazard way«. Elsewhere, in an introductory letter to the same edition, he remarks that he worked on the Evangelistarion in order to make it »more complete« and to edit it »for the common benefit«. From the above it appears that Emmanuel Glyzonios (or Glyzounios) completed an already existing Evangelistarion. However, in the editions earlier than that of Glyzonios we have found on the basis of our own personal research (especially in the editions of 1539, 1543, 1549, 1550 and 1586) that there is no Evangelistarion in them, although in the edition of 1549, which was »edited and corrected by the Hieromonk Dionysios Katelianos«, there is an index at the end in which the Gospel readings are listed.

As far as the emergence of the term *Evangelistarion* is concerned, we probably ought to look for it in the West, where, according to the dictionary of Du Cange, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, 1884, vol. 3, p. 326, and that of R. E. Latham, *Revised*

Medieval Latin Word List, 1956, the following chronologies are given, without further comment: for *evangelarium*, 1401; for *evangeliarium*, 1245, 1518 and for *evangelistarium* 1295 and 1380.

As supporting evidence for the Western origin of the term we may cite: a. its absence from the Greek manuscripts; b. its appearance in the printed Greek editions which were produced in the West; c. its survival in the Western European languages, though admittedly with a change in meaning (e.g. *evangeliaire*, *evangeliar*, etc.)⁵; d. its appearance in the catalogues of European libraries, and finally, e. the recording of the term in a certain Latin chronicle, the *Chronikon Fossae Novae*. In this chronicle, which was published by the monk L. Muratori in 1725, there is a record of the church of Sancta Maria Fluminis, where during the procession at the time of its consecration there were presented among other things four silver Evangelistaria (*quattuor evangelistaria argentea*). This service of consecration took place in 1196⁶.

C.F. Matthaei, in his two-volume edition of the Greek New Testament (1803–4), appends to the end of the first volume »a Synaxarion of the Gospel, or Evangelistarion, beginning with Easter Sunday and ending with Holy Saturday, together with the Menologion and readings for different services and saints' days«. In a study written in 1791 under the introductory heading *Evangeliarium Graecum*, he also maintained that the term *Evangelistarium* was used for the first time by Millius (i. e. the English editor of the New Testament, John Mill) in 1707, and does not occur in earlier texts⁷. He clearly was unaware that the term was used about the same time (early eighteenth century) by B. de Montfaucon in his *Palaeographia Graeca* (Paris 1708), and had been used as early as 1675 by John Fell, Bishop of Oxford⁸. Indeed, Montafaucon, though he uses the traditional term of the Byzantine manuscript ἐκλογάδιον, when giving the title of those books which contain the Gospel readings (»εὐαγγέλια ἐκλογάδια sunt libri evangeliorum per annum, vocantur autem ἐκλογάδια, quia pro temporis et solemnitate ratione evangelia illa delecta sunt«, p. 386), nevertheless describes the same books as *evangelistaria* (in Latin naturally, since he wrote in that language) when referring to them elsewhere. Most peculiarly of all, when he records the headings of the last few sentences of

⁵ Note also the confusion of meaning, which exists in the main European languages in connection with this term, a confusion which is illustrated by dictionaries and encyclopaedias. E.g. where the German use the term *Evangeliar* to refer to the book which contains the complete text of the four Gospels in distinction to *Lektionar* which contains the pericopes read in the Holy Liturgy (see Brockhaus, *Enzyklopädie*, vol. 6, 1988, pp. 678, 683 and vol. 13, p. 256), the French use *evangélaire* to mean not the complete text of the Gospels but the book with the selected readings, which is more widely known as *lectionnaire*. Finally, in the *Bibliographie Hellénique*, E. Legrand uses *evangélaire* to mean the *Holy Gospel* (selections appointed for reading) and *evangéliste* to mean the *Holy Evangelistarion*, of the printed editions, i. e. the list of the Gospel readings.

⁶ The *Chronikon Fossae Novae* ab anno primo nostrae Salutis usque ad annum MCCXVII was published in the series *Rerum Italicum Scriptores* by L. Muratori, 1725, vol. 7, p. 881.

⁷ »Nam evangelistarium, quo vocabulo inde a Millio plures usi sunt, nullibi, quod sciam, apud veteros occurrit. Finxit autem, ut videtur, Millius ad similitudinem Apostoli et Praxapostoli«, he writes in his study *Vetustum Ecclesiae Graecae, Constantinopolitanae, ut videtur, Evangeliarium bibliothecae serenissimi ducis Saxo-Gothani*, 1791, p. 4.

⁸ See E. Maugenot, »Lectonnaire«, *Dictionnaire de la Bible*, 1908, vol. 4, pp. 147–157 and C.R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments I*, 1900, p. 334.

these books, he uses the title »Holy Gospels«, which is the name by which they call themselves!

Even before Montfaucon, Leo Allatius, in the middle of the seventeenth century (1646), when describing the liturgical books of the Greeks, calls the one containing the Gospel readings the *Evangelion* (a term familiar to everybody), and notes that at the end this book contains »an *Evangelistarion*, containing the Gospel lectionary ... compiled by Emmanuel Glyzonios«⁹. But in spite of the fact that he notes the abundance of terms used for this liturgical book, he nowhere mentions the term *Evangelistarion*. The terms he mentions are: *πίναξ*, *κανονάριν*, *συναξάριν*, *ἐκλογάδιν*, *παρασημείωσις*, *ἐκλογάριον*.

It thus seems that the name *Evangelistarium* existed only in the West, as appears from its use in the work of Montfaucon at the beginning of the eighteenth century. It also seems that the term existed long before the eighteenth century, since Latin dictionaries give references to it as far back as the twelfth century. »What the Greeks call *Evangelia* the Westerners call *Evangelistaria*, or books of Gospel readings«, notes S. Beissel, in a reference to the early medieval period¹⁰.

But how and when did the use of this term cross over to the East? In 1904 V. Antoniadès, in his Introduction to the Patriarchal Edition of the New Testament, used the term *εὐαγγελίαριον*, assuming that it was clearly understood and accepted, and naturally all modern Greek theologians do the same.

Our hypothesis is as follows: We said earlier that the first printed editions of the Holy Gospels, or at least those which follow on that of Emmanuel Glyzonios, contain at the end an *Evangelistarion*, i. e. a list of pericopes with an indication of the day on which they are to be read. We can therefore accept that from the seventeenth century — we say seventeenth because it was certainly being used in the eighteenth century and because the editions of Glyzonios to which we refer date from the end of the sixteenth century — the term *Evangelistarion*, referring to the list at the back of the book was extended to cover the book as a whole. Moreover this extension of meaning was retrospective and was used even in the manuscripts of the Gospels, which in the West were called Lectionaries. This change of meaning was easy, since it already occurred in the Western name for the books (and manuscripts) which contain the Gospel readings. The means by which the term *Evangelistarion* passed from the West to the East was the appended *Evangelistarion*, i. e. the index, which appeared in the printed editions.

The natural and justified contact of modern Greek researchers with foreign scientific writings within the framework of international research has led to the use of the words *Evangelistarion* and *Lexionarion* even in Greek, in place of the traditional terms *Holy Gospel* and *Eklogadion*. It is possible that the first of these has been abandoned because of the confusion it creates between the Gospels themselves and the Lectionary, and the second because it now seems archaic.

⁹ *De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum*, 1646, p. 33, 38, 46.

¹⁰ *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters*, 1906, p. 27. See also B. Coppieters, »*Evangelistaria*«, *The Catholic Encyclopedia*, 1909, vol. 5, p. 640–641, where the following Latin names are also given: *comes*, *liber comicus*, *liber comitis*, *lectionarium*.

At the beginning of this century C. R. Gregory, the great scholar of Greek manuscripts, protested at the fact that terms foreign to the Greek manuscript tradition, like *Evangelistarion*, *Evangeliarion* and *Lexionarion*, which had been created in the West were still being used in Greece¹¹. E. C. Colwell and D. W. Riddle, outstanding students of Byzantine Eklogadia (= lectionaries) in the University of Chicago in the 1930s, added their own protest to this¹², which however did not prevent them from using the term »lectionary« in their research articles¹³.

Of course, somebody may ask why bother with a survey of the terms *Evangeliarion* and *Evangelistarion* which everyone will agree is short and far from exhaustive, at a time when these terms are in universal use in much the same way as *Lectionary*, and when every researcher understands what these terms mean? Briefly, we think that it is essential to know the history and the meaning of the terms which we now use to refer to the manuscripts and printed editions of the Gospel and Epistle readings. The fact that we have studied this terminology may have the advantage of making it possible for researchers to agree among themselves, irrespective of the country or denomination from which they come, that faithfulness to the manuscript tradition demands that they use the term *Evangelion* for printed books or manuscripts which contain Gospel readings and the term *Apostolos* for books or manuscripts containing Epistle readings. These are the names given to these two books in the Church's liturgical tradition. They are the names used by modern publishers in Greece since 1821, who follow the example of the Venetian publishers, who in turn followed the example of the manuscripts.

¹¹ Loc. cit.

¹² In the collection: Prolegomena to the Study of the Lectionary Text of the Gospels, 1933.

¹³ See the important article of E. C. Colwell, »Is there a lectionary text of the Gospels?«, *Harvard Theological Review* 25 (1932) 73–84.

Mission, Evangelisation, Neuevangelisation und missionarische Verkündigung

Ein orthodoxer Standpunkt

von Nicolae Dura, Wien

Vorbemerkungen:

Das gegenwärtige Christentum charakterisiert sich durch ein großes und tiefes ökumenisches Bewußtsein als Widerhall der Abschiedsworte des Herrn in unserer Zeit. Jesu Fürbitte ertönt für alle Glaubenden mit großer Kraft bis ans Ende der Zeit: »Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind« (Joh 17, 21 f.).

Dieses Gebet für die Einheit stellt im ganzen heutigen Christentum die Antriebskraft des christlichen Engagements in der Welt, für Zusammenarbeit mit der Welt, für das Wohl und Glück der Menschen dar. In diesem Zusammenhang begegnen einander die Vertreter verschiedener Kirchen und Kulturen, die im gegenseitigen Einvernehmen und in Zusammenarbeit alles tun wollen, was Gott wohlgefällig ist.

Sehr oft gibt es diesbezüglich Schwierigkeiten, weil die Gesprächspartner dieselben Worte und Redewendungen mit anderen Bedeutungen gebrauchen. Deshalb ist es sehr wichtig, einzelne Worte und Redewendungen in ihrer vollständigen Bedeutung und ihrem genauen Sinn nach zu benutzen, um richtig verstanden zu werden. Das ist eine Bedingung *sine qua non*.

Anschließend versuche ich vier Begriffe, die sehr oft im ökumenischen Dialog vorkommen, aus orthodoxer Sicht zu erklären.

I. Mission

Dieses Wort stammt aus dem Lateinischen, vom Verb *mitto*, -ere, -ssi, -ssum = senden, entsenden. Mission bedeutet, etymologisch, Auftrag, Aufgabe oder Sendung¹.

¹ *Brockhaus Enzyklopädie*, Bd. 14, Mannheim 1991, S. 654 f.: Mission ist in der Westkirche »Verbreitung des Glaubens unter Nichtchristen«.

1. Sinn der Mission

Man versteht unter Mission die Sendung der Kirche in der Welt, auf daß sich das Gottesreich verbreite — das Reich, dessen Anfang von unserem Herrn Jesus Christus auf Erden gesetzt wurde.

Die Mission beruht auf:

a) Jesu Gebot hat sich an die heiligen Apostel gerichtet: »Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe« (Mt 28, 19f.).

b) Insbesondere gründet die Mission auf der sichtbaren Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes; einer Sendung, die von Gott dem Vater gewollt und angeleitet wird: »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch« (Joh 20, 21).

Der Sohn erfüllt seine sichtbare Sendung im Faktum der Auferstehung. Die Mission der Kirche bekommt in der Perspektive der Auferstehung Christi neue Dimensionen:

- die Verkündigung des Evangeliums: »Geht hinaus in die ganze Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen« (Mk 16, 15);
- die Vergebung der Sünden (Joh 20, 23);
- die Bekehrung und der Empfang der Taufe im Namen Jesu Christi (Apg 2, 38);
- die Macht über die unreinen Geister (Mt 10, 1);
- die Heilung der Krankheiten und Leiden (Lk 9, 1).

Dies alles sind die Zeichen des Reiches Gottes (Hebr 6, 5; Offb 12, 10). Die Mission ist so die Verbreitung des Reiches Gottes auf der Erde durch die Kraft des auferstandenen Christus (Apg 4, 33). Mit anderen Worten ist die Mission die Wirkung der weltweiten Verbreitung der Frohen Botschaft durch Bekehrung aller Menschen und den Empfang der Taufe im Namen der Heiligsten Dreifaltigkeit².

»Mission als Tat des Heilswillens und der Heilsenergie Gottes stellt jene Wirkung dar, in der Göttliches und Geschöpfliches, nach seinem eigenen Maß und gleichzeitig in gemeinsamer Arbeit, die gefallene Schöpfung zur Teilnahme am Heil und der Vollendung erweckt. Die Funktion wird »vielmals und auf mancherlei Weise« (Hebr 1, 1) ausgedrückt, den verschiedenen Stadien analog, die zur Heilserlangung zurückgelegt werden müssen. Im Licht der Menschwerdung wirkt die Mission allgemein als lebenstragendes Zeugnis in der Menschlichkeit auf den Beginn der neuen Zeit hin, speziell im Hinblick auf den rettenden Ruf an die Menschen außerhalb der Kirche.«³

² I. Bria, *Curs de teologie si practica misionara ortodoxa* (Vorlesung von der Theologie und orthodoxen missionarischen Praxis), Genf 1982, S. 3f.; *Ders.*, *Credinta pe care o marturisim* (Der Glaube, den wir bekennen), hg. v. *Institutul biblic si de misiune al B.O.R.*, Bukarest 1987, S. 132.

³ E. Voulgarakis, *Orthodoxe Mission*, in: K. Müller — T. Sundermeier (Hgg.), *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, S. 356.

Der barmherzige Gott hat in seiner unendlichen Liebe den Plan der Erlösung des gefallenen Menschen innerhalb der Zeit wie auch seine Vergöttlichung durch Gnade und die Unvergänglichkeit der Natur im Eschaton, wenn Gott »alles in allem« sein wird, beschlossen (1 Kor 15, 28). Die neue Weise menschlicher Beteiligung am Plan der göttlichen Ökonomie leitet und bildet die Mission. In diesem Blickwinkel stellt die Mission einen Teil des von Gott gewollten Heils dar, und zwar den Teil, der von der Kirche und ihren Gliedern in der Geschichte vollzogen wird. Wenn die Mission wesentlichen Anteil am Heilswerk hat, das durch die Menschwerdung eingeleitet wurde, bedeutet dies doch nicht, daß sie in ausschließlicher Weise wirkt. Das wird bezüglich ihrer Initiative, ihrer Möglichkeiten und ihrer Ergebnisse deutlich. Die Mission hat keinen exhaustiven Charakter, denn Gott beruft die Menschen nicht nur, sondern leitet und begleitet sie gleichzeitig durch seine unerschaffene Energie.

2. Fundament und Ziel der Mission

Gott hat die Mission in seinen Heilsplan, der von Ewigkeit (vor der Erschaffung der Engel) her als Ausdruck seiner Liebe gefaßt wurde, welche als deren Offenbarung in der Menschwerdung ihren Höhepunkt fand (Joh 3, 16; 1 Joh 4, 9), einbezogen. So kann die Mission keinen anderen Beweggrund als die Liebe haben. Wenn wir hier von der Liebe sprechen, beziehen wir uns nicht auf vereinzelte Ereignisse der Mission, sondern auf ihren inneren Antrieb.

Wenn Liebe also den Beweggrund der Mission darstellt, so ist sie auch Kriterium jedes ihrer Werke. Jedes ihrer Werke, das nicht nach dem Schema der Menschwerdung (Kenose-Annahme) auftritt — der einzig richtigen Form des Liebesausdrucks in der Praxis — dient dem Ziel der Mission nicht und ist gleichzeitig Ausdruck einer zweifelhaften Form von Mission.

Es ist Ziel der Mission innerhalb dieses geschichtlichen Zeitraums, die Menschen zum Eintritt in die Kirche aufzurufen, die die Arche der Rettung ist, als ewige Ausdehnung des Leibes Christi. In Übereinstimmung mit diesem Plan wendet sich die Mission an die Menschen, die sich außerhalb der Kirche befinden. Missionierung von Kirchengliedern ist nicht erlaubt (Röm 15, 20: »Dabei habe ich darauf geachtet, das Evangelium nicht dort zu verkündigen, wo der Name Christi schon bekannt gemacht war, um nicht auf einem fremden Fundament zu bauen«), besonders dann nicht, wenn die Prediger dieser Mission fremde Dogmen verkünden (Gal 1, 6: »Ich bin erstaunt, daß ihr euch so schnell von dem abwendet, der euch durch die Gnade Christi berufen hat, und daß ihr euch einem anderen Evangelium zuwendet«). Ausnahme von dieser Regel stellt der Fall jener Kirche dar, deren Lehre eine solche Verfälschung der Wahrheit beinhaltet, daß ihre Glieder sich soteriologisch nicht von Menschen außerhalb der Kirche unterscheiden oder sich sogar in einer schlechteren Situation als diese befinden.

Der Fall des geistigen Kirchenaufbaus durch andere Missionare gleichen Glaubens (Apg 18, 25; 1 Kor 3, 6; 16, 12) unterscheidet sich von dem oben Gesagten. Anders ist auch die Wiederevangelisierung von Kirchenmitgliedern aufzufassen, die auf die eine oder andere Weise den Bezug zur Kirche verloren haben.

Es ist Ziel der Mission, die Menschen zum Eintritt in die Kirche aufzurufen; so ist dieser Plan erfüllt, auch wenn das gewünschte Ergebnis nicht verwirklicht werden kann (nämlich die Eingliederung in die Kirche), unter der Annahme, daß diese Eingliederung in Verbindung mit der menschlichen Freiheit der Entscheidung außerhalb der Verantwortung der Mission liegt. So kann der eine Aufruf an die Völker, sich zu bekehren — unter der Bedingung, daß die Taufe nicht verweigert wird —, den Missionsplan vollständig erfüllen (Mt 24, 14 in Verbindung mit Lk 18, 8)⁴.

Ziel der Mission ist es, den Ungläubigen, den Namenschristen und den Heiden die einigende Kraft der Herrschaft Christi zu vermitteln, die von den Bekehrten, wenn sie sich bewußt der Gemeinschaft der Kirche angeschlossen haben, nur mystisch erfaßt werden kann. Die Mission baut keine Vereine oder Wohlfahrtsorganisationen auf, sie ist bereit, den armen, ungebildeten, unzivilisierten Menschen zu helfen⁵.

Die Kirche hat eine missionarische Anlage, einen apostolischen Charakter⁶. Mission ist die Wahrnehmung und »Entfaltung ihrer Apostolizität durch die Kirchen, das Handeln des Leibes Christi in der Geschichte der Menschheit«⁷. »Die Kirche ist Mission. In Wahrheit kann die Kirche ihrem Wesen nach nicht aufhören, evangelisch und missionarisch zu sein. In diesem Sinne gehören kirchliches Leben und Mission zusammen und zum eigentlichen Leben der Kirche.«⁸ Die Kirche ist missionarisch kraft ihrer Natur⁹.

Von Anfang an erfolgte die Mission der Kirche in zwei großen Richtungen: ad extra und ad intra (äußere und innere Mission).

3. Kurzer Überblick über die Geschichte der äußeren Mission

Sehr oft beschreibt man die Orthodoxie als eine ausschließlich auf das spirituelle, liturgische, innere Leben ausgerichtete Kirche, die keinen missionarischen Eifer oder kein Interesse für die persönliche Bekehrung der Menschen und für die Verbreitung der Kirche kennt. Das ist aber eine unsachliche Meinung.

Das Wort Christi: »Darum geht hin und machet zu Jüngern alle Völker« (Mt 28, 19) wurde von der Orthodoxen Kirche niemals ignoriert. Die Verbreitung des Christentums ist eine Folge des Gehorsams der Kirche dem Gebot Christi gegenüber. Die heutige Orthodoxie ist eine Gemeinschaft von Schwesterkirchen, gleichen und selbständigen Gemeinschaften (αὐτοκέφαλοι), die nach territorialen und nationalen Kriterien organisiert sind. Das sind gerade der Erfolg und die Frucht einer missionarischen Tätigkeit.

⁴ E. Voulgarakis, a.a.O., S. 357f.

⁵ N. Nissiotis, Die ekklesiologische Grundlage der Mission, in: Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968, S. 196.

⁶ I. Bria, Credinta ..., S. 134.

⁷ K. Müller–T. Sundermeier (Hgg.), Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, S. 347. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung nimmt 1971 in Löwen die missionarische Dimension der Kirche in mehrfacher Hinsicht auf: Man bezeichnet die Kirche als eine missionarische Gemeinschaft, man definiert die missionarische Dimension der Eucharistie (Abendmahl) als Wesen und Auftrag der Kirche und man beschreibt die Apostolizität der Kirche als Teilhabe an der Sendung Christi.

⁸ N. Nissiotis, Die ekklesiologische Grundlage der Mission, S. 189.

⁹ J. Léverque, Quelques problèmes de vocabulaire: mission, missions, evangelisation. Vers un approfondissement, in: Buletin de Saint-Sulpice, Seminaries et esprit missionnaire, Revue annuelle sur la formation des prêtres, Paris 1991, S. 180.

Die heutige geographische und kulturelle Gestalt der Orthodoxie stellt den offensichtlichsten Beweis dar, daß die Orthodoxie nie ihren missionarischen Eifer und die entsprechende Perspektive verloren hat.

Die große orthodoxe Familie umfaßt verschiedene Gruppen, die nach ihrer liturgischen Sprache und den örtlichen Traditionen gruppiert werden:

– die griechische Orthodoxie:

das Patriarchat von Konstantinopel

das Patriarchat von Alexandrien

die Kirche Griechenlands

die Kirche Zyperns

die Kirche Albaniens

– die arabische Orthodoxie:

das Patriarchat von Antiochien

das Patriarchat von Jerusalem

– die lateinische Orthodoxie:

das Rumänische Patriarchat

– die slawische Orthodoxie:

das Patriarchat von Moskau

das Serbische Patriarchat

das Bulgarische Patriarchat

die Orthodoxe Kirche der CSFR

die Orthodoxe Kirche Polens

die Orthodoxe Kirche der USA (hauptsächlich russischen Ursprungs)

– die kaukasische Orthodoxie:

das Patriarchat von Georgien

– die Orthodoxie des fernen Ostens:

die Orthodoxe Kirche Japans

– die abendländische Orthodoxie:

die Orthodoxe Kirche der USA (6 Millionen Gläubige! — hauptsächlich griechischen Ursprungs)

die Orthodoxe Kirche in Kanada

die Orthodoxe Kirche Australiens

die Orthodoxe Kirche in Westeuropa

– die afrikanische Orthodoxie:

das Patriarchat von Alexandrien mit Bistümern und Gemeinden in Uganda, Kenia, Zaire, Südafrika, Libyen u. a.

– die Orthodoxie in Nordeuropa:
die Orthodoxe Kirche Finnlands.

Über 170 Millionen orthodoxe Christen leben in der ganzen Welt, über eine halbe Million in Deutschland. Dieser Überblick spiegelt die sogenannte geographische Universalität der Orthodoxie wider¹⁰.

Die lateinische Kirche missionierte die Völker des Westens, während die griechische Kirche die Bulgaren, die Russen und fast alle Slawen mit Missionen aus Konstantinopel, afrikanische Völker mit Missionen aus Alexandrien, asiatische Völker mit Missionen aus Antiochien für das Christentum gewannen.

Die jahrhundertelange Unterjochung der Missionszentren Konstantinopel, Alexandrien und Antiochien durch die Türken unterbrach die missionarische Tätigkeit dieser Patriarchate. Dann begann die Missionsarbeit der russischen Kirche in Japan, Korea, Sibirien und Alaska, das im Bereich des russischen Reiches lag. Diese Tätigkeit wurde 1917 nach dem Ausbruch der Oktoberrevolution in Rußland unmöglich.

Nach dem Zweiten Weltkrieg begann ein neues Aufblühen der orthodoxen Mission, die zur Zeit wegen der politischen Verhältnisse in den anderen orthodoxen Ländern und der entsprechenden Situation ihrer Kirchen fast ausschließlich von Griechenland ausgehen kann.

Während des Koreakrieges 1950–1953 fanden die griechischen Soldaten dort eine aus der russischen Mission stammende orthodoxe Kirche vor, die in großer Not war. Sie haben ihre Unterstützung übernommen und betreuen sie bis heute.

Vor dem Zweiten Weltkrieg kamen Eingeborene aus Uganda und Kenia zur Orthodoxie. Nach dem Krieg bildeten diese durch die erfolgreiche Missionstätigkeit des Patriarchats von Alexandrien, unter Mitwirkung der asiatischen Orthodoxen Kirche, den Kern einer blühenden Gemeinde in Afrika.

Die orthodoxe Mission erlebte einen großen Aufschwung mit der Gründung des Missionszentrums »Πορευθέντες« (Geht hin) in Griechenland durch die internationale orthodoxe Jugendorganisation »Syndesmos« im Jahre 1961, wie auch durch die darauffolgenden Gründungen von lokalen Anstalten in Griechenland zur Unterstützung und Förderung der Mission.

Im Jahre 1968 hat die Kirche Griechenlands eine Zentrale für äußere Mission gegründet. Natürlich bleibt die Durchführung der Mission im Verantwortungsbereich jedes einzelnen Patriarchats; die Zentrale unterstützt sie aber durch personale und finanzielle Hilfe und bemüht sich, das Interesse für die Mission bei den Gläubigen zu wecken.

Auch die Ausbildung der an der Mission beteiligten Griechen sowie der Vertreter der einheimischen Bevölkerung, das Drucken orthodoxer Bücher in den Missionssprachen u. ä. geschehen hauptsächlich in Griechenland.

Durch Personal und Material und mit finanziellen Mitteln unterstützen vor allem die orthodoxen Kirchen aus Griechenland, Finnland, Zypern und Amerika die Mission.

¹⁰ O. Clement: bei I. Bria, *Curs de teologie* ..., S. 8; A. Basdekis, Canberra und die Orthodoxen, *Ökumenische Rundschau* 40 (1991) 357.

Der heutige Stand der Orthodoxen Mission sieht etwa so aus:

- a) Korea: 3 Gemeinden, 1 einheimischer Priester, etwa 1.100 Gläubige;
- b) Uganda, Kenia, Tansania: 207 Gemeinden und Missionszentren, 46 einheimische Geistliche, etwa 50.000 Gläubige;
- c) Zaire: 29 Gemeinden, 10 einheimische Geistliche, etwa 7.000 Gläubige;
- d) Ghana, Kamerun: 11 Gemeinden, 9 einheimische Geistliche, 1.700 Gläubige.

Im Jahre 1982 wurde ein Priesterseminar in Nairobi eröffnet, wo griechische und einheimische Lehrer die zukünftigen einheimischen Geistlichen aus Kenia, Uganda und Tansania ausbilden. Natürlich befaßt sich die Missionstätigkeit auch mit der materiellen Not der einheimischen Bevölkerung; so betreut die orthodoxe Mission auch Schulen und Kindergärten, Krankenhäuser, Internate und Farmen.

Die missionarische Arbeit in Afrika bereitet den Orthodoxen Kirchen außer dem Mangel an Personen und finanziellen Mitteln keine großen Schwierigkeiten, weil kein Verdacht auf politische Hintergründe, finanzielle Ausbeutung oder rassistische Unterscheidungen aufkommen kann und weil sie nicht versucht, die Gläubigen zu uniformieren, d.h. ihnen die eigenen Kulturgüter aufzunötigen, sondern die nationalen Eigentümlichkeiten der Völker anerkennt und sie integriert, weil sie mehr Gewicht auf das Herz als auf den Verstand legt, was den Einheimischen, besonders in Afrika, sehr entspricht und sie an die Orthodoxie bindet¹¹.

In den Ostkirchen gibt es weder ein Sendungsgelübde (*votum de missionibus*)¹² noch ein organisiertes Zentrum für Missionstätigkeit, sondern jede Kirche hat etwas in dieser Richtung gearbeitet, so daß jede Ortskirche in verschiedenen Epochen arbeiten konnte¹³. Zum Beispiel im 16. und 17. Jahrhundert — in einer Zeit, als ganz Südosteuropa zum osmanischen Reich gehörte — wurden in der rumänischen orthodoxen Kirche religiöse Bücher in allen orthodoxen Sprachen gedruckt: Griechisch, Arabisch, Georgisch und in den slawischen Sprachen¹⁴.

Auch die *Philokalie* (eine Anthologie der asketisch-mystischen byzantinischen Literatur, die von Nikodemos Hagiorites erstellt und in Venedig im Jahre 1782 gedruckt wurde) wurde von Paisij Velickovsky in Moldawien ins Slawische übersetzt und nach Rußland geschickt¹⁵. Auch die Ausbildung einiger zukünftiger Priester aus Afrika kann man als Missionstätigkeit oder brüderliche Mitwirkung betrachten.

Die Kirche hat in ihrer Gesamtheit als liturgische Gemeinschaft und Gnadenverwalterin die Verantwortung für die Ausübung der Mission. Die gleiche Verantwortung hat je-

¹¹ G. Galitis, *Orthodoxe Mission*, in: G. Galitis, G. Mantzaridis, P. Wiertz, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München 1987, S. 222 ff.

¹² *Brockhaus Enzyklopädie*, Bd. 14, S. 654.

¹³ La Documentation catholique (1786), 1980, S. 477: »Chaque Église locale est responsable de sa mission et corresponsable de la mission de toutes ses autres soeurs-Églises«. Sur l'origine sacramentelle de la responsabilité missionnaire de l'Église locale et le rôle de l'Esprit: J. M. Tillard, *La catholicité de la communion: Spiritus* 117 (1989) 352.

¹⁴ Vgl. E. Ch. Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien-München 1978, S. 210f.

¹⁵ E. Ch. Suttner, a.a.O., S. 275; V. G. Ispir, *Curs de indrumari misionare*, (Vorlesung von den missionarischen Orientierungen), Bukarest 1930, S. 340f.

des ihrer Glieder, besonders diejenigen, die in besonderer Weise begnadet und zu diesem Dienst aufgefordert sind¹⁶.

Die äußere Mission wird gewöhnlich von der inneren Mission unterschieden. Der Unterschied hängt von den Menschen ab, an die sie sich richtet. Die äußere Mission richtet sich an die Menschen, die noch nicht Christen sind (insbesondere in der Dritten Welt), und die innere Mission an die Menschen, die nicht mehr Christen sind. Die äußere Mission befaßt sich mit Umkehr, Christianisierung, Aufruf, *vocare* der Fremden¹⁷.

4. Die innere Mission

Im Laufe ihrer Geschichte hat die Orthodoxe Kirche schlechte oder ungünstige Bedingungen für eine äußere Mission gehabt, sie mußte in erster Linie ihre Gläubigen beschützen. Eine große Aufmerksamkeit hat sie der Organisation des inneren und kanonischen Lebens geschenkt. In diesem Sinne spricht man von einem missionarischen Ethos¹⁸ in den Ostkirchen.

Durch die Taufe werden die Menschen zu Gläubigen, und sie sind der Macht der Finsternis entrissen und mit Christus verbunden worden (Eph 2, 1 ff.). Die Gläubigen bilden zusammen eine große Familie, das *corpus Christianum*, deren Haupt Christus ist (Eph 1, 22). Die Taufe hat einen Charakter *indelebilis*. Als Getaufte müssen die Christen den alten, der Sünde verfallenen Menschen überwinden und ein neues Leben verwirklichen. Aus diesem Grunde muß die Kirche ihre Mitglieder ermahnen oder sie durch ihre pastorale Tätigkeit ernähren (*pastoral* — kommt von *pasco*, -ere = ernähren). In diesem Sinn ist »jedes Glied der Volkskirche, das als getauft erst ein Christ werden muß«¹⁹, Gegenstand der inneren Mission.

Durch den Säkularismus und Atheismus werden die Menschen dieses Jahrhunderts amputiert. Jean-Paul Sartre hat einmal gesagt: »Der Atheismus machte aus dem humanistischen Individuum ein autonomes Sein, *αὐτὸς νόμος*, d. h. das sich selbst sein eigenes Gesetz gibt, ein Selbstbewußtsein, das sich mit dem Nichts und mit der Leere (Vakuum) der Abwesenheit Gottes abmißt.«²⁰ Deswegen ist die innere Mission für unsere Zeit sehr notwendig.

Der christliche Glaube ist in der modernen und säkularisierten Gesellschaft für viele Christen unpraktikabel. Sie sind Christen nur dem Namen nach, denn sie wurden getauft. Das ist eine Tatsache nicht nur in der Ostkirche, sondern auch in der Weltkirche; z. B. gingen mehr als die Hälfte der Katholiken aus Frankreich (61 %) nie zur Messe. In Paris sind nur 10 % der Einwohner praktizierende Katholiken²¹.

¹⁶ E. Voulgarakis, *Orthodoxe Mission*, S. 359.

¹⁷ D. J. Bosch, *Evangelisation/Evangelisierung*, in: K. Müller — T. Sundermeier (Hgg.), *Lexikon Missions-theologischer Grundbegriffe*, S. 103.

¹⁸ Vgl. I. Bria, *Curs de teologie* ..., S. 18 f.

¹⁹ D. J. Bosch, *Evangelisation/Evangelisierung*, S. 103.

²⁰ Ch. Jannaras, *Philosophie sans rupture*, Genf 1986, S. 222.

²¹ Umfrage Sofres bei A. Borrelly et M. Eutizi, *L'oecumenisme spirituelle*, Labor et Fides, (Perspective orthodoxe 8), Genf 1988, S. 237; P. M. Zulehner, »Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor...« Zur Theologie der Seelsorge heute. Gespräch mit K. Rahner, Düsseldorf³ 1987, S. 113.

Es ist notwendig, eine Erneuerung anzustreben. Die Erneuerung steht nicht vor der Mission, sondern vollzieht sich, indem die Kirche ihren Sendungsauftrag befolgt. So ist Mission nicht nur ein Wesensmerkmal der Kirche, sondern auch ihr Lebenszeichen.

Die Sektion IV der Weltmissionskonferenz von Melbourne (1980) hat als die bewegende Kraft der Mission die Macht der selbstaufopfernden Liebe des gekreuzigten Christus identifiziert²².

Mission als Nachfolge auf dem Weg Jesu bedingt einen entsprechenden missionarischen Lebensstil, zu dem sich die Kirchen erneuern müssen. Mission verlangt nach einer dienenden Kirche in jedem Land; einer Kirche, die bereit ist, mit den Stigmata des gekreuzigten und auferstandenen Herrn gezeichnet zu werden.

Heute bedeutet innere Mission Erneuerung des Christen in der Kirche²³.

Das ist die wichtigste Tätigkeit für die seelische oder geistliche Wiedergeburt der Gläubigen. In der gegenwärtigen Zeit besteht die Notwendigkeit, daß die Wirklichkeit der Kirchen und Religionen von »Mission und Dialog« oder von »Zeugnis und Dialog« bestimmt werden²⁴.

Das Christentum ist eine missionarische Religion. Die missionarische Tätigkeit ist auf der göttlichen Offenbarung gegründet (Ex 18, 20; Jes 61, 1; Mt 10, 16; 28, 18 ff.; Mk 16, 15 f.; Joh 20, 21; Röm 10, 14 ff.; Gal 1, 1). Die christliche Mission ist das Ereignis der Lehre Jesu Christi²⁵.

Die orthodoxe Mission hat einen doppelten Sinn: a) Evangelisation und b) Martyria (Bezeugung, Beweis). Er bezieht sich auf die Gesamtheit des christlichen Lebens: Gottesdienst, hl. Sakramente, Gebet, Spiritualität und Diakonia (christlicher Dienst)²⁶. In der Ostkirche spricht man von der missionarischen Dimension der heiligen Liturgie. Was kann man darunter verstehen? Das heißt, Liturgie wird nicht nur für die christlichen Gläubigen gefeiert: »Laßt euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen« (1 Petr 2, 5). In dieser Sicht ist der Priester auch ein Missionar²⁷ und mit ihm die ganze Gemeinde. Das Schlußgebet der hl. Liturgie, »Laßt uns in Frieden hinaus-

²² Vgl. M. Lehmann-Habek, Ökumenischer Rat der Kirchen, in: K. Müller–T. Sundermeier (Hgg.), Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe, S. 349.

²³ N. Nissiotis, Die ekklesiologische Grundlage der Mission, S. 191.

²⁴ T. Sundermeier, Theologie der Mission, in: K. Müller — T. Sundermeier (Hgg.), Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe, S. 489. Über die orthodoxe Mission vgl. außerdem folgende Werke: A. Schmemmann, Church, World, Mission, Crestwood, NY 1979; Martyria — Mission. The Witness of the Orthodox Churches Today, hg. von I. Bria, Genf 1980, S. 256; I. Bria, Unité de chrétiens et mission de l'église, *Spiritus* 88 (Paris 1982) 293 ff.; A. Yannoulatos, The Purpose and Motive of Mission, *Porefithendes* 9 (1967) 1 ff. und 34 ff.; Ders., Orthodoxy and Mission, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 8 (1969) 139 ff.; J. Meyendorff, The Orthodox Church and Mission. Past and Present Perspectives, in: Mission Trends. Crucial Issues in Mission Today, New York 1974; Gr. Marcu, Mission et devoirs pastoraux, in: Procès-Verbaux du 2-ème Congrès de Théologie Orthodoxe, hg. von Savvas Agouridis, Athen 1978, S. 317 ff.

²⁵ V. G. Ispir, Curs de indrumari misionare, S. 41.

²⁶ I. Bria, Credinta ..., S. 134.

²⁷ C. Galeriu, Marturisirea dreptei credinte prin Sf. Liturghie (Das richtige Glaubensbekenntnis durch die hl. Liturgie), *Ortodoxia* 33 (1981) 23–40; I. Bria, Curs de teologie ..., S. 106 f.; M. Vidal, La dimension missionnaire du presbyterat selon le Concil de Vatican II, *Bulletin de Saint-Sulpice*, Paris 1991, S. 199.

gehen«, ist die an die Gemeinde gerichtete Aufforderung, das liturgische Geschehen im täglichen Leben als missionarische Tätigkeit fortzuführen.

II. Evangelisation

Der Begriff Evangelisation ist von dem griechischen Verb εὐαγγελίζεσθαι bzw. εὐαγγελίζεσθαι abgeleitet. Seine Grundbedeutung im NT ist die Proklamation des anbrechenden Reiches Gottes in Person und Dienst Jesu und der Ruf zur Buße und zum Glauben (Mk 1, 15). Εὐαγγελίζεσθαι (häufig von Lukas gebraucht) ist im wesentlichen ein Synonym für κηρύσσειν (Matthäus, Markus) und μαρτυρεῖν (Johannes).

Am richtigsten wird Evangelisation verstanden als: a) alle Aktivitäten, die mit der Ausbreitung des Evangeliums zusammenhängen; b) die theologische Reflexion über diese Aktivitäten, während Evangelisierung sich auf den Prozeß der Ausbreitung des Evangeliums bezieht oder auf das Ausmaß, in welchem es verbreitet wurde. Es gibt aber gegenwärtig mehrere verschiedene oder sich gar widersprechende Verständnisse von Evangelisation²⁸. Evangelisation ist das Evangelium in der Arbeit (τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας — Gal 2, 7).

Evangelisation bedeutet die direkte und öffentliche Ausrufung des Evangeliums, das Ankündigen des Ökonomieplans, den Gott mit der Welt hat, durch Wort und Tat: »So sollen jetzt die Fürsten und Gewalten des himmlischen Bereichs durch die Kirche Kenntnis erhalten von der vielfältigen Weisheit Gottes, nach seinem ewigen Plan, den er durch Christus Jesus, unseren Herrn, ausgeführt hat« (Eph 3, 10f.). Der Dienst des Wortes (Apg 6, 4), die klare Verkündigung, die mündliche Mitteilung des Evangeliums (κήρυγμα), ist eine wesentliche Berufung und Pflicht der Kirche²⁹: »Wenn ich nämlich das Evangelium verkünde, kann ich mich deswegen nicht rühmen, denn ein Zwang liegt auf mir. Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde« (1 Kor 9, 16).

Die Verkündigung des Evangeliums ist eine erhabene Sache: es ist sogar das Verlangen der Engel, es zu sehen (1 Petr 1, 12).

Evangelisation bildet den inneren Wesenskern der Sendung und betrifft die Verkündigung des Reiches Gottes, wie es im Leben, Wirken, Leiden und Auferstehen Jesu Christi manifest geworden ist. Diese Proklamation vollzieht sich freilich nicht nur im gepredigten Wort, sondern im Rahmen aller Lebensäußerungen einer Kirche, die sich ihrer Sendung bewußt ist. Das hierin ausgedrückte ganzheitliche Verständnis von Evangelisation trägt der Tatsache Rechnung, daß das Evangelium immer zum Menschen in seiner Ganzheit spricht. Seine ihm innewohnende Dynamik drängt darauf, als Verheißung und als Anspruch der Herrschaft Gottes in alle Lebensbereiche hinein wirksam zu werden. Das Evangelium gilt für alle Lebensbereiche³⁰.

²⁸ D. J. Bosch, *Evangelisation/Evangelisierung*, S. 102.

²⁹ I. Bria, *Curs de teologie ...*, S. 4.

³⁰ Siehe die ökumenischen Erklärungen: *Das Evangelium für alle Lebensbereiche*. Eine gemeinsam herausgegebene Schrift: *Gemeinsames Zeugnis von ÖRK und dem Vatikan*, in: K. Müller — T. Sundermeier (Hgg.), *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, S. 348.

Das Leben der Kirche äußert sich in Mission und Evangelisation. Das Leben der Kirche ist Heil, Gemeinschaft mit Gott, Einheit, Mission und Evangelisation. Diese Phasen gehören zu ein und derselben Bewegung und hängen von der christlichen Vollmacht, der charismatischen Energie des Heiligen Geistes ab³¹. Ohne Evangelisation gibt es kein eigentliches Leben der Kirchen. Und zwar geht es nicht um die organisierte Missionstätigkeit, sondern um das Leben der Kirche als ständige Martyria, Zeugnis gegenüber den Außenstehenden³².

Evangelisierung macht man für Gott³³ durch das heilige Wort, das in der Kirche gepredigt wird. Als Ziel der Evangelisation wird traditionellerweise die Bekehrung des einzelnen angegeben³⁴. Im Hinblick auf ihre Resultate bedeutet Evangelisation »Menschen bekehren«³⁵.

Die Evangelisation sollte niemals die Vergrößerung der Mitgliederzahl einer bestimmten Kirche oder die Verbreitung partikulärer Lehren als höchstes Ziel haben.

Proselytenmacherei ist keine Evangelisation; sie ist ein Gegenzeugnis, eine Anstrengung, nur die Gläubigen von einer Kirche zu einer anderen herüberzuholen. Die internationale Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Katholischen Kirche (Rom. 3.–10. März 1991) hat ganz entschieden den Verzicht auf Proselytenmacherei empfohlen³⁶. Die Orthodoxe Kirche kennt in ihrer Geschichte weder eine Proselytenmacherei noch Gegenzeugnis oder zusammenhangslosen Ökumenismus³⁷. Sie hat sich gegen Proselytenmacherei in der Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel im Jahre 1920 ausgesprochen.

III. Neuevangelisation

Die Neuevangelisation ist die-Proklamation der Erlösung in Christus unserem Herrn hic et nunc, die Verkündigung der Sündenvergebung, der immer gegenwärtige Aufruf an die Menschen, Buße zu tun und an Christus zu glauben. Neuevangelisation bedeutet die Vergegenwärtigung der Frohbotschaft Christi — von den Dienern des göttlichen Wortes, die die Diener der Kirche sind³⁸ —, sie ist eine Aktualisierung Christi in seinem Erlö-

³¹ N. Nissiotis, Die ekklesiologische Grundlage der Mission, S. 194.

³² N. Nissiotis, a.a.O., S. 197.

³³ J. M. R. Tillard, Église d'Églises. L'Ecclesiologie de communion, (Cogitatio fidei 143), Paris 1987, S. 306 f.

³⁴ W. Hollenweger, Evangelisation, *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. X, Berlin 1982, S. 638.

³⁵ D. J. Bosch, Evangelisation/Evangelisierung, S. 102; 104.

³⁶ M. Basarab, Uniatismul — o problema actuala a relatiilor dintre Biserica Ortodoxa si Biserica Romano-Catolica (Uniatismus — ein gegenwärtiges Problem der Verhältnisse zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche), *Telegraful Român*, Mai 1991, S. 2; 4.

³⁷ A. Plămădeală, Ca totii să fie una. Ut omnes unum sint (Daß alle eins seien), Institutul biblic si de misiune al B.O.R., Bukarest 1979, S. 61 f.; I. Bria, Destinul ortodoxiei (Das Schicksal der Orthodoxie), Bukarest 1989, S. 370.

³⁸ Weil nur die Kirche Organ der Bewahrung und Fruchtbarmachung der Offenbarung ist. Die Kirche bewahrt das Wort Gottes ohne jeden Fehler. Vgl. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Zürich — Einsiedeln — Köln 1985, S. 67 ff.

sungswerk³⁹, Beginn eines neuen Lebens in der Kraft des Heiligen Geistes. »Als Kernstück und Mittelpunkt seiner Frohbotschaft verkündet Christus das Heil, dieses große Gottesgeschehen, das in der Befreiung von allem, was die Menschen unterdrückt, besteht, vor allem aber in der Befreiung von der Sünde und vom Bösen, in der Freude, Gott zu erkennen und von ihm erkannt zu werden, ihn zu schauen und ihm anzugehören.«⁴⁰

Das Wesen der Kirche ist der gewaltige dynamische Prozeß der Erneuerung der Christen und der ganzen Welt. Es besteht heute die große Notwendigkeit einer Wiederbekehrung der Christenheit, eines Wiederaufbaus des Glaubens⁴¹. In dieser Hinsicht spricht man über eine Rechristianisierung in unseren Tagen.

Die Kirche muß das Evangelium Christi in einer veränderten Welt verkündigen. Die Ekklesiologie muß einzig und allein als Grundlage für ein neues und erneuertes kirchliches Leben verstanden werden, das das vorgegebene Ereignis der Einheit der Kirche transzendiert und belebt und das eigentliche Problem des innerkirchlichen Lebens immer wieder in einem Lichte erscheinen läßt. Und dieses Problem ist die Verkündigung des Evangeliums (Εὐαγγέλιον) an die zeitgenössischen Gläubigen⁴².

Eine schwierige Prüfung für unsere Kirche stellt die Aktualisierung der christlichen Botschaft dar. Wenn die Kirche Christus oder Gott in die Öffentlichkeit und somit in die aktuelle Situation einer Gesellschaft hinein verkündigt, entsteht natürlich die Frage, inwieweit die Aktualisierung dieser Botschaft, ihre konkrete Synthese mit der Gegenwarts-situation auch noch zur Aufgabe der Kirche und ihrer Verkündigung gehört⁴³. Die heutige Kirche kann die Neuevangelisierung mit Hilfe der Massenmedien unternehmen, dadurch ist eine Artikulation des Religiösen — und der Mensch ist ontologisch ein religiöses Wesen, ein homo religiosus (M. Eliade) — in Zeitungen, Hörfunk und Fernsehen möglich⁴⁴. Das ist ein wichtiger Vorteil der Neuevangelisation.

Die Kirche muß heute ein prophetisches Wort in eine konkrete geschichtliche und politische Situation hineinsagen. Die Diener des Wortes (Apg 6, 4) sollten das Kerygma bekanntmachen, als ob Christus oder seine Jünger heute, in unserer Gesellschaft, zu diesen konkreten Menschen sprechen würden. Nur so ist es möglich, daß die heutigen Gläubigen »neu geboren werden nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen: aus Gottes Wort, das lebt und bleibt ..., doch das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit. Dieses Wort ist das Evangelium« (1 Petr 1, 23; 1, 25), das verkündet werden soll, »... ob man es hören will oder nicht« (2 Tim 4, 2).

³⁹ N. Dura, Importanța propovăduirii cuvintului lui Dumnezeu pentru mintuirea credincioșilor (Die Bedeutung der Verkündigung des Wortes Gottes für das Erlösungswerk der Gläubigen), *Biserica Ortodoxă Română* 108 (1990) 84.

⁴⁰ Evangelii nuntiandi 9; vgl. Ad gentes 13 bei D. J. Bosch, *Evangelisation/Evangelisierung*, S. 104.

⁴¹ G. Florowsky, Duhul pierdut al Scripturii, auf Rumän. übers. von I. Ica, Der verlorengegangene Geist der Heiligen Schrift, *Mitropolia Ardealului* 3 (1986), S. 21.

⁴² N. Nissiotis, Die ekklesiologische Grundlage der Mission, S. 188.

⁴³ Vgl. K. Egger, H. Pissarek-Hudelist, Öffentlichkeit und Verkündigung, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 28, Freiburg 1982, S. 78 f.

⁴⁴ E. Bieffer, Die Artikulation des Religiösen in Zeitungen, Hörfunk und Fernsehen, *Diakonia* 5 (1991) 331 f.; P. Karner, Wie macht man eine Radio-Predigt?, *Diakonia* 5 (1991) 356 f.

Der Geistliche soll heute allen geistlichen Bedürfnissen seiner Gläubigen entsprechen, »denn die Lippen des Priesters bewahren die Erkenntnis, und aus seinem Mund erwartet man Belehrung; denn er ist der Bote des Herrn der Heere« (Mal 2, 7).

IV. Missionarische Verkündigung

Die Kirche ist das Leben im Heiligen Geist. Sie ist universal und missionarisch, weil ihr Leben Heil, neues Leben für die ganze Welt bedeutet. Der Universalismus ist hier kein humanitäres Prinzip; er hängt unmittelbar mit dem Wesen des Heils zusammen.

Die Apostolizität der Kirchen ist in dieser Einheit und Katholizität der Kirchen enthalten, die nicht nur geographisch, sondern auch qualitativ als Pleroma dessen, der alles in allem erfüllt (Eph 1, 23), zu verstehen ist. Die Verkündigung stellt den Kern und das Wesen des Evangeliums dar. Der missionarische Akt darf niemals isoliert gesehen werden, denn er wird durch die Botschaft des Heilsereignisses in Christus durch den Geist erfüllt, und dieses Heilsereignis ist eine historische Realität der Vergangenheit und der Gegenwart, die in der Zusammenführung der ganzen Welt zur Gemeinschaft der Kirche vollendet wird (Kol 1, 18)⁴⁵.

In der missionarischen Verkündigung steht die apostolische Predigt an erster Stelle. In der Apostelgeschichte gibt es viele ähnliche Predigten. Die Apostelgeschichte ist eine sogenannte Missionschronik, die den Weg des Evangeliums von den Juden und Samaritern zu den Heiden zeigt. Die missionarische apostolische Verkündigung ist nach ihren Zuhörern in zwei Gruppen aufgeteilt: Juden oder Heiden. Der hl. Apostel Petrus hat in Jerusalem am Pfingsttag eine missionarische Predigt gehalten, dort waren »Juden, fromme Männer aus allen Völkern unter dem Himmel« (Apg 2, 5). Weil die Zuhörer Juden waren, hat der Apostel viele biblische Zitate benutzt (Apg 2, 14ff.). Das steht im Gegensatz zu der missionarischen Predigt des hl. Apostels Paulus in Athen auf dem Areopag (Apg 17, 22ff.). Hier waren die Zuhörer Athener, Epikuräer, Stoiker und andere Philosophen, deswegen hat Paulus für das Wort Gottes die logische Überzeugung oder die griechische Kultur (ein Zitat des Dichters Aratus, 3. Jh. v. Chr.) benutzt. Das ist ein gutes Beispiel für unsere Predigt: die biblischen Zitate sollte man verwenden, wenn die Zuhörer die Heilige Schrift akzeptieren; aber wenn diese nicht an die göttliche Offenbarung glauben, müssen wir nur logische und geschichtliche Argumente benutzen.

Die Missionspredigt ist ein Aufruf an die Menschen, daß sie zu Christus kommen. Diese Verkündigung begründet den Glauben (Röm 10, 17) oder verstärkt ihn. Der Glaube ist die Tür des Erlösungswerks. Ohne Glauben aber ist es unmöglich, Gott zu gefallen; denn wer zu Gott kommen will, muß glauben, »daß er ist und daß er denen, die ihn suchen, ihren Lohn geben wird« (Hebr 11, 6).

Der Inhalt der Missionspredigt ist kein gewöhnliches Menschenwort, sondern »Wort des Lebens zum Leben«, substantielles Wort nach der Teilhabe und Fortsetzung des fleischgewordenen Wortes Gottes. Das Verkündigungswort ist Lebenswort, das vom ganzen Menschen kommt und sich auf den ganzen Menschen bezieht. Dies bedeutet, daß

⁴⁵ N. Nissiotis, *Die ekklesiologische Grundlage der Mission*, S. 194.

es sich auf den Menschen sowohl als psychosomatische Einheit als auch auf seine Beziehung zu anderen Menschen und auf seine Beziehung zur materiellen Natur hin erstreckt.

Einige verstehen die missionarische Verkündigung nur in einem Sinn: daß sie von Missionaren gehalten werde — zum einen in deren Heimat, um das Anliegen ihrer »überseeischen Missionsarbeit zu vertreten und in Freundeskreisen und Kirchengemeinden um Unterstützung zu bitten, zum anderen im Missionsgebiet, um Menschen mit der biblischen Botschaft bekannt zu machen und sie zum christlichen Glauben zu rufen. Dabei trat von Anfang an hervor, daß die Missionspredigt im biblisch-theologischen Sinn, d.h. als Bedingung jeder Predigt zu verstehen sei, die auf die Versammlung der Gemeinde und die eschatologische Sendung des Gottesvolkes zielt«⁴⁶.

Missionarische Verkündigung kann man in unserer Zeit als Impuls zu einer Umkehrgemeinschaft, die sich in der Neuorientierung ihrer Lebensrichtung stärkt, verstehen, oder als Teilmoment, im umfassenden Prozeß der Glaubensvermittlung, die auf einen engen Kontakt zu anderen gemeindlichen Aktivitäten angewiesen ist. Missionspredigt kann man weiter als Dienst am Aufbau einer missionarischen Gemeinde verstehen, die in den Raum der Gesellschaft hineinwirkt⁴⁷.

Mit Hilfe der missionarischen Verkündigung kann man nach der heute geforderten Konkretisierung der christlichen Liebesbotschaft in der Gemeinde trachten, die der Ort ist oder es zumindest sein sollte, an dem christliches Handeln erprobt und erlernt werden kann⁴⁸.

In der heutigen Theologie strebt die Mission nach einem umfassenden Sinn, d. h. einige verstehen unter Mission: Evangelisation oder Wortverkündigung, Sakramentspendung oder Ritus (Gottesdienst), Spiritualität oder Frömmigkeit der Gläubigen, pastorale Tätigkeit und diakonischen Dienst⁴⁹. Man kann somit sagen, daß Mission ein einheitliches Ganzes ist.

Unser Herr Jesus Christus nannte sich selbst »den guten Hirten«, weil er »sein Leben für die Schafe« hingibt (Joh 10, 11). Nach seinem Bild sind alle Bischöfe und Priester »Hirten«, um die Schafe Christi zu weiden. Weiden bedeutet ernähren oder pflegen, regieren oder führen. Die Kleriker ernähren das Volk Gottes mittels der Verkündigung und der heiligen Sakramente.

⁴⁶ W. Gern, Predigt, in: K. Müller–T. Sundermeier (Hgg.), Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe, S. 387.

⁴⁷ W. Raible, Christliches Ethos und gottesdienstliche Verkündigung. Überlegungen zum Selbstverständnis ethischer Predigt, Frankfurt am Main 1989, S. 301.

⁴⁸ W. Raible, a.a.O., S. 307.

⁴⁹ I. Bria, Curs de teologie ..., S. 3; D.J. Bosch, Evangelisation/Evangelisierung, S. 103.

Wenn der Andere in das Selbst einfällt

Andersheit als historischer und aktueller Problemhorizont*

von Petros Anastassiadis, Rethymnon und Roland Schüßler, Frankfurt/M.

Die Frag-Würdigkeit der Person

Es bedarf wohl keiner näheren Begründung, daß es nicht nur im Umgang mit wissenschaftlichen Begriffen, sondern erst recht mit lebendigen Personen auf differenziertes Verstehen ankommt. Inwieweit werden wir dieser an sich selbstverständlichen Einsicht schon in unserem Begriff der Person selbst gerecht? Sehen wir uns imstande, ja genötigt, diesen Begriff und sein ›anthropo-logisches‹ Wortfeld — gemäß dem cartesianischen Vernunftideal »clare et distincte« — zu definieren? Eventuell wäre es dann eher möglich, auch und gerade im derzeit forcierten interkulturellen und interreligiösen Spannungsfeld wissenschaftlich fundiert — im Sinne humaner und irenischer Zielvorstellungen — zum Verstehen der Anderen beizutragen.

Angesichts des vorwissenschaftlich-lebensweltlichen Horizonts, dem wir uns bei einem solchen Versuch unvermeidbar aussetzen müssen, stellt sich aber sogleich die Frage, ob dieser Horizont einen allgemeinen, mithin abstrakten Person-Begriff und ein dement-sprechendes rationales Kategoriensystem nicht letztthin ad absurdum führt. In persönlichen Gesprächen dürfte das Insistieren auf einem rein wissenschaftlichen Reflexions-rahmen mit festgelegten Definitionen und universellem Anspruch auf rationale Geltung gegenseitiges individuelles Verstehen eher behindern als fördern. Wird ein solcher »vernünftiger« Rahmen doch ohnehin gesprengt von der Fülle an Selbstentwürfen, Wertvorstellungen und Lebensanschauungen, die auch immer ein gewisses wechselseitiges Befremden hervorrufen können. Wollen wir dennoch zum gegenseitigen Verstehen in mitmenschlichen Spannungsfeldern beitragen, bedürfen wir eines Person-Begriffs, der die Andersheit der Anderen schon im Bedeutungsgehalt seines Wortfeldes würdigt, also nicht definitorisch ein- oder gar ausgrenzt. Nicht das Anders-Sein der Person ist als begrenzt wahrzunehmen, sondern vielmehr ihre Definierbarkeit selbst.

Dies gilt gerade dann, wenn personale Beziehungen eine mitmenschlich-irenische Aufgabe erkennen lassen und insofern regulativ wirken. Nicht Rationalität ist deshalb zu meiden, sondern vielmehr positivistisch-anthropologische Engführungen mit ihrer Tendenz zu abstrakt-verallgemeinernden Feststellungen bei der Erfassung persönlicher und lebensweltlicher Strukturen. Derartige »Fest-Stellungen« verhindern das Verstehen der

* Die vorliegende Arbeit wurde als Beitrag zur theologisch-anthropologischen und sozialetischen Grundlagenforschung für ein interdisziplinäres Forschungsprojekt der Universität Köln erstellt, das von Udo Troschka und Roland Schüßler geleitet wird. Dieses Projekt berücksichtigt besonders religionsgeschichtliche Einflüsse der orthodoxen Tradition auf Aussiedler aus den GUS-Staaten als einen Grundaspekt seiner Thematik: Religionsgeschichtlich bedingte Probleme der sozialen Integration von Aussiedlern.

einzelnen, jeweils besonderen Person, insoweit sie dazu führen, den Blick für die immer wieder überraschende und erstaunliche Andersheit des Anderen — im Zuge begrifflich vorstrukturierter und deshalb selektiver Wahrnehmung — zu verstellen. Definitionen und Begriffe dürfen sich nicht wie »Filter« zwischen das eigene Selbst und den Anderen schieben. Denn sie können dazu verleiten, daß die schillernde Buntheit und Vielfalt der Anderen geradezu systematisch ausgeblendet oder von vorneherein in gewisse Schemata eingeordnet werden, daß schließlich Ausländer und Aussiedler diskriminiert werden.

Dessen ungeachtet haben die großen »genialen« Vereinfachungen der personalen Lebenswirklichkeit, wie sie die sattsam bekannten Ideologien mit — scheinwissenschaftlich begründetem — universellem Geltungsanspruch bieten, immer wieder als gleichsam religiöse Ergriffenheiten eine merkwürdige Faszination ausgeübt. Die Monotonie ihrer Blickwinkel wirkt offenbar attraktiver als die Farbigkeit der Lebenswelt selbst. Denn eben jene Monotonie ist es, die das jeweilige System des Denkens, Verhaltens und Wahrnehmens stabilisiert¹. Liegt der Grund für diese Attraktivität in einer Ursehnsucht des instinktreduzierten und mithin verhaltensunsicheren Menschenwesens² nach solcher Stabilität und Orientierungssicherheit? Empfinden wir es als eine fundamentale Destabilisierung, wenn der Andere »tat-sächlich« in unser Selbst, unser Denken und Fühlen einfällt? Das menschliche Gefühlsleben scheint sich immer wieder nach Fraglosigkeit zu sehnen: nach einer Lebenswelt, in der jeder weiß, wer er ist und wen er vor sich hat, so wie es vielleicht einmal in den kleinen überschaubaren Gemeinschaften der Jäger und Sammler möglich war³.

Es könnte zutreffen, daß uns trotz — oder gerade wegen — unserer hochkomplexen Gesellschaftsstrukturen insgeheim immer noch das Verlangen nach einer »instinktoiden« Sicherheit im mitmenschlichen Umgang treibt. Sie ist vermeintlich zu gewinnen, wenn sich Menschen in das — scheinbar »objektiv« begrifflich oder symbolisch »fest-gestellte« — Ganze einordnen.

Es verwundert daher nicht, daß solchen — offenbar tief im emotionalen Leben verwurzelten — Tendenzen zur ganzheitlichen Einordnung der Person nicht nur die Religionen und Weltanschauungen zu entsprechen suchten, sondern schließlich auch das wissenschaftliche Denken selbst⁴. Und dies, obwohl die »Anstrengung des Begriffs« (Hegel), also die Mühe um Differenzierungen zu den Grundzügen seines Wesens gehört. Die europäische Wissenschaftsgeschichte bietet hier jedoch ein zwiespältiges Bild. Sie wird offenbar hin- und hergerissen zwischen widerstreitenden Notwendigkeiten des Erkenntnisprozesses, die aber wohl nicht nur kognitiv, sondern zugleich — wie angedeutet —

¹ Vgl. die von Wolfgang Philipp entwickelte Analyse der zwanghaften Strukturen des Denkens, Verhaltens und Vorfindens in: W. Philipp, *Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie*, Heidelberg 1966.

² Zur Bedeutung der Instinktreduktion siehe Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Reinbek bei Hamburg 1961, S. 105 f.

³ Zur Wirkung des evolutionären Erbes auf das menschliche Verhalten vgl. das — umstrittene — Buch von Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Der Mensch — das riskierte Wesen*, München 1988.

⁴ Zur Bedeutung des Begriffs der Ganzheit in der Geschichte der Wissenschaft in Deutschland ist nachdrücklich anzumerken, daß dieser Begriff im ideologiegeschichtlichen Vorfeld des Faschismus bereits verhängnisvoll funktionalisiert wurde. Siehe hierzu Ulfried Geuter, *Die Professionalisierung der deutschen Psychologie im Nationalsozialismus*, Frankfurt 1984, S. 191.

emotiv begründet sind: Der Erkennende will und muß nicht nur differenzieren; Erkennen heißt auch und vor allem Identifizieren⁵.

Es wäre naiv zu meinen, daß damit *nur* die Pole eines genuin kognitiven oder erkenntnistheoretischen Spannungsfeldes angesprochen seien. Unsere Lebenspraxis selbst steht mit ihrer ganzen Gefühlswelt in Analogie zu diesem kognitiven Spannungsfeld. Denn sie ist fundamental charakterisiert durch unsere stets labile Identitätsbalance (Krappmann), die von jedem fordert, »so zu sein wie alle und so zu sein wie niemand«⁶. Wir werden also auch gefühlsmäßig stets hin- und hergerissen zwischen Bestrebungen der Differenzierung und Identifizierung, und dies nicht nur im Hinblick auf den Anderen und anderes überhaupt, sondern auch und gerade in bezug auf unser eigenes Selbst. Kognitive Probleme lassen sich daher letztlich nicht wissenschaftlich-abstrakt verhandeln, erst recht nicht, wenn sie anthropologisch dimensioniert sind. Sie rühren vielmehr tief an unsere eigene emotionale Stabilität. Diese bleibt immer wesensmäßig verwoben mit lebensweltlichen Traditionen und Symbolen, wie sie besonders religiöse Überlieferungen und Lebensformen zum Ausdruck bringen. Auch bei aller wissenschaftlichen Aufgeklärtheit wirken sie zumindest in archetypischen Strukturen des Unbewußten weiter, wie es besonders die komplexe Psychologie C. G. Jungs nahelegt⁷. Allein dies bedeutet schon ein hinreichendes Indiz für die Notwendigkeit, unser Selbst-Bild vor dem Hintergrund religiöser Überlieferung zu klären. Wenn wir dies angesichts der existentiellen Erfahrung unternehmen, daß unser Selbst nicht als isolierte Monade »west«, sondern immer dem »Einfall des Anderen« ausgesetzt bleibt, stoßen wir auf den Begriff der Person nicht nur in ihrer mitmenschlichen Verflechtung, sondern auch in der Geschichtlichkeit ihres Selbstverständnisses. Es ist daher notwendig, diesem Selbstverständnis bis hin zu seinen religiösen Wurzeln nachzugehen. Für unseren Kulturkreis wird sich dabei vor allem der ursprünglich christlich geprägte Person-Begriff als relevant erweisen.

Der pädagogische Horizont

Zur weiteren Begründung dieses Rekurses auf den Person-Begriff sei noch darauf hingewiesen, daß die praktischen Konsequenzen aus der angesprochenen Identitätsbalance vor allem in der Erziehungspraxis zutage treten. Deshalb betreffen alle Bemühungen zur Klärung des Person-Begriffs angesichts jenes Spannungsfeldes der Personagenese (Langeveld) auch die Erziehungswissenschaft zentral. Erziehung kann ebenso für die Einordnung in »das monströse Ganze« (Adorno) funktionalisiert werden wie einem strukturblienden und daher realitätsfernen Individualismus verfallen. Sollen derartige extreme Zuspitzungen vermieden werden und praktische Konsequenzen sich nicht wie ein Hin- und Herpendeln zwischen jenen Alternativen darstellen — z. B. Individualismus als

⁵ Vgl. Theodor Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966.

⁶ Zitiert nach Helmut Härle, *Psychologische und soziologische Modelle der Lehrerpersönlichkeit und ihre pädagogische Valenz*, in: Albert Schnitzer (Hg.), *Schwerpunkt: Lehrerpersönlichkeit*, München 1980, S. 80.

⁷ Vgl. Carl Gustav Jung, *Instinkt und Unbewußtes*, in: *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume* (Studienausgabe bei Walter), Olten 1985, S. 171–174.

modische Reaktion auf die geschichtliche Erfahrung des Totalitarismus⁸ —, gilt es, die Phänomene der personalen Beziehung selbst, besonders im Zusammenhang mit dem pädagogischen Bezug⁹ ins Auge zu fassen; allerdings nicht im Sinne einer naiv verobjektivierenden Phänomenologie, sondern historisch begründet anhand einer systematisch-kritischen Sichtung des traditionsbedingten Vermittlungszusammenhangs¹⁰.

Hier wird klar, daß ebenfalls »das Problem der Individualität«¹¹ als erziehungswissenschaftliche Grundfrage dazu nötigt, nach den kulturgeschichtlichen Wurzeln unseres Verständnisses des Person-Begriffs zu fragen. In demselben Maße, wie die gesellschaftliche Kommunikation ein bestimmtes Niveau an Allgemeinbildung verlangt, ist es notwendig, dieses Niveau im Zuge *individualisierter* Unterrichts- und Bildungsverfahren anzustreben und somit der jeweiligen personalen Andersheit Rechnung zu tragen. Wie Elisabeth Krohmann gezeigt hat, wurde diese Erkenntnis nicht allein aufgrund autonomer erziehungswissenschaftlicher Forschung gewonnen, sondern erst in Verbindung mit einem Rekurs auf jene Grundlagen der Pädagogik, die selbst in engem Zusammenhang mit der christlichen Ethik zu sehen sind. Dies läßt sich besonders am Beispiel Diltheys und der von ihm beeinflussten geisteswissenschaftlichen Pädagogik verdeutlichen¹².

Der Rekurs auf unsere Religionsgeschichte unter dem Horizont des Person-Begriffs ist um so mehr zu fordern, als sich in der Gegenwart verstärkt Tendenzen zur multikulturellen Gesellschaft abzeichnen, die ebenso positiv aufzunehmen wie kritisch-differenziert zu betrachten sind. Es kommt jetzt erst recht auf An-Erkenntnis an: daß der Andere wirklich — zunächst und vor allem — anders ist. Die personal-erzieherische Verantwortung, wie sie besonders in der Tradition der geisteswissenschaftlichen Pädagogik herausgestellt wurde, erscheint nun in noch höherem Maße gesellschaftlich bedeutsam und grundlegend: Sie »sieht die ›Individualität‹ nicht als biologisch, psychologisch oder soziologisch erfaßbaren ›Gegenstand‹, der nur zu entfalten, zu entwickeln oder auch zu aktivieren wäre«¹³. Wiewohl pädagogische Psychologie und Sozialpsychologie unentbehrliche Voraussetzungen der Erziehungswissenschaft bedeuten — und pädagogische Motivation sie zu berücksichtigen hat —, kommt es für den Lehrer nicht *in erster Linie* darauf an, deren allgemeine Erkenntnisse praktisch anzuwenden. Vielmehr hat er »die Auseinandersetzung jedes einzelnen Selbst mit seinem Gegenüber so zu provozieren, daß tatsächlich *Individualität* werden kann«¹⁴.

Aber vor allem Erzieher erfahren immer wieder, daß ihnen der Andere mit wissenschaftlich nicht deduzierbarer Spontaneität begegnet, ja ins Denken und Fühlen einfällt. Gerade dieses wissenschaftlich und begrifflich unfaßbare Anders-Sein und Anders-Verhalten des Anderen, nicht seine Berechenbarkeit kann und soll den Erzieher faszinieren.

⁸ Vgl. Hans-Jürgen Schild, Linke Verlegenheiten: Wo bitte bleibt der Fortschritt?, *Vorwärts* 8 (August 1992) 12f.

⁹ Vgl. Friedrich W. Kron, Theorie des erzieherischen Verhältnisses, Bad Heilbrunn 1971.

¹⁰ Zu dieser wissenschaftstheoretischen Problematik vgl. Roland Schüßler, Zur wissenschaftstheoretischen Relevanz der anthropologischen Denkstrukturen für die Erziehungs- und Bildungstheorie, in: A. H. Swinne (Hg.), *Zur Irenik und Anthropologie*, *Studia Irenica*, Bd. XIX, Hildesheim 1980.

¹¹ Vgl. Elisabeth Krohmann, *Das Problem der Individualität*, Bonn 1963.

¹² Vgl. Elisabeth Krohmann, a. a. O., S. 7 ff.

¹³ Elisabeth Krohmann, a. a. O., S. 78.

¹⁴ Ebd.

Es stellt sich ihm als ein wesentlicher Grundzug des Erziehungsprozesses dar, ohne den er seine Berufsaufgabe nicht »glücklich« bewältigen kann. »Je deutlicher er erkennt, daß er nicht nur Reaktion, sondern lebendige Antwort erhofft, je mehr er sein Handeln als ein »Miteinanderhandeln«, nicht auf ein Objekt, sondern auf ein »Du« bezogen versteht, je stärker er zu ahnen beginnt, daß seine erzieherische Verantwortung im Gewissen des Edukandus ihren eigentlichen Bezugspunkt hat, um so mehr wird er das Problem der Individualität begreifen als eine ihm aufgegebenen Frage eben unter Anerkennung dieser personalen Beziehung«¹⁵.

Vor allem verweist also die praktische Erfahrung, wie sie im pädagogischen Bezug zu gewinnen ist, auf den Begriff der Person und die Relevanz der interindividuellen Andersheit. Diese Praxis bestätigt erst recht die Bedeutsamkeit der personalen Differenzierung, die sich schon in dem Bemühen um die Identitätsbalance zeigt. Nicht zuletzt motiviert solches Bemühen auch die »Anstrengung des Begriffs« in der anthropologischen Tatsachenforschung überhaupt. Eben diese drei Bezugsfelder — Verhalten, Selbst und die Versuche seiner wissenschaftlichen Verobjektivierung — sind unter dem Horizont der Wirklichkeit des Personalen zu sehen und treten unter diesem Aspekt immer wieder »frag-würdig« in Erscheinung. Wie bereits angedeutet, vermag vor allem die Auseinandersetzung mit der christlichen Religionsgeschichte das Bewußtsein für die damit zugleich gegebene Frag-Würdigkeit des Person-Begriffs selbst zu wecken.

Differenzierungen zum Begriff der Integration des Anderen

Die Religionssoziologie Durkheims stellt die soziale Integration dar, indem sie zeigt, wie hierbei der Religion eine entscheidende Funktion zukommt¹⁶. In dieser Sicht wird aber weitgehend die Frage ausgeblendet, inwiefern Religion auch zu einer Kritik gerade dieser ihrer ureigenen Funktion motivieren könnte. Es wird, so gesehen, nur deutlich, daß das Problem der Integrierung des Anderen unmittelbar mit dem Begriff des Ganzen zusammenhängt, das in religiösen Symbolen, Lehren und Ritualen zum Ausdruck gebracht wird, denn Religion bedeutet — nach der Definition Ulrich Manns — eine »ganzheitliche Beziehung zum Ganzen«¹⁷. Unentschieden bleibt bei dieser Perspektive, ob die religiös begründete Einheit, die die Form einer Gruppe, einer Gemeinschaft oder der Gesellschaft haben kann, dem Heterogenen und Einzelnen, der einzigartigen, unwiederholbaren und unvermischten Andersheit des Anderen Gerechtigkeit widerfahren läßt oder den Anderen einer abstrakten, gleichartigen Totalität unterwirft und ihn nivelliert. Das ist ein — nicht mit positivistischer Religionssoziologie anzugehendes — Problem, das die Konstitutionsweise der Einheit selbst betrifft.

Der Idee und dem sozialen Vollzug mehr oder weniger totalitärer Einheit soll nun das christlich-mystische Einheitsverständnis der Ostkirche gegenübergestellt werden. Es darf

¹⁵ Elisabeth Krohmann, a. a. O., S. 3; siehe hierzu bes. Krohmanns Erwähnung Josef Derbolavs, ebd. Anm. 1.

¹⁶ Siehe zum Ganzen Emile Durkheim, Religion. Die elementaren Formen des religiösen Lebens, 1. Aufl. der deutschen Ausgabe, Frankfurt 1981.

¹⁷ Ulrich Mann, Die Religion in den Religionen, Stuttgart 1974, S. 36 f.

nicht einfach im Sinne der ›unio mystica‹ interpretiert werden, also nicht gemäß einer spezifisch religiösen Zielrichtung, von der die Mystik jeglicher Observanz ergriffen scheint und die an Zustände symbiotischer Verschmelzung erinnert¹⁸. Vielmehr geht es gemäß ostkirchlicher Mystik um die Herstellung der Einheit aus einer sich wechselseitig — im Sinne der Perichorese — durchdringenden Gemeinschaft der Personen, so daß ihre Differenzen einerseits gewahrt bleiben, andererseits aber für das Miteinander offen werden. Es geht also nicht um die Einebnung der Differenzen, sondern um ihre Einbringung in eine »communicatio libertatis«. Hier bleibt das Fremde und Einzigartige in der Nähe, nimmt teil am Gemeinsamen der Gemeinschaft jenseits von Nivellierung und Unterwerfung.

Grund solcher Wahrnehmung des Zusammenlebens bedeutet der Person-Begriff, wie er ursprünglich auf die Kirchenväter zurückgeht, deren Theologie im folgenden unter diesem Aspekt darzustellen ist. Wie sich zeigen wird, manifestiert er den Kontrast zu dem ideologischen Verständnis von Einheit, demzufolge sie sich im Sinne einer abstrakten normativen Idee konstituiert: gemäß einer scheinbar unzweifelhaft vernünftigen Vorstellung, vermöge derer sich die ungestillte Sehnsucht nach Erfahrung des Anderen durch eine im Grunde schmerzhaft Erfahrung des Totalitären stillt.

Das »IDIAZON« der Person

Im Laufe der europäischen Geistesgeschichte drückt sich zum ersten Mal das Selbstverständnis des Menschen als personale Andersheit — als *Person* — in der christlichen Theologie der Ostkirche aus.

In seinem Versuch, die Wahrheitsfindung der Trinität Gottes (ein Wesen, drei Personen), die Daseinsweise der Trinität mittels ousia (Wesen) und hypostasis (Substanz) zu deuten, verstand Gregor von Nyssa († 394) — einer der drei »Kappadokier« neben Basileios dem Großen († 379) und Gregor dem Theologen — »hypostasis« als Synonym von Prosopon (Person). Dabei stellte er aber nicht wie später Boethius »die Einzelsubstanz der vernunftbegabten Natur« heraus¹⁹, sondern betonte das »idiazon« (die Eigentümlichkeit) der Person, ihre Einmaligkeit und Andersheit.

Er definierte das »idiazon« als das »Zusammentreffen der Eigenschaften«, welches jede einzelne Existenz kennzeichnet und differenziert²⁰. Für Gregor von Nyssa läßt sich die personale Andersheit des Einzelnen losgelöst von ihren eigenen »Qualitäten und Eigenschaften« nicht untersuchen²¹. Für ihn existiert der Mensch in dem Maße, wie er Person ist. Dabei ist es nicht möglich, die hypostasis gänzlich auf den Begriff zu reduzieren, die Person der hegemonialen Allmacht der identifizierenden Vernunft zu unterwerfen. Jede Andersheit bleibt letzten Endes »apophatisch« (unaussprechlich, nicht begriff-

¹⁸ Zum Problem des mystischen Ergriffenseins vgl. W. Philipp, Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie, Heidelberg 1966, S. 61 ff., S. 96 ff., S. 168 ff. und S. 266 ff.

¹⁹ Vgl. die Definition des Boethius: »persona est rationalis naturae individua substantia«; zitiert nach: Lexikon für Theologie und Kirche, hg. v. J. Höfer–K. Rahner, Bd. 8, Freiburg 1957–1966, Sp. 288.

²⁰ Siehe Gregor von Nyssa, Contra Eunomium, 1: PG 45, 336 C.

²¹ Vgl. Gregor von Nyssa, a. a. O.: PG 45, 337 B.

lich faßbar) und kann nur als »Idiazon«, als Einzigartigkeit in einer Beziehung erfahren werden. Diese »Andersheit«, Einmaligkeit ist die »Daseins- und Existenzweise« der Person, die sich als Beziehung verwirklicht²².

Zur »Apophatik« der Person

In der hier angesprochenen »Apophatik« wird nicht nur ein philosophisch-theologisches Problem angesprochen, sondern auch eine bestimmte Lebensweise und geistige Haltung.

Die Apophatik der Person ist vor dem Hintergrund der Apophatik des Seins zu sehen, die sowohl in der philosophisch-theologischen Literatur des »lateinischen Westens« wie des »griechischen Ostens« vertreten wurde und wird, aber mit einem »wesentlichen« Unterschied. Im »lateinischen Westen« ergab sich aus der Notwendigkeit, das Geheimnis der Wesenheit Gottes — der als *actus purus* definiert worden ist — zu schützen, eine Apophatik des Wesens, der »ousia«²³. »In der Überlieferung der Ostkirche (aber) ist kein Raum für eine Theologie und noch viel weniger für eine Mystik des göttlichen Wesens ... Wenn von Gott die Rede ist, handelt es sich immer um etwas Konkretes: um ... den Gott Jesu Christi, um die Trinität der Personen«²⁴. So ergab sich hier eine Apophatik der Person.

Diese Unterscheidung zwischen der Apophatik der Person und der Apophatik des Wesens erschöpft sich nicht in einem theoretischen Unterschied, sondern vertritt zwei unterschiedliche Lebensweisen und geistige Haltungen: Bei der Apophatik der Person gründet sich das Leben auf die Wahrheit als Gemeinschaft der Personen; die Erfahrung der Wahrheit Gottes, der Wahrheit des Menschen und der Wahrheit des Seienden überhaupt ergibt sich aus der interpersonalen Beziehung der Gemeinschaft miteinander.

In einer derartigen Daseinsweise bestimmt sich das Gemeinschaftswesen, die Einheit der Gemeinschaft durch die wechselseitige Durchdringung, die *Perichorese* der differenzstiftenden Personen. Es geht also um die Rettung des Einzelnen ohne den Verlust des Gemeinsamen, ohne die Nivellierung der Differenzen. Daher ist es nicht zufällig, daß im ursprünglichen christlichen Denken, um dessen Ausdruck die Theologen und Philosophen der Urchristenheit sich bemühen, die Vielfalt und Heterogenität der Kulturen wie auch der Lehren gerade deswegen überlebt, weil der Lebenszusammenhang dieser Denkungsart orientiert ist an der Wahrheit der Andersheit.

In dem berühmten Vortrag Basileios des Großen »An die Jungen, wie sie aus den griechischen Lehren Nutzen tragen können«, drückt sich dieses tolerante und freiheitliche Gesinnungsethos auf besonders zugängliche Weise aus: »Wenn es also«, so schreibt Basileios, »irgendeine Verwandtschaft zwischen den beiden Lehren (der griechischen Philosophie und der christlichen Lehre) gibt, dann kann deren Kenntnis für uns von Nutzen

²² Gregor von Nyssa, a. a. O.: PG 45, 336 C.

²³ Vgl. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1, München 1961, S. 306ff. und J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Freiburg ³1965, S. 504f.

²⁴ Vgl. V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz 1961, S. 73f.

sein. Wenn nicht, dann ist es eine Kleinigkeit, daß wir, indem wir durch einen Vergleich die Differenzen beider kennenlernen, uns über die bessere Lehre vergewissern«²⁵.

Differenz und Verwandtschaft, Andersheit und Einheit sollen dazu dienen, daß das Leben in seiner jeweiligen Andersheit und das Gemeinsame der Lebensgemeinschaft in Wahrheit und Liebe aufbewahrt werden²⁶.

Bei der Apophatik des Wesens — im Sinne der westlichen Scholastik — hingegen gründet sich das Leben auf die Wahrheit als Vernunftbestimmung, als »adaequatio« zwischen Vernunft und Natur. Worauf es in der Theologie und Philosophie des Boethius und Thomas v. Aquin ankommt, ist nicht die spezifische *Andersheit* des Anderen, sondern die *Allgemeinheit* des Wesens, das bei jeder Andersheit identisch sei. Durch den Primat der Universalität des Wesens wird die »Autonomie« der Andersheit aufgehoben und das »Faktum« der Vernunft als erste und letzte Wahrheitsinstanz inthronisiert.

Zur »Homoiosis« (Verähnlichung) der Person

Nach Thomas von Aquin ist der Mensch als »Träger einer vernünftigen Natur« entsprechend der Inhaltsbestimmung des Boethius Person. Das Personsein ist sozusagen mit dem Menschsein gegeben.

Nach Gregor von Nyssa verwirklicht sich der Mensch nur in dem Maße, wie er Person ist. Das Menschsein ist sozusagen mit dem Personsein gegeben.

»Diese Daseinsweise, die die personale Andersheit ist, bildet im Menschen Gott selbst ab«²⁷.

Der Mensch ist nicht nach seines Schöpfers Bild (κατ' εἰκόνα) geschaffen, weil er wesensgleiche Eigenschaften mit der ungeschaffenen Natur Gottes habe. Vielmehr hat Gott in der geschaffenen und sterblichen Natur des Menschen sein eigenes Bild insofern abgebildet, als er ihm die Möglichkeit des »seienden Lebens« gab, d. h. die Möglichkeit an einer Daseins- und Existenzweise teilzunehmen, in der er sich als personale Andersheit verwirklicht, als existentielles Ereignis der Gemeinschaft und der Beziehung zu Gott und dem Mitmenschen, in Freiheit und Liebe²⁸.

Diese Gemeinschaft, in der es um die Freiheit und das wahrheitsbezogene Leben jedes Einzelnen geht, ist nicht nur eine Vernunftgemeinschaft. Die »homoiosis«, d. h. hier die Möglichkeit, Gott ähnlich zu werden, bezieht sich auf die wirkliche Möglichkeit für die Andersheit, sich in liebesbestimmter Gemeinschaft und Beziehung zu verwirklichen, und sie bezieht sich auf die wirkliche Möglichkeit der Gemeinschaft, sich als Freiheit und Perichorese der Andersheit zu konstituieren. Bei Thomas hingegen verwirklicht sich das Menschsein/Personsein in dem Maße, wie sich die vernünftige Natur, d. h. die »Substanz« des Einzelnen verwirklicht.

²⁵ Basileios der Große, EPTA, hg. von: Patristischer Verlag »Gregorios Palamas«, Bd. 7, Thessaloniki 1973, S. 322.

²⁶ a. a. O., S. 324–326.

²⁷ Vgl. Christos Giannaras, 'Η ἐλευθερία τοῦ ἡθους, Athen 1973, S. 29.

²⁸ Christos Giannaras, a. a. O., S. 30.

Wegweisend für das Verständnis der griechischen Patristik ist mithin die Wahrnehmung, daß die Kirchenväter — sowohl hinsichtlich des Gottes- als auch des Menschenbildes — das Vernünftigein nicht in dem Maße als entscheidenden Referenzpunkt ihrer Philosophie herausstellen, wie es die westliche Scholastik charakterisiert. Zwar gilt auch für Gregor, daß der Mensch als Bild (eikon) Gottes eine Ebenbildlichkeit mit Gott durch seine Vernunft (logikon) besitzt.²⁹ So unterläßt es Gregor bei seiner Reflexion der göttlichen Eigenschaften³⁰ nicht, mit einer ausgesprochen pädagogischen Intention auf die Notwendigkeit der vernünftigen Bewältigung alltäglicher Aufgaben³¹ und kritisch prüfender Empirie³² hinzuweisen. Aber letztlich kommt es Gregor darauf an, daß der Mensch über seinen vernunftgemäßen Status als Bild Gottes *hinaus* zur immer größeren Verähnlichung (homoiosis) mit Christus gelangt. In dem Maße, wie dies gelingt, erscheint für Gregor der Mensch als *Person*³³. Das Personsein gründet also vor allem im »Ähnlichsein mit Christus« und nicht in erster Linie im Vernünftigein, wie es Thomas von Aquin darlegt.

Zur »ek-statischen Existenz« der Person

Die aus der Bewegung zur homoiosis mit Christus motivierte personale Beziehung zum Anderen kann zwar im diesseitigen Leben wesensmäßig nicht vollendet werden. Dennoch versucht Dionysius Areopagita diese Beziehung begrifflich zu erfassen, indem er die Gedanken Gregor von Nyssas weiterverfolgt. Er faßt diese Beziehung schließlich als »Eros« auf, als liebende Hinwendung zum Anderen. Dieser Eros findet seine Erfüllung in der Ek-stase, d. h. hier im Heraustreten des Menschen aus seiner Ich-Bezogenheit und in der Vollendung der homoiosis, unter der das Personsein selbst zu verstehen ist. Der Eros treibt uns dazu, daß wir nicht »Liebhaber unserer selbst, sondern Liebende des Geliebten sind«³⁴. Dabei ist diese ekstatische Existenz der Person Abbild der ekstatischen Existenz Gottes³⁵. Das Eigentümliche (idiazon) der Person, in dem ihre eigene individuelle Andersheit gründet, verwirklicht sich also erst, indem es sich zugleich durch die liebende Hinwendung zum Anderen transzendiert: d. h., indem es offen für ihn wird, ihn »in das Selbst einfallen« läßt.

Zwar sieht auch die westliche Scholastik in der Liebe das entscheidende Motiv zu einem immer tieferen Erkennen des Anderen und einem davon bestimmten Handeln. Aber diese Liebe ergänzt und vollendet bei Gregor von Nyssa nicht — wie bei Thomas von Aquin — die Vernünftigkeit, sondern vollendet das Menschsein als Ganzes, indem sie es zu einer ekstatischen Existenzweise treibt. Zwar erscheint auch bei Gregor die

²⁹ Gregor von Nyssa, In Scripturae verba, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, Oratio I: PG 44, 268 D.

³⁰ Gregor von Nyssa, In Baptismum Christi: PG 46, 597 A.

³¹ Gregor von Nyssa, De mortuis: PG 46, 499 BC.

³² Gregor von Nyssa, De anima et resurrectione: PG 46, 32 C.

³³ Gregor von Nyssa, In Scripturae verba, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, Oratio I: PG 44, 273 A.

³⁴ Dionysios Areopagites, De divinis nominibus 4: PG 3, 712 A.

³⁵ Ebd.

Liebe nicht losgelöst von der Vernunft; beide gehören vielmehr zur »denkenden Wesenheit« des Menschen (noera ousia)³⁶. Aber für Gregor führt die Liebe den Menschen letztlich über das Vernünftige hinaus: in die Bereitschaft, mit dem »andersheitigen«, »einmaligen« Gegenüber in einen »Bezug gegenseitiger Öffnung und Durchdringung« zu treten und in ihm zu *sein*. Dieses besondere »In-Beziehung-Sein« wird nicht so, wie es sich in der Sicht Thomas von Aquins darstellt, von der Vernunft getragen, als eines deren Motive schließlich auch die Liebe zu nennen wäre. Ihre Bedeutsamkeit wirkt in der griechischen Patristik wesentlich weiter gefaßt: Das Personsein des »vernünftigen« Menschen »ist« wesensmäßig Eros und gründet somit als ekstatische Existenz im göttlichen Eros, der sich aus der personalen Daseinsweise Gottes ergibt.

Aktuelle Bezugspunkte der Patristik

Überblickt man den »Duktus« der patristischen Gedankenführung, so wirkt sie auf überraschende Weise modern. Zunächst scheint schon der Begriff der Andersheit, den die obigen Ausführungen im Sinne des »idiazon« als entscheidendes Interpretament patristischer Anthropologie herausstellen, die besondere Blickrichtung auch der modernen Anthropologie zu kennzeichnen. Dies gilt schon, wenn wir die einfachsten Organisationsformen des Lebens biologisch betrachten, wie es *Helmuth Plessner* in seinem grundlegenden Werk »Die Stufen des Organischen und der Mensch«³⁷ unternommen hat. Interessanterweise bestätigen diesen Ansatz, der zunächst nur im Deutschland der zwanziger Jahre bekannt wurde, aktuelle biologische Forschungen, die der Schweizer Molekularbiologe und Polymerforscher P. L. Luisi — allerdings mit materialistischen Denkvoraussetzungen — unternimmt³⁸. Luisi knüpft hierbei zwar nicht explizit an die Philosophische Anthropologie des Mediziners und Sozialphilosophen Plessner an, wohl aber greift er den Ansatz Maturanas und Varelas auf, die im Hinblick auf die »Essenz« des Lebens ihren biologischen Ansatz unabhängig von Plessner entwickelten³⁹, jedoch unter diesem Aspekt zu den gleichen Schlußfolgerungen wie er gelangten.

Ihren Ansatz aufgreifend, führt Luisi aus: »Zur Definition des Begriffs ›Leben‹ werden Kriterien benötigt, die die *Essenz* des Lebenden wiedergeben und uns erlauben, deutlich zwischen belebt und unbelebt zu unterscheiden. Einer der besten Ansätze zur Beantwortung dieser Frage wurde in den frühen siebziger Jahren durch die beiden chilenischen Wissenschaftler *Humberto Maturana* und *Francisco Varela* formuliert. Danach ist Leben zellulär; es gibt kein Leben auf der Erde, das nicht auf Zellen basiert.

³⁶ Gregor von Nyssa, De hominis opificio: PG 44, 144–145.

³⁷ *Helmuth Plessner*, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin/New York ³1975, bes. S. 99 ff.

³⁸ Siehe P. L. Luisi, Synthetische und selbstreplizierende Strukturen. Ein Schritt auf der Suche nach dem Ursprung des Lebens, *Forschung und Technik*, Beilage der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 23.9.1992, Nr. 221, S. 65; vgl. *Journal Amer. Chem. Soc.* 113, 8204 (1991); *Nature* 357, 57 (1992).

³⁹ Vgl. *Humberto Maturana – Francisco Varela*, Der Baum der Erkenntnis, Bern–München–Wien 1987.

Das minimale Leben muß wie eine Zelle durch eine Grenze charakterisiert sein, die das Innen vom Außen trennt und die das ›Selbst‹ als eine von der Umgebung getrennte Einheit definiert«⁴⁰.

Ebenso entscheidend wie die vermöge jener Trennung gegebene — das Leben selbst konstituierende — Andersheit der Zelle gegenüber ihrer Umgebung ist nun die relative Offenheit eines solchen *Selbst* für die Andersheit auch eben dieser Umgebung. Plessner verfolgt die Ausformungen solcher offener »Positionalitäten« auf allen Stufen des Organischen bis hin zum Menschsein. Er sieht dessen Offenheit schließlich in der Fähigkeit zur Selbsttranszendenz gipfeln, die es erlaubt, das eigene Selbst gewissermaßen »von außen« zu betrachten und zu reflektieren. Dieses spezifische Vermögen des Menschen, das Plessner eindrucksvoll analysiert und gegenüber anderen Lebensformen exakt abgegrenzt hat⁴¹, stellt sich gleichsam als Ausbruch, als »Ekstase« aus dem je eigenen »Zentrum« dar. Deshalb spricht Plessner auch von der »exzentrischen Positionalität« des Menschen und umreißt unter diesem Aspekt die Selbstreflexivität als spezifisches Wesensmerkmal des Menschen.

So sehr eine solche »ekstatische Bewegung« auch an Gedanken der Kirchenväter erinnert, besteht doch ein gravierender Unterschied zu jener am Selbst orientierten modernen Biologie und Anthropologie. Für die Kirchenväter bedeutet nicht das je eigene Selbst den primären Referenzpunkt, sondern vielmehr die »Andersheit des Anderen«, d. h. jene ekstatische Bewegung kreist letztlich nicht um das Selbst, sondern bricht mit der ganzen Kraft des Eros zum *anderen* Selbst auf, getrieben von der Erfahrung der universellen Zuwendung Gottes in der Liebe Christi.

Zum Horizont mitmenschlichen Verhaltens

In diesem Zusammenhang erscheint es überaus bemerkenswert, daß die jüdische Philosophin Hannah Arendt — unabhängig von patristischen oder überhaupt christlichen Denkvoraussetzungen — die an der modernen Anthropologie deutliche Selbst-Fixierung des neuzeitlichen Denkens am Beispiel der Existenzphilosophie nachdrücklich kritisiert⁴². Im Zuge ihrer Kritik gelangt Hannah Arendt schließlich auch zu einer Kritik der Vernunft, die, wie wir gesehen haben, gerade im Gegensatz zur östlichen Patristik von der westlichen Scholastik so sehr in den Vordergrund der Reflexion gerückt wurde. Eben dadurch erwies sich ja die Scholastik als Wegbereiterin der Moderne. Doch stellte sich im Zuge dessen — jedenfalls für Hannah Arendt — auch das »Scheitern des Denkens« und mithin der Vernunft heraus: so in jenem Trend zur Monotonie von angeblich rein rationalen Kategoriensystemen mit entsprechend totalitären Konsequenzen, auf die schon zu Anfang dieser Ausführungen hingewiesen wurde. Auch Hannah Arendt macht diese

⁴⁰ P. L. Luisi, Synthetische und selbstreplizierende Strukturen. Ein Schritt auf der Suche nach dem Ursprung des Lebens, *Forschung und Technik*, Beilage der *Neuen Züricher Zeitung* vom 23.9.1992, Nr. 221, S. 65; vgl. *Journal Amer. Chem. Soc.* 113, 8204 (1991); *Nature* 357, 57 (1992).

⁴¹ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin/New York 3 1975, bes. S. 99 ff.

⁴² Siehe Hannah Arendt, *Was ist Existenzphilosophie?*, Frankfurt 1990.

Gefahr deutlich, indem sie als Konsequenz und zugleich Prototyp totalitären Denkens Hegels Philosophie herausstellt, »die in einer nie erreichten Komplettheit sämtliche Natur- und Geschichtsphänomene philosophisch expliziert und in einem unheimlich einheitlichen Ganzen organisiert hatte«⁴³.

Indessen verharrt diese Kritik moderner Philosophie nicht im Negativen: Das Scheitern des Hegelschen Systems und seiner Epigonen wirkt einerseits zwar exemplarisch für das Schicksal des modernen Denkens überhaupt, andererseits ist aber gerade »durch die dem Menschen wesentliche Bewegung des denkenden Transzendierens und das damit verbundene Scheitern des Denkens ... zumindest so viel erreicht, daß der Mensch als »Herr seiner Gedanken« nicht nur mehr ist als alles, was er denkt — und dies wäre wahrscheinlich die Grundbedingung für eine neue Definition der Menschenwürde; sondern auch daß der Mensch von vornherein als ein Wesen bestimmt ist, das mehr ist als sein Selbst und mehr will als sich selbst«⁴⁴.

»Die Existenz selbst ist wesensmäßig nie isoliert; sie ist nur in Kommunikation und im Wissen um andere Existenzen. Die Mitmenschen sind nicht (wie bei Heidegger) ein zwar strukturell notwendiges, aber das Selbstsein notwendig störendes Element der Existenz; sondern umgekehrt nur in dem Zusammen der Menschen in der gemeinsam gegebenen Welt kann sich die Existenz überhaupt entwickeln. In dem Begriff der Kommunikation steckt im Grunde ein nicht voll entwickelter, aber im Ansatz neuer Begriff der Menschheit als der Bedingung für die Existenz des Menschen. Innerhalb des »umgreifenden« Seins jedenfalls bewegen sich die Menschen miteinander; und sie jagen weder dem Phantom des Selbst nach, noch leben sie in dem hybriden Wahn, das Sein überhaupt zu sein«⁴⁵.

Das Selbst zeichnet sich also letztlich gerade nicht durch seine Selbstbezogenheit und Selbstreflexivität aus; es ist vielmehr auf Andersheiten ausgerichtet, prinzipiell geöffnet für den »Einfall des Anderen«. Tatsächlich erweisen sich für seine Interpretation die Begriffe Andersheit und Ekstase als grundlegend, die sich schon als wegweisend für das Verständnis der griechischen Patristik zeigten.

Das Wortfeld dieser Begriffe umschreibt offenbar das Humanum immer wieder, wenn man es unter verschiedenen Blickwinkeln sieht:

1. Eingangs wurde das Menschenwesen als »instinktreduziert« und darum verhaltensunsicher bezeichnet. Aber dieses scheinbare Defizit wird mehr als ausgeglichen durch seine außerordentliche *Lern- und Denkfähigkeit*. Bedeutet nicht Lernen und Denken ein Sich-Öffnen für die Andersheit der Umwelt, eine Selbsttranszendierung oder Ekstase in Richtung auf übergreifende Horizonte, ja eine »Verschmelzung der hermeneutischen Horizonte« (Gadamer)?

2. Verschmelzung und Durchdringung von Andersheiten — beispielhaft von den Kirchenvätern anhand der »*Perichorese*« (»Umtanz und Durchdringung«) der göttlichen

⁴³ Hannah Arendt, a. a. O., S. 5 f.

⁴⁴ Hannah Arendt, a. a. O., S. 47.

⁴⁵ Ebd.

Personen dargestellt — zeichnet die spezifisch menschliche *Kommunikation* aus. Wenn der Andere ins Denken einfällt, dann geschieht das Wunder, daß sich das eigene eigentümliche Wesen gerade dadurch konstituiert, und zwar in dem Maße, in dem es offen wird für den Anderen.

3. Im Zuge solcher Offenheit, zu der vor allem die Liebe als ekstatische oder transzendierende Bewegung führt, kommt es schließlich zur »Eins-Fühlung« (Scheler) mit dem Anderen, ohne daß die eigene Andersheit verlorengeht. Erstaunlicherweise kann sich ein Selbst mit einem anderen Selbst identifizieren, ohne mit ihm identisch zu werden. Dies verstehen wir unter *Empathie* als der *Grundvoraussetzung allen hilfreichen Verhaltens*.

Merkwürdigerweise können Kinder noch am ehesten dieses Verhalten zeigen, wie gerade neuere Forschungen herausgestellt haben⁴⁶. An dieser Stelle stoßen wir auf das weite Feld der Motivation menschlichen Verhaltens und vor allem der mitmenschlichen Liebe. Es entspricht der westlichen Überschätzung der Vernunft, daß man als Grundlage helfenden Verhaltens vor allem die kognitive Entwicklung des Individuums ansah, so wie Piaget die Entwicklung der kognitiven Altruizentrik dargestellt hat. Im Anschluß daran hat Kohlberg ein analoges Schema auch des sozialetischen Verhaltens aufgestellt, das sich jedoch zunehmender Kritik der einschlägigen Forschung ausgesetzt sieht⁴⁷.

Um Einblicke in die Motive mitmenschlichen Verhaltens zu gewinnen, erscheint gerade der religionsgeschichtliche Rekurs notwendig, wie er hier ansatzweise vorgestellt wurde. Das spannungsreiche personale Bezugsfeld von Andersheit und Ekstase muß unter den angesprochenen Aspekten weiterverfolgt werden, um einerseits von der monotonen Vernunftfixierung des westlichen Denkens Abstand zu gewinnen und andererseits keinem neuen Irrationalismus zu verfallen. Das patristische Umkreisen der Andersheit und seine entschlossene Ausrichtung auf den Eros kann eine Forschungsrichtung beflügeln, die sich stärker als der kognitiven Reifung den genuinen mitmenschlichen Gefühlen zuwendet, so wie es der Anthropologe und Sozialpsychologe Ashley Montagu mit dem paradoxen programmatischen Appell »Zum Kind reifen« vorgeschlagen hat⁴⁸: ein »Programm«, das im Grunde schon von Jesus selbst artikuliert wurde⁴⁹.

Bedeutung und Probleme der Neotenie

Jesus wurde immer wieder mit »Erwachsenen« konfrontiert, die sich mit ihrer Gesetzmäßigkeit und Metaphysik gegen »Sünder«, Randgruppen und Fremde abzusichern versuchten und dabei »Denk-, Seins- und Verhaltenszwängen« verfielen. Der Andere kann dann nicht mehr in seiner jeweils besonderen, individuellen Lebendigkeit gesehen und

⁴⁶ Vgl. Hans-Joachim Koch, Zuwendung, Helfen, Mitgefühl, Prosoziales Verhalten seit der frühen Kindheit, in: H. Wendt–N. Loacker (Hgg.), Kindlers Enzyklopädie, Der Mensch, Bd. IX, Zürich 1984, S. 333 ff.

⁴⁷ Vgl. Hans-Joachim Koch, a. a. O., S. 345 ff.

⁴⁸ Siehe Ashley Montagu, Zum Kind reifen, Stuttgart 1984.

⁴⁹ Siehe Mt 18,1 ff. Vgl. Wolfgang Philipp, Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie, Heidelberg 21966, S. 125 ff.

verstanden werden; er wird allgemeinen Prinzipien unterworfen, die mit starren Normen gleichzusetzen und kasuistisch zu interpretieren sind. Angesichts dieser verhängnisvollen Verstrickung ruft Jesus zu einer »neuen menschlichen Kindschaft« auf, »die man erkennt, die man tut und in der man ist«⁵⁰. Jesus kämpft damit gegen die Sucht der gesellschaftlich und religiös Etablierten nach »übermenschlicher Sicherung« durch »metaphysische Spezialisierung«. Sie wirkt als »Ersatz« für die verlorenen spezialisierten Instinkt-Programme der Tiere⁵¹, wie der Rekurs auf die Sozial-, Geistes- und Religionsgeschichte mit angemessener Berücksichtigung biologisch-anthropo-logischer Befunde zeigt.

Hieraus versucht Ashley Montagu insofern einen Ausweg aufzuzeigen, als er die Bedeutung der sog. »Neotenie« für die Entwicklung des Menschen herausstellt. Mit Neotenie bezeichnet die Biologie allgemein die Beibehaltung fetaler und jugendlicher Merkmale im Erwachsenenalter⁵², zu denen zunächst anatomische Besonderheiten gehören: der relativ große Kopf auch des erwachsenen Menschen, das fehlende Haarkleid, die unspezialisierte »Keimhand« und vieles mehr. Montagu dehnt dieses Prinzip der Neotenie auf das Wesen des Menschen aus: bis hin zu charakteristischen *Verhaltensmerkmalen*. Er meint, daß man nicht länger vom »reifen Erwachsenen« sprechen könne, denn im Grunde blieben kindliche Eigenschaften Maßstab und wahres Vorbild für die oft so spezialisierten und starren Erwachsenen.

Es ist hier nicht der Ort, das ganze breite Spektrum neotener Verhaltensweisen zu umreißen, zu denen vor allem die Fähigkeit spielerischen und spontanen Handelns — auch Grundlage für Kunst, Wissenschaft und Technik — gehören. Noch einmal hervorgehoben sei nur die kindliche — also neotene — Disposition zum *Mitgefühl*, die oben bereits angesprochen wurde. Die besondere Bedeutung dieser Emotion ist im Zusammenhang damit zu sehen, daß die Phylo- und Ontogenese des Menschen in so hohem Maße wie die keines anderen Lebewesens von der sozialen Umgebung beeinflusst ist: vom Lernen, vom Rezipieren immer wieder neuer, *anderer* Erfahrungen in *wechselnden* mitmenschlichen Konstellationen⁵³.

Im Hinblick auf die Notwendigkeit, mit Anderen lebenslang zu kooperieren und sich mithin in sie einzufühlen, interpretiert Montagu nicht nur die Empathie, sondern auch Liebesfähigkeit und Liebesbedürfnis. Er hält es durchaus für möglich, »daß Religion, Verwandtschaftsordnung, soziale Organisation, Ehe und Familie sämtlich Folgewirkungen der neotenen Tendenz sind, uns unser Liebesbedürfnis das ganze Leben lang zu erfüllen«⁵⁴.

Wie bereits angedeutet, zeigt sich unsere spezifische Liebesfähigkeit nirgendwo deutlicher als im natürlichen Mitgefühl der Kinder, das offenbar sogar überspezifisch orientiert ist: Es ist nicht nur daran zu erkennen, wie Kinder auf kleinere — auch fremde — Kinder normalerweise reagieren, sondern auch in ihrem Umgang mit jungen Tieren, die Hilfe brauchen. Nach Montagu erweist sich hier eine Art »Intelligenz«, die altersunab-

⁵⁰ Vgl. W. Philipp, a. a. O., S. 129.

⁵¹ W. Philipp, a. a. O., S. 103 ff.

⁵² Vgl. A. Montagu, *Zum Kind reifen*, Stuttgart 1984, S. 50 ff.

⁵³ Vgl. A. Montagu, a. a. O., S. 103 ff.

⁵⁴ A. Montagu, a. a. O., S. 133.

hängig dazu befähigt, auf Andere zuzugehen und auf neuartige Situationen in bester und glücklicher Weise einzugehen⁵⁵.

Es fragt sich nur, so müssen wir mit einer gewissen Kritik an Montagu vermerken, ob man in diesem Zusammenhang so ohne weiteres von einer »natürlichen Mitgift« des Neugeborenen sprechen kann, wie es Montagu unternimmt⁵⁶.

Wie ist der »status infalitis« des Menschen zu gewinnen und zu bewahren, d. h. seine Fähigkeit, sich »kindlich«, offen, einfühlend zu verhalten, »wenn der Andere in das Selbst einfällt«? Man sollte wohl hier nicht einfach von spezifischen genuinen Merkmalen reden, sondern vielmehr die andere Seite der sozialen Dimensionierung unserer Spezies bedenken: die nahezu grenzenlose Pervertierbarkeits unseres Verhaltens, die sich vor allem in den »instinktoiden« zwanghaften Abwehrtendenzen allem Neuen und Fremden gegenüber kundgibt, wie sie derzeit wieder allenthalben erschreckende Ausmaße annehmen.

In dieser Situation kann es nicht genügen, ja wäre es geradezu irreführend, auf »natürliche« Bindungen menschlichen Verhaltens aufmerksam zu machen. Es stellt sich vielmehr das Problem universeller »Rückbindung«, d. h. der »religio« im weitesten Sinne des Begriffs. Für Jesus war die Rede vom Kindsein jedenfalls nicht möglich ohne die Hinwendung zum »Vater«, zu Gott selbst, den er *wie ein Kind* — ganz vertrauensvoll — mit »Abba« anredete. Es mag sich heute »moderner« anhören, wenn man jenes »Urvertrauen« statt in Gott in der Natur begründet sieht. Ist die Natur aber dafür nicht doch »viel zu vieldeutig«? Brauchen wir nicht eine tiefere Grundlegung, die über die Schöpfung hinaus für den Einfall des »ganz anderen« — und dennoch personalen — Anderen offen bleibt⁵⁷, der selbst Liebe »ist«⁵⁸?

⁵⁵ Vgl. A. Montagu, a. a. O., S. 253.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Vgl. Emmanuel Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg–München 1985.

⁵⁸ Siehe 1 Joh 4, 16.

Secularization and Orthodoxy: The Case of the Serbians

by Dragoljub B. Djordjević and Bogdan Djurović, Niš

In the Western literature and periodicals there is an inadmissible small number of articles, studies and books dealing with either Orthodoxy in general or the Serbian Orthodoxy and the Serbian Orthodox Church in particular. *Ernst Benz*, the famous German theologian is right in his remark that it is considerably difficult for non-Orthodox citizens of Western Europe to understand the Eastern Orthodox Church since people in the West do not have enough knowledge of the Orthodox life and doctrine; moreover, their present meagre knowledge is covered with prejudices and misunderstandings which are partly confessional and partly political (1991, p. 9).

Now is the right political, cultural and spiritual moment to pay attention to Orthodoxy as to the other equal branch of Christianity, in order to eliminate the existing prejudices and to overcome the confessional and political disagreements. Christian Europe with its noble goal of building up the »European home from the Atlantic to the Ural Mountains« cannot allow itself to overview the fact that its spirituality is based on the Orthodox cultural heritage as well. The Orthodox nations — the Russians, the Ukrainians, the Armenians, the Georgians, the Romanians, the Bulgarians, the Greeks and the Serbians — as descendants of the Byzantine civilization are representatives of the contemporary very active European spirituality. If they are excluded, it is practically impossible to constitute One Europe, and thus the building up of a new »Berlin Wall« between East European and the West European cultures has to be absolutely prevented. Why? *Milorad Pavić*, the most famous Serbian writer and author of the widely read »Dictionary of the Hazards« considers himself »the last Byzantine« and explains this view as a real connoisseur: »The European spirituality cannot survive if it excludes or writes off its cultural inheritance which began in the Classical Greece and reached the world of today through the East Roman Empire and Byzantium« (1992, p. 39).

All the Eastern Orthodox nations were doomed to live under the Communist regimes in various periods of time ranging from fifty to seventy years. These regimes were primarily unjust to the Orthodox confession and to the Orthodox Church, that is, to the institution which had been guarding and cherishing the Byzantine tradition for centuries. The disintegration of the »Communist tzardom« has freed the Orthodox nations of the bondages and they are now directed towards two goals. Namely, on the one hand, they are returning to the roots of their civilization and culture and, on the other hand, they are engaging themselves in the contemporary democratic Europe. In both cases there is much bewilderment and misunderstanding as well as many planned and unplanned actions; in short, there are things for which Western Europe does not have a good ear and enough understanding.

The case of the Serbians sharing the common fate which befell all the East European nations is specific in one sense. This can be seen in view of the relationship between secularization and Orthodoxy as presented in this paper. The key question which should be asked here is, how it happened that secularization and atheisation had such deep roots among the Serbians so that they had almost completely departed from their religion and Church.

Up to the latest radical changes and the disintegration of the socialist totalitarian societies, the Orthodox spaces (except for the Greek one) were considered extremely secularized environments. It could have been decidedly claimed and supported by empirical evidence that the secularization process of the whole reality had flourished mostly in the Orthodox homogenous societies unlike the one in the Catholic, Protestant and Islam areas. The Serbian Orthodox space confirmed such theses which were elevated to a sociological principle.

Three facts played an important role in creating an ambient background for a great concentration of the forms and products of secularization on the Serbian Orthodox terrain, that is, for a deep rooting of secularization among the Serbians: the great sufferings of the Second World War, the Bolshevik regime and the internal weakness of the Church as an institution. The War period maimed the Serbian Orthodox Church. More than a million Serbians died in the War including over two hundred clergymen; over 450 Orthodox shrines were destroyed, burnt, damaged, desecrated and robbed. The Church came out of the War with its flock, priests and houses of God devastated, that is, in a situation which much larger and greater religious organizations could hardly cope with. What the War did not manage to do was left to the Bolshevik regime: the new socialist government brought about the total defeat of the Serbian Orthodox Church. The political government did not have the same attitude towards all the religious confessions and religious communities so that each of them had a different share of the official mercy. The Serbian Church was also the greatest victim under the Communist regime which was partly its own fault. It was inaptly and inadequately led. For instance, its former Patriarch *German* was nicknamed the »red Patriarch«. The Church showed an excessive loyalty to the system, brought harm upon itself and increased the negative effects of the War sufferings and of the Bolshevik torture.

In short, any sketch of the ambient framework of the Serbian's secularization would show that it was stimulated by a series of concrete causes among which the ideologization of social relations and the atheist upbringing and education were the most prominent ones, due to their specific character. The former Yugoslav society was an example of a monolithic system which cherished one-dimensional atheist culture and ideology. The main centers of social power imposed patterns of behaviour and forms of activity within the atheist paradigm. Chances for a higher social promotion were denied to the citizens who were outside the integrated atheist environments. The chances were theoretically given but not in the real constellation of social factors and relations. More demanding social engagements required atheism and very often the one with a triumphant note. The Serbians carried the greatest burden of the anti-fascist fight and of the social revolution led by the Communists and were also the most agile in respecting the canons of the socialist ideology. For instance, this went so far that in Serbia people

were denied membership of the only political party (the Communist one) or they had problems at work as a punishment for going to church, whereas in Croatia and Slovenia people had no such trouble and they openly declared and publicly expressed their religiosity.

In the Orthodox countries the propagation of the triumphant atheism did a great evil to religion and to the Orthodox Church. In Serbia there was no militant atheism with its inquisition methods as in Albania. Neither was there a scientific atheism with its scientific exclusiveness as in the Soviet Union; still, Serbian authors conclude that »the integral Marxism inevitably assumed atheism and atheism was one of the most effective weapons for destroying the Serbian national identity. The greatest atheist pressure was directed against Orthodoxy« (*Vučковић*, 1990, p.9). The Serbian Orthodoxy gave up under the attack of mass atheism which was effectively spread through its system of education and upbringing. This did not happen to Catholicism and Islam in Yugoslavia. Therefore, it should be admitted that Orthodoxy had not fully experienced its internal »protestantization« yet. Neither had it contributed to the formation of a modern and firm »civil« awareness. This explains why it was possible to find that, »behind a considerably large non-religiosity, there was a kind of political and cultural shock induced by the fusion of such an ideology as Marxism is, such an organization as the Communist one was and certain environments which had not been prepared for it, especially when it comes to religion (namely, agricultural ones, especially the Orthodox ones). This situation is best exemplified in the saying: The Party commissar says, there is no God« (*Kerševan*, 1984, p.39).

As nowhere else in Yugoslavia, all the above mentioned factors brought about the fact that in the Serbian Orthodox social and cultural environment the Church was highly demopolized, the number of the faithful was enormously reduced, the religious practice was withering away, the influence of religious orientation and behaviour on everyday life disappeared, the decomposition of faith took place, the religiosity left the propulsive social strata and groups and spread only among the marginal ones, and faith had become the mark of the poor just as unfaithfulness became the mark of the rich. Therefore, the typical faithful came from agricultural and working layers and rural or rural-peripheral areas; they included mostly women and the older part of the population, usually people with low education who were politically passive and outside the main information flows and general modernization. Secularization produced the so-called marginalization of the typical Orthodox faithful. Serbians were separated from their Church and religion as shown by the data given in the following tables (the first two show the Catholic population — Croatians and Slovenians — and the third shows the Serbian Orthodox population).

Table 1 – Religious Panorama of the Population in the Region of Zagreb (Croatia)

	1968	1972	1982/83
	%	%	%
Faithful	48,9	51,2	44,6
Neutral	20,7	20,0	19,5
Not faithful	16,7	15,9	18,0
Atheists	13,7	12,3	17,8
No reply	–	0,6	–

Table 2 – Religious Panorama of the Slovenian Population

	1968	1975/76	1978	1980	1981/82	1983	1984
	%	%	%	%	%	%	%
Faithful	67,8	51,9	45,3	48,1	50,5	47,7	50,9
Not faithful	29,5	36,6	42,7	41,6	39,1	38,1	38,0
Neutral	2,6	11,5	12,0	8,3	8,1	11,4	9,8

Table 3 – Religious Panorama of the Serbian Population

	Vojvodina	Region of Niš	Belgrade	Belgrade
	1975	1982	1974	1984
	%	%	%	%
Faithful	29,2	23,8	9,0	10,0
Neutral	13,4	22,5	12,0	16,0
Not faithful	55,5	45,4	21,0	37,0
Atheists	–	8,2	58,0	38,0
Rest	1,9	–	–	–

In the last few years the secularization thesis has been losing its good repute burdened with the »empirical picture« of revitalization of conventional religiosity and an increase of the social importance of religion throughout the world. This has made sociologists concentrate upon the pre-elaboration of the secularization thesis and conclude that the support is not given to the triumphant scenario of secularization, according to which a decrease of the importance of religion is a necessary feature of modernizing and modern societies (*Beckford and Luckmann, 1989*). The secularization process is extremely hindered in the Second and Third World countries.

Serbians seem to prove the above-stated opinion. A tendency to a more distinct separation of the Serbian Orthodox population from the classical religiosity, which had continuously been going on ever since the Second World War, came to an end by the late eighties. A single breadth of democracy and pluralism was enough to disperse all

illusions about a society without religion. Religion has proved itself to be a hard nut to crack, much harder than assumed by the Communist leaders. The disintegration of the Communist regimes and the liberalization of social relations in Serbia made possible the liberation of religious complex, and religiosity is freely expressed on the general, group or individual level. Repressed a long time ago, liberated recently, religion is coming to the surface of public life and leaves an impression of its revitalization, if not an élan. It is true that a certain revival of the Serbian religiosity can be noticed, but we cannot conclude *a priori* that a radical and spectacular shift had taken place from the secularization state to the all-inclusive and firm desecularization process. It is more likely that it is the same religiosity appearing as a new phenomenon due to an increased number of people freely expressing their religious feelings, which were hidden before. Much effort is needed on behalf of the Serbian Orthodox Church along with its lay surroundings to annul or reduce the consequences of the Serbian's secularization.

The process of desecularization is troublesome. There are many dangers awaiting the Serbian Orthodox Church and the Serbians. It is clear even now that there are awkward gestures, empty ceremonies, verbal foliage, religious pathos, unsuitable celebrations and tasteless iconography. Sometimes the return to the roots is connected with an extreme manifestation of confessional mentality including nationalism and intolerance towards other ethnic groups. If the desecularization process is not followed by a general humanization of life, Orthodoxy will not find itself on the road to modernity and Serbians will be still considered »a cosmic failure«. This they certainly are not, but it is necessary for them to establish a connection between a historical vertical and a contemporary life horizontal. Wise nations do this and persist. Religion and religious communities play an indispensable part in it.

General Bibliography

- Beckford, J. – Luckmann, Th.*, The Changing Face of Religion, London 1989.
- Benz, E.*, Duh i život Istočne crkve (Geist und Leben der Ostkirche), Sarajevo (31988) 1991.
- Bulgakov, S.*, Pravoslavlje (Pravoslavie), Novi Sad (1964) 1991.
- Djordjević, D. B.*, Beg od crkve (Escape from Church), Knjaževac 1984.
- Djordjević, D. B.*, O religiji i ateizmu (On Religion and Atheism), Niš 1990.
- Djordjević, D. B.*, Confessional Mentality as a (Dis-)Integration Factor, *Innovation* 3 (1990) 107–116.
- Djordjević, D. B.*, Pravoslavlje između neba i zemlje (Orthodoxy between Heaven and Earth), Niš 1991.
- Kerševan, M.*, Komunisti i religija (Communists and Religion), *Kumrovečki zapisi* 3 (1984) 38–42.

- Obolenski, D., *Vizantijski komonvelt (The Byzantine Commonwealth)*, Beograd (1971) 1991.
- Pavić, M., SOS za pravoslavlje (SOS for Orthodoxy), *NIN* 41/2 148 (1992) 38–41.
- Savramis, D., *Zwischen Himmel und Erde — Die orthodoxe Kirche heute*, Stuttgart 1982.
- Slijepčević, D., *Istorija Srpske pravoslavne crkve I (History of the Serbian Orthodox Church I)*, Beograd 1991.
- Tomka, M., Secularization or Anomy? Interpreting Religious Change in Communist Societies, *Social Compass* 38 (1991) 93–102.
- Vučković, Z., Put duhovne obnove (The Way of Spiritual Renaissance), *Glas obnove* 1 (1990) 9–10.
- Ware, T., *The Orthodox Church*, Harmondsworth (1963) ¹²1982.

Luthers Stellung zum ökumenischen Konzil

von Martin Wallraff, Cambridge

Konzil und Synodalität der Kirche sind heute keine eigenständigen Themen lutherischer Dogmatik. Die Auseinandersetzung damit findet, wenn überhaupt, aus von außen der lutherischen Kirche vorgegebenen Anlässen statt. In jüngerer Zeit war das Zweite Vatikanische Konzil der Römisch-Katholischen Kirche ein solcher Anlaß¹. Doch nachdem die (zu) hochgespannten Erwartungen, die sich bei vielen Theologen mit diesem Ereignis verbanden, nicht erfüllt wurden und nachdem die ökumenische Euphorie jener Tage abgeklungen und vielfach einer gewissen Desillusionierung gewichen ist, hat das Interesse an der theologischen Reflexion auf das Thema Konzil und Synodalität nachgelassen².

Auch im 16. Jahrhundert gehörte dieses Thema für die Reformatoren nicht zu den Punkten originären theologischen Interesses, es war also nicht eine der Keimzellen für die Entwicklung lutherischer Dogmatik. Ebenso wie heute war auch damals die Auseinandersetzung von außen provoziert, nämlich durch das von den Reformatoren geforderte und von der römischen Kirche geplante, aber immer wieder verzögerte Reformkonzil, das ja schließlich erst 1545 in Trient begann. Doch bei Luther, der ursprünglich an dieses Konzil appelliert und sehr hohe Erwartungen darauf gesetzt hatte, wuchs in dem Maße die Enttäuschung, in dem er erkannte, daß das kommende Konzil kein wirklich freies sein würde und keine Chance zur Überwindung der immer tiefer werdenden Kirchenspaltung bieten würde. Bemerkenswerterweise hat er in dieser Situation das Thema Konzil nicht einfach fallengelassen und aus dem theologischen Denken gestrichen, sondern in seiner bedeutenden Spätschrift »Von den Konziliis und Kirchen« (1539) systematisch entfaltet und in der Ekklesiologie verankert. Dabei spielt besonders die historische Aus-

¹ Unmittelbare Reaktionen auf den römischen Konzilsplan: K. E. Skydsgaard (Hg.), *Konzil und Evangelium*, Lutherische Stimmen zum kommenden römisch-katholischen Konzil, Göttingen 1962. P. Meinhold, *Der evangelische Christ und das Konzil*, Freiburg 1961. Allgemeine theologische Arbeiten zum Thema Konzil, die in diesem Zusammenhang entstanden sind: H. J. Margull (Hg.), *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, Stuttgart 1961. K. Stürmer, *Konzilien und ökumenische Kirchenversammlungen*, Göttingen 1962. P. Meinhold, *Die Konzile der Kirche in evangelischer Sicht*, Stuttgart 1962. R. Stupperich, *Evangelisches Konzil*, *NZSyTh* 3 (1961) 296–314.

² Besonders bedauerlich ist es, daß durch das Projekt des sogenannten »Friedenskonzils«, eine auf C. F. von Weizsäcker zurückgehende Initiative des 21. deutschen evangelischen Kirchentages 1985, zwar der Begriff »Konzil« eine Weile lang in aller Munde war, daß aber dadurch eine echte theologische Auseinandersetzung mit dem Thema nicht ausgelöst wurde. Unter der Flut von Veröffentlichungen in diesem Zusammenhang wäre allenfalls zu erwähnen: G. Planer-Friedrich, *Die Idee eines Friedenskonzils in der Sicht des lutherischen Weltbundes*, in: H.-R. Reuter (Hg.), *Konzil des Friedens*, Heidelberg 1987, S. 101–122, der sich ansatzweise mit den theologischen Problemen des Konzilsbegriffs auseinandersetzt.

Im offiziellen theologischen Dialog mit der Orthodoxen Kirche sind die Beiträge von G. Kretschmar, *Konzile und Konziliarität in lutherischer Tradition*, und Th. Paul, *Welche Autorität besitzen ökumenische Konzile für Lutheraner?*, *Ofo* 5 (1991) 281–296 entstanden. Der vorliegende Aufsatz versteht sich als konkrete, quellenmäßige Ergänzung dieser Beiträge.

einandersetzung mit den Konzilen der Alten Kirche eine große Rolle. In der Folge gab es in den dogmatischen Systemen der lutherischen Orthodoxie bis ins 18. Jahrhundert stets einen *locus de synodis*³ — eine bemerkenswerte Tatsache, weil diesem theoretischen *locus* keinerlei Praxis entsprach: Bis ins 19. Jahrhundert hinein spielte die Synodalität keine bedeutende Rolle im Leben der Kirche, weder auf regionaler noch auf höherer Ebene.

Wenn in heutiger Zeit aus verschiedenen Gründen (vor allem im Hinblick auf die Zukunft der Ökumene⁴) eine theologische Besinnung auf die Synodalität der Kirche wieder sinnvoll erscheint, dann kann auch heute der Ausgangspunkt — nicht anders als bei Luther — nur die gründliche Auseinandersetzung mit den historischen Gegebenheiten sein, d.h. einerseits mit dem Konzilsgedanken der Alten Kirche, andererseits mit der Stellung Luthers und der Reformatoren. Dieser Aufsatz will dazu einen Beitrag leisten, indem er die Stellung Luthers zum ökumenischen Konzil⁵ besonders anhand seiner Auseinandersetzung mit den Konzilen der Alten Kirche zu beschreiben versucht. Der Schwerpunkt liegt also beim späten Luther, vor allem bei der systematischen Schrift »Von den Konziliis und Kirchen«. In einem ersten Schritt sollen aber als Hintergrund für seine spätere Entwicklung auch die (wesentlich spektakuläreren) Aussagen des frühen Luther kurz dargestellt werden.

³ Vgl. hierzu K. G. Steck, Der »locus de synodis« in der lutherischen Dogmatik, in: E. Wolf (Hg.), Theologische Aufsätze, Karl Barth zum 50. Geburtstag, München 1936, S. 338–352.

⁴ Während die ökumenischen Kirchenversammlungen zunächst jeden ekklesialen Status ablehnten, ist auf der 5. Vollversammlung des ÖRK 1975 in Nairobi in der Sektion »Einheit der Kirche« auch das Thema Konziliarität in den Blick gekommen: »Unsere derzeitigen interkonfessionellen Versammlungen sind keine Konzile ... Nichtsdestoweniger bringen sie den aufrichtigen Wunsch der beteiligten Kirchen zum Ausdruck, ein vorlaufendes Zeichen konziliarer Gemeinschaft zu sein und ihrer Verwirklichung zuzustreben.« H. Krüger und W. Müller-Römheld, Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt ²1976, S. 27 f.; vgl. auch S. 37 mit weiteren Literaturhinweisen.

⁵ Neben der in Anm. 1 aufgeführten allgemeinen Literatur zum Thema Konzil sind folgende Arbeiten speziell zu Luther zu erwähnen, von denen wiederum der größte Teil im Zusammenhang mit der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils entstanden ist: C. Tecklenburg Johns, Luthers Konzils-idee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuanfang, Berlin 1966. M. Seils, Das ökumenische Konzil in der lutherischen Theologie, in: H. J. Margull (Hg.), Konzile (s. Anm. 1), S. 333–372. P. Meinhold, Steht Luther im Wege? Ekklesiologie und Konzil bei Luther, in: Ders., Der evangelische Christ ... (s. Anm. 1), S. 49–66. Ders., Das Konzil im Jahrhundert der Reformation, in: a.a.O., S. 67–102; derselbe Aufsatz auch in: H. J. Margull (Hg.), Konzile (s. Anm. 1), S. 201–233. J. Pelikan, Luthers Stellung zu den Kirchenkonzilien, in: K. E. Skydsgaard (Hg.), Lutherische Stimmen ... (s. Anm. 1), S. 40–62. F. W. Kantzenbach, Auftrag und Grenze eines christlichen Konzils in der Sicht Luthers, ThZ 23 (1967) 108–154. H. Immenkötter, »Ein gemein, frei, christlich Konzil in deutschen Landen«, Zum Konzilsbegriff Martin Luthers, in: W. Brandmüller (Hg.), Synodale Strukturen der Kirche, Donauwörth 1977, S. 126–139. Von katholischer Seite: A. Ebner, Luther und das Konzil, ZkTh 84 (1962) 1–48. H. J. Sieben, Die katholische Konzils-idee von der Reformation bis zur Aufklärung, Paderborn 1988, S. 13–51.

Ältere Untersuchungen: Th. Kolde, Luthers Stellung zu Concil und Kirche bis zum Wormser Reichstag 1521, Gütersloh 1876. S. Ehses, Luthers Appellation an ein allgemeines Konzil, HJ 39 (1919) 740–748. R. Stupperich, Die Reformatoren und das Tridentinum, ARG 47 (1956) 20–63. Die hier aufgeführten Arbeiten werden im folgenden nur mit Autorennamen, ggf. Kurztitel und Seitenzahl zitiert.

1. Der frühe Luther: Die Unfehlbarkeitsfrage

Die für den frühen Luther zentrale Frage im Zusammenhang der Konzilslehre ist die, ob Konzile irren können, also die Unfehlbarkeitsfrage⁶. Dies war auch schon für die konziliaristischen Theologen ein zentrales Problem⁷, so daß sich Luther zumindest im Hinblick auf die Fragestellung durchaus in konventionellen Bahnen bewegt. Wie sah nun seine Position inhaltlich aus? Allgemein bekannt ist seine spektakuläre Aussage über die Irrtumsfähigkeit von Konzilen bei der Leipziger Disputation 1519⁸. Dabei ist allerdings zu beachten, daß das Spektakuläre damals nicht in der Behauptung lag, daß Konzile überhaupt irren können, sondern in der Meinung, ein konkretes Konzil, nämlich das von Konstanz 1414–18, hätte bei einer konkreten Entscheidung, nämlich der Verurteilung einiger Sätze des Johannes Hus, geirrt. Mit großer Geschicklichkeit treibt Eck Luther zu dieser Äußerung⁹; er gibt sich keineswegs zufrieden mit der allgemeinen Irrtumsfähigkeit von Konzilen: Diese ist er sogar notfalls selbst zuzugestehen bereit, und sie war auch von konziliaristischen Theologen des 15. Jahrhunderts immer wieder vertreten worden¹⁰. Auch Luther hatte schon ein Jahr vorher in der Schrift gegen Silvester Prierias behauptet, daß Konzile (ebenso wie der Papst) irren können¹¹. Die Aussage, daß ein konkretes Konzil geirrt hätte, ist nun zwar deutlich stärker, aber sie scheint doch eine logische Folge der allgemeinen Irrtumsfähigkeit von Konzilen zu sein. Worin liegt also das Spektakuläre dieser Aussage?

Das wird deutlich, wenn wir den Begründungszusammenhang betrachten. Die traditionelle Anfangsformulierung für mittelalterliche Konzilsdekrete lautet: »*Haec sacrosancta synodus in spiritu sancto legitime congregata ...*«. Die Konzilsautorität wird also unmittelbar auf das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirchenversammlung zurückgeführt. Im Falle eines Irrtums ergibt sich, da der Heilige Geist selbstverständlich nicht irren kann, daß die Versammlung eben nicht *in spiritu sancto legitime congregata* war. Es war also eigentlich gar kein *concilium*, sondern ein *conciliabulum*, eine »Räubersynode«¹². Das Wirken des Geistes gehört zu den konstitutiven Merkmalen eines Konzils, so daß im strengen Sinne die Möglichkeit eines Irrtums eben doch nicht zugegeben werden kann. Was immer in der Kirche als ökumenisches Konzil anerkannt ist, ist auch irrumsfrei. Wenn gesagt wird, daß Konzile irren können, ist damit lediglich gesagt, daß nicht jede Versammlung, die den Anspruch erhebt, rechtmäßig im Heiligen Geist versammelt zu

⁶ Zum folgenden vgl. R. Bäumer, Luthers Ansichten über die Irrtumsfähigkeit des Konzils und ihre theologiegeschichtlichen Grundlagen, in: L. Scheffczyk u.a. (Hgg.), Wahrheit und Verkündigung, FS M. Schmaus, 2 Bde., München 1967, S. 987–1003.

⁷ Vgl. H. J. Sieben, Traktate und Theorien zum Konzil, Frankfurt 1983, S. 149 ff.

⁸ Die beste Textfassung ist: O. Seitz, Der authentische Text der Leipziger Disputation (1519), Berlin 1903.

⁹ Explizit hat Luther diese Aussage nicht bei der Disputation selbst gemacht, sondern erst in den »Resolutiones« vom September 1519: »Nam cum Concilium possit errare, potius Constantense quam Nicenum et Aphricanum errasse confitear.« WA 2,399; vgl. den Brief an Kurfürst Friedrich vom 18.8.1519, WA Br. 1,4–72.

¹⁰ Luther beruft sich vor allem auf Nikolaus de Tudeschis (den Panormitanus), WA 2,288 = Seitz, S. 100.

¹¹ »Tam Papa quam concilium potest errare.« WA 1,656, auch hier unter expliziter Berufung auf Nikolaus de Tudeschis.

¹² So ist die Argumentation von Eck bei der Leipziger Disputation, WA 2,295 f. = Seitz, S. 109.

sein, diesen Anspruch auch zu Recht erhebt. Daran konkret in bezug auf ein so wichtiges und angesehenes Konzil wie das zu Konstanz zu zweifeln, war allerdings unerhört.

Anders in Luthers Denken: Seine Begründung der Konzilsautorität kommt auf pointierte Weise in einem Satz zum Ausdruck, den er in der Leipziger Disputation im Anschluß an Augustin formuliert: Die Schrift »ist das unfehlbare Wort Gottes, das Konzil aber ein Geschöpf dieses Wortes«¹³. Die Begründung geschieht also nicht pneumatologisch, sondern mit der Autorität der Schrift. Aufgabe des Konzils ist es, die in der Schrift gegebene Glaubenswahrheit auszulegen. Die damit beauftragten Konzilsväter sind aber nur Menschen und darum kann es zu Fehlinterpretationen kommen. Zu behaupten, daß ein bestimmtes, historisches und allgemein anerkanntes Konzil geirrt habe, bedeutet nun nicht, seine Legitimität als Kirchenversammlung zu bestreiten. Mit der Möglichkeit menschlichen Irrtums ist vielmehr immer und bei allen kirchlichen Instanzen und Institutionen zu rechnen. Die große Kluft zur herkömmlichen Auffassung wird von einer anderen Seite her noch einmal deutlich: Während für beide Seiten in den konziliaristischen Auseinandersetzungen des 15. Jahrhunderts das Konzil immer klar eine Einrichtung göttlichen Rechts war, ist es für Luther eine Einrichtung menschlichen Rechts¹⁴. Diese Auffassung zeigt einerseits das Neue (und darum Anstößige) in Luthers Denken, andererseits zeigt sie aber auch, wie sehr er sich noch der Terminologie der mittelalterlichen Diskussion¹⁵ bediente: Beim späteren Luther tritt die kirchenrechtliche Frage nach *ius humanum* oder *ius divinum* ganz zurück.

In der weiteren Auseinandersetzung bleibt Luther seiner Grundauffassung, die in der Leipziger Disputation deutlich wurde, treu, doch er bringt sie kaum zu größerer theologischer Tiefe. Sowohl in der Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation« als auch in seinen beiden Konzilsappellationen (1518 und 1520)¹⁶ tritt neben der Unfehlbarkeitsfrage immer wieder als Zentralproblem das Verhältnis von Konzil und Papst hervor — ein Problem, das auch die konziliaristischen Theologen sehr beschäftigt hatte. Natürlich steht für Luther das Konzil über dem Papst, aber diese Meinung war schon vorher öfters vertreten worden. Der entscheidende Punkt, nämlich die Begründung der Konzilsautorität durch die Schrift, begegnet in einer Predigt über Apg 15 aus dem Jahre 1524 wieder¹⁷; damit erreicht die Diskussion eine neue Stufe.

¹³ *Scriptura »est verbum dei infallibile, concilium vero creatura istius verbi«*, WA 2,288 = Seitz, S. 99. Dieser Satz stammt sicher nicht von Augustin (schon weil das Wort *infallibilis* in der lateinischen Antike gar nicht belegt ist), gibt aber die Auffassung des Kirchenvaters sinngemäß durchaus richtig wieder, vgl. H. J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, S. 91 f.

¹⁴ WA Br. 1,469: Das »*Concilium* ist *ius humanum* und mag nit *ius divinum* machen *ex non iure divino*«.

¹⁵ Die Unterscheidung von menschlichem und göttlichem Recht war grundlegend für die mittelalterliche Rechtslehre, vgl. das *Decretum Gratiani* I d. 1 c. 1; d. 8 c. 1: Corpus iuris canonici, hg. von Ae. Friedberg, Bd. 1, Leipzig 1879, Sp. 1, 12 f.

¹⁶ WA 2,36–40; 7,75–90. Auch bei der Formulierung dieser Appellationen wird Luthers Abhängigkeit von konziliaristischen Positionen deutlich: Er benutzt ein Formular der Universität Paris (vgl. Brief an Spalatin WA Br. 1,224). Zu den Appellationen vgl. zuletzt H. J. Becker, Die Appellation vom Papst an ein allgemeines Konzil, Köln 1988, S. 244 ff. Die Frage, inwieweit die Appellationen ein rein taktisches Manöver waren, ohne inhaltlich gedeckt zu sein, ist umstritten, vgl. Sieben, Katholische Konzilsidee, S. 16.

¹⁷ WA 15,571–602.

2. Luthers historische Studien

Die Auslegung von Apg 15 in der Predigt von 1524 unterscheidet sich inhaltlich kaum von der Behandlung der Stelle in der Spätschrift »Von den Konziliis und Kirchen« aus dem Jahre 1539. Dort erscheint die Beschäftigung mit dem Apostelkonzil bemerkenswerterweise im Kontext viel weiterer historischer Studien. Als das angekündigte Reformkonzil der Römisch-Katholischen Kirche immer wieder verschoben wird, entschließt sich Luther zur Abfassung dieser umfangreichen systematischen Schrift über die evangelische Konzilslehre. Darin nimmt insbesondere das Studium der altkirchlichen Konzile einen weiten Raum ein. Die Auslegung von Apg 15 steht in diesem Zusammenhang. Schon diese Zuordnung ist bemerkenswert, doch wollen wir zunächst die historischen Studien näher betrachten.

Luthers Quellen sind ziemlich genau bekannt, weil er sie grobenteils selbst nennt¹⁸. An erster Stelle ist ein damals ganz neues Werk zu nennen, das für Luther wohl auch den Anstoß zur Abfassung der Schrift gegeben hat¹⁹. 1538 hatte der Franziskaner Petrus Crabbe eine neue Sammlung von Konzilstexten herausgegeben, über die Luther recht positiv urteilt: Dort sind »alle Konzilia in ein Buch zusammengebracht, welche Arbeit mir nicht übel gefället«²⁰. Allzu gründlich kann Luther diese Arbeit aber kaum studiert haben (kein Wunder bei dem kurzen zeitlichen Abstand zwischen dem Erscheinen dieses Werks und Luthers eigener Schrift), sonst hätte sein Urteil über das Chalkedonense fundierter werden können. In Crabbes Ausgabe sind zum ersten Mal die Akten von Chalkedon gedruckt zugänglich²¹. Dennoch klagt Luther, daß bei diesem Konzil die Quellenlage sehr ungünstig sei und ein begründetes Urteil kaum zuließe²². In der Tat reichen seine Hauptquellen nicht bis dorthin. Es handelt sich im wesentlichen um die Kirchengeschichte des Rufin (also die Übersetzung und Fortsetzung des Euseb), die »*Historia Tripartita*« des Cassiodor (die aus Ausschnitten der drei »synoptischen« Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenos und Theodoret besteht) und die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyros²³. Die beiden letztgenannten Werke hören Mitte des 5. Jahrhunderts vor dem Chalkedonense auf. So muß sich Luther mit späteren, d.h. aus seiner Sicht »papistischen« Geschichtswerken begnügen. Hier ist vor allem »*De vita et moribus summorum pontificum historia*« von Platina zu nennen²⁴. Außerdem hat Luther natürlich auch den »Klassiker« der mittelalterlich-kanonistischen Konzilslehre gekannt, das *Decretum Gratiani*, gegen

¹⁸ Immer noch grundlegend: E. Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker, Gütersloh 1897. W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte, Erlangen 1900. Auf beide aufbauend die Einleitung WA 50,493 ff.; wichtige Ergänzungen von: H.-U. Delius, Zu Luthers historischen Quellen, LuJ 42 (1975) 71–125.

¹⁹ Petrus Crabbe, Concilia omnia tam generalia quam particularia ..., Köln 1538. Am 27.1.1539 zeigt Luther das Buch seinen Freunden: WA Tr. 4,457.

²⁰ WA 50,514.

²¹ Fol. CCCXCIII — Fol. DXII; ganz am Ende auch ein Hinweis über die zugrundeliegende Handschrift. Es handelt sich um die lateinische Bearbeitung der Konzilsakten durch Rusticus, vgl. ACO II 3,1, S. XV f.

²² »Was aber die Ursache dieses Konzilii sei gewesen, das wollt ich selbst gern von einem andern lernen, denn hierher reicht keine glaubwürdige Historia«: WA 50,592.

²³ Diese »Standardwerke« kannte Luther schon lange: WA Br. 1,567 (1519 an Dungersheim).

²⁴ Delius, S. 76 ff.; 80 f. hat nachgewiesen, daß Luther auch die Chroniken des Antoninus von Florenz (1484) und des Johannes Carion (1532) benutzt hat.

das er allerdings einen grundsätzlichen hermeneutischen Einwand geltend macht: Der Versuch, alle Konzilsbeschlüsse und Vätertexte zu harmonisieren, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil er der jeweiligen historischen Situation nicht gerecht zu werden vermag²⁵.

Verglichen mit der heutigen Geschichtsschreibung, aber auch mit der Arbeit mancher mittelalterlicher Theologen (etwa des Nikolaus von Kues) ist es gewiß keine sehr breite Quellenbasis, auf der Luther seine historischen Urteile aufbaut²⁶. Dennoch wird gerade dadurch ein wichtiges Auswahlprinzip deutlich: Luther versucht bewußt, auf die Zeit der Alten Kirche zurückzugreifen. Nun waren die altkirchlichen Konzile immer in besonders hohem Ansehen gestanden; dem schließt sich Luther an, doch er versucht, dieser Hochschätzung dadurch Rechnung zu tragen, daß er nach Möglichkeit auch altkirchliche Quellen auswählt (gemäß dem humanistischen Prinzip *ad fontes*). Diese Quellen sind auch nach unseren heutigen Maßstäben so gut, daß die Ergebnisse oft nur wenig von der modernen Sicht abweichen. Während der erste Teil der Schrift »Von den Konziliis und Kirchen« eine Hinführung zum Thema und auch einige Polemik beinhaltet, ist der zweite Teil hauptsächlich einer genauen historischen Analyse des Apostelkonzils sowie der Konzile von Nikaia, Konstantinopel, Ephesos und Chalkedon gewidmet. Dies sind die vier »Hauptkonzile«; nur mit ihnen beschäftigt sich Luther²⁷. Die Darstellung der ersten beiden Konzile, Nikaia und Konstantinopel, könnte fast unverändert auch in einem modernen Lehrbuch der Dogmengeschichte stehen. Auch bei der Darstellung von Ephesos liegt Luther erstaunlich gut: Wenn er sich auch den Sachverhalt im wesentlichen selbst erschlossen und zusammenkombiniert hat und darum auch seine eigene, also viel spätere Begrifflichkeit einträgt (vor allem bei der Rede von der *communicatio idiomatum*), sieht er doch die christologische Bedeutung des Streites um die Theotokos-Bezeichnung ganz richtig. Am wenigsten befriedigend ist die Darstellung des Chalkedonense. Wie schon gesagt, klagt Luther selber über den Mangel an Quellen²⁸. So ist er auch hier auf seine eigene Kombinationsgabe angewiesen: »Ich will meine Gedanken sagen, treff ichs, wohl, wo nicht, so ist hiemit der christliche Glaube nicht gefallen.«²⁹ In der Tat vermag die ganz auf dem Begriff der Idiomenkommunikation basierende Darstellung der Zwei-Naturen-Lehre nicht sehr zu überzeugen.

Mit Chalkedon bricht Luthers historisches Studium ab. Daß er die nachfolgenden ökumenischen Konzile, insbesondere die auch von der Orthodoxen Kirche anerkannten, überhaupt nicht mehr zur Kenntnis genommen hat, ist sicherlich einerseits auf den Mangel an einschlägigen Quellen zurückzuführen. Andererseits kann man aber auch nicht be-

²⁵ WA 50,520 f. (s. Anm. 44).

²⁶ Vgl. Sieben, Katholische Konzilsidee, S. 34.

²⁷ Eine nähere Kenntnis der vornizänischen Synoden ist bei Luther nicht nachweisbar. Die Behauptung, daß »Luthers Konzilsbegriff ... im Grunde dem vornizänischen Konzilsdenken, selbst wenn er es an sich gar nicht kannte, näher [stand] als den ihm sehr wohl bekannten Konzilsvorstellungen der römischen Reichskirche« (Tecklenburg Johns, S. 77) ist eine *petitio principii*, um zu zeigen, daß Luthers Lehre »eine Rückführung auf die alte, unverdorbene apostolische Kirche darstellt« (a.a.O., S. 43).

²⁸ Siehe Anm. 22.

²⁹ WA 50,595.

haupte, daß er sich bemüht hätte, aus dem vorhandenen Material so viel wie möglich zu gewinnen³⁰.

3. Luthers Konzilshermeneutik

Luthers historische Urteile sind gewiß an manchen Punkten ein wesentlicher Fortschritt gegenüber der vorhergehenden Historiographie, aber sie sind auch teilweise ihrerseits von der nachfolgenden Geschichtsschreibung überholt worden und jedenfalls im Prinzip durch sorgfältige historische Arbeit überholbar. Mit Recht hat aber H. J. Sieben Luthers »eigentlichen Beitrag zur Entwicklung der Konzilsidee« in seiner »Hermeneutik ... zusammen mit seiner Auslegung von Apg 15«³¹ erblickt. Darum soll die Konzilsschrift noch einmal, nun im Hinblick auf die historische Methode durchgegangen werden. Es geht also um die Fragen: Wie geht Luther mit den Quellen um? Wie insbesondere mit der Heiligen Schrift? Welche theologischen Voraussetzungen liegen seinem Vorgehen implizit oder explizit zugrunde?

Formal fällt zunächst auf, daß die Behandlung der vier Hauptkonzile und des Apostelkonzils jeweils sehr ähnlich aufgebaut ist; besonders Einleitung und Schluß sind fast stereotyp: Zu Beginn steht eine kurze Information über den Zeitpunkt und die Umstände der Einberufung eines Konzils. Dann will Luther das Konzil »besehen, wie es zu verstehen sei aus den Ursachen, die es haben erzwungen«³². Am Schluß steht stets die Feststellung, daß das Konzil »nichts Neues im Glauben gestellt [hat], ... sondern den alten Glauben verteidigt«³³. Wie gelangt Luther von den historischen Ursachen zu der Behauptung, daß Konzile keine neuen Glaubenslehren aufgebracht haben? Grundlegend ist die Einsicht, daß Konzile nicht etwa als authentische Äußerungen des Heiligen Geistes den Bedingungen historischer Hermeneutik enthoben sind, sondern daß für sie ebenso wie für jede menschliche Rede gilt: »*Ex causis dicendi sumenda est intelligentia dictorum*«, das ist: wer eine Rede verstehen will, der muß sehen, warum oder aus was für Ursachen es geredet sei ... Solches lehret auch die natürliche Vernunft.«³⁴ Es geht also — modern gesprochen — um die historisch-kritische Auswertung der Quellen. Situation und Anlaß des Konzils müssen erforscht werden. Das ist darum so wichtig und auch so fruchtbar, weil ein Konzil in Luthers Meinung kein kirchlicher Verwaltungsakt ist, durch den in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen anstehende Organisationsfragen behandelt werden, sondern ganz und gar Kasualereignis, Antwort auf eine bestimmte, gegebene Notsituation. Weiterhin geht Luther davon aus, daß ein Konzil so zu verstehen ist, wie die Konzilsväter selbst verstanden werden wollten, daß also der Hauptpunkt dort liegt, wo er nach Meinung der Konzilsväter liegen sollte und nicht da, wo die weitere Tradition einen besonders wichtigen Punkt erkannt hat. Daher ist die Erforschung der Ursachen wichtiger

³⁰ Bezeichnend ist die Auskunft WA 50,604: »Wer da will, der mag weiter des Konzilii Geschichten selbst lesen; ich hab mich unlustig drüber gelesen, solch ein Gebeiß, Getümmel und Unordnung ist drinnen enthalten.«

³¹ Sieben, *Katholische Konzilsidee*, S. 43.

³² WA 50,560.

³³ WA 50,591.

³⁴ WA 50,547.

zum Verständnis des Konzils als die Wirkungsgeschichte, denn die Erkenntnis der Ursache leitet unmittelbar zur Erkenntnis des eigentlichen Kernpunktes des Konzils. Luther meint, »daß man die Konzilia solle ansehen und auch halten nach dem Hauptartikel, der die Ursache zum Konzilio gegeben hat, denn das und da ist das Konzilium substantialiter, der rechte Körper oder Leib des Konzilii, nach dem sich alles andere richten und schicken soll«³⁵.

Inhaltlich ergibt nun das Studium der Vorgeschichte eines jeden Konzils, daß jeweils eine so tiefgehende Differenz in Glaubensfragen die Ursache des Konzils war, daß die Einheit der Kirche selbst gefährdet schien. Diese Differenz ist nicht etwa als innere Krise der kirchlichen Lehre oder als durch veränderte Zeitumstände entstehendes, neues Sachproblem zu verstehen, sondern als von außen die Kirche und ihre Lehre bedrohende Anfechtung. Etwa bei der Vorgeschichte von Nikaia schildert Luther den konstantinischen Kirchenfrieden in euphorischen Tönen, doch »in solch schön friedlich Paradies und fröhliche Zeit kommt die alte Schlange und erweckt Arium ... wider seinen Bischof und wollt was Neues aufbringen wider den alten Glauben«³⁶. Aber wohlgemerkt: Diese Auffassung von Wesen und Wirkung der Häresie ergibt sich für Luther aus der historischen Auseinandersetzung mit den Quellen. Der nächste Schritt hingegen greift offenbar auf ein theologisch-ekkesiologisches Axiom zurück. Luther geht nämlich davon aus, daß die Kirche als ganze vom völligen Verlust der Wahrheit bewahrt bleibt. »Denn es müssen immerdar Heilige auf Erden sein ... von Anfang bis zum Ende der Welt, sonst ... müßte Christus lügen, da er sagt: ›Ich bin bei euch bis an der Welt Ende‹ (Mt 28,20).«³⁷ So ist es in dieser Situation Aufgabe des Konzils, die Wahrheit wieder zur Geltung zu bringen, notfalls auch gegen den Widerstand der Mehrheit, um so die Einheit der Kirche wieder herzustellen. Klassisches Beispiel ist bei Luther der Bischof Paphnutios, der sich auf dem ersten ökumenischen Konzil zu Recht und gegen alle anderen Bischöfe gegen den allgemeinen Zölibat für Priester ausgesprochen hatte³⁸. Von hier aus ist der letzte Schritt in der Argumentation, der zu Luthers *Ceterum censeo* in Sachen Konzilsgeschichte führt, leicht verständlich: Wenn ein Konzil seiner Aufgabe als Bewahrer der kirchlichen Glaubenswahrheit gegen bedrohliche Abweichungen gerecht werden soll, dann kann es nichts Neues lehren, sondern muß die alte, schon geoffenbarte Wahrheit immer neu verkündigen. Auf diese Feststellung läuft die Behandlung aller vier Hauptkonzile hinaus³⁹ und es ist auch gleichzeitig der erste Grundsatz der systematischen Konzilslehre am Ende des zweiten Teils der Schrift »Von den Konziliis und Kirchen«: »Ein Konzilio ... [hat] keine Macht, neue Artikel des Glaubens zu stellen, unangesehen, daß der Heilige Geist darinnen ist«, sondern das Konzil muß »neue Artikel des Glaubens ... dämpfen und verdammen nach der Heiligen Schrift und altem Glauben«⁴⁰.

³⁵ WA 50,564.

³⁶ WA 50,549.

³⁷ WA 50,593; vgl. auch 542.

³⁸ WA 50,539 u.ö.; vgl. *Tecklenburg Johns*, S. 75. Das Beispiel des Paphnutios war auch schon vorher in den konziliaristischen Auseinandersetzungen immer wieder herangezogen worden.

³⁹ WA 50,575 (Nikaia); 580 (Konstantinopel); 591 (Ephesos); 603 (Chalkedon).

⁴⁰ WA 50,607.

Unmittelbar greifbare Konsequenz dieser Auffassung ist es zum Beispiel, daß Luther eine wesentliche Schwerpunktverschiebung bei der Wertung der Konzilstexte vornimmt. Für ihn sind nicht mehr die Kanones das Zentrum der Konzilstätigkeit (wie für die mittelalterlichen Theologen), sondern die Bekenntnistexte⁴¹ — heutzutage eine Selbstverständlichkeit. Natürlich können Konzile auch im Hinblick auf kirchenrechtliche Probleme Leitlinien aufstellen, doch erstens dürfen diese Leitlinien nicht als glaubens- und heilsnotwendig aufgefaßt werden und zweitens sind sie zeitgebunden und deshalb bei veränderten Umständen ohne weiteres aufgebbar⁴², ohne daß der Heilige Geist eines Irrtums geziehen werden muß.

Im übrigen ist es keineswegs so, daß Luther das Wirken des Geistes im Konzil bestreitet. Doch der Geist wirkt nicht etwa in der Weise, daß er auf dem Konzil neue und zusätzliche Glaubensinhalte offenbart. Diese sind vielmehr immer schon in der Schrift gegeben. »*Spiritu sancto inspirantur homines Dei, ut interpretentur scripturas non propria interpretatione.*«⁴³ So ist Aufgabe des Konzils Schriftauslegung in der Vollmacht des Geistes. Daß die Schrift der Maßstab und die Richtschnur für alles kirchliche Lehren und somit auch für das Konzil ist, scheint im Rahmen lutherischer Theologie nicht besonders erstaunlich. Luther versäumt es auch nicht, diesen Grundsatz von verschiedenen Seiten aus immer wieder zu betonen. Auf den ersten Blick scheint in der Bindung an die Schrift auch kein besonderes Problem zu liegen. In der Auseinandersetzung mit den Konzilen kommt es eben nicht darauf an, die Konzile untereinander zu harmonisieren, sondern sie alle an der Schrift zu messen⁴⁴. Doch bei näherem Hinsehen ergeben sich im Zusammenhang mit der beschriebenen historischen Argumentationsstruktur doch auch einige Fragen. Um das zu verdeutlichen, sei ein längeres Zitat angeführt, das noch einmal auf die Wirkung des Geistes Bezug nimmt: »Dies Konzilium zu Nicäa ... hat diesen Artikel nicht erfunden noch aufs neue gestellt, daß Christus Gott sei, sondern der Heilige Geist hats getan, der über die Apostel am Pfingsttag öffentlich vom Himmel kam und Christum durch die Schrift als einen rechten Gott verklärte, wie er verheißen hatte den Aposteln. Von den Aposteln ist geblieben und gekommen auf dies Konzilium und so immerfort bis auf uns, wird auch bleiben bis an der Welt Ende, wie er spricht: ›Ich bin bei euch bis an der Welt Ende‹.«⁴⁵ Hier wird der Artikel von der Göttlichkeit Christi, der den inhaltlichen Hauptpunkt des nizänischen Konzils bildet, auf das Offenbarungshandeln des Geistes an Pfingsten zurückgeführt. Inwieweit diese Verbindung sachlich gerechtfertigt ist, soll uns hier nicht beschäftigen. Aber man mag in diesem Zusammenhang doch immerhin fragen, warum der Geist in Apg 2 neue Glaubensartikel offenbart, aber in Apg 15

⁴¹ Vgl. Sieben, Katholische Konzilsidee, S. 41.

⁴² »Zuvoraus muß man darauf sehen, daß sie ja nicht als nötig zur Seligkeit geachtet werden, sondern allein zur äußerlichen Zucht und Ordnung dienen, die man alle Stunde ändern möge und nicht für ewige Rechte ... in der Kirchen geboten ... werden; denn es ist ganz und gar äußerlich, leiblich, vergänglich, wandelbar Ding.« WA 50,619.

⁴³ WA 39 I,185.

⁴⁴ Im Zusammenhang mit der *Concordantia discordantium* des Gratian redet Luther davon, »daß wir alle Väter und Konzilia Sprüche oder Weise wollten zusammenstimmen. Da wäre Mühe und Arbeit verloren und das Übel ärger gemacht« (WA 50,520). Im Zweifel hilft vielmehr nichts als, »daß wir sollen Konzilien und Väter zuvor gegen die Schrift halten und nach derselben richten« (WA 50,526).

⁴⁵ WA 50,551 f.

schon nicht mehr. Denn wir hatten ja gesehen, daß Luthers historische Behandlung des Apostelkonzils nach der gleichen Grundstruktur verläuft wie die der ökumenischen Konzile. Auch vom Apostelkonzil kann gesagt werden: »Es ist nicht eine neue Lehre, denn also haben unsere Vorfahren und alle Heiligen gelehrt und geglaubt.«⁴⁶ Außerdem ist die zitierte Stelle deshalb von Interesse, weil in ihr Luther so deutlich wie sonst selten das Phänomen der kirchlichen Tradition in den Blick nimmt. Es stellt sich also — ausgehend vom Apostelkonzil — die Frage nach der Bedeutung der Tradition im Zusammenhang der Lehre von den Konzilen.

Für das Apostelkonzil ist die Schrift die einzige Quelle. Kann denn da noch sinnvoll gesagt werden, daß die Schrift der Maßstab ist, an dem sich die Wahrheit der Konzilsbeschlüsse bemißt? Gilt auch bei dieser Kirchenversammlung der Grundsatz, daß Konzile nichts Neues lehren können? Ebenso wie bei den ökumenischen »Hauptkonzilen« versucht Luther beim Apostelkonzil, ausgehend von der Ursache, den inhaltlichen Hauptpunkt zu erheben. Es wurde schon gesagt, daß dieser Hauptpunkt in der Petruspredigt (Apg 15,7–12) erkannt wird, nicht im Aposteldekret. Und in dieser Predigt stellt sich Petrus bewußt in die Tradition, obgleich ihm durchaus das Recht zuerkannt wird, Neues zu lehren: »Und ist wunder zu sehen, daß S. Petrus, der als ein Apostel Befehl und Macht hatte, samt andern Aposteln, aufs neue zu stellen diesen Artikel, darum sie auch der Kirchen Grundstein heißen, dennoch enhindern gehet und führet ein die heilige vorige Kirche Gottes, aller Patriarchen und Propheten von Anfang, und sagt so viel: Es ist nicht eine neue Lehre, denn also haben unsere Vorfahren und alle Heiligen gelehret und geglaubt.«⁴⁷ Wir finden hier also eine interessante Verschränkung von biblischer Exegese und historischer Kritik. Gerade das Zeugnis der Schrift wird als Beispiel für eine positive Bezugnahme auf die Tradition verstanden und so kann die biblische Exegese den hermeneutischen Schlüssel für die Historie abgeben. Schon in der Predigt über Apg 15 aus dem Jahre 1524 hatte Luther die wesentlichen Gedanken entwickelt: Hauptpunkt des Konzils ist die Petruspredigt, weil das Konzil aus seiner Vorgeschichte und nicht aus seiner Wirkungsgeschichte zu verstehen ist. Von hier aus wird auch die Verbindung zur Schrifthermeneutik, wie sie sonst von Luther bekannt ist⁴⁸, deutlich: Die Rede von der Schrift als *sui ipsius interpretes*⁴⁹ meint ja nichts anderes als daß die Schrift als solche, aus sich heraus und direkt zu uns spricht ohne vermittelnde Autorität. Daß dies keinen a-historischen Schriftzugang bedeutet (wie in der späteren Lehre von der Verbalinspiration), also keine Hermeneutik, die versucht, das Wort Gottes unabhängig von der historischen Situation zu verstehen, zeigt der Umgang mit Apg 15.

Doch wenn der Grundsatz, daß die Texte mehr aus ihrer Vor- als aus ihrer Wirkungsgeschichte zu verstehen sind, in dieser Deutlichkeit im 16. Jahrhundert einen wesentlichen Fortschritt bedeutete, so würden wir doch heute diesen Grundsatz für *alle* historische Arbeit an Texten gelten lassen. Luthers Schriftverständnis geht noch tiefer. Er traut es der Schrift zu, daß sie, wenn man sie *sui ipsius interpretes* sein läßt, ihre Sache immer

⁴⁶ WA 50,563.

⁴⁷ WA 50,562 f.

⁴⁸ Zu Luthers Schrifthermeneutik siehe: G. Ebeling, »Sola scriptura« und das Problem der Tradition, in: Wort Gottes und Tradition, Göttingen 21966, S. 91–154.

⁴⁹ WA 7,97.

wieder neu zur Geltung bringen kann (*claritas scripturae*). Darum ist es kein Zufall und auch keine Willkür, daß das Hauptstück beim Apostelkonzil das *sola gratia* der Petruspredigt ist, also direkt ins Zentrum des theologischen Denkens Luthers führt. Das Apostelkonzil ist nicht an die Schrift gebunden wie die anderen Konzile und kann es auch nicht sein, weil es selbst Teil der Schrift ist. Dennoch ist es an das Wort Gottes gebunden und diese Bindung ist kein reines Formalprinzip, sondern besagt inhaltlich, daß es um die Sache geht, die zu jeder historischen Stunde in Geltung steht und sich Geltung zu verschaffen die Kraft hat. Daß dieser Grundsatz, also das *sola scriptura*, nicht antihistorisch ist, zeigt der schon zitierte Satz aus der Konzilsschrift: »Von den Aposteln ist geblieben und gekommen bis auf uns, wird auch bleiben bis an der Welt Ende.«⁵⁰ Darum kann Luther die aus dem Apostelkonzil gewonnene Hermeneutik auch auf die anderen ökumenischen Konzile übertragen. Denn die kirchliche Tradition ist nicht etwas der Schrift vollkommen fremd gegenüberstehendes⁵¹, sondern sie ist — oder sollte wenigstens sein — sachgemäße Fortführung nach der Verheißung »Ich bin bei euch bis an der Welt Ende« (Mt 28,20). Das Verhältnis von Schrift und Tradition macht Luther an einem schönen Bild deutlich, das er von Bernhard von Clairvaux übernimmt. Er vergleicht die Tradition mit einem Bach, die Schrift aber mit seiner Quelle⁵². Der Bach enthält nichts grundsätzlich anderes, als was die Quelle ihm gibt; doch wer daraus Wasser trinken will, der wird versuchen, so nahe wie möglich an der Quelle zu schöpfen. Der Wert des Baches liegt darin, daß er den Wanderer zur Quelle führt, aber die Strömungsrichtung ist die entgegengesetzte: Von der Quelle kommt das Wasser; von der Schrift aus ist die Tradition zu lesen. Der moderne Theologe möchte hinzufügen: Die Schrift ist der Punkt, an dem wir der Quelle am nächsten kommen, doch grundsätzlich ist auch hier noch einmal mit einem Abstand zum Wort Gottes zu rechnen.

Für Luther jedenfalls ergibt sich an dieser Stelle ein bemerkenswert positives Traditionsverständnis. In diesem Licht kann er dann auch erstaunliche Aussagen über die Unfehlbarkeit von Konzilen machen. »Der rechten Konzilien Dekret müssen immer bleiben, wie sie denn auch immer geblieben sind, zuvor die Hauptartikel, darum sie Konzilien worden sind und heißen.«⁵³ Das nimmt die Aussagen des jungen Luther über die Irrtumsfähigkeit von Konzilen nicht zurück, aber es zeigt doch eine viel differenziertere Umgangsweise mit der Tradition. Die Institution des Konzils kann ebensowenig wie irgendeine andere kirchliche Institution Unfehlbarkeit für sich in Anspruch nehmen, denn dieses Prädikat ist für Menschen nicht verfügbar. »*Possunt ergo Episcopi congregati seu concilium errare, sicut alii homines ... Congregari facile est, sed in Spiritu sancto congregari non possunt, nisi Apostolorum fundamentum secuti non suas cogitationes, sed fidei analogiam tractarint.*«⁵⁴ Die in diesen Sätzen von 1536 enthaltene Skepsis hätte auch der junge Luther artikulieren können. Doch in seiner späten Zeit sieht Luther auch eine

⁵⁰ WA 50,552.

⁵¹ Ein solches Verständnis, wie es sich gelegentlich in der protestantischen Theologie findet, ist nur möglich auf dem Hintergrund und im Gegensatz zu einer falsch verstandenen tridentinischen Antithese von Schrift und Tradition; vgl. Ebeling, S. 112 ff.

⁵² WA 50,520.

⁵³ WA 50,563.

⁵⁴ WA 39 I,185 f., Thesen 12 und 18.

positive Entfaltung dieses »sequi Apostolorum fundamentum«: Die Konzile haben eine positive und für das Leben der Kirche grundlegende Aufgabe. Es geht um den Erhalt und die Weitergabe der rechten christlichen Lehre. Das ist Aufgabe der Kirche im kleinen wie im großen. Dabei stellt die Institution des Konzils nur eine mögliche, und zwar eine extreme Lösung dar. »So sind die Pfarren und Schulen, wiewohl kleine, doch ewige und nützliche Konzilia.«⁵⁵ Oder umgekehrt kann das Konzil ein »großer Prediger«⁵⁶ genannt werden. Ob nun eine große oder eine kleine Instanz gefordert ist, hängt ganz an der Größe der Sache, um die es geht. Jedenfalls bedeutet die Feststellung, daß auch Konzile irren können, für Luther nicht, daß es die Kirche deswegen aufgeben dürfte, alles Menschenmögliche zu tun, um Gottes Wort auch mit Hilfe dieses Mittels zur Geltung zu bringen.

4. Konzil und Ekklesiologie

Es ist sicher kein Zufall, daß Luthers Konzilslehre im Zusammenhang der Ekklesiologie behandelt wird. In der Schrift »Von den Konziliis und Kirchen« (in deren Titel übrigens das Wort »Kirchen« als Singular zu verstehen ist, also: »Von den Konzilien und der Kirche«⁵⁷) wird in den ersten beiden Teilen die Konzilslehre behandelt, im dritten Teil die Ekklesiologie. Die inhaltliche Verbindung zwischen diesen beiden großen Themen wird allerdings nicht sehr deutlich ausgeführt. Gewiß war sie rein äußerlich auch durch den Anlaß der Schrift gegeben. Eine grundsätzliche ekklesiologische Schrift hatte Luther schon seit längerem geplant⁵⁸. Dazu trat dann als aktueller Anlaß die Konzilsfrage, als der Papst 1537 das Konzil nach Mantua einberief. Die Evangelischen waren dadurch in Zugzwang gekommen; Luther legt seine Antwort zusammen mit dem ekklesiologischen Traktat in »Von den Konziliis und Kirchen« vor.

Doch die Verbindung von Konzilslehre und Ekklesiologie ist natürlich auch sachlich naheliegend. Schon im Mittelalter — etwa im *Decretum Gratiani* — war der Topos »Konzil« insofern in die Lehre von der Kirche eingegliedert, als das Konzil ganz unter kirchenrechtlichem Aspekt gesehen wurde⁵⁹. Eine gewisse Verschiebung und zweifellos ein theologischer Fortschritt ergibt sich in der Diskussion der Konziliaristen dadurch, daß nun die Konzilsfrage vom Kirchenrecht gelöst und im Zusammenhang mit der allgemeinen Frage nach dem Wesen der Kirche behandelt wird. Faktisch liegt jedoch der Skopus der konziliaristischen Traktate immer auf der kirchenpolitisch damals brisantesten Frage: Ist der Papst dem Konzil übergeordnet oder umgekehrt? Außerdem wird gefragt: Ist das Konzil unfehlbar? Doch darin erschöpft sich meist das ekklesiologische Interesse. Wäh-

⁵⁵ WA 50,617.

⁵⁶ WA 50,623.

⁵⁷ Das zeigt der Titel der lateinischen Übersetzung von Justus Jonas: »De Concilijs et Ecclesia Liber«, WA 50,507. Auch Luther spricht von seinem »scriptum de ecclesia«, WA Br. 8,391.

⁵⁸ Jedenfalls seit 1533: WA 38,216.

⁵⁹ Der erste Teil der *Concordantia discordantium canonum* des Gratian behandelt in einem ersten Abschnitt die allgemeinen Rechtsquellen (dist. 1–20), hier wiederum im besonderen die Rechtsquellen des Kirchenrechts (dist. 15–20). Das ist der Ort des Konzilstraktats (dist. 15–18, *Friedberg Sp.* 34–58). Vgl. H. J. Sieben, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378), Paderborn 1984, S. 224.

rend wir gesehen haben, daß der junge Luther, manchmal durch seine Gegner gedrängt, an dieser Fragestellung festhält und auf die alten Fragen nur zum Teil neue Antworten gibt, stellt die Schrift »Von den Konziliis und Kirchen« wenigstens dem Anspruch nach einer Neuerung dar: Durch die Kombination der Konzilslehre mit einem allgemeinen ekklesiologischen Traktat soll doch offenbar gesagt werden, daß das Thema Konzil auch für eine Ekklesiologie, die sich ganz von der Frage nach der päpstlichen Autorität gelöst hat, noch wichtig bleibt⁶⁰. Doch was läßt sich nun inhaltlich über die Verbindung von beiden Themen sagen?

Zunächst ist der Befund ein negativer. Es ist nicht etwa so, daß unter den sieben *notae ecclesiae*, den Kennzeichen der wahren Kirche, die im dritten Teil der Konzilsschrift entwickelt werden, eine die Konziliarität wäre. Konzile als konstitutives Merkmal, die die Kirche erst zur Kirche machen: Das hätte auch nicht zu der im zweiten Teil entfalteten Konzilslehre gepaßt. Hatten doch die historischen Beispiele gezeigt, daß die altkirchlichen Konzile dann zusammengetreten sind, »wenn der Glaube Not leidet«⁶¹. Ein Konzil ist also nicht etwa ein nötiges Strukturelement der Kirche, eine (oder gar die einzige) sachgemäße Verwaltungsform, sondern es ist ganz und gar Kasualereignis. Darum fordert Luther auch nicht (wie manche Konziliaristen) das Konzil als dauernde oder regelmäßige Einrichtung. »Die Bischöfe können nicht ewiglich beieinander versammelt bleiben, sondern müssen allein zu etlichen Zeiten der Not zusammenkommen und anathematisieren oder Richter sein.«⁶² Hier kommt nun doch wieder Rechtsterminologie ins Spiel, aber eben nicht wie in der mittelalterlichen Diskussion im Hinblick auf die Resultate der Konzile, die Rechtssätze, sondern im Hinblick auf das Ereignis der Rechtsfindung, den Prozeß: »So ist nun ein Konzilium nichts anders denn ein Konsistorium, Hofgericht, Kammergericht oder desgleichen.«⁶³ In dieser Terminologie wird nun auch das Verhältnis des Konzils zur Kirche beschrieben: »Die Konzilia aber, weil sie die heilige christliche Kirche anziehen als den rechten hohen Richter auf Erden, zeugen sie, daß sie nicht Richter sind ihres Gefallens, sondern die Kirche, so die Heilige Schrift predigt, glaubt und bekennt.«⁶⁴ Die Konzilsväter und die Institution Konzil haben ihre Vollmacht also nicht aus sich heraus, sondern weil sie die Kirche »anziehen«⁶⁵. Nicht die Konzile machen die Kirche aus, sondern die Kirche als die Gemeinschaft der Heiligen autorisiert und ermächtigt die Konzile. Das Konzil kann »Amtmann oder Diener« der Kirche genannt

⁶⁰ Im Prinzip liegt die Verbindung auch schon in der Adelsschrift von 1520 vor, wo die drei Hauptthemen (die »drei Mauern der Romanisten«) Ekklesiologie, autoritative Schriftauslegung und Konzilsseinberufung sind. Doch kommt es im dort vorliegenden polemischen Kontext kaum zu einer systematischen Reflexion der inhaltlichen Verbindung der drei Themen. Vgl. WA 50,490.

⁶¹ WA 50,618.

⁶² WA 50,616.

⁶³ WA 50,615.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Das Wort kann sowohl im Sinne von »beiziehen, anrufen« (so die Herausgeber der WA) als auch im Sinne von »jemandes Rolle oder Eigenschaften annehmen« gemeint sein (Christus zieht die Menschheit an etc., vgl. Luthers Übersetzung von 1 Kor 15,53; Gal 3,27; Eph 4,24). Vgl. J. und W. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Band 1, Leipzig 1854, Sp. 527 f.

werden, doch »solcher Diener oder Richter ist nicht allein das Konzilium, sondern auch ein jeglicher Pfarrer oder Schulmeister«⁶⁶.

Hier ist ein weiteres Stichwort gegeben, das bei Luther die Verbindung von Konzilslehre und Ekklesiologie schafft: Die Pfarren und Schulen sind »wiewohl kleine, doch ewige und nützliche Konzilia«⁶⁷. Der Vergleich mit den Schulen bringt eine ausgeprägt pädagogische Note; doch ist dieser Vergleich sicher nicht im Sinne einer Geringschätzung gemeint. Schule und Bildung sind für Luther — ganz in der Tradition des Humanismus — außerordentlich wichtig. Aber auch hier: Der Bildungsauftrag der Schulen und Pfarren ist nicht eine der *notae ecclesiae*; er ist nicht konstitutiv für die Kirche. Vielmehr steht die Schule gewissermaßen an der Schnittstelle von Kirche und Welt. »Die Schule muß das Nächste sein bei der Kirchen.«⁶⁸ Der Satz ist sicherlich zunächst topographisch gemeint, doch im folgenden wird deutlich, daß die Schule auch das Bindeglied zu sein hat zwischen der Kirche einerseits und Familie und dem weltlichen Regiment andererseits. Ähnlich ist nun ein Konzil kein Erfordernis der Kirche selbst, sondern es wird nötig unter den Bedingungen der sichtbaren Kirche in der Welt. Es entstehen Konflikte und zu deren Beseitigung sind die Konzile ein sachgemäßes Mittel, allerdings das äußerste, die *ultima ratio*. Das Konzil ist dann die Lösung, wenn die Pfarrer und Schulmeister allein der Schwierigkeiten nicht Herr werden, »gleich als wenn ein Feuer aufgehet, so es der Hauswirt allein nicht kann dämpfen, sollen alle Nachbarn zulaufen und helfen löschen, und wo sie nicht zulaufen, soll die Obrigkeit helfen und gebieten, daß sie zulaufen müssen und das Feuer anathematisieren oder verdammen, zur Rettung der anderen Häuser«⁶⁹.

Ein weiterer, nur in Andeutungen angesprochener Problemkreis ist das Verhältnis von Konzil und Heiligem Geist: Der Geist regiert das Konzil, nicht umgekehrt⁷⁰; er ist nicht durch irgendeine Verheißung an die Konzilsversammlung gebunden⁷¹. Auch hierin liegt ein wesentlicher Unterschied zu den *notae ecclesiae*, durch die »der Heilige Geist in uns eine tägliche Heiligung und Vivifikation übet in Christo«⁷². Jedenfalls ist es bei Luther nicht der Geist, der dem Konzil Unfehlbarkeit und damit der Kirche das Bleiben in der Wahrheit garantiert; so war meist die Argumentationsstruktur der Konziliaristen. Vielmehr wirkt der Geist in der gesamten Kirche und das Konzil hat daran lediglich »casu«⁷³, von Fall zu Fall Anteil: Das Konzil als Kasualereignis. Wenn wir nach der Art und Weise fragen, wie der Heilige Geist wirkt, kommen wir wieder auf das Schriftprinzip, von dem oben schon die Rede war. Insofern die Schrift Zeugnis des Geistes ist und insofern das Konzil die Schrift auszulegen hat, partizipiert es auch an der Autorität des Geistes, aber eben nur solange es seiner Aufgabe als Ausleger der Schrift gerecht wird.

Es ist klar, daß Luther bei diesem Ansatz gerade mit dem *locus classicus* der Lehre von der Wirkung des Geistes beim Konzil nicht viel anfangen kann, nämlich mit der Aussage

⁶⁶ WA 50,616.

⁶⁷ WA 50,617; die Wendung wird fast wörtlich im dritten Teil der Schrift wieder aufgenommen: WA 50,651.

⁶⁸ WA 50,652.

⁶⁹ WA 50,616.

⁷⁰ WA 50,644.

⁷¹ WA 39 I,186.

⁷² WA 50,642, vgl. a. 647.

⁷³ WA 39 I,185: »Si vero non errant (sc. episcopi congregati), hoc fit casu, seu sancti alicuius inter eos, seu ecclesiae merito, non auctoritate congregationis eorum.«

Apg 15,28: »Der Heilige Geist und wir haben beschlossen«. Da nun das Aposteldekret (zu Recht) nicht mehr beachtet wird, wie soll es da vom Heiligen Geist beschlossen sein? »Was schadet, man kratzt das Wort Heiliger Geist aus und ließe es die Apostel allein gemacht haben, ohn den Heiligen Geist?«⁷⁴ Gewiß, Luther formuliert diese provozierende Aussage als Frage. Zu Beginn der Schrift, wo dieser Satz steht, geht es ihm darum, in manchmal überspitzten und polemischen Formulierungen den Problemhorizont aufzureißen. Dennoch wird man diese Aussage als Hinweis darauf werten müssen, daß das Problem für ihn nicht gelöst ist, zumal er auch in seiner ausführlichen Behandlung des Apostelkonzils im zweiten Teil darauf nicht zurückkommt. Es fällt ihm offenbar schwer, vom Heiligem Geist als unmittelbarem Agens im Konzil zu sprechen.

Insgesamt kann man sagen, daß Luthers Leistung darin besteht, die theologische Anbindung der Konzilslehre an die Ekklesiologie nicht nur nicht aufgegeben zu haben, sondern sie sogar im Vergleich zu den Konziliaristen in einen weiteren Rahmen gestellt zu haben. Außerdem ist festzuhalten, daß das Thema jedenfalls nicht in erster Linie unter juristischem, sondern unter kirchenhistorischem Gesichtspunkt verhandelt wird. Dennoch bleiben bei Luther mancherlei Fragen offen — eine Herausforderung für die anschließende lutherische Theologie. Daß es zu einer weiteren und tieferen Auseinandersetzung mit dem Thema kaum gekommen ist, liegt sicher zum einen daran, daß die faktische historische Entwicklung über das Problem hinweggegangen ist; mit der Einberufung und dem Verlauf des Tridentinum waren wirklich alle lutherischen Hoffnungen auf ein echtes Einigungskonzil verloren. Zum anderen liegt ein tieferer Grund sicherlich auch darin, daß es in der lutherischen Orthodoxie zur Ausbildung einer Schriftlehre kam, die eine solche Verschränkung von Schriftexegese und historischer Hermeneutik, wie sie für Luthers Konzilsschrift so charakteristisch ist, nicht mehr zuließ. Die Geringschätzung der Tradition brachte in gewisser Weise einen Rückfall in die mittelalterlich-juristische Sprechweise von Konzilen mit sich⁷⁵.

Wenn auch ein den altkirchlichen ökumenischen Konzilen vergleichbares Ereignis heute in utopischer Ferne liegt, so hat doch die jüngere Geschichte in vielen Kirchen wieder neue Erfahrungen mit synodalen Vorgängen gebracht: Die panorthodoxen präkonziliaren Konferenzen, das Zweite Vatikanische Konzil, die ökumenischen Kirchenversammlungen und jüngst der sogenannte »konziliare Prozeß« sind Beispiele. In dieser Situation erscheint eine lutherische »Lehre vom Konzil« als dringendes Desiderat. Für eine solche Lehre fehlt derzeit weitgehend — wie schon eingangs festgestellt — die systematisch-theologische Diskussion des Themas⁷⁶. Dennoch kann die historische Auseinandersetzung mit Luthers Stellung zum ökumenischen Konzil Eckpunkte für eine heutige Urteilsbildung liefern.

⁷⁴ WA 50,529; vgl. auch in der Predigt über Apg 15 von 1524: »Der Heilige Geist hat es nicht verheißen, daß er in den Conciliis wolle sein, sondern in den Herzen der Christen.« WA 15,584.

⁷⁵ Vgl. Steck, S. 347 ff.

⁷⁶ In dieser Hinsicht ist dem Urteil von Seils, S. 372 auch nach 30 Jahren nichts hinzuzufügen. Er meint, »ein systematischer Entwurf der lutherischen Konzilstheologie könne gegenwärtig keine repräsentative Bedeutung beanspruchen, weil er sich nicht imstande sieht, auf eine genügend breite Erwägung des Themas innerhalb der lutherischen Theologie zu verweisen.«

Zunächst ist festzuhalten, daß keine theologische Beschäftigung mit dem Thema Konzil an den altkirchlichen ökumenischen Synoden vorbeigehen kann. Luther konnte sich nur durch den bewußten Rückgriff auf die Alte Kirche von der mittelalterlich-konziliari-stischen Diskussion lösen. Auch die heutige Diskussion sollte nicht wieder zu der kirchenrechtlichen Frage des westlichen Mittelalters nach der Unfehlbarkeit von Konzilen zurückkehren. Diese Frage hatte in der Alten Kirche keine Rolle gespielt und ist der orthodoxen Theologie — schon terminologisch — bis heute fremd geblieben⁷⁷. Damit ist natürlich keinesfalls eine Geringschätzung der Konzilsbeschlüsse verbunden. Bei Luther wird deren Autorität, wie wir gesehen haben, außerordentlich hoch eingeschätzt.

Bei Fragen der Struktur und Organisation spielen in Luthers Konzilslehre dagegen die altkirchlichen Konzile nicht die Rolle einer prinzipiell bindenden Autorität, sondern die von historischen Paradigmen. Aus diesem Grunde ist auch die Festlegung auf vier Hauptkonzile nicht ausschlaggebend: Luther geht es nicht um die Zahl vier⁷⁸, sondern darum, einige Fälle zu haben, die genügend historisches Material bieten, um zu einem begründeten theologischen Urteil zu kommen. Die anderen Konzile müssen darum nicht von vorneherein inakzeptabel sein; im Gegenteil gesteht Luther durchaus zu, daß er etliche von ihnen für gut halten würde⁷⁹. Wie wir gesehen haben, ist diese Lücke in Luthers Konzilslehre im wesentlichen auf den Mangel an geeigneten Quellen zurückzuführen. Unter den verbesserten Bedingungen unserer heutigen historischen Kenntnisse könnte etwa eine Prüfung des siebten ökumenischen Konzils in Nizäa 787 ein positiveres Urteil ergeben⁸⁰. Für eine solche Prüfung gäbe es jedenfalls in Luthers Konzils hermeneutik einen sinnvollen Orientierungspunkt: Es wäre zunächst nach der Vorgeschichte und dem Anlaß zu fragen. Damit wäre innerhalb der Konzilsbeschlüsse das »Hauptstück« gegeben, das dann inhaltlich auf die Schrift bezogen werden müßte. Dieser Bezug ist nicht als formaler Biblizismus zu verstehen, sondern wesentlich als ein Bezug auf Christus als die Mitte der Schrift. Auch das Apostelkonzil, das in der Schrift selbst beschrieben wird, ist diesem Kriterium und dieser Prüfung unterworfen. Solchermaßen das Bindeglied zwischen Schriftzeugnis und konziliarer Tradition der Kirche bildend ist es ein unverzichtbares Modell und Paradigma konziliaren Geschehens⁸¹.

⁷⁷ Th. Nikolaou, Zur »Theologie« des ökumenischen Konzils am Beispiel des Konzils von Konstantinopel (381), in: Μνήμη Συνόδου Ἀγίας Β' Οἰκουµενικῆς, hg. vom Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel, Thessaloniki 1983, S. 289–309, weist S. 302 mit Recht darauf hin, daß der griechische Begriff für »unfehlbar« (ἀλάθητον) im patristischen Sprachgebrauch nicht auf Synoden bezogen wird und erst im Neugriechischen als Übernahme westlich-mittelalterlichen Denkens in diesem Sinne verwendet wird. Vgl. auch A. Kallis, Volk Gottes und Lehrautorität, in: Verbindliches Lehren der Kirche heute, Frankfurt 1978 (ÖR. B 33), S. 43–58, hier: S. 49 f.

⁷⁸ Luther kennt zwar das im *Decretum Gratiani* I d. 15 c. 2 (Friedberg, Sp. 35) überlieferte Zitat Gregors des Großen, der die vier Hauptkonzile mit den vier Evangelien vergleicht, aber er distanziert sich deutlich davon. WA 50,522.

⁷⁹ »... die anderen alle will [ich] geringer halten, obgleich ich sie für gut halten würde (vernehmt mich): etliche.« WA 50,543.

⁸⁰ Zum historischen Kernpunkt (»Hauptstück«) dieses Konzils, der Bilderfrage, vgl. H. von Campenhausen, Die Bilderfrage in der Reformation, ZKG 68 (1957) 96–128.

⁸¹ Daran ändert auch die Einsicht nichts, daß es keine unmittelbare historische Entwicklungslinie vom Apostelkonzil zu den ersten kirchlichen Synoden im dritten Jahrhundert gibt (vgl. G. Kretschmar, Die Konzile der Alten Kirche, in: H. J. Margull (Hg.), Konzile (s. Anm. 1), S. 13–74, besonders S. 17 f.). Entscheidend ist, daß die

Es ist nicht die Konziliarität, die die Kirche zur Kirche macht, aber auf diese Option ist nach Luther dann zurückzugreifen, »wenn der Glaube Not leidet«. Diese Bedingung war seiner Meinung nach in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wegen der drohenden Kirchenspaltung erfüllt. Es ist nicht zu erkennen, warum das nach mehr als vier Jahrhunderten faktisch vorhandener Kirchenspaltung im Abendland anders geworden sein sollte (von dem großen Schisma zwischen Ost und West gar nicht zu reden)!

Kirche in dem Moment, wo das Bedürfnis nach einem derartigen Vorgehen zur Lösung kirchlicher Krisensituationen entstand, auf das in Apg 15 gegebene Modell zurückgreifen konnte. Die Alte Kirche hat darum auch Apg 15 in diesem Sinne verstanden, vgl. *Sieben*, Alte Kirche, S. 407 ff.

Literatur zum Studium der byzantinischen Musik

von Konstantin Nikolakopoulos, München

VORWORT

Trotz ihrer akustischen Fremdartigkeit und ihrer praktischen Entbehrlichkeit in der christlichen Welt des Westens ist die byzantinische Musik seit dem vorigen Jahrhundert ein wichtiger und ernstzunehmender Gegenstand wissenschaftlicher Forschung geworden. Sowohl Musikwissenschaftler, als auch Theologen und Philologen (speziell Byzantinisten) vieler westlicher Universitäten und Stiftungen beschäftigen sich intensiv mit der Geschichte und dem Wesen dieser Musik, die eigentlich bis vor einigen Jahrzehnten nur dem geographischen Raum der ost- und südosteuropäischen Orthodoxie vorbehalten war. Sicherlich ist die byzantinische Musik vom griechischsprachigen Christentum des oströmischen (byzantinischen) Reiches geprägt und umgekehrt. In der griechisch-orthodoxen Welt ist diese Musik, einerseits als authentische Kirchenmusik und andererseits als nationale Volksmusik, eine Selbstverständlichkeit. Täglich wird sie praktisch von Fachleuten gepflegt und wissenschaftlich von Forschern behandelt. Das auf Griechisch abgefaßte einschlägige Material ist enorm umfangreich, wenn man sich die Vielzahl der originalen Handschriften, die theoretischen und musikalischen Ausgaben, sowie die Arbeiten und die gesamte griechische Sekundärliteratur vor Augen führt.

Die im Folgenden erscheinende Literaturliste enthält keine griechischsprachigen Titel, welche sich im großen und ganzen in den ausführlichen Bibliographien der wissenschaftlichen Monographien über die byzantinische Musik finden. Die hier zusammengestellte Liste richtet sich einerseits an westliche Interessenten, die durch die in den europäischen Sprachen verfaßten Beiträge einen leichteren Zugang zu dieser Musik bekommen können, und andererseits an griechische Musikforscher, die damit einen aufschlußreichen Blick auf die einschlägige ausländische Literatur erhalten könnten.

Im Grunde genommen handelt es sich um eine allgemeine Bibliographie, die fast alle Teilbereiche der byzantinischen Musik abdeckt. Dadurch kann man sich ihr, je nach Interesse, auf verschiedenartigste Weise nähern. Einige Hauptperspektiven der Musikforschung, die anhand dieser Literatur wahrgenommen werden, betreffen z. B. den Ursprung der byzantinischen Musik, ihre geschichtliche Entwicklung, ihre liturgische Anwendung und ihre Beziehung zur westlichen Kirchenmusik. Ihre theoretische Vorstellung nimmt ebenfalls einen zentralen Platz in der Literaturliste ein, indem sowohl die ekphonetischen Neumen, als auch die verschiedenen Tonarten mit den Charakteren der byzantinischen Parasemantik und all ihren Eigentümlichkeiten Gegenstände mehrerer Arbeiten sind. Von großem historisch-musikwissenschaftlichem Interesse erweisen sich im weiteren diejenigen Beiträge, die sich auf tausende, in vielen Bibliotheken der Welt verstreute Original-

handschriften der byzantinischen Musik beziehen. Ein letzter nennenswerter Bereich, den die vorliegende Literaturliste zweifelsohne berührt, ist die unumstrittene Verwandtschaft mit der kirchlichen Musik der slawischen Orthodoxie und noch mehr mit der russischen Kirchenmusik. Obwohl sich diese beiden Musikrichtungen in den letzten Jahrhunderten auseinanderentwickelt haben, und die Thematik unserer Literatur nicht direkt die russische Musik betrifft, sind dennoch einige Titel angegeben, die diese Beziehungen beleuchten.

Als Benutzungshinweise möchte ich schließlich folgendes anführen. Bei der Erstellung dieser Literaturliste wurden hauptsächlich Monographien, Artikel und Beiträge aus verschiedenen Sammelbänden ausgewählt. Die einzelnen Stichwörter in den vielen Fachlexika, Enzyklopädien und Wörterbüchern wurden nicht berücksichtigt. Hierbei sei »MMB«, eine der grundlegenden Abkürzungen im Bereich der byzantinischen Musikveröffentlichungen, erklärt: »Monumenta Musicae Byzantinae«.

Obschon diese bibliographische Liste keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, wurde sie mit viel Mühe zusammengestellt. Bedanken möchte ich mich bei dieser Gelegenheit bei Herrn Prof. Dr. Christian Hannick, der zu der Ergänzung der Literatur beitrug. Zukünftige Ergänzungsvorschläge sind dennoch sehr willkommen.

LITERATUR

- Adamis, M.:** An example of polyphony in byzantine music of the latemiddle ages, in: Kongreßbericht Kopenhagen 1972, S. 737–747.
- Albert, H.:** Das älteste Denkmal der christlichen Kirchenmusik, *Die Antike* 2 (1926) 282–290.
- Amargianakis, G.:** An analysis of Stichera in the Deuterios Modes. The Stichera Idiomela for the Month of September in the Modes Deuterios, Plagal Deuterios and Nenano, Transcribed from the Manuscript Sinai 1230 (A. D. 1365) I–II, CIMA GL 22, Kopenhagen 1977.
- : The Chromatic Modes, XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Akten II/7, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 32/7, Wien 1982, S. 7–17.
- Arata, M. C.:** Some Notes on Cyprian the Hymnographer, in: Studies in Eastern Chant, Bd. V, ed. by D. Conomos, Crestwood, NY 1990, S. 123–136.
- Bentas, Chr.:** The Treatise on Music by John Laskaris, in: ECh II (1971) 21–27.
- Benz, E.:** Geist und Leben der Ostkirche, (Forum Slavicum 30), München 1988, S. 125–127.
- Biezen, J. van.:** The Middle-Byzantine Kanon-Notation of Manuscript H., Bilthoven 1968.
- Borgia, N.:** L'ultimo eco del canto bizantino nella Magna Graeca, *Bollettino della badia greca di Grottaferrata*, New Series 8 (1959) 162–169.
- Bourgault-Ducoudray, L. A.:** Conférence sur la modalité dans la Musique Grecque, Paris 1879.
- : Études sur la musique ecclésiastique grecque, Paris 1887.
- : Mélodies populaires de Grèce et d'Orient, Paris 1897.
- Brou, L.:** Les chants en langue grecque dans les liturgies latines, in: Sacris erudiri, I (1948), 165–180; IV (1952), 226–238.
- Bugge, A. (Hg.):** Contacarium Palaeoslavicum Mosquense, (MMB Principale 6), Kopenhagen 1960.
- Busch, R. von:** Untersuchungen zum byzantinischen Heirmologion. Der Echos Deuterios, in: Hamburger Beiträge zur Musikwissenschaft IV, Hamburg 1971.
- Cavarnos, C.:** Byzantin Sacred Music, Belmont (USA) 1974.
- Chryssavgis, M.:** The Troparion in Worship: Participation by the Congregation in Byzantine Chant, *Phronema* 2 (1987) 45–54.
- : Neumatic Notation in Byzantine Chant: Its Unity and Continuity in four Stages of Evolution, *Phronema* 7 (1992) 45–58.

Ciobanu, Gh.: Théorie, pratique, tradition, facteurs complémentaires indispensables pour déchiffrer l'ancienne musique byzantine, XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Akten II/7, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/7, Wien 1982, S. 29–37.

—: La rythmique des neumes byzantins dans les transcriptions de J. D. Petrescu et de Egon Wellesz par rapport à la pratique actuelle, in: *Rhythm in Byzantine Chant: Acta of the congress held at Hernen Castle in November 1986*, ed. by Ch. Hannick, Hernen 1991, S. 21–36.

Colling, A.: *Histoire de la Musique Chrétienne*, Paris 1956.

Conomos, D. E.: The Treatise of Manuel Chrysaphes, in: »Report of the Eleventh Congress (of International Musicological Society)«, Copenhagen 1972, S. 748–751.

—: Byzantine Trisagia and Cheroubika of the Fourteenth and Fifteenth Centuries, Thessaloniki 1974.

—: Music for the Evening Office on Whitsunday, in: *Actes du XV^e Congrès International d'Études Byzantines — Athènes Septembre 1976*, Athen 1979, S. 451–469.

—: Byzantine Hymnography and Byzantine Chant, Brookline 1984.

—: The Treatise of Manuel Chrysaphes, the Lambadarios: On the Theory of the Art of Chanting and on Certain Erroneous Views That Some Hold About it (Mount Athos, Iviron Monastery MS 1120 [July 1458]), (MMB Corpus Scriptorum de Re Musica 2), Wien 1985.

—: The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle: Liturgy and Music (Dumbarton Oaks Studies 21), Washington 1985.

—: Mount Athos: Its Significance in the Musical Tradition of Byzantium, *Phronema* 3 (1988) 49–60.

—: The Byzantine Legacy in Slavonic Chant, in: *J. Breck – J. Meyendorff – E. Silk (Edd.), The Legacy of St. Vladimir. Byzantium – Russia – America*, Crestwood, NY 1990, S. 57–68.

— (Ed.): *Studies in Eastern Chant*, Bd. V, Crestwood, NY 1990.

Costea, Gr. – Lungu, N. – Croitoru, I.: *Grammatica Musicii Psaltice*, Bukarest 1951.

Dévai, G.: Monuments en notation byzantine dans les bibliothèques de Budapest, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 1 (Budapest 1951) 247–260.

—: Traces of ancient Greek theory in byzantine music, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 2 (1954) 237–239.

—: Notre quinzième manuscrit de chant byzantin, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 3 (1955) 283–286.

—: The Musical Study of Koukouzeles in a Fourteenth Century Manuscript, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 6 (1958) 213–235.

- Devreesse, R.:** Bibliothèque Nationale, Département des manuscrits. Catalogue des manuscrits grecs. Le fonds Coislin, Paris 1945.
- Di Salvo, B.:** La Trascrizione della notazione paleobizantina, *Bollettino della badia greca di Grottaferrata* 4 (1950) 114–130, 5 (1951) 92–110, 220–235.
- : Qualche appunto sulla chironomia nella musica bizantina, *Orientalia christiana periodica* 23 (1957) 192–201.
- Dragoumis, M. Ph.:** The Survival of Byzantin Chant in the Monophonic Music of the Modern Greek Church, in: *Studies in Eastern Chant*, Bd. I, ed. by E. Wellesz and M. Velimirovic, Oxford 1966, S. 9–36.
- : Constantinos A. Psachos (1869–1949), in: *Studies in Eastern Chant*, Bd. V, ed. by D. Conomos, Crestwood, NY 1990, S. 77–88.
- : Markos Vasileiou, a Pioneer of Byzantine Musicology, in: *Rhythm in Byzantine Chant: Acta of the congress held at Hernen Castle in November 1986*, ed. by Ch. Hannick, Hernen 1991, S. 45–54.
- Efstratiades, S.:** Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi, (Harvard Theological Studies XI), Cambridge 1924.
- : Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Lavra on Mount Athos, Cambridge 1925.
- Engberg, G. (Hg.):** Prophetologium. Pars altera, lectiones anni immobilis continens, (MMB Lectionaria 1, Fasc. I–II), Kopenhagen 1980–81.
- : Ekphonic Chant — the Oral Tradition and the Manuscripts, XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Akten II/7, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/7, Wien 1982, S. 41–47.
- Floros, C.:** Gesang zum Lobpreis Gottes. Die Musik der Ostkirche, in: Benz, E. – Thurn, H. – Floros, C. (Hgg.), *Das Buch der Heiligen Gesänge der Ostkirche*, Hamburg 1962, S. 143–174.
- : Fragen zum musikalischen und metrischen Aufbau der Kontakien, in: *Actes du XIIe Congrès International des Études Byzantines, Rapports VIII*, Ochride 1961, II (Belgrad 1964), S. 563–569.
- : Die Entzifferung der Kondakarien-Notation, *Musik des Ostens* 3 (1965) 7–71; 4 (1967) 12–44.
- : *Universale Neumenkunde I*, Kassel 1970.
- : *Universale Neumenkunde III*, zusammengestellt von B. Schartau und J. Raasted, (Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin 48), Kopenhagen 1984.
- Follieri, E. – Strunk, O. (Hgg.):** Triodion Athoum, Pars Principalis et Pars Suppletoria, (MMB Principale 9), Kopenhagen 1975.
- Gaïsser, H.:** Le système musical de l'Église grecque d'après la tradition, Rome 1901.

- : L'Origin et la vraie nature du mode dit-chromatique oriental-, in: Documents, memoires et voeux du Congrès international d'histoire de la musique, Paris 1901, S. 93–100.
- : Les Heirmoi de Pâques dans l'Office grecque, Étude rythmique et musical, *Oriens Christianus* 3 (1903) 416–510 et Pome 1905.
- Gardner, J. V.:** Probleme der Erforschung des liturgischen Gesanges der russischen Kirche, in: Die Welt der Slaven (Viertel-Jahresschrift für Slavistik), Wiesbaden 1956, Jg. I, Heft 3, S. 334–344.
- Gastoué, A.:** Introduction à la paléographie musical byzantin. Catalogue des manuscrits de musique byzantine de la Bibliothèque Nationale de Paris et des bibliothèques publiques de France, Paris 1907.
- : La psalmodie traditionnelle de huit tons, in: *TSG* XIV (1908), S. 193 ff.
- : Über die 8 »Töne«, die authentischen und die plagalen, in: *KMJ* XXV (1930) 25–30.
- Georgiades, Th.:** Bemerkungen zur Erforschung der byzantinischen Musik, *Byzantinische Zeitschrift* 39 (1939) 67–88.
- : Musik und Rhythmus bei den Griechen, Hamburg 1958.
- Gerbert, M.:** *Scriptores ecclesiastici de musica* II. 1784. Facsimile. Milan: Bollettino bibliografico musicale, 1931.
- Gertsman, E. V.:** Ancient musical thought, Leningrad 1986.
- : Byzantine musicology, Leningrad 1988.
- Gove, A. F.:** The Relationship of Music to the Text in the Akathistos Hymn, in: *Studies in Eastern Chant*, Bd. V, Crestwood, NY 1990, S. 101–121.
- Grégoire, H.:** Un grand et beau livre sur la chanson grecque, *Byzantion* 12 (1937) 650–658.
- Haas, M.:** Byzantinische und slavische Notationen. Paleographie der Musik, I, Faszikel 2, Cologne 1972.
- Hadjisolomos, S. J.:** The modal structure of the 11 Eothina Anastassima ascribed to the Emperor Leo († 912). A musicological Study, Nicosia 1986.
- Hannick, Chr.:** Antike Überlieferungen in der Neumeneinteilung der byzantinischen Musiktraktate, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 26, Wien 1977, S. 169–184.
- : Byzantinische Musik, in: *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* II, *Handbuch der Altertumswissenschaft* 12/5/2, hg. von H. Hunger, München 1978, S. 183–218.
- (Ed.): Fundamental Problems of Early Slavic Music and Poetry, (MMB Subsidia 6: Studies on the Fragmenta Chiliandarica Palaeoslavica, II), Kopenhagen 1978.

- : Les Lect. Grecs de l'Apostolos avec Not. Ekphon., *ECh* IV (1979) 76–80.
 - : Egon Wellesz und sein Verhältnis zur Musik der Ostkirchen, in: *O. Kolleritsch* (Hg.), *Egon Wellesz, (Studien zur Wertungsforschung 17)*, Wien-Graz 1986, S. 86–101.
 - : Reference materials on Byzantine and Old Slavic music and hymnography, in: *Journal of the Plainsong & Mediaeval Music Society. Founded in memory of Dom Anselm Hughes*, 13 (1990) 83–89.
 - : The Performance of the Kanon in Thessaloniki in the 14th Century, in: *Studies in Eastern Chant*, Bd. V, Crestwood, NY 1990, S. 137–152.
 - : Probleme der Rhythmik des byzantinischen Kirchengesangs. Ein Rückblick auf die Forschungsgeschichte, in: *Rhythm in Byzantine Chant: Acta of the congress held at Hernen Castle in November 1986*, ed. by *Ch. Hannick*, Hernen 1991, S. 1–20.
- Hannick, Chr. – Wolfram, G. (Hgg.):** Gabriel Hieromonachos, Abhandlung über den Kirchengesang, (MMB Corpus Scriptorum de Re Musica 1), Wien 1985.
- Harris, S.:** The Communion Chants in Thirteenth Century Byzantine Musical Manuscripts, in: *Studies in Eastern Chant II*, ed. by *E. Wellesz* and *M. Velimirovic*, Oxford 1971, S. 51–67.
- Höeg, C.:** La Théorie de la musique byzantine, *REG* XXXV (1922) 321–334.
- : La notation ekphonétique, (MMB Subsidia 1, Fasc. 2), Kopenhagen 1935.
 - (Hg.): *Hirmologium Athoum*, (MMB Principale 2), Kopenhagen 1938.
 - : The Hymns of the Hirmologium, Teil I, transkrib. von *A. Ayoutanti u. M. Stöhr*, (MMB Transcripta 6), Kopenhagen 1952.
 - : The oldest Slavonic Tradition of Byzantine Music, *Proceedings of the British Academy* 39 (1953) 37–66.
 - (Hg.): *Kontakarium Ashburnhamense*, (MMB Principale 4), Kopenhagen 1956.
 - : Ein Buch altrussischer Kirchengesänge, *Afslph* XXV (1956) 261–284.
- Höeg, C. – Tillyard, H.J.W. – Wellesz, E. (Hgg.):** *Sticherarium*, (MMB Principale 1), Kopenhagen 1935.
- Höeg, C. – Zuntz, G. (Hgg.):** *Prophetologium. Pars prima, lectiones anni mobilis continens*, (MMB Lectionaria 1, Fasc. I–VI), Kopenhagen 1939–70.
- Huglo, M.:** La tradition occidentale des mélodies byzantines du Sanctus, in: *Der kulti-sche Gesang der abendländischen Kirche*, Cologne 1950, S. 40–46.
- : Relations musicales entre Byzance et l'Occident, in: *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Byzantine Studies*, London 1963, S. 267–280.
 - : *Les Livres de chant liturgique (Typologie des sources du Moyen-Age occidental 52)*, Turnhout 1988.

- Husmann, H.:** Modulation und Transposition in den bi- und trimodalen Stichera, *Archiv für Musikforschung* 27 (1970–71) 1–22.
- : Die oktomodalen Stichera und die Entwicklung des byzantinischen Oktoechos, *Archiv für Musikforschung* 27 (1970–71) 304–325.
- Jakobson, R. (Bearb.):** Fragmenta Chiliandarica Palaeoslavica, A. Sticherarium, B. Hirmologium, (MMB Principale 5a & 5b), Kopenhagen 1957.
- Jakovljević, A.:** Cypriot Musicians and Copyists of Byzantine Musical Manuscripts in the 15th and 16th Centuries, in: »Diptycha«. Ἑταρεία Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Μελετῶν, Athen 1980–81, S. 72–78.
- : Cod. Lavra E-108 from Fourteenth Century as the Oldest Serbian-Greek Music Anthology with Koukouzeles' Notation, in: *Recueil de Chilandar* 7, Belgrad 1989, S. 133–161.
- : Catalogue of Byzantine Chant Manuscripts in the Monastic and Episcopal Libraries of Cyprus, (Publications of the Cyprus Research Centre XV), Nicosia 1990.
- Jammers, E.:** Die Musik in Byzanz, im päpstlichen Rom und im Frankenreich: Der Choral als Musik der Textaussprache, (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-Hist. Klasse), Heidelberg 1962.
- : Byzanz und die abendländische Musik, in: *Reallexikon der Byzantinistik*, Reihe A, I. Amsterdam 1968, S. 169–227.
- Janus, C.:** *Musici Scriptores Graeci* (Teubner), Leipzig 1899.
- Jeannin, J. – Puyade, J.:** L' octoechos syrien, *Oriens Christianus*, Neue Serie, 1913, S. 82–104; 277–298.
- Kaufhold, P.:** Gesungene Ikone: Orthodoxe Kirchenmusik, in: *Schaut in den Osten! Ein Erlebnis- und Sachbuch über die orthodoxen Kirchen in Osteuropa*, hg. von N. Wyrwoll, Hildesheim 1993, S. 175–190.
- Köstlin, H. A.:** *Geschichte der Musik*, (griech. Übers. von A. N. Maltos), Athen 1908.
- Koschmieder, E.:** Die ekphonetische Notation in kirchenslawischen Sprachdenkmälern, *Südostforschungen* V (1940).
- : Zur Bedeutung der russischen liturgischen Gesangstradition für die Entzifferung der byzantinischen Neumen, *Kyrios* 5 (1940/41) 1–24.
- : Ein Blick auf die Geschichte der altslawischen Musik, *Byzantino-Slavica* 31 (1970–71) 12–41 und Tables I–VI.
- Kujumdzieva, Sv.:** Methodological Notes on the Description of Musical Manuscripts Written in Greek at the »Ivan Dujčev« Research Centre for Slavo-Byzantines Studies, in: *Université Aristote de Thessalonique (Ed.), Actes de la Table Ronde: »Principes et Méthodes du Cataloguage des Manuscrits Grecs de la Collection du Centre Dujčev«*, Thessaloniki 1992, S. 91–115.

- Lambrou, S.:** Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos, 2 Bde., Cambridge 1900.
- Lavignac, Alb.:** Encyclopédie de la Musique et Dictionnaire du Conservatoire. Première partie, Histoire de la Musique. Antiquité-Moyen Age, Paris 1924.
- Lazarov, S.:** A Medieval Slavonic Theoretical Treatise on Music, in: Studies in Eastern Chant, Bd. V, Crestwood, NY 1990, S. 153–186.
- Levy, K.:** The Byzantine Sanctus and Its Modal Tradition in East and West, *Annales musicologiques* VI (1958–63) 7–67.
- : The Byzantine Communion Cycle and Its Slavic Counterpart, in: Actes du XIII^e Congrès d' Études Byzantines, Ochrid 1961 II, Belgrad 1963, S. 571–574.
- : A Hymn for Thursday in Holy Week, *Journal of the American Musicological Society* 16 (1963) 127–175.
- : Die slavische Kondakarien-Notation, in: Anfänge der slavischen Musik, Proceedings of the Bratislava Symposium of August 1964, Bratislava 1966, S. 77–92.
- : Three Byzantine Acclamations, in: *H. Powers (ed.), Studies in Music History. Essays for Oliver Strunk*, New Jersey 1968, S. 43–57.
- : Byzantine Music since the Oxford Congress, in: Actes du XIV^e Congrès International des Études Byzantines III 1971, Bukarest 1976, S. 481–487.
- : The Earliest Slavic Melismatic Chants, in: Fundamental Problems of Early Slavic Music and Poetry, (MMB Subsidia VI), Kopenhagen 1978, S. 197–210.
- : Le »Tournant Décisif« dans l'histoire de la Musique Byzantine, in: Actes du XV^e Congrès International d'Études Byzantines - Athènes Septembre 1976, Athen 1979, S. 471–480.
- Lombardi-Giordano, C.:** La melurgia bizantina nei canti popolari della Sicilia e della Calabria, in: Actes du XV^e Congrès International d'Études Byzantines — Athènes, Septembre 1976, Vol. II,B, Athen 1981, S. 985–998.
- Lungu, N. – Ungu, A.:** Cântările sfintei liturgii, si Cântări la catehese, Bukarest 1951.
- Maltezos, C.:** Sur les gammes diatoniques de la musique ecclésiastique grecque, *PAA* 4 (1929) 326–340.
- Marzi, G.:** Melodia e nomos nella musica bizantina, (Studii pubblicati dall'Istituto di filologia classica 8), Bologna 1960.
- Mateos, J.:** La Psalmodie variable dans l'Office Byzantin, in: Acta Philosophica et Theologica II, Rome 1964, S. 327–339.
- Merlier, M.:** Études de Musique Byzantine. Le premier mode et son plagal, Paris 1935.
- Métrévéli, H.:** Les manuscrits liturgiques géorgiens des IX^e-X^e siècles et leurs importance pour l'étude de l'hymnographie byzantine, in: Actes du XV^e Congrès Inter-

national d'Études Byzantines — Athènes Septembre 1976, Vol. II,B, Athen 1981, S. 1005–1010.

Moran, N. K.: The Musical »Gestaltung« of the Great Entrance Ceremony in the 12th Century in Accordance with the Rite of Hagia Sophia, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 28, Wien 1979, S. 167–193.

—: A list of Greek music palimpsests, *Acta musicologica* 57 (1985) 50–72.

Morgan, M.: The Three Teachers and Their Place in the History of Greek Church Music, in: *Studies in Eastern Chant*, Bd. II, ed. by E. Wellesz and M. Velimirovic, Oxford 1971, S. 86–99.

Moutsopoulos, E. A.: Modal »Ethos« in Byzantine Music. Ethical Tradition and Aesthetical Problematic, XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Akten II/7, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/7, Wien 1982, S. 3–6.

Nikolakopoulos, K.: Die byzantinische Musik als Grundbestandteil des orthodoxen Kultus, *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 49–56.

—: Das Wesen und die Funktion der byzantinischen Musik, *Hermeneia. Zeitschrift für ostkirchliche Kunst* 8 (1992) 141–154.

Orlov, S. P.: La Musique religieuse en Russie, *Irénikon* 8 (1931) 439–456.

Palikarova, V.: La Musique Byzantine chez les Bulgares et les Russes (du IX^e au XIV^e siècle), (MMB Subsidia 3), Kopenhagen 1953.

Parrish, C.: The Notation of Medieval Music, New York 1959.

Patrinelis, Chr.: »Protopsaltai, Lampadarioi, and Domesticoi« of the Great Church during the Post-Byzantine Period (1453–1821), in: *Studies in Eastern Chant*, Bd. III, ed. by E. Wellesz and M. Velimirovic, 1973, S. 141–170.

Perria, L. – Raasted, J. (Hgg.): *Sticherarium Ambrosianum, Pars Principalis et Pars Suppletoria*, (MMB Principale 11), Kopenhagen 1992.

Petrescu, Hr.: The relation text — melodical and rhythmical formulas, an element of continuity in the Romanian post-medieval church music, XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Akten II/7, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/7, Wien 1982, S. 99–108.

Petrescu, J.-D.: Les idiomèles et le canon de l'office de Noël, Paris 1932.

—: Laudele ingroparii Domnului — Τά ἐγκώμια (τῷ ἁγίῳ καὶ μεγάλῳ Σαββάτῳ), Bukarest 1940.

—: Études de paléographie musicale byzantine, Bukarest 1965.

Petrov, S. – Kodov, Hr.: Old Bulgarian Musical Documents, Sofia 1973.

Petrović, D.: Octoechos in the Musical Tradition of Southern Slavs (Institute of Musicology, Serbian Academy of Sciences and Arts, Bd. 16/I), Belgrad 1982, S. 65–76.

- : The Heritage of Saints Cyril and Methodius as reflected in Serbian Chant, in: *E. G. Farrugia u. a. (Edd.), Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius, (Orientalia Christiana Analecta 231), Rome 1988, S. 291–294.*
- Petta, M.:** Padre Lorenzo Tardo e il rifiorimento del canto bizantino nella badia, *Bollettino della badia greca di Grottaferrata* 21 (1967) 3–19.
- Pierik, M.:** The Song of the Church, New York 1947.
- Psarianos, Dion.:** Die byzantinische Musik in der Griechisch-Orthodoxen Kirche, in: *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht I, Teil 2, hg. von P. Bratsiotis, Stuttgart 1960, S. 155–174.*
- Quasten, Joh.:** Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit, (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Heft 25), Münster 1930.
- Raasted, J.:** Intonation Formulas and Modal Signatures in Byzantine Musical Manuscripts, (MMB Subsidia 7), Kopenhagen 1966.
- (**Hg.**): *Hirmologium Sabbaiticum*, 1. Pars Suppletoria, 2.1. Pars Prima: Toni Authentici, 2.2. Pars Secunda: Toni Plagales, (MMB Principale 8), Kopenhagen 1968–70.
- : The interlinear variants in byzantine musical manuscripts (Examples), in: *Actes du XVe Congrès International d'Études Byzantines — Athènes Septembre 1976, Vol. II, B, Athen 1981, S. 999–1004.*
- : Pulse and Pauses in Medieval and Postmedieval Byzantine Chant, XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Akten II/7, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/7, Wien 1982, S. 63–72.
- (**Ed.**): The Hagiopolites. A Byzantine Treatise on Musical Theory, (Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin 45), Kopenhagen 1983.
- : Rhythm in Byzantine Chant, in: *Rhythm in Byzantine Chant: Acta of the congress held at Hernen Castle in November 1986, ed. by Ch. Hannick, Hernen 1991, S. 67–92.*
- : Byzantine Liturgical Music and its Meaning for the Byzantine Worshipper, in: *Rosemary Morris (Ed.), Church and People in Byzantium, Birmingham 1991, S. 49–57.*
- Raes, A.:** *Introductio in Liturgiam Orientalem*, Rom 1947.
- Rebours, J. B.:** Quelques manuscrits de musique byzantine, *ROC* 10 (1905) 1–14.
- : *Traité de psaltique. Théorie et pratique du chant dans l'Église Grecque*, Paris 1906.
- Reese, G.:** *Music in the Middle Ages*, New York 1940.
- Reimann, H.:** Zur Geschichte und Theorie der byzantinischen Musik, *Vierteljahrschrift für Musikwissenschaft* 5 (1889), 322–395.

Reinach, Th.: *La Musique Grecque*, (Collection Payot), Paris 1926.

Richard, M.: *Répertoire des Bibliothèques et des Catalogues des manuscrits grecs*, Paris 1958 [Centre National de la Recherche Scientifiques]. Supplement (1958–1963), Paris 1964.

Richter, E. F.: *Traité complet de Contrepoint*. Traduit de l'allemand par Gustave Sandré, Paris 1907.

Richter, L.: *Antike Überlieferungen in der byzantinischen Musiktheorie*, *Deutsches Jahrbuch der Musikwissenschaft* VI (1961) 75–115.

Riemann, H.: *Kurzgefaßte Musikgeschichte*, (griech. Übers. von G. K. Sklavos, Athen 1933).

Romanou, K.: *A New Approach to the Work of Chrysanthos of Madytos: The New Method of Musical Notation in the Greek Church and the Μέγα Θεωρητικόν τῆς Μουσικῆς*, in: *Studies in Eastern Chant*, Bd. V, ed. by D. Conomos, Crestwood, NY 1990, S. 89–100.

Sava, S.: *Byzantine Musik in theory and in practice*, Boston 1965.

Schartau, B.: *Manuscripts of Byzantine music in Denmark*, (Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin 48), Kopenhagen 1984, S. 15–104.

—: *On collecting »Testimonia« of Byzantine musical Practice*, *CIMAGL* 57 (1988) 159–166.

— (**Hg.**): *Hieronimos Tragodistes, Über das Erfordernis von Schriftzeichen für die Musik der Griechen*, (MMB Corpus Scriptorum de Re Musica 3), Wien 1990.

Schidlovsky, N.: *A Note on the Slavic Modal Signature*, *Cyrrillomethodianum* 8–9 (1984–1985) 175–181.

Schlötterer, R.: *Die kirchenmusikalische Terminologie der griechischen Kirchenväter*, Diss., München 1953.

—: *Geschichtliche und musikalische Fragen zur Ison-Praxis*, XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Akten II/7, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/7, Wien 1982, S. 19–27.

—: *Einige allgemeine Überlegungen zur Frage des Rhythmus im byzantinischen Kirchengesang*, in: *Rhythm in Byzantine Chant: Acta of the congress held at Hernen Castle in November 1986*, ed. by Ch. Hannick, Hernen 1991, S. 55–66.

Schlötterer, R. – Jammers, E. – Schmid, H. – Waeltnner, E.: *Byzantinisches in der karolingischen Musik*, in: *Berichte zum XI. Internationalen Byzantiner-Kongress*, V, 2, München 1958, S. 1–29.

Seppälä, H.: *Bysanttilaiset ekhokset ja ortodoksinen kirkkolaulu Suomessa*, in: *Acta musicologica fennica* 13, Helsinki 1981.

Stantschewa-Braschowanowa, L.: Johannes Kukuzeles, *Musik in Geschichte und Gegenwart* 37 (1958) 1888–90.

Stathis, Gr.: I Manoscritti e la tradizione musicale bizantino-sinaitica, *Θεολογία* 43 (1972) 271–308.

—: I sistemi alfabetici di scrittura musicale per scrivere la musica bizantina nel periodo 1790–1850, *Κληρονομία* 4 (1972) 365–402.

—: Problems connected with the Transcription of the Old Byzantine Notation into the Pentagram, in: »Report of the Eleventh Congress (of International Musicological Society)«, Bd. II, Kopenhagen 1973, S. 778–782.

—: Iosaph Riliotes et ses »Exégéseis« à certaines compositions byzantines, *Balkan Studies* 17 (1976) 131–142.

—: La Conoscenza di Musica Bizantina in Occidente, in: *Ders.*, *Παρηγήματα*, Athen 1978, S. 88–96.

—: Byzantine Church Music, in: *Ders.*, *Παρηγήματα*, Athen 1978, S. 97–109.

Stefanović, D.: The Importance of Rhythm in the Bilingual Polyeleos by Isaiah the Serb (15th century), in: *Rhythm in Byzantine Chant: Acta of the congress held at Hernen Castle in November 1986*, ed. by *Ch. Hannick*, Hernen 1991, S. 101–108.

Stevanovic, D.: The tradition of the Sticheraria Manuscripts, (Thesis presented to the University of Oxford for the degree of Doctor of Philosophy), Oxford 1967.

Strunk, O.: The Tonal System of Byzantine Music, *The Musical Quarterly* 28 (1942) 190–204.

—: Intonations and Signatures of the Byzantine Modes, *The Musical Quarterly* 31 (1945) 339–355.

—: Byzantine Psalmody and its possible Connection with Hebraic Cantillation, *Bulletin of the American Musicological Society* II/13 (1948) 19–21.

—: The Notation of the Chartres Fragment, *Annales Musicologiques* 3 (1955) 7–37.

—: The Byzantine Office at Haghia Sophia, *Dumbarton Oaks Papers* 9/10 (1955/56) 175–202.

—: The Antiphons of the Octoechos, *Journal of the American Musicological Society* 13 (1960) 50–67.

—: One Cypriote in Venice, in: *Natalicia Musicologica*, Knud Jeppesen 1962, S. 101–113.

— (*Hg.*): Specimina Notationum Antiquiorum, Pars Principalis et Pars Suppletoria, (MMB Principale 7), Kopenhagen 1966.

—: Byzantine Music in the Light of Recent Research and Publication, in: *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies, Main Papers IV* — Oxford 1966, London 1967, S. 245–254.

- : Essays on Music in the Byzantine World, New York 1977.
- : A first Look at Byzantine Psalmody, in: Essays on Music in the Byzantine World, New York 1977, S. 37–39.
- : S. Salvatore di Messina and the Musical Tradition of Magna Graecia, in: Essays on Music in the Byzantine World, New York 1977, S. 45–54.
- : The Chants of the Byzantine-Greek Liturgy, in: Essays on Music in the Byzantine World, New York 1977, S. 297–330.
- Tardo, L.:** La musica bizantina e i codici di melurgia della Biblioteca di Grottaferrata, *Rivista delle Accademie e Biblioteche d'Italia* 4 (1930) 355–369.
- : I codici melurgici della Vaticana ed il contributo alla musica bizantina del monachismo greco della Magna Graecia, *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 1 (1931) 225–248.
- : L'antica melurgia Bizantina, Grottaferrata 1938.
- : I codici melurgici bizantini nelle biblioteche d'Italia, *Rivista delle Accademie e Biblioteche d'Italia* 12 (1938) 26–31, 13 (1938/39) 74–79.
- : Sguardo generale sopra gli studi dell'antica melurgia bizantina, *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 15 (1947) 116–132.
- : I manoscritti greci di musica bizantina nella Biblioteca Ambrosiana di Milano, *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 19 (1950) 15–26.
- (**Hg.**): *Hirmologium Cryptense*, (MMB Principale 3), Rom 1951.
- : I manoscritti melurgici nella Biblioteca Universitaria di Messina, *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 23 (1954) 187–201.
- : L'antica musica bizantina e la sua semiografia. I manoscritti melurgici bizantini nella Biblioteca de Alessandria, (Publications de l'Institut d'études orientales de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie 3), Alexandrien 1954.
- : L'Ottoeco nei mss. melurgici, Grottaferrata 1955.
- Thibaut, J.-B.:** Étude de musique byzantine. Le chant ekphonétique, *Byzantinische Zeitschrift* 8 (1899) 122–147.
- : Les traités de musique byzantine, *Byzantinische Zeitschrift* 9 (1900) 478–482.
- : »Assimilation des Echoi byzantins et des modes latins avec les anciens tropes grecs«, in: Documents du Congrès international d'histoire de la musique, Paris 1901, S. 77–85.
- : Monuments de la notation ekphonétique et hagiopolite de l'église grecque, St. Pétersbourg 1913.
- : Origine byzantine de la notation neumatique de l'Église latine, Paris 1907 (ND: Hildesheim 1975).

Thodberg, Chr.: The Tonal System of the Kontakarium: Studies in Byzantine Psalticon Style, (Hist. Filos. Medd., Dan. Vid. Selsk. 37.7), Kopenhagen 1960.

—: Chromatic Alterations in the Sticherarium, in: Actes du XII^e Congrès International d'Études Byzantines, Ochride 1961, II (Belgrad 1964), S. 607–612.

—: Der byzantinische Alleluiarionzyklus. Studien im kurzen Psaltikonstil, (MMB Subsidia 8), Kopenhagen 1966.

Tiby, O.: La musica bizantina. Teoria e storia, Milano 1938.

Tillyard, H. J. W.: The modes in Byzantine Music, *ABSA* XXII (1916–18) 133–156.

—: Byzantine Music and Hymnography, London 1923.

—: A Canon by Saint Cosmas, *Byzantinische Zeitschrift* 28 (1928) 25–37.

—: Handbook of the Middle Byzantine Musical Notation, (MMB Subsidia 1, Fasc. 1), Kopenhagen 1935, 1970.

—: Byzantine Neumes: The Coislin Notation, *Byzantinische Zeitschrift* 37 (1937) 345–358.

— (**Bearb.**): The Hymns of the Sticherarium for November, (MMB Transcripta 2), Kopenhagen 1938.

— (**Bearb.**): The Hymns of the Octoechos, Teil I: (MMB Transcripta 3), Kopenhagen 1940. Teil II: (MMB Transcripta 5), Kopenhagen 1949.

— (**Bearb.**): Twenty Canons from the Trinity Hirmologium, (MMB Transcripta 4 — American Series 2), Boston, Paris, London, Kopenhagen 1952.

—: The Stages of the Early Byzantine Musical Notation, *Byzantinische Zeitschrift* 45 (1952) 29–42.

—: The Byzantine Modes in the Twelfth Century, *ABSA* XLVIII (1953) 182–190.

— (**Bearb.**): The Hymns of the Hirmologium, Teil III,2, transkrib. von A. Ayoutanti, (MMB Transcripta 8), Kopenhagen 1956.

— (**Bearb.**): The Hymns of the Pentecostarium, (MMB Transcripta 7), Kopenhagen 1960.

Timiadis, E. (Bishop of Meloa): Byzantine Music, in: *Philippou, A. J. (Ed.)*, The Orthodox Ethos. Essays in honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, Oxford 1964, S. 200–206.

Tonceva, E.: Die skitische Musikhandschriftenfamilie des Bolgarskij Rospev vom 17.–18. Jh. und die spätpostbyzantinische Musikpraxis, XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Akten II/7, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/7, Wien 1982, S. 85–98.

—: Keramikplatte aus Preslav mit Prokeimena-Repertoire aus dem 9./10. Jahrhundert als altbulgarisches Musikdenkmal, in: *K. Trost–E. Völkl–E. Wedel (Hgg.)*, Symposium Methodianum. Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17.

bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method, Neuried 1988, S. 315–340.

- : The Theory and the Rhythmic Interpretation of Byzantine Tune, in: *Rhythm in Byzantine Chant: Acta of the congress held at Hernen Castle in November 1986*, ed. by Ch. Hannick, Hernen 1991, S. 129–140.
- : The Bulgarian Liturgical Chant (9th–19th centuries), in: *Rhythm in Byzantine Chant: Acta of the congress held at Hernen Castle in November 1986*, ed. by Ch. Hannick, Hernen 1991, S. 141–194.

Totzke, I.: Die Rückwirkungen der im 17. Jahrhundert in die russische Kirchenmusik eingeführten westlichen Mehrstimmigkeit, in: *K. Chr. Felmy u. a. (Hgg.), Tausend Jahre Christentum in Rußland*, Göttingen 1988, S. 1013–1021.

- : Die Musik der Orthodoxen Kirche, in: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Bd. II, hg. von W. Nyssen, H.-J. Schulz und P. Wiertz, Düsseldorf 1989, S. 211–235.
- : Der Altargesang in der Russisch-Orthodoxen Kirche, *Kirche im Osten* 34 (1991) 70–91.
- : Dir Singen wir. Beiträge zur Musik der Ostkirche. Mit einem Geleitwort von Fairy v. Lilienfeld. Gesammelte Schriften Bd. I, St. Ottilien 1992.

Touliatos-Banker, D. H.: The »Chanted« Vespers Service, *Κληρονομία* 8 (1976) 107–126.

- : State of the Discipline of Byzantine Music, *Acta Musicologica* 50 (1978), 181–192.
- : The Three Types of Amomos Chant, in: *Actes du XV^e Congrès International d'Études Byzantines — Athènes Septembre 1976*, Vol. II, B, Athen 1981, S. 1011–1026.
- : Selected Melodic Formulae of the Standard 19th-Century Amomos as Traced from Early 15th-Century Thessalonian and Constantinopolitan Sources, XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Akten II/7, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/7, Wien 1982, S. 75–83.
- : The Byzantine Amomos Chant of the Fourteenth and Fifteenth Centuries, (Ανάλεκτα Βλατάδων 46), Thessaloniki 1984.
- : Check list of Byzantine musical manuscripts in the Vatican Library, *Manuscripta* 31 (1987) 22–27.

Trypanis, C. A.: On the Musical Rendering of the Early Byzantine Kontakia, in: *Studies in Eastern Chant*, Bd. I, ed. by E. Wellesz and M. Velimirovic, 1966, S. 104–107.

- : Fourteen Early Byzantine Cantica, (Wiener Byzantinistische Studien V), Wien 1968.

Tzetzēs, J.: Über die altgriechische Musik in der griechischen Kirche, München 1874 (ND: Wiesbaden 1973).

Velimirović, M.: Byzantine Elements in Early Slavic Chant: The Hirmologium. Pars Principalis et Pars Suppletoria, (MMB Subsidia 4: Studies on the Fragmenta Chilandarica Palaeoslavica, I), Kopenhagen 1960.

- : Study of Byzantine Music in the West, *Balkan Studies* 5 (1964) 63–76.
- : Byzantine Composers in Manuscript Athens 2406, in: »Essays presented to Egon Wellesz«, ed. by J. Westrup, Oxford 1966, S. 7–18.
- : Two Composers of Byzantine Music: John Vatatzes and John Laskaris, in: Aspects of Medieval and Renaissance Music, N. York 1966, S. 821–831.
- : Musique byzantine, in: Encyclopédie des musiques sacrées, Bd. II, Paris 1969, S. 145–164.
- : Present status of research in Byzantine music, *Acta musicologica* 43 (1971) 1–20.
- : The »Bulgarian« Musical Pieces in Byzantine Musical Manuscripts, in: Proceedings of the 11th International Musicological Society Congress 2, Kopenhagen 1972, S. 790–796.
- : The Prooemiac Psalm of Byzantine Vespers. Words and Music: The Scholar's View (Harvard University 1972), S. 317–337.
- : The Byzantine Heirmos and Heirmologion, in: »Gattungen der Musik in Einzeldarstellungen«. Gedenkschrift Leo Schrade, München 1973, S. 192–244.
- : »Persian Music« in Byzantium?, in: Studies in Eastern Chant, Bd. III, ed. by E. Wellesz and M. Velimirovic, Oxford 1973, S. 179–181.
- : Heirmologion, in: Grove's Dictionary of Music and Musicians, 6. Aufl., VIII, 447–448.
- : Evolution of the Musical Notation in Medieval Russia, *Cyrrillomethodianum* 8–9 (1984–1985) 165–173.

Wellesz, E.: Beiträge zur byzantinischen Kirchenmusik, *Zeitschrift für Musikwissenschaft* 3 (1920–21) 482–502.

- : Aufgaben und Probleme auf dem Gebiete der byzantinischen und orientalischen Kirchenmusik, (Liturgiegeschichtliche Forschungen 6), Münster i.W. 1923.
- (**Bearb.:**) Die Hymnen des Sticherarium für September, (MMB Transcripta 1), Kopenhagen 1936.
- : Der Stand der Forschung auf dem Gebiete der byzantinischen Kirchenmusik, *Byzantion* 11 (1936) 729–737.
- : An Introduction to Byzantine Music, *Blackfriars* 23, Oxford 1942.

- : The Earliest Example of Christian Hymnody, *Classical Quarterly* 39 (1945) 34–45.
- : Kontakion and Kanon, in: *Atti del Congresso Internaz. di Musica Sacra*, Rom 1952.
- (*Bearb.*): The Akathistos Hymn. Introduced and transcribed, (MMB Transcripta 9), Kopenhagen 1957.
- : Die Musik der Byzantinischen Kirche, in: *Das Musikwerk*, hg. von K. G. Fellerer, Bd. 13, Köln 1959.
- : A History of Byzantine Music and Hymnography, Oxford 1949 – London 1961.
- : Melody Construction in Byzantine Chant, in: XII^e Congrès international des Études byzantines, Rapports VI, Belgrade-Ochride 1961, S. 135–151.
- : Die Hymnen der Ostkirche, Basel 1962.
- : Eastern Elements in Western Chant, (MMB Supsidia 2 — American Series 1), Oxford-Boston 1947, Kopenhagen 1967.
- Wellesz, E. – Velimirović, M. (Edd.):** Studies in Eastern Chant, Bde. I–III, Oxford 1966–73.
- Williams, E. V.:** John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century, (Ph.D. Diss.), Yale University 1968.
- : A Byzantine »Ars Nova«: The 14th-century reforms of John koukouzeles in the chanting of Great Vespers, in: »Aspects of Balkans continuity and Change« (Contributions to the International Balcan Conference held at UCLA, October 23–28, 1969), 1972 Mouton the Hague-Paris, S. 211–229.
- Wilson, N. G. – Stefanović, D. I.:** Manuscripts of Byzantine Chant in Oxford Bodleean Library, Oxford 1963.
- Wirth, P.:** Ein neues Zeugnis zur Geschichte der byzantinischen Kirchenmusik, in: *Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann OSA*, hg. von E. Chr. Suttner und C. Patock, Würzburg 1971, S. 131–132.
- Wolfram, G.:** *Sticherarium Antiquum Vindobonense, Pars Principalis et pars Suppletoria*, (MMB Principale 10), Vindobonae 1987.
- : Der Rhythmus in den Arbeiten von Egon Wellesz, in: *Rhythm in Byzantine Chant: Acta of the congress held at Hernen Castle in November 1986*, ed. by Ch. Hannick, Hernen 1991, S. 37–44.
- : Die Musik in der griechisch-orthodoxen Kirche, in: *Ikonen — Bilder in Gold. Sakrale Kunst aus Griechenland*, hg. von der Stiftung *Pro Oriente*, Graz 1993.
- Wulstan, D.:** The Origin of the Modes, *SEC* 2 (1971) 5–20.

Rezensionen

Morris, Rosemary (ed.), Church and People in Byzantium. Society for the Promotion of Byzantine Studies, Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies Manchester, 1986, Birmingham: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies 1990, X, 286 S., 48 Abb.

Der Sammelband enthält, nach einer Einführung von Rosemary Morris, eine in fünf Rahmenthemen gegliederte, 14 Artikel umfassende, repräsentative Auswahl der auf dem im Titel genannten Symposium gehaltenen Referate.

Unter dem ersten Rahmenthema »Teaching the Faith« ortet Bischof *Kallistos* von Diokeleia in der byzantinischen Kirche »a sense of homeliness and informality, a family feeling« und erläutert, in deutlicher Distanzierung zum katholischen Ritus, »The meaning of the Divine Liturgy for the Byzantine Worshipper« anhand der Sakramente und der Liturgie, wobei nicht immer klar ist, auf welche Zeitebene er sich jeweils bezieht, da oftmals Quellenzitate (der gesamten byzantinischen Zeit) der modernen liturgischen Praxis gegenübergestellt werden. — *Mary B. Cunningham* geht in ihrem Beitrag »Preaching and the Community« der Tradition der frühen (4.–9. Jahrhundert) byzantinischen Homiletik nach, deren ursprüngliche Schlichtheit schon früh, nicht zuletzt dank der Mitwirkung der kappadokischen Väter, zugunsten der Rhetorik aufgegeben wurde, was an ihrer Verständlichkeit selbst für Zeitgenossen zweifeln läßt. Die Verlegung der Lesung von Predigten aus der Liturgie in die Stundengebete, wohl zur Zeit des Trullanums, sowie inhaltliche Weiterentwicklungen zwischen dem 6. und dem 9. Jahrhundert — ab dem ausgehenden 8. Jahrhundert setzen zudem die nach Autoren zusammengestellten Predigtsammlungen ein — zeigen, daß in dieser Hinsicht nicht von »dunklen Jahrhunderten« gesprochen werden kann. — *J. Raasted* betrachtet ergänzend hierzu »Byzantine Liturgical Music and its Meaning for the Byzantine Worshipper« und betont die spontanen Variationsmöglichkeiten, welche die jeweilige Rezitation trotz stetig präziser werdender Notation bietet.

Innerhalb des zweiten Themas »Law and Morality« demonstriert *Ruth Macrides* (»Nomos and Kanon on paper and in court«) anhand von Beispielen, insbesondere bei Theodoros Balsamon, die Flexibilität in der Rechtspraxis, wie sie (ähnlich Demetrios Chomatenos) durch die von »oikonomia« gesteuerte Anwendung kirchlicher oder weltlicher Normen möglich wurde. — Hierzu tendenziell durchaus passend behandelt *Patricia Karlin-Hayter* die »Indissolubility and the greater evil« anhand von drei Ehescheidungsfällen, die Chomatenos einer Lösung zuführt.

Im dritten Teil, »Church Administration«, betrachtet *M. Kaplan* »L'église byzantine des VI^e-XI^e siècles: terres et paysans«, die bischöfliche Macht im 6. Jahrhundert, welche insbesondere im städtischen Bereich manifest wird und durch verschiedene Faktoren, wie karitative Stiftungen, (ländliche) Eigenkirchen und späterhin mehr und mehr durch Klöster und deren Landhunger, eine schrittweise Reduzierung erfährt; der Vf. betont die Entwicklung hin zu einer »Kirche der Mächtigen«, in welcher die Bedeutung des ländlichen, volksverbundenen Klerus stetig schwindet. — *Margaret Mullett*, »Patronage in

action: the problems of an eleventh-century bishop«, analysiert, ausgehend von brieflichen Interventionen des Theophylaktos von Ochrid bezüglich des Dorfes *Ekklesiai*, dessen Briefcorpus unter dem Aspekt des Patronatswesens und der interpretationsträchtigen Doppelrolle des Erzbischofs als Klient und Patron.

Im vierten Teil, »The Public Life of the Church«, untersucht *Judith Herrin* »Ideals of charity, realities of welfare: The philanthropic activity of the Byzantine Church«; konkret behandelt sie zunächst die Mechanismen der Wohltätigkeit, bei welchen sie eine Entwicklung von der bischöflichen zur klösterlichen Obhut und zugleich zu einer hinsichtlich des Personenkreises und der Anlässe differenzierteren »caritas« feststellt, und dann einen der theoretischen Hintergründaspekte, daß nämlich die Praktizierung des Glaubens durch gute Werke vor der Hölle bewahren könne. — *P. Magdalino* betont die Vereinbarkeit von »Church, bath and diakonia in medieval Constantinople«, welche nicht zuletzt in der Taufe zum Ausdruck komme, trotz der ambivalenten Einstellung der Kirchenväter zum Bad und der eindeutig negativen Haltung zum gemeinsamen Bad von Männern und Frauen (Synode von Laodikeia, Trullanum). Konstantinopel scheint noch im Hochmittelalter badefreudiger gewesen zu sein als die Provinz, wie auch die Liste der »diakoniai« am Ende des Beitrages zeigt.

Der letzte Abschnitt, »Churches and their Contents«, enthält die Beiträge zum Denkmalsbefund: *Th. F. Mathews* behandelt »The transformation symbolism in Byzantine architecture and the meaning of the Pantokrator in the dome« ab dem 9. Jahrhundert. Unter Hinweis auf das buddhistisch-hinduistische Mandala interpretiert er den Schöpfer-Pantokrator in Anlehnung an Gregor von Nyssa und Dionysios Areopagites als den in der Kuppel alles umfangenden Christus, der in der Liturgie die Gläubigen als Kollektiv »Kirche« zur Gottähnlichkeit wandelt. — *Vera Zaleskaya* bringt die »Byzantine white-clay painted bowls and cylix-type cups« des 9.–11. Jahrhunderts, welche oftmals mit Kreuzen bemalt sind, mit byzantinischen politischen und missionarischen Aktivitäten in Zusammenhang, wobei sie eine ursprüngliche liturgische bzw. zeremonielle Funktion der *κυλίχνια* annimmt. — *Rowena Loverance* untersucht »Early Byzantine marble church furnishings: some examples from the episcopal basilica of Kourion in Cyprus«. — *Maria Mundell Mango* (»The uses of liturgical silver, 4th–7th centuries«) erläutert die liturgische Funktion der frühbyzantinischen Silbergefäße, welche als Motivgaben auch einen erheblichen materiellen Wert darstellten. — Am Ende des anregenden und wertvollen Bandes steht der Beitrag von *J. Lowden* über »Luxury and liturgy; the function of books«, welcher ausgehend vom zweiten Nicaenum — das Evangelion am Altar als *typos* Christi — die Funktion »luxuriöser« (oft illuminierten) liturgischer Bücher bzw. Rollen jenseits ihres praktischen gottesdienstlichen Gebrauchs in ihrer Symbolkraft und ihrem Repräsentationswert sieht.

Johannes Koder, Wien

Vassiliadis, Petros, Ερμηνεία των Ευαγγελίων (Θεολογικές και ιστορικο-φιλολογικές προϋποθέσεις καθώς και ερμηνευτικές προσεγγίσεις στα τέσσερα Ευαγγέλια), Thessaloniki: Pournaras 1990, 301 S.

In bezug auf die hermeneutischen Methoden der orthodoxen Theologen oder zutreffender gesagt der Orthodoxen Kirche für die Exegese der Heiligen Schrift und insbesondere

des Neuen Testaments herrscht hauptsächlich im christlichen Raum des Westens ein gewisses Mißverständnis. Daß die Auslegungsmethoden der Ostkirche nicht ausschließlich und kurzsichtig an der sogenannten kirchlichen »Tradition« festhalten — was die westlichen Theologen dem Osten öfters vorwerfen —, sondern auch alle bekannten Methoden berücksichtigen, läßt sich aus den reichhaltigen Ausführungen des vorliegenden Buches beweisen.

Die hier zu besprechende Veröffentlichung von V., Neutestamentler in Thessaloniki, gliedert sich in drei wichtige Teile, die ein volles Spektrum der modernen orthodoxen Exegese wiedergeben. Im Grunde handelt es sich um vierzehn selbständige Aufsätze, die früher in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht waren und verschiedene Aspekte der orthodoxen Hermeneutik und Exegese behandeln.

Im **ersten** Teil (S. 15–122) werden die theologischen Voraussetzungen für die Exegese der Evangelien angesprochen. Die Beiträge dieses Teils bewegen sich thematisch im breiteren Raum der biblischen Hermeneutik. Es wird gezeigt, daß »die Orthodoxie aufgrund ihrer spirituellen Lehre nichts Statisches ist; etwas nämlich vom Himmel herabgefallenes oder aus der Vergangenheit hergeschicktes. Sie ist ein dynamischer Weg stetiger und wiederholter Festsetzungen von unveränderlichen transzendenten Wahrheiten in einer organischen Einheit sowohl im Raum (Katholizität) als auch in der Zeit (Tradition)« (S. 8). Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß die orthodoxe »geistesträgende Exegese« nur im Schoße der »Kirche« betrieben werden kann und muß. Daher wird mit besonderer Sorgfalt die Einheit zwischen Schrift und Kirche bewahrt, wobei der patristische Beitrag zur Hermeneutik unentbehrlich ist, indem »die Schrift nicht autonom ist, sondern nur innerhalb der Kirche existiert; von ihr stammt sie und auf sie bezieht sie sich« (S. 66).

Der Vf. beschäftigt sich im **zweiten** Teil der Arbeit (S. 125–220) direkt mit den bekannten wissenschaftlichen Auslegungsmethoden, die im Raum der westlichen Theologie und Exegese eine extreme Authentizität genießen. Es wird mit Recht betont, daß diese Methoden bei der Auslegung der Evangelien — und besonders der synoptischen, die dem historischen Jesus näher sind — notwendig sind, aber von der richtigkeitsweisenden Tradition des Christentums nicht getrennt werden dürfen. An einer Stelle betont der Vf. bezüglich der historisch-kritischen Methode wörtlich: »Niemals wurde in der orthodoxen theologischen Wissenschaft ein Zweifel an die Gebrauchsnotwendigkeit der historisch-kritischen Methode in den wissenschaftlichen Untersuchungen der biblischen Texte erhoben« (S. 73). Alle Artikel dieses Teils haben als gemeinsamen Gegenstand u. a. die Logien-Quelle Q der synoptischen Evangelien; ein Bereich, in dem der Vf. selbst besonders versiert ist. Damit wendet sich V. den geschichtlich-philologischen Voraussetzungen für eine möglichst umfassende Exegese der neutestamentlichen Texte zu.

Nach diesen ersten zwei Teilen, welche hauptsächlich eine theologisch-theoretische Einleitung zum Thema »biblische Hermeneutik« darstellen, schließt das Buch mit dem **dritten** Teil (S. 223–301) der direkten exegetischen Annäherungen an konkrete Stellen aller vier Evangelien. Dabei verweist der Vf. auf die von ihm selbst angewandten modernen Methoden, wie z. B. auf den Gebrauch der »Redaktionsgeschichte« auf S. 242. Gleichzeitig verläßt er aber keineswegs den Boden der kirchlichen Tradition, in der der Heilige Geist als der unfehlbare Garant wirkt und die gläubigen Wissenschaftler und Laien inspiriert (vgl. S. 9).

Sieht man von den ziemlich vielen Druckfehlern — insbesondere in nicht-griechischen Texten — ab, die in den inhaltlich kompakten Text eindringen, muß man das Buch sicherlich als eine erfolgreiche Vorstellung der orthodoxen Hermeneutik betrachten. Besonders durch den dritten praktischen Teil, vorbereitet von den übrigen zwei Teilen, werden manche erwähnenswerte Beispiele moderner orthodoxer Exegese anhand konkreter Stellen des Neuen Testaments dargestellt. Diese klare Demonstration der orthodoxen Auslegungsmethoden ist selbstverständlich richtungsweisend und hilfreich für die Orthodoxen und räumt gleichzeitig letzte Zweifel seitens der westlichen Theologen aus.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Rauch, Albert – Hallensleben, Barbara (Hgg.), Diener der Heiligsten Dreifaltigkeit. Sergij von Radonesh. Zum 600. Jahrestag seines Heimgangs (25. 9. 1392), Würzburg: Der Christliche Osten 1992, 127 S.

Der Hl. Sergij von Radonesh lebte vom 3. Mai 1314 bis zum 25. September 1392. Seine Gedenktage sind der 5. Juli: Erhebung der Gebeine des Hl. Sergij, und der 25. September: Ableben des Hl. Sergij (alle Daten nach dem julianischen Kalender).

Die Vita des Hl. Sergij hat sein Schüler Epifanij der Weise (gest. 1420) verfaßt. Diese Fassung ist aber nur in der Bearbeitung des Hagiographen Pachomij (gest. 1484) überliefert. Die kürzere Fassung des Epifanij ist in der Nikon Chronik aus dem 16. Jh. überliefert worden. Die von Pachomij bearbeitete Fassung wurde in der Moskauer Ausgabe des Metropolitens Makarij in Bd. III, 1869, abgedruckt.

In der vorliegenden zweisprachigen Veröffentlichung werden beide Fassungen, die »Kurzfassung« des Epifanij (S. 7–34) und die hagiographisch bearbeitete »Langfassung« des Pachomij (S. 37–121) in russisch-deutschem Paralleldruck wiedergegeben. Ergänzt werden die Texte durch Ikonen, Abbildungen und Erläuterungen über das Leben des Hl. Sergij. Die deutschen Texte sind aus den »Altrussischen Heiligenleben« von Onasch (für die Kurzfassung) und den »Russischen Heiligenlegenden« von Benz (für die Langfassung) entnommen. Die russischen Texte werden im vorliegenden Band komplett wiedergegeben, die deutschen nur soweit sie bei Onasch und Benz vorliegen. Es ist bedauerlich, daß die Herausgeber es versäumt haben, die russischen Texte komplett zu übersetzen. Nur ca. zehn Prozent wurden von Onasch/Benz nicht übersetzt, doch selbst diese wenigen Seiten fehlen in der vorliegenden Ausgabe. So geben für den deutschen Leser nur Überschriften Hinweise auf den Fortgang der Erzählung: »Die Errichtung des Klosters in Somonowo«, die kurzen Ausführungen über Sergijs Schüler Andronik und Afanasij (S. 26–30), ferner »Die Erscheinung der Allerheiligsten Gottesmutter« (S. 32–33), und über die Wunder heißt es lapidar im deutschen Text: »Es folgen einige Seiten, auf denen eine eingehende Auslegung dieser Wunderzeichen gegeben werden« (S. 45–49).

Die beiden oben erwähnten Fassungen unterscheiden sich grundlegend: Epifanij der Weise war Schüler des Hl. Sergij und lebte etwa 15 Jahre als Mönch im Sergij-Kloster. Er kannte den Hl. Sergij persönlich und stand in geistig-religiösem Austausch mit ihm. Epifanij berichtet in nüchternem, objektivem Erzählstil Tatsachen aus dem Leben des

Mönches Sergij und würdigt sein asketisches Vorbild. Bei Pachomij wird diese Heiligenbiographie ganz im Stil der späteren hagiographischen Überlieferung mit den typischen Merkmalen des asketischen Mönchslebens ausgeschmückt und angereichert, der Heilige wird zum Vorbild. Bei Pachomij begegnet uns nicht mehr der Mönch, sondern der Heilige Sergij, die Vita wird durch Wunder nach dem Ableben des Mönches ergänzt.

Der Hl. Sergij, der »Stammvater« des russischen Klosterwesens, lebte in einer Zeit des politischen Umbruchs: nach 140 Jahren der tatarischen Knechtschaft konnte unter der Führung des Moskauer Fürsten Dimitrij den Tataren eine entscheidende Niederlage zugefügt werden. Fürst Dimitrij hatte sich auf die Autorität des Hl. Sergij berufen können, dessen Kloster bereits zu dieser Zeit zu einem Mittelpunkt religiöser Erneuerung geworden war.

Nach der totalen Vernichtung des Mönchtums in der Sowjetunion in den 30er Jahren gab es einen bescheidenen Wiederbeginn im Zweiten Weltkrieg. Das einzige Kloster, das mit Genehmigung der sowjetischen Machthaber wiedereröffnet werden konnte (1944), war das vom Hl. Sergij gegründete Dreifaltigkeitskloster in Sergiev Posad (nördlich von Moskau, von den Kommunisten in »Sagorsk« umbenannt). Es blieb seitdem das geistig-religiöse Zentrum der russischen Orthodoxie. Nach dem Zusammenbruch der atheistisch-kommunistischen Herrschaft erleben wir heute eine Renaissance des russischen Klosterwesens (die Zahl der monastischen Gemeinschaften stieg von 1988 bis Mitte 1992 von 22 auf 149). Die vom Hl. Sergij vorgelebte Lebensweise — immerwährendes Gebet, strengste Askese, Armut und Bescheidenheit in Allem, verbunden mit schwerster Arbeit —, wie sie in seinen Viten überliefert worden ist, kann Grundlage dieses monastischen Neubeginns in der russischen Kirche unserer Tage werden.

In dem vorliegenden Band begegnet uns einer der großen russischen Asketen und Heiligen, von denen im Westen noch immer zu wenig bekannt ist. Trotz der großen Verehrung, die dem Hl. Sergij in seiner Heimat entgegengebracht wird, wurde ihm außerhalb der russischen Staatsgrenzen in Westeuropa nur eine einzige russische Kirche vor dem Ersten Weltkrieg geweiht: Es ist die im Jahre 1901 fertiggestellte russische Kirche zu Ehren des Hl. Sergij von Radonesh in Bad Kissingen.

Gernot Seide, Ottobrunn

Bezos, Marios, 'Ο λόγος ὡς διάλογος. Μιά προσωπογράφηση τοῦ Νίκου Νησιώτη (Ἐκκλησία — Κοινωνία — Οἰκουμένη 2), Thessaloniki: Pournaras 1991, 140 S., 1.500 Dr.

Der plötzliche und tragische Tod von Nikos Nissiotis bei einem Autounfall im Sommer 1986 war ein großer Verlust für die neugriechische und die gesamte orthodoxe Theologie. Denn N. war nicht ein Theologe unter vielen, sondern einer der bedeutendsten orthodoxen Theologen unserer Zeit, der viele Jahre lang eine wichtige und authentische Stimme der Orthodoxie im ökumenischen Dialog innehatte. Seine Persönlichkeit und sein Werk wird in diesem Buch von seinem Schüler und engen Mitarbeiter Marios Begzos vorgestellt. Der ganze Text ist in fünf Kapitel aufgeteilt, von denen zwei in anderer Form zuvor in Zeitschriften erschienen sind.

Das erste Kapitel (S. 17–30) gibt ein persönliches Zeugnis des Vf. von seiner Bekanntschaft mit N. als Lehrer, Redner, Schriftsteller und Diskussionspartner wieder. Dieses Zeugnis kann man kurz folgendermaßen zusammenfassen: das Wort (λόγος) von N. war ein Dialog (διάλογος), seine Existenz war eine Ko-Existenz, sein ganzes Leben war eine Begegnung, eine Gemeinschaft (κοινωνία) mit den anderen.

Im zweiten Kapitel (S. 33–71) folgt eine kurze Biographie. B. berichtet über die Umwelt, in der N. aufwuchs, von seinem Studium in Athen, in Zürich, wo er mit Emil Brunner, Carl Gustav Jung und Theodor Bovet zusammentraf, in Basel, wo er Karl Jaspers und Karl Barth begegnete, und in Louvain, sowie von seiner Karriere am Ökumenischen Institut in Bossey, im Ökumenischen Rat der Kirchen und an der Theologischen Fakultät in Athen.

Eine Einführung in sein Denken bildet zusammen mit dem zweiten das dritte Kapitel (S. 75–89). N. wird von drei verschiedenen Sichtweisen aus betrachtet, die den drei Wirkungszyklen seines Lebens entsprechen: als der kritische Philosoph des Existenzialismus, der die schwachen Seiten dieser philosophischen Richtung mit dem Personalismus überwindet, als der orthodoxe Theologe des Ökumenismus, der den ökumenischen Dialog als eine Begegnung von gelebten Traditionen versteht, und als der griechische Theoretiker der olympischen Idee.

Im vierten Kapitel (S. 93–120) findet man zum ersten Mal einen vollständigen Katalog des gesamten veröffentlichten wissenschaftlichen Werkes von N. und eine kurze Bibliographie über ihn mit Veröffentlichungen, die sein Denken kommentieren.

Das fünfte und letzte Kapitel (S. 123–139) ist der Versuch einer vorläufigen Schätzung — wie es der Vf. nennt — der gesamten Bedeutung von N. Das Einzigartige in seinem Denken sieht B. in zwei Bereichen: Der eine ist der Vorschlag des Personalismus in der Philosophie und der andere der Vorschlag der Pneumatologie in der Theologie. N. ist der erste Intellektuelle in Griechenland, der klar die Priorität der »Person« gegenüber der Kategorie der »Substanz« oder des Begriffs des »Individuums« vertritt. Ebenso manifestiert er die Pneumatologie als Fundament der orthodoxen Theologie, und wird so zu dem »Pneumatologen« der orthodoxen Theologie in unserem Jahrhundert. Seine Theologie nannte er selbst »pneumatologische Christologie«, um nicht als eine Art Pneumatomonismus gegenüber dem Patromonismus oder dem Christomonismus, die er scharf kritisiert hat, mißverstanden zu werden.

Sicher kann man in einem Buch mit wenigen Seiten der Größe solcher Persönlichkeiten wie Nikos Nissiotis kaum gerecht werden. Wenn aber diese wenigen Seiten von Menschen verfaßt werden, die solche Persönlichkeiten aus nächster Nähe erlebt haben, wie der Vf. dieses Buches seinen Lehrer, dann kann das für diejenigen bereits sehr viel bedeuten, die nicht das Glück gehabt haben, ihnen einmal zu begegnen und sie persönlich zu erleben.

Michael Voskos, München

Panhellenischer Theologenverband (Hg.), 'Η Ὁρθοδοξία στὴν Ἑνωμένη Εὐρώπη, (Πρακτικά Ζ' Πανελληνίου Θεολογικοῦ Συνεδρίου, 7–9 Σεπτεμβρίου 1990), Athen 1991, 510 S.

Blickt man auf das Jahr 1990 zurück, so war die ganze Welt damals erstaunt über den Zusammenbruch des Kommunismus; ein Zusammensturz, der gleichzeitig den Triumph des unpersönlichen Kapitalismus mit allen seinen Folgen bedeutete und andererseits den Triumph der Orthodoxen Kirche, die damals ihre Auferstehung erlebte — und immer noch erlebt, trotz der zahlreichen Probleme in den Ländern des ehemaligen »Eisernen Vorhangs« —, nachdem sie »aus den Katakomben der entsetzlichen Martyrien aufgetaucht war« (S. 36). Die Einheit von Europa befand sich 1990 einige Schritte weiter entfernt als heute.

Weil Griechenland das einzige orthodoxe Land der EG ist und wegen der oben genannten Gründe, leuchtet ein, warum »Die Orthodoxie im vereinigten Europa« das Thema des XII. Panhellenischen Theologenkongresses war, der in Athen unter dem Ehrenvorsitz Seiner Seligkeit des Erzbischofs von Athen, Serafim, in der Zeit vom 7. bis zum 9. September 1990 stattfand. Veranstalter war der Panhellenische Theologenverband, der alle Theologen Griechenlands eingeladen hatte; Laien und Kleriker, die in der Kirche, den Universitäten, dem Erziehungs- und Schulwesen ihren Dienst leisten. Ihre Seligkeiten die Patriarchen von Alexandrien, Parthenios, und Antiochien, Ignatios, verliehen dem Kongreß besonderen Glanz durch ihre Anwesenheit.

Der zu besprechende Band umfaßt die Akten des obengenannten Kongresses. Genauer umfaßt er sieben Teile und einen Anhang. Die ersten drei Teile (S. 23–134) beinhalten alle Texte, die die Organisation und die offizielle Eröffnung des Kongresses betreffen (Rundschreiben, Einladungen, Grußworte, Briefe, Telegramme etc.). Der wichtigste und umfangreichste Teil aber ist ohne Zweifel der vierte (S. 135–414), der die Vorträge enthält. Der fünfte Teil (S. 415–428) ist sehr bedeutend, da er den Beschlußentwurf, das Schlußwort und schließlich das Communiqué des Kongresses an das griechische Volk enthält. Der siebte Teil (S. 447–478) beinhaltet die Teilnehmerliste, und der Anhang (S. 479–510) viele Fotos etc.

In den Vorträgen wird unter anderem festgestellt:

Die Grundlagen des heutigen Europa sind hauptsächlich der griechische Geist, der römische Geist, das Christentum und das Erbe der neueren europäischen Zeit. Im heutigen Europa herrscht, und zwar allein und triumphierend nach dem Zusammenbruch des Kommunismus, der Kapitalismus. Manch andere seiner Merkmale sind die Säkularisierung — viele sprechen gar nicht mehr von Gott oder von einem christlichen Europa —, der Totalitarismus des Handels und der multinationalen Gesellschaften. Es geht hauptsächlich um ein konsumistisches Europa. Die Falschinformierung ist nicht selten und die Entschlossenheit der Christen immer geringer geworden. Die europäische Einheit darf sich aber nicht nur auf wirtschaftlicher oder politischer Basis entwickeln. Die EG darf nicht nur ein Markt oder ein Zentrum politischer Macht sein, sondern sie muß in erster Linie einen geistigen und kulturellen Charakter erhalten. Europa braucht heute mehr denn je zuvor geistige Werte.

Griechenland als einziges orthodoxes Land der EG ist sich bewußt, daß das Wichtigste, das es zum vereinigten Europa beitragen kann, die Orthodoxie ist, die nicht nur eine unter vielen Traditionen ist. Europa ignoriert aber »enttäuschenderweise« die Orthodoxie, und sie wird noch sehr oft mißverstanden, obwohl sie die religiösen und moralischen Werte unbeschädigt bewahrt hat. »Die Präsenz der Orthodoxen Kirche ist das lebendige Anden-

ken an gemeinsame Wurzeln und sie kann Teig werden, fähig zum Zusammenkommen des Bewußtseins und zur Einigung des Geistes« (S. 424). Der westlichen Theologie wird mehr Fortschritt in bezug auf die wissenschaftliche Forschung zugeschrieben, doch etwas fehlt ihr, und sie sucht nach neuen Quellen und Methoden. Das Fehlende kann ihr die Orthodoxie ersetzen.

Infolgedessen sind die Aufgabe und die entsprechende Verantwortung der Orthodoxie im vereinigten Europa sehr groß. Um so schwieriger ist es, da die Orthodoxie in Griechenland selbst vernachlässigt wird. Durch die Gnade Gottes können die konfessionellen Unterschiede in einem aufrichtigen Dialog überwunden werden, denn die zwei Traditionen, Ost und West, haben die gleichen geistigen Quellen. Diese Aufgabe macht die Tatsache schwieriger, daß für die westlichen Christen das westliche Christentum das normale Ziel des Christentums ist. Letzteres schließt automatisch die väterliche Tradition der Orthodoxie und Byzanz aus.

Letzten Endes aber gilt, daß »der Christ weder Kind des Ostens noch des Westens ist, da die Abstammung das Heil nicht sicherstellt. Nur der Mensch in Christus wird gerettet. Beispiele sind die Väter, die Heiligen und die Märtyrer, die aus allen Völkern kamen. Wahrer Europäer wird also derjenige, der in Christus neugeschaffen wird, unbesehen seiner Abstammung« (S. 426).

Griechenland als Staat und als griechische Kirche muß überzeugend darlegen, daß die Basis des vereinigten Europa nicht eine der materiellen Güter oder der Macht des Stärkeren sein kann, sondern daß die Einheit »Frucht der Freiheit, der Liebe und des heiligen Geistes« ist (S. 420). In diese Richtung können und müssen die Griechen, die in Europa leben, und die anderen orthodoxen Christen der europäischen Diaspora mobilisiert werden.

Von den 17 Vorträgen des Kongresses heben wir die Vorträge der zwei eingeladenen Politiker hervor, *Konstantin Alavanos* und *Fotis Kouvelis* (»Welche Vorstellungen haben griechische Politiker vom vereinigten Europa?«, S. 137–150 und 151–161), die die politische und wirtschaftliche Sicht des vereinigten Europa, aber auch dessen geistige und kulturelle Lücken dargestellt haben; ferner die Vorträge vom Metropoliten *Meletios Kalamaras* (»Orthodoxe Tradition und vereinigtes Europa«, S. 162–169), von Prof. *Johannes Panagopoulos* (»Westliche Tradition und Vereinigtes Europa«, S. 170–182), von *Placidus Deseille* (»Streitpunkte und Gemeinsamkeiten der zwei Traditionen«, S. 183–198), des serbischen Metropoliten *Athanasij Jevtić* (»Der Mensch in Christus über Osten und Westen«, S. 208–215), von Prof. *Vlasios Pheidias* (»Das theologische Fundament der orthodoxen Diaspora«, S. 236–245), von Prof. *Georg Galitis* (»Die einheitliche Förderung der orthodoxen Theologie im vereinigten Europa«, S. 261–272) und vom Metropoliten *Damaskinos Papandreou* (»Bildung einer panorthodoxen Kommission für die Garantie und Nutzbarmachung der geistigen und kulturellen Errungenschaften der Orthodoxie«, S. 404–413).

Nikolaos Petrakos, München

Lossky, Nicholas / Bonino, José Míguez / Pobee, John S. / Stransky, Tom F. / Wainwright, Geoffrey / Webb, Pauline (edd.), Dictionary of the Ecumenical Movement, Ge-

neva: WCC Publications / Grand Rapids: William B. Feldmans Publishing Company 1991, 1196 S., SFr 110.–

An diesem Nachschlagwerk, das von sechs Herausgebern (einem Orthodoxen, einem Anglikaner, einem Römisch-katholischen und drei Methodisten) und einem 16-köpfigen Beirat vorbereitet wurde und mit einem Vorwort des damals amtierenden Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, Emilio Castro, eingeleitet wird, wirkten 330 Autoren, meist bekannte Theologen und Ökumeniker aus der ganzen Welt, mit. Dies allein stellt zweifelsohne eine beachtens- und aner kennenswerte Leistung dar, auch wenn die Zahl der orthodoxen Theologen (17 Orthodoxe und 5 Altorientalische), die daran beteiligt wurden und 31 der insgesamt 600 Artikel verfaßt haben, vergleichsweise bescheiden ausfällt.

Dessen ungeachtet ist die Palette der aufgenommenen Lemmata sehr umfangreich und umfaßt nicht nur den Bereich der Ökumenischen Bewegung im engeren Sinne (Geschichte, Weltkonferenzen, Gegenwartslage, zusammenfassende Darstellung der verschiedenen Kirchen, Biographien von bedeutenden Ökumenikern, multi- und bilaterale ökumenische Dialoge etc.), sondern auch theologiegeschichtliche und rein theologische Fragen, deren Behandlung allerdings eine unverkennbar ökumenische Gewichtung enthält. Darüber hinaus wird erfreulicherweise eine Reihe von zeitgenössischen, ethisch-gesellschaftlichen Fragestellungen behandelt, zumal auch solche Probleme heute von nicht geringer Relevanz für die Annäherung der Kirchen sind.

Will man die Vorzüge dieses Lexikons im einzelnen verdeutlichen, gerät man in Verlegenheit, weil sehr viele Stichwörter sich als exzellente Beispiele heranziehen lassen. Aber auch kritische Bemerkungen lassen sich anbringen:

– Im Artikel »**Eastern Orthodoxy**« ist die Erklärung der »Autokephalie« bzw. »Autonomie« sehr dürftig; dementsprechend werden einige orthodoxe Kirchen als autokephal bzw. autonom eingestuft, obwohl sie nicht als solche von allen anderen anerkannt oder bei panorthodoxen Versammlungen mit diesem Status akzeptiert werden; auch ihre Ehrenreihenfolge entspricht nicht den Diptychen (die Kirche von Griechenland folgt z. B. nach der Kirche von Zypern); ferner ist die Zahl der Gläubigen der orthodoxen Kirchen sehr niedrig angesetzt (dem Ökumenischen Patriarchat unterstehen entschieden mehr als nur »zwei Millionen« Christen; vgl. allein die Diaspora-Griechen, deren Zahl annähernd 5 Mio. beträgt). Wäre es im übrigen nicht vorteilhafter, wenn dieser Artikel und der Artikel »**Orthodoxy**« zusammengefaßt wären, da sie ohnehin vom selben Verfasser stammen?

– Im Artikel »**Africa**« ist die Darstellung der von alters her ansässigen Kirchen sehr knapp, die späteren, vor allem protestantischen Missionierungen dagegen eingehender; dies wird durch den zusätzlichen Artikel »**African Instituted (Independent) Churches**« noch eklatanter.

– Die meisten Artikel enthalten auch Literaturangaben (allerdings fast ausschließlich englische), viele aber nicht.

– Solche oder ähnliche Bemerkungen, z. B. der Art, daß der Nachname des Patriarchen »**Athenagoras I.**« Spyrou und nicht »Pyrou« (S. 63) war, ließen sich zwar bei einem so umfangreichen und vielschichtigen Opus bis zu einem gewissen Punkt fortsetzen. Damit wird die Bedeutung des Werkes allerdings in keiner Weise geschmälert.

Auch die Tatsache, daß dem deutschsprachigen Leser darüber hinaus das »Ökumene-Lexikon: Kirchen — Religionen — Bewegungen«, hrsg. in Verbindung mit Athanasios Basdekis ... von Hanfried Krüger ..., Frankfurt a. M. 1983 (2. veränd. Aufl., Frankfurt 1987) zur Verfügung steht, vermindert nicht den großen Wert des Nachschlagwerkes. Wie jenes bietet auch dieses nicht nur dem Ökumeniker, sondern auch jedem Theologen und interessierten Christen wertvolle Orientierungs- und Vertiefungshilfen bezüglich der ersehnten Kircheneinheit.

Theodor Nikolaou, München

Mantzaridis, Georgios, Χρόνος καὶ ἄνθρωπος, Thessaloniki: Pournaras 1992, 159 S.

Der Autor, der den Lesern dieser Zeitschrift durch seine Beiträge bekannt ist, behandelt in dieser Studie die recht anspruchsvolle Thematik »Zeit und Mensch«. Charakteristisch für die Denkrichtung des Vf. sind seine einleitenden Sätze: »Das Problem der richtigen Einstellung des Menschen zum Leben ist ein Problem der richtigen Einstellung zu der Zeit. Und die richtige Einstellung zu der Zeit setzt die Eruierung und Erforschung der Möglichkeiten und Perspektiven voraus, die sich in dieser (sc. der Zeit) anbieten« (S. 11). Die Zeit offenbart nach dem Vf., der hierbei der Sicht der Kirchenväter folgt, den wahren Sinn menschlichen Daseins. Deshalb bietet sie sich dem Menschen in einer doppelten Dimension an: Erstens als Zeit im gewöhnlichen, weltlichen Sinne; diese Dimension schließt die Tatsache ein, daß der Mensch ein vergängliches Wesen ist und sich dessen immer bewußt bleiben muß, will er den wahren Sinn seines Lebens erfassen. Zweitens als Zeit im christlichen, kirchlichen Sinne; diese Dimension begleitet zwar die erste, hebt jedoch die Vergänglichkeit auf und mündet in die Ewigkeit ein (S. 89).

Werden in den ersten drei Kapiteln (»Die Problematik der Zeit«, »Zeit und Raum« und »Zeit und Leben«) allgemeine philosophisch-theologische Gesichtspunkte behandelt, so liegt im vierten Kapitel »Christus und Zeit« (S. 62–77) ein erster wichtiger Schwerpunkt der Abhandlung. Denn dort wird deutlich, daß »die hypostatische Union des zeitlosen Gottes mit der menschlichen Natur in der Zeit einen neuen Einschnitt für die Natur und die Zeit bedeutet. Die geschaffene Natur wird nicht ignoriert, sondern durch die ungeschaffene Gnade Gottes wiederhergestellt und erleuchtet. Auch die Zeit wird nicht verachtet, sondern erneuert und dient nunmehr der Unvergänglichkeit und der Ewigkeit. Auf diese Weise schafft Christus die neue Situation, die neue Schöpfung (s. 2 Kor 5,17)« (S. 66–67). Es handelt sich um das Königreich Gottes, welches zwar seiner eschatologischen Vollendung entgegengeht, aber in der Kirche hier und jetzt seinen Anfang nimmt. Es beginnt hier und jetzt, weil die Anwesenheit Christi und das Erleben »des Tages des Herrn« schon jetzt durch die Vereinigung der Gläubigen mit Christus in den Sakramenten der Kirche das Charakteristikum der neuen Schöpfung ist. Von dieser zentralen Aussage ausgehend, entfaltet M. seine Gedanken in den übrigen fünf wertvollen und höchst interessanten Kapiteln des Buches: »Kirche und Zeit«, »Die diachronische Überlieferung«, »Die biologische Diskontinuität des Mönchtums und die pneumatische Kontinuität der Kirche«, »Die Verklärung der Zeit« und »Die liturgische Zeit«. Das Buch wird mit einem Sachregister abgerundet (S. 153–159).

Es würde zu weit führen, wenn man die Ausführungen dieser Kapitel näher besprechen wollte, zumal einige, wie z. B. über die Ehelosigkeit und das Mönchtum als der »Gipfel« der »vollständigen Selbsthingabe an Gott« (S. 105), dem heutigen, säkularisierten Menschen einige Schwierigkeiten bereiten. Aber gerade diese Ausführungen, die klar formuliert und biblisch-patristisch begründet werden, machen das Buch zu einem insgesamt wichtigen theologischen Beitrag. Seine Übertragung ins Deutsche ist wünschenswert.

Theodor Nikolaou, München

Panagopoulos, Theodoros, Προβληματισμοί στο Δημόσιο Δίκαιο (Fragestellungen des Öffentlichen Rechts), Piräus: Stamoulis 1990, 277 S.

Bei diesem Buch handelt es sich um eine Sammlung von dreizehn bereits veröffentlichten Aufsätzen mit sehr unterschiedlichen Themen. Sie werden vier Einheiten zugeordnet: »Allgemeines Öffentliches Recht« (S. 35–93), »Verfassungsrecht« (S. 95–150), »Europäisches Recht« (S. 151–226) und »Verwaltungsrecht« (S. 227–264). Diesen Einheiten wird eine Rede des Präsidenten der Akademie der Wissenschaften von Athen, Georgios Vlachos, mit dem Thema »Griechenland an der Schwelle des einundzwanzigsten Jahrhunderts« als eine Art Einleitung (Προλεγόμενα) vorangeschickt (S. 13–33).

Der Grund, warum ein an sich rechtswissenschaftliches Buch in dieser Zeitschrift angezeigt wird, liegt darin, daß vier der hier gesammelten Aufsätze sich ausschließlich mit kirchlich-theologischen Sachverhalten befassen. Neben den Artikeln »Der Rechtsstatus des Heiligen Berges Athos nach der griechischen Verfassung, dem Europarecht und dem Völkerrecht« (S. 37–56) und »Die Religionsfreiheit (sc. in Griechenland) nach der gültigen Verfassung« (S. 97–118), welche auch in deutscher Sprache in dieser Zeitschrift erschienen (*Ofo* 3, 1989, 65–72 und 5, 1991, 73–79), gehören hierher die Aufsätze »Der Rechtsstatus des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel« (S. 57–76) und »Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche« (S. 119–136). Dieselbe Thematik berühren, wenn auch mittelbar, ebenfalls andere Artikel, wie z. B. jene, die sich mit Fragen der europäischen Kultur beschäftigen oder der das Buch abrundende Anhang über »Das juristische Denken von Iason Chatzidinas«, einem Juraprofessor für Öffentliches Recht (S. 265–277). Im Letzteren wird u. a. festgestellt, daß Chatzidinas in der Formulierung der griechischen Verfassungen über die Orthodoxie als »die herrschende Religion« in Griechenland nicht bloß eine Bestandsaufnahme, sondern ein positives Werturteil erblickt, zumal die Orthodoxie einen Bestandteil der kulturellen Identität des griechischen Volkes darstellt (S. 276).

Der Autor, Professor für Öffentliches Recht an der Universität Piräus, hat dieses Buch insbesondere für seine Studenten veröffentlicht. Er behandelt daher viele juristische Aspekte in einer überaus klaren und verständlichen Form. Viele von diesen Gesichtspunkten interessieren — und zwar sehr stark — auch die Theologiestudenten und die Theologen im Allgemeinen. Deshalb empfiehlt sich die Lektüre des Buches auch für sie.

Theodor Nikolaou, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

1. Panorthodoxe Nachrichten

Tagung der »Interbalkanischen Föderation orthodoxer Jugend«

Die neugegründete Interbalkanische Föderation orthodoxer Jugend entwickelt sich allmählich zu einer internationalen Organisation. Kirchenvertreter aus balkanischen orthodoxen Jugendverbänden trafen sich vom 1. bis 4. April 1993 im an der serbisch-bulgarischen Grenze gelegenen bulgarisch-orthodoxen Kloster von Kleisura, um die für Iasi (Rumänien) zwischen dem 23. und 30. August 1993 geplante II. interbalkanische Konferenz vorzubereiten. Die insgesamt zwanzig Vertreter aus Bulgarien, Rumänien, Griechenland und Serbien/Montenegro wurden von Bischof Nathanael von Krupnik und anderen bulgarischen Persönlichkeiten, die schon diesem Treffen einen großen Wert beimaßen, herzlich begrüßt. [*Christianiki* 433 (8.4. 1993) 6–7]

2. Ökumenisches Patriarchat

Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland

Vom 26. bis 29. April 1993 fand die jährliche Priestertagung der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland in Schwerte bei Dortmund statt. Bei der diesjährigen Tagung, die die Institution der Familie und die einschlägigen pastoralen Probleme in der Orthodoxen Kirche behandelte, wirkten ausschließlich

Geistliche der Metropole als Vortragende mit.

In diesem Jahr feiert außerdem die Metropole ihr 30jähriges Bestehen. Aus diesem Anlaß gab der Metropolit **Augoustinos** (Labardakis) am 22. Juni 1993 einen Jahresempfang, zu dem er auch Vertreter der Evangelischen und der Römisch-Katholischen Kirche Deutschlands eingeladen hatte (siehe die Ansprache in: *KNA — ÖKI: Dokumentation*, Nr. 1, 7.7.1993, S. 1 ff.).

Die Orthodoxe Kirche in Korea

Seit 1950 gehört die teilweise noch von russischen Missionaren erbaute St. Nikolauskirche mit der angeschlossenen Mission im Bezirk Mapo von Seoul zum Ökumenischen Patriarchat. Mittlerweile besteht die Orthodoxe Kirche in Korea aus fünf Gemeinden, zwei davon außerhalb von Seoul, nämlich in Tzon-Ju und in Pusan, und einem Kloster. Im Jahr 1992 wurden 44 Einheimische nach eingehender Unterweisung orthodox. Für die Russen, Griechen, Serben, Rumänen und Amerikaner, die als Orthodoxe in Korea leben, ist gesorgt. Ihnen steht eine russisch- und eine englischsprachige Bibliothek mit zahlreichen religiösen Büchern zur Verfügung. In der Kapelle des Missionszentrums wird samstags die Göttliche Liturgie auf Griechisch gehalten.

Am 18. Februar 1993 wurde der langjährige Missionsdirektor, Archimandrit **Sotirios Trambas**, auf Vorschlag des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** von der Heiligen Synode als Bischof von Zelon zum Weihbischof des Metropoliten **Dionysios** von Neuseeland gewählt. Seine

Weihe fand am 21. März 1993 in der orthodoxen St. Nikolaos-Kirche in Seoul statt. Ihm wurde die pastorale Fürsorge der orthodoxen Christen in Korea übertragen. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, Februar 1993, S. 25; *Solia* 58 (1993), Nr. 2, S. 5; *Anaplasia* 346 (1993) 47; 347 (1993) 71; *Peiraike Ekklesia*, März 1993, S. 46 f.]

Die Hierarchie des Dodekanes im Phanar

Auf Initiative des Ökumenischen Patriarchen, **Bartholomaios I.**, fand vom 7. bis 8. Februar 1993 im Phanar/Konstantinopel eine Versammlung aller Hierarchen des Dodekanes statt. Als Vertreter dieser südostägäischen Inselgruppe, die politisch zu Griechenland gehört aber kirchlich dem Ökumenischen Patriarchat untersteht, haben an der Versammlung folgende Hierarchen teilgenommen: der Metropolit von Kos, **Emilianos**, der Metropolit von Rhodos, **Apostolos**, der Metropolit von Leros, Kalymnos und Astypalea, **Nektarios**, der Metropolit von Karpathos und Kasos, **Ambrosios**, und der Bischof von Tralleis und Abt des Johannes-Klosters auf Patmos, **Isidoros**. Bei der Versammlung waren Themen und Fragen kirchlicher Natur, die sich auf das ganze Gebiet des Dodekanes beziehen, auf der Tagesordnung. Im Anschluß daran wurde vereinbart, daß der Ökumenische Patriarch innerhalb des laufenden Jahres den Dodekanes offiziell besucht. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, Februar 1993, S. 20–21; *Episkepsis* 489 (28.2.1993) 6–7]

Begrenzte Gästezahl auf Athos

Um den Charakter als »heilige Stätte« zu wahren und den Gästen einen traditionellen Empfang bereiten zu können, werden künftig nur noch 120 Besucher täglich in Gruppen von höchstens zehn Personen

in das Gebiet eingelassen. Dafür jedoch wird der Zugang nunmehr an neun (März–November) anstelle von bisher sieben Monaten im Jahr gewährt. Für diejenigen, die den Athos besuchen wollen, steht eine entsprechende Behörde zur Verfügung. Die Adresse lautet: **Pilgerbüro der hl. Epistastie vom Athos: Kanari-Straße 21, GR-Thessaloniki (Tel.: 031–833181)**. [*Süd-deutsche Zeitung*, 29./30./31. Mai 1993, S. 12; *Ephemerios* 42 (1993) 167; *Christianiki* 439 (15.7.1993) 5]

Erste Sitzung des Metropolierates in Italien

Unter dem Vorsitz des griechisch-orthodoxen Metropoliten von Italien, **Spyridon**, tagte im Januar 1993 in Venedig zum ersten Mal der neugegründete Metropolierat mit Vertretern der griechischen Vereine und Gemeinden. Den Metropolierat, der das oberste Verwaltungsorgan der Metropole von Italien darstellt, beschäftigten verschiedene Probleme, die sich auf die Orthodoxie und das gegenwärtige Griechentum beziehen, wie z.B. Gemeinde- oder Bildungsfragen. Der Rat soll regelmäßig in verschiedenen italienischen Städten zusammentreten. [*Ekklesiastike Aletheia*, Nr. 356 (1.–16.1.1993) 2]

Kalabrisches byzantinisches Gotteshaus den Orthodoxen überlassen

Für den liturgischen Gebrauch seitens der griechisch-orthodoxen Gläubigen von Kalabrien wurde von der Stadtgemeinde Gerace ein historisches byzantinisches, dem hl. Johannes Chrysostomos geweihtes Gotteshaus aus dem 10. Jh. der Orthodoxen Metropole von Italien überlassen. Bei der Weihe der Kirche, die vom Archimandriten **Polykarpos Stavropoulos** vollzogen wurde, wurde öffentlich eine Dankesbotschaft des Metropoliten von Italien,

Spyridon, verlesen. Die Kirche wird zweimal im Jahr ihr Patronat feiern können: an jedem 3. Ostersonntag, zum Gedächtnis aller Heiligen aus Kalabrien, und am 13. November, dem Feiertag des hl. Johannes Chrysostomos. [*Peiraike Ekklesia*, Juli-August 1993, S. 51]

Bartholomaios zu Gast in Alexandrien und Antiochien

Vom 24. April bis 5. Mai 1993 besuchte der Ökumenische Patriarch, **Bartholomaios I.**, offiziell die zwei ehrwürdigen Patriarchate von Alexandrien und Antiochien und ihre Vorsteher, die Patriarchen **Parthenios** und **Ignatios**, sowie das historische Sinaikloster. Während dieser Reise der Liebe, des Friedens und der Einheit, bei der viele Metropoliten des Thrones den Patriarchen begleiteten, wurde er überall sowohl von den kirchlichen als auch den politischen Behörden der Länder, die er besuchte, herzlich und ehrenvoll empfangen. Unter anderem traf er sich mit dem Ministerpräsidenten Ägyptens, **Atef Sitki**, dem Präsidenten Syriens, **Hafiz Assad**, und dem Präsidenten des Libanon, **Elias Hraoui**, der das Ehrenoberhaupt der Orthodoxie sogar mit der höchsten Medaille seines Landes auszeichnete. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, April/Mai 1993, S. 19 & 1; *Christiani* 434 (29.4.1993) 1; *Pantainos* 85 (1993), Heft 1, S. 16–61; *Episkepsis* 492 (31.5.1993) 2–6]

Treffen des Ökumenischen Patriarchen mit Jacques Delors

Als ein historisches Ereignis in den Beziehungen zwischen der Orthodoxen Kirche und der Europäischen Gemeinschaft könnte man das am 12. Mai 1993 in Brüssel stattgefundene Treffen des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** und

des Präsidenten der Kommission **Jacques Delors**, der dazu eingeladen hatte, bezeichnen. Das Ehrenoberhaupt der Orthodoxie, das vom Metropoliten **Konstantinos** von Derkoi, **Ieremias** von Frankreich, **Panteleimon** von Belgien und **Ioannis** von Pergamon begleitet worden war, betrachtete diese Begegnung, die hauptsächlich den Frieden in Europa und in der ganzen Welt als Thema hatte, als sehr gewichtig und konstruktiv. [*Enimerosis* Θ-1993/5, S. 1; *Peiraike Ekklesia*, Juli-August 1993, S. 54; *Episkepsis* 492 (31.5.1993) 7–8]

Bartholomaios bei der russischen, serbischen und rumänischen Kirche

Im Verlauf seiner historischen Reise zu den anderen orthodoxen Kirchen, auf der u. a. die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxie zur Sprache kam, besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** in den Monaten Juli und August 1993 die neueren Patriarchate von Rußland, Serbien und Rumänien. Am 10. Juli 1993 kam Bartholomaios im Rahmen seines offiziellen Besuchs der russischen orthodoxen Kirche in St. Petersburg an. Am Montag, dem 12. Juli, traf er sich mit dem geistlichen Oberhaupt Rußlands, dem Patriarchen von Moskau und ganz Rußland **Aleksij II.**, und mit weiteren Persönlichkeiten des Landes. Der offizielle Besuch, bei dem der Ökumenische Patriarch mit dem Ehrendokortitel der Theologischen Akademie von Moskau ausgezeichnet wurde [s. *Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, Juli 1993, S. 8 und *Episkepsis* 495 (31. 8. 1993) 15–19], endete am 19. Juli.

Sehr herzlich und mit großer Begeisterung wurde das Ehrenoberhaupt der Orthodoxie am 5. August bei der serbischen Kirche empfangen. Außer Belgrad, wo er

sich u.a. mit dem Patriarchen **Pavle** und dem serbischen Präsidenten Slobodan Milosevic traf, besichtigte er die Hauptstadt der Voivodina, Montenegro, den Kosovo und Pristina. Der Reise zur serbischen Kirche, die von türkischer Seite sehr kritisiert wurde [s. *Anaplasia* 349 (1993) 160], schloß sich der offizielle Besuch der rumänischen Orthodoxie an. Dort hat sich der Ökumenische Patriarch sowohl mit der Hierarchie als auch mit hohen politischen Persönlichkeiten des Staates getroffen. Kurz vor seiner Rückreise nach Konstantinopel, am 18. August, unterschrieb Bartholomaios zusammen mit dem rumänischen Patriarchen **Theoktist** einen Aufruf zur sofortigen Einstellung des Krieges in Bosnien. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, August 1993, S. 3 & 8–9; *Christianiki* 439 (15.7.1993) 5; 440 (2.9.1993) 5; *Ta Nea* 23.8.1993, S. 24–25; *Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 35 (25.8.1993) 1; *Episkepsis* 495 (31.8.1993) 2–13]

Metropolit Meletios von Frankreich verstorben

Am 19. April 1993 verstarb in Athen der ehemalige Metropolit des Ökumenischen Patriarchats für Frankreich **Meletios** (Karambinis), nachdem er sich aus Gesundheitsgründen nach seinem Rücktritt (1988) dorthin zurückgezogen hatte. Der Leichnam des Hierarchen, der 42 Jahre lang der orthodoxen Kirche Frankreichs gedient hatte, wurde nach Paris überführt, wo am 27. April der Totengottesdienst abgehalten wurde. Metropolit Meletios, der viel zur Entwicklung der orthodoxen Kirche und zur Intensivierung der ökumenischen Bewegung in Frankreich beitrug, ist von 1963, dem Gründungsjahr der französischen orthodoxen Kirche, bis 1988 der erste Metropolit der Metropolie von Frank-

reich und Exarchie von Iberien gewesen. [*Episkepsis* 491 (30.4.1993) 5; *Ekklesia* 70 (1993) 296]

Erzbischof von Evdokias verstorben

Am 6. April 1993, einige Tage vor dem orthodoxen Osterfest, starb im Alter von 63 Jahren der Erzbischof von Evdokias, **Georg** (Wagner). Er war zuständig für die ca. 65 russisch-orthodoxen Gemeinden Westeuropas, die in vielen Ländern Europas verstreut sind und der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel unterstehen. Der Erzbischof, der orthodoxe Theologie im St. Serge-Institut in Paris studiert hatte, war Professor für kanonisches Recht und Liturgik und seit 1991 Rektor desselben Instituts. Der Totengottesdienst fand am 10. April 1993 in der Hl.-Aleksandr-Nevskij-Kirche statt. [*Peiraike Ekklesia*, Mai 1993, S. 58; *Episkepsis* 492 (31.5.1993) 10]

* Von offiziellen Informationskreisen des Ökumenischen Patriarchats wurde die Wiederherausgabe der kirchlich-theologischen Zeitschrift »Orthodoxia« bekanntgegeben. Das Wiedererscheinen dieser am 30. April 1926 zum ersten Mal gedruckten Zeitschrift des Patriarchats, die aufgrund einer Entscheidung der Istanbuler Polizei am 10. April 1964 ihr Erscheinen einstellen mußte, war bereits vom neuen Ökumenischen Patriarchen angekündigt worden [s. *Ofo* 7 (1993) 116].

3. Patriarchat von Alexandrien

Die Orthodoxie in Kenia

Beeindruckend stellen sich die Organisation der orthodoxen Mission und die sich entwickelnden Keime der Orthodoxie im afrikanischen Land Kenia dar. Im Fe-

bruar 1993 wurde in der Kirche des Hl. Petrus in Kantzero von 500 orthodoxen jungen Einheimischen der erste orthodoxe Jugendverband Kenias gegründet. Inzwischen wurden mehrere Mitglieder des Massai-Stammes durch die Taufe von Weihbischof **Makarios** von Riruta in die Orthodoxe Kirche aufgenommen.

Der 3. März 1993 ist für die orthodoxe Mission in Kenia wegen der Eröffnung des ersten orthodoxen Gymnasiums in Nyeri, das zur orthodoxen Metropole von Iri-noupolis (Patriarchat von Alexandrien) gehört, ein historischer Tag gewesen. An der Weihe des Gebäudes, die von Bischof Makarios vollzogen wurde, nahmen u. a. Vertreter der finnischen orthodoxen Kirche teil, mit deren finanzieller Hilfe die Schule gebaut wurde. Auf dem Schulhof ist auch ein orthodoxes, den heiligen zwölf Aposteln geweihtes Gotteshaus entstanden.

Außerdem weihte Bischof Makarios am 13. März 1993 eine Berufsschule in Westkenia. Am selben Ort besteht schon eine orthodoxe Grundschule, die, ebenso wie die neue Berufsschule, mit finnischer Unterstützung zustande kam. [*Peiraike Ekklesia*, April 1993, S. 52; Mai 1993, S. 54; *Pantainos* 85 (1993), Heft 1, S. 89–91; *Anaplasia* 349 (1993) 160]

4. Patriarchat von Antiochien

Tagung der Hl. Synode des Patriarchats

Vom 25. bis 28. Januar 1993 tagte im Balamand-Kloster/Libanon die Hl. Synode des orthodoxen Patriarchats von Antiochien unter dem Vorsitz von Patriarch **Ignatios**. Bei der Tagung wurden verschiedene pastorale, liturgische und organisatorische Fragen besprochen. Außerdem wurde von der ganzen Hierarchie des

Patriarchats der Wunsch ausgesprochen, daß einerseits der orthodox/ römisch-katholische Dialog bald fortgesetzt und andererseits der konstruktive Dialog mit dem Islam, der das harmonische Zusammenleben zwischen Christen und Muslimen im Nahen Osten, insbesondere im Libanon, ermöglichen würde, entschieden vorangetrieben wird. [*Episkepsis* 491 (30.4.1993) 11]

5. Patriarchat von Jerusalem

Streit der übrigen Orthodoxie mit dem Jerusalemer Patriarchat

Vom 30. bis 31. Juli 1993 tagte im Phanar unter dem Vorsitz des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** eine Synode der Patriarchate von Konstantinopel und Alexandrien sowie der orthodoxen Kirchen von Griechenland und Zypern. Dabei wurde der »Jurisdiktionsputsch« des Patriarchen von Jerusalem **Diodoros** in einer griechisch-orthodoxen Gemeinde in Australien, die bis dahin dem Ökumenischen Patriarchat unterstand, besprochen. Der Patriarch Diodoros wurde vorbehaltlich weiterer Schritte von den orthodoxen Dptychen gestrichen und zwei verantwortliche Bischöfe, **Timotheos** und **Esychios**, endgültig in den Mönchsstand zurückversetzt. Dieser Konflikt, der nach neueren Informationen durch die persönliche Mitteilung des Jerusalemer Patriarchen abgemildert wurde (s. *Orthodoxos Typos*, Nr. 1044, 8.10.1993, S.1 & 4), war eine Randerscheinung des seit jeher bestehenden und unterschwellig vorhandenen Hintergrundproblems der jurisdiktionellen Verwaltung der multinationalen orthodoxen Diaspora; ein brennendes Problem, das sicher noch das zur Zeit in Vorbereitung befindliche Heilige und Große Pan-

orthodoxe Konzil beschäftigen wird. [*To Bima* 6.8.1993, S. A5; 15.8.1993, S. A24–25; *Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 33 (11.8.1993) 2; siehe alle entsprechenden Dokumente in: *Orthodoxe Gegenwart*, Heft 49 (Bonn 1993), S. 10–29 und in: *Epispepsis* 494 (31.7.1993) 2–14; vgl. auch *Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, Juli 1993, S. 13–16]

Ostkirchlicher Reiseführer für Palästina

Der ostkirchliche Palästinaführer »Heiliges Land — orthodoxe Präsenz in Palästina«, der Anfang 1993 in Athen erschien, enthält Darstellungen der heiligen Stätten, Gottesdienstordnungen und Adressen der Kirchen, Klöster und sonstigen Institutionen, die für orthodoxe Reisende und Pilger von speziellem Interesse sind. Die Informationen beschränken sich nicht auf das griechisch-orthodoxe Kirchenleben, sondern erstrecken sich auf die gesamte Orthodoxie. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 23 (2.6.1993) 10]

6. Patriarchat von Rußland

Evangelisierung und Missionierung in Rußland

Das russische Parlament hat am 14. Juli 1993 einschneidende Einschränkungen bezüglich des 1990 erlassenen Religionsgesetzes beschlossen. Das Religionsgesetz garantierte erstmals nach 70 Jahren Religionsfreiheit in Rußland. Inzwischen wurde das Land von über tausend religiösen Organisationen überschwemmt, von denen 50 die staatliche Anerkennung beantragt haben. Mit dem Dokument der Päpstlichen Kommission für Rußland »Allgemeine Prinzipien und praktische Normen für die Koordinierung der Evangelisation und des ökumenischen Auftrags

der katholischen Kirche in Rußland und den anderen Ländern der GUS« signalisiert auch die Römisch-Katholische Kirche ihre Absicht zu missionarischen Tätigkeiten [siehe das Dokument in: *Una Sancta* 48 (1993) 161–167].

Vor allem russische Nationalisten, aber auch der russisch-orthodoxe Patriarch **Aleksij II.** treten sehr engagiert für den neuen Gesetzesentwurf, der Religionsausübung nur noch in Verbindung mit in Rußland formell anerkannten Organisationen gestattet, ein. Durch das Gesetz soll in erster Linie die Rückkehr Rußlands zur Orthodoxie gefördert werden. **Boris Jelzin** hat noch nicht das Gesetz ratifiziert oder durch sein Veto verhindert. Die Frage ist, inwieweit er bei seiner Entscheidung die starken Proteste, vorwiegend von protestantischer Seite, berücksichtigt. [*Rheinischer Merkur* 30 (23.7.1993) 25]

Erweiterung des Festkalenders vorgeschlagen

Metropolit **Kyrill** von Smolensk und Kaliningrad unterbreitete der Heiligen Synode der russischen orthodoxen Kirche den Vorschlag, Bischof **Albrecht** von Prag, den ersten christlichen Missionar in Ostpreußen, der am 23. April 1997 zu Tenkitten das Martyrium erlitt, in den offiziellen Festkalender der orthodoxen Kirche Rußlands aufzunehmen. Zur Begründung seines Antrages führte Metropolit Kyrill an, die alten christlichen Traditionen des ostpreussischen Gebietes sollten der heutigen russischen orthodoxen Bevölkerung erschlossen werden. Die zuständige Synodalkommission prüft die Frage. [*Hermeneia* 9 (1/93) 62]

Delegation der russischen Kirche im Phanar

Im April 1993 traf eine offizielle Delegation der russischen orthodoxen Kirche, an der u.a. die Metropoliten **Juvenalij** von Kruticy und Kolomna und **Kyrill** von Smolensk und Kaliningrad teilnahmen, für bilaterale Kontakte mit dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel ein. Hauptziel dieser Reise war es, die Zusammenarbeit mit der Kommission, die den Kontakt zwischen beiden Kirchen pflegt, und deren Vorsitzender der Metropolit von Ephesos **Chrysostomos** ist, zu vertiefen. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, April 1993, S. 1; *Episkepsis* 491 (30.4.1993) 4]

Kirchliches Geldinstitut gegründet

Die russische orthodoxe Kirche hat jetzt ein eigenes Geldinstitut. Die Bank in Moskau, die dem Patriarchat untersteht, führt den Namen »**Orthodoxia**«. Griechische, zyprische und griechisch-amerikanische Finanziere garantieren das Einstandskapital der Bank in Höhe von 30 Millionen US-\$. Die Bank soll dem Vernehmen nach Kirchengelder und Spenden verwalten, die Ausgaben des Patriarchats bestreiten, Kredite für den Erhalt und Ausbau der kirchlichen Strukturen in Rußland vergeben sowie Gelder im In- und Ausland anlegen. [*Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 17 (21.4.1993) 9]

Kunstraub großen Stils

Der organisierte Kunstraub im Bereich der russischen orthodoxen Kirche ist in den letzten Jahren dramatisch angestiegen. Er bedroht mittlerweile den Erhalt der orthodoxen Kirchenkunst im Lande. Laut sowjetischem Außenministerium waren 1991 rund 80 % aller Ikonen, die bis 1918

überhaupt erhalten geblieben waren, gestohlen worden und verschwunden. Es handelt sich schätzungsweise um 50 Millionen Ikonen unterschiedlicher Größe, Qualität und Provenienz, die sich vor der Oktoberrevolution in Privat- und Kirchenbesitz befanden. Die Zeitung »*Moskovskie Novosti*« sprach 1992 sogar davon, daß in den letzten zwölf Jahren 90 % aller Ikonen ausgeführt worden seien. Anfang dieses Jahres wurden der orthodoxen Kirche 185 gestohlene Ikonen vom russischen Zoll übergeben. Mehrere hundert beschlagnahmte Ikonen werden derzeit von Fachleuten restauriert oder begutachtet [zu weiteren Einzelheiten siehe *Hermeneia* 9 (1993) 60; 125; *Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 17 (21.4.1993) 5].

Kirchenbau in Mittelasien

In Mittelasien entstehen jetzt dringend benötigte Gotteshäuser für die in den letzten Jahrzehnten dort zugezogene russische und ukrainische Bevölkerung. Die russische orthodoxe Kirche nahm in **Dzambul** den Bau einer Kirche der Entschlafung Mariens und in **Kazancevo**/ Gebiet Celjabininsk eine dem Apostel Andreas geweihte Kirche in Angriff. Die Auferstehungskirche zu **Biskek** in Kirgisien — ein bekanntlich überwiegend islamisches Land — wird mit finanzieller Unterstützung des Staatspräsidenten **Askar Akaev** restauriert. [*Hermeneia* 9 (1993) 60]

Orthodoxe Gedenkstätte im KZ Dachau

Unter den Opfern der nationalsozialistischen Konzentrationslager gab es sehr viele orthodoxe Christen, vor allem aus der ehemaligen Sowjetunion, aber auch aus Serbien und Griechenland. Unter ihnen waren auch der später nach Wien überführte Patriarch von Serbien Gavrila (1881–1950) und der Bischof von Zica,

Nikolaj (1880–1956). Neben jüdischen, römisch-katholischen und evangelischen Gebetsstätten wird nun auch erstmals eine orthodoxe Kapelle auf dem Gelände eines ehemaligen Konzentrationslagers errichtet. Im Rahmen des 25. Evangelischen Kirchentages in München konnte der Bischof von Klin, **Longin**, der Vertreter des Moskauer Patriarchats in Deutschland, den Boden weihen, auf dem in den nächsten zwei Jahren noch in Deutschland stationierte Soldaten der russischen Armee eine nordrussische Holzkirche bauen werden. Ein großes russisches Kreuz mahnt bis dahin im KZ Dachau an dieser Stelle zum Gedenken an »alle orthodoxen Menschen, die zur Zeit des Naziregimes in diesem und allen anderen Konzentrationslagern zum Opfer gefallen sind«.

Die Kapelle selbst soll in Rußland gefertigt werden, mit der Ausgestaltung aber wurde die Bonner Künstlerin Angela Heuser beauftragt; die Finanzierung soll sowohl durch russische als auch durch deutsche Spenden gesichert werden. Die Weihe der Kapelle selbst wird 1995 durch den Patriarchen **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland im Rahmen seines ersten Deutschlandbesuchs vorgenommen. Dieser Termin liegt nahe am 50. Jahrestag der Beendigung des Zweiten Weltkrieges.

Hypodiakon **Gelb A. Rahr** schilderte als einer der wenigen Überlebenden des KZ Dachau in dem Gedenkgottesdienst in bewegenden Worten sowohl in russischer als auch in deutscher Sprache das Leid der Gefangenen und besonders die Situation der orthodoxen Christen, unter welchen schwierigen Bedingungen sie den Vollzug ihres Glaubens, vor allem aber die Liturgie, mehr schlecht als recht aufrechterhalten konnten. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 28 (7.7.1993) 15–16]

Neue Patriarchatszeitschriften

Das Moskauer Patriarchat hat mit der Herausgabe der neuen Zeitschrift »**Official'naja chronika**« begonnen, die ausschließlich Berichte über die Tätigkeit der Kirchenleitung, offizielle Reden und Sendeschreiben, Kommunique von Gesprächen und Begegnungen, Reiseberichte und ähnliches enthalten soll. Die Zeitschrift soll den offiziellen Standpunkt des Patriarchats wiedergeben.

Die St. Petersburger Geistliche Akademie gibt unter dem Titel »**Das Glückchen**« eine Kinderzeitschrift mit Geschichten aus dem Leben von Heiligen heraus. Sie erscheint als Beilage der »**Christlichen Lektüre**«. [*Moskovskie Novosti* Nr. 6 (7.2.1993) S. A5; *Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 28 (7.7.1993) 16]

Verfestigung des Schismas der Kirche in der Ukraine

Nach dem Ableben von Patriarch **Mstyslav** wählte das Konzil der 1989 vom Moskauer Patriarchat schismatisch gewordenen orthodoxen Kirche der Ukraine Erzbischof **Vladimir** von Lemberg als dessen Nachfolger. Stellvertreter ist der ehemalige Metropolit **Filaret**. Neben der unierten ukrainisch-katholischen Kirche bereitet diese schismatische Kirche, deren Gläubigenzahl relativ klein geblieben ist, der offiziellen ukrainisch-orthodoxen Kirche, die dem Patriarchat von Moskau untersteht, große Probleme. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 26 (23.6.1993) 16]

Fünfte Internationale »Woche orthodoxer Sakralmusik«

An dem Treffen zu Ehren des russischen Musikers und Sängers Erzdiakon K. V.

Rozov (1874–1923) im Festsaal der ehemaligen russischen »Synodalhochschule für Kirchengesang« in Moskau nahmen außer russischen, ukrainischen und georgischen Kirchenchören und Solisten auch Musiker der orthodoxen Kirchen in Bulgarien, Griechenland, Rumänien und Serbien teil. [*Hermeneia* 9 (1993) 126; *Kirchliche Nachrichten Agentur* — ÖKI 22 (26.5.1993) 23]

7. Patriarchat von Serbien

Kirchliche Bemühungen um den Frieden in ehemaligen Jugoslawien

Am 17. Dezember 1992 richtete der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** einen weiteren Appell an die Beteiligten am Balkankrieg für sofortige Einstellung der kriegesischen Tätigkeiten gegen die Mitmenschen.

Der serbische Patriarch **Pavle** traf sich vom 11. bis 16. Februar 1993 mit Vertretern des ÖRK und der KEK, die Belgrad zu diesem Zweck besuchten. Nach den Diskussionen erklärten die Besucher einstimmig: »Wir sind hierher gekommen, um die Wahrheit zu hören; wir distanzieren uns von jedem Gedanken eines Ausschlusses der serbischen orthodoxen Kirche aus den ökumenischen Organisationen.«

Am 2. April 1993 wurden die serbischen orthodoxen Metropoliten **Amphilochij** von Montenegro und **Irinej** von Batska vom Oberhaupt der Römisch-Katholischen Kirche Papst **Johannes Paul II.** empfangen. Dieses Treffen, das von allen Seiten als historisch bedeutsam bezeichnet wurde, sei das erste zwischen serbischen und römisch-katholischen Vertretern in den letzten 700 Jahren, betonte der Metropolitan Amphilochij. Bei den Diskussionen

mit dem Papst, der den Wunsch äußerte, sich bald mit dem serbischen Patriarchen zu treffen, wurden Fragen bezüglich des Balkan-Krieges, der islamischen Expansion auf dem Balkan und die einschlägigen serbischen Stellungnahmen hierzu erörtert. [*Episkepsis* 488 (31.1.1993) 7; *Peiraike Ekklesia*, April 1993, S. 56; Mai 1993, S. 59; *Ekklesia* 70 (1993) 399]

Katastrophen unter der Bevölkerung Serbiens

Am 11. März wurde ein Bericht bekannt, der im Auftrag der Hl. Synode der serbischen orthodoxen Kirche durch den Bischof **Vasilij** erstellt wurde. In diesem Bericht werden eine Reihe von Greueltaten gegen die serbische Bevölkerung, welche die von Muslimen besetzten Gebieten nicht verlassen konnte, angeprangert.

In einem Interview der Belgrader Zeitung »Politica« nahm der Direktor des Museums der orthodoxen Kirche Slobodan Mileusnic außerdem Bezug auf die systematische Vernichtung des orthodoxen Eigentums seit Beginn des Krieges. Nach seinen Äußerungen fielen den katastrophalen Auseinandersetzungen 157 orthodoxe Gotteshäuser zum Opfer. 128 weitere Kirchen wurden teilweise beschädigt oder geplündert. Mehr als 5.000 Ikonen des 18. und 19. Jh. wurden vernichtet oder gestohlen. [*Episkepsis* 491 (30.4.1993) 5; *Peiraike Ekklesia*, Mai 1993, S. 53]

Gemeinsame serbisch-orthodox/evangelische Erklärung

Am 5. März 1993 besuchte eine Delegation der serbischen orthodoxen Kirche unter Leitung von Bischof **Konstantin**, dem Amtsinhaber der serbischen orthodoxen Diözese von Westeuropa mit Sitz in Himmelsthür bei Hildesheim, auf Einladung der Evangelischen Kirche in

Deutschland (EKD) das Kirchenamt der EKD. Sie wurde von Bischof **Dr. Heinz Joachim Held**, dem Präsidenten des Kirchenamtes, und weiteren kirchlichen Vertretern empfangen. »Im Mittelpunkt des ausführlichen und offen geführten Gespräches stand die Lage im ehemaligen Jugoslawien und die Frage, was die Kirchen tun können, um zur Beendigung des grausamen Krieges beizutragen.«

Beide Kirchen beklagen in einer Stellungnahme vom 12. März 1993, die Frucht dieser Zusammenkunft ist, unter anderem das unermessliche Leiden von Frauen, Männern, Alten und Kindern, verwerfen die Verbrechen an Menschen, »von welcher Seite auch immer sie verübt werden«, lehnen »den Krieg und jede Form von Gewalt als Mittel zur Durchsetzung eigener nationaler oder ethnischer Interessen ab«.

Die serbische orthodoxe Kirche bedauert »zutiefst das Ausmaß der Beteiligung bestimmter serbischer Kräfte als Täter an diesem blutigen Konflikt.« Beide Kirchen verpflichten sich, nationalistischen Strömungen entgegenzutreten und für die Rechte von Minderheiten einzutreten.

Die zuständigen politischen Mandatsträger wollen sie bitten, dazu beizutragen, daß die Menschen in den betroffenen Gebieten »ein Leben in Eintracht und Würde« führen können. Gemeinsam setzen sie sich dafür ein, daß die für die Kriegsverbrechen Verantwortlichen zur Rechenschaft gezogen werden.

Schließlich geben die Teilnehmer des Gesprächs ihrem Glauben Ausdruck, »daß Gott auch in dieser menschlich gesehen ausweglosen Lage Menschenherzen wenden kann. Wir vertrauen auf die Kraft des Gebetes« — heißt es — »und darauf, daß Gespräche zwischen streitenden Gruppen und Parteien Sinn« haben.

Demgemäß erklärten Bischof Konstantin und seine Delegation ihre »Bereitschaft zu Begegnungen und Gesprächen mit allen in Deutschland lebenden Volksgruppen aus dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawien«. (*Mitteilung des Kirchenamtes der EKD vom 18.3.1993*)

Serbisch-Orthodoxe fordern »Regierung der nationalen Einheit«

Im Mai forderte die orthodoxe Kirche Serbiens eine »Regierung der nationalen Einheit« und verurteilte die Regierung Milošević auf einer Konferenz. [*Ökumenische Rundschau* 42 (7/1993) 382]

8. Patriarchat von Rumänien

Volkszählung in Rumänien

Das Ergebnis der ersten nach dem Zweiten Weltkrieg veranstalteten Volkszählung in Rumänien wurde im Frühjahr 1993 bekanntgegeben. Danach bekennen sich 87 % der Gesamtbevölkerung Rumäniens (22,7 Mill.) zur Orthodoxie; 5 % der Rumänen sind römisch-katholisch, 1 % Unierte, 3,5 % Reformierte, 1 % Baptisten und 0,5 % Pfingstler. Überraschenderweise hat sich nur eine winzige Bevölkerungsgruppe zum Atheismus (11.000) oder zum Agnostizismus (25.000) bekannt. [*Ekklesia* 70 (1993) 43]

Gründung eines Ökumenischen Rates in Rumänien?

Die orthodoxen, lutherischen und reformierten Kirchen in Rumänien, die nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes in ihrem Lande in für Osteuropa bislang einzigartiger Weise informell im AIDRom (Adjutor Interbisericesc-Departamentul Romania) zusammenarbeiten, wollen ihre Arbeit künftig als eine

Art Ökumenischer Rat der Kirchen in Rumänien auch institutionell anerkannt fortsetzen.

AIDRom wurde vor zwei Jahren gegründet, um zwischen den ethnischen Gruppierungen des Landes zu vermitteln, die inter-kirchliche Zusammenarbeit zu fördern und in Fragen der Erziehung und der christlichen Mission einen neuen Anfang zu machen. Unter anderen kooperieren mit AIDRom bereits kirchliche Organisationen Ungarns, der Schweiz, der Niederlande und das evangelische »Diakonische Werk« aus Deutschland. Die an AIDRom beteiligten Kirchen Rumäniens nehmen ihre gesellschaftliche Verantwortung wahr, indem sie Wohlfahrtspflege betreiben, am Umweltschutz mitwirken und Katastrophenhilfe leisten. Die zwölf Leitungsmitglieder von AIDRom verrichten ihre Arbeit nach den von den Kirchen vorgegebenen Richtlinien über Fragen der Ökologie, Diakonie, Mission und Erziehung.

Der orthodoxe Bischof **Nifon** von Ploiesti, der lutherische Bischof **Christoph Klein** und der reformierte Bischof **Kalman Csiha** gaben in einer Presseerklärung vom Januar 1993 ihrer Hoffnung Ausdruck, daß die Gründung eines nationalen ökumenischen Rates »ein Zeichen und eine Quelle der Anregung für gewisse nächste Nachbarn« sein werde, womit sie möglicherweise die katholische Kirche in Rumänien meinen. [*Irénikon* 66 (1993) 120–122]

Errichtung einer Metropole Bessarabien in Moldawien

Nach einer am 20. Dezember 1992 von der Hl. Synode des rumänischen Patriarchats getroffenen Entscheidung wurde in Moldawien eine autonome rumänische orthodoxe Metropole Bessarabien errich-

tet. Als vorläufigen Verwalter der Metropole setzte Patriarch **Theoktist** den rumänischen Bischof **Petar** ein. Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland protestierte am 22. Dezember 1992 scharf gegen die »unkanonische Einmischung in die innerkirchlichen Angelegenheiten Moldawiens«. Die orthodoxe Kirche Rumäniens habe erst 1885 ihre Autokephalie erhalten. Lange vor diesem Zeitpunkt habe die Diözese Kişinev jurisdiktionell zur russischen orthodoxen Kirche gehört. Teoktist habe mit seiner Handlungsweise »die Drohung einer neuen Spaltung« heraufbeschworen.

Bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts unterstand das zwischen Pruth und Dnjestr gelegene Moldawien als Teil des Ottomanischen Reiches dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel. Die seit 1813 — mit Ausnahme der Jahre von 1919 bis 1944 — der russischen Orthodoxie angehörende Kirche Moldawiens, die heute 22 orthodoxe Klöster besitzt, hatte kurz vor Teoktists Entscheidung beschlossen, unter der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats bleiben zu wollen. Größere Selbständigkeit war ihr von der Heiligen Synode in Moskau antragsgemäß eingeräumt worden [s. *Ofo* 7 (1993) 146].

Patriarch Aleksij II. forderte Patriarch Teoktist auf, seine Entscheidung zurückzunehmen, andernfalls er die orthodoxen Schwesterkirchen in dieser Sache anrufen werde und die Frage auf panorthodoxer Ebene behandelt werden müsse. [*Ekklesia* 70 (1993) 43; *Katholische Nachrichten Agentur* — *ÖKI* 5 (27.1.1993) 12; *Irénikon* 66 (1993) 91–92; *Episkepsis* 489 (28.2.1993) 8]

9. Patriarchat von Bulgarien

Die schismatische Situation in Bulgarien

In seinem Vortrag beim 68. Ökumenischen Symposium im Palais Palfy/Wien am 26. Januar 1993 gab Metropolit **Kyrrill** von Varna eine Darstellung von Struktur und Kirchenpolitik der bulgarischen orthodoxen Kirche. Nach 21 Jahren fordern die drei Metropoliten, die die Patriarchenwahl von 1971 kritisierten, erneut den Rücktritt des Patriarchen.

Im Streit zwischen dem kirchlicherseits nicht akzeptierten Kultusamt und der Hl. Synode verfolgte das Kultusamt die Isolierung und Illegalisierung der Hl. Synode, wobei sechs Metropoliten unter Ausschuß der übrigen 17 Metropoliten den Priestermonch **Hristoforos Sabev** zum Archimandriten wählten. Auf Beschluß des Obersten Gerichts der Republik wurden den sechs Schismatikern ihre Ämter aberkannt, der Priestermonch exkommuniziert. Die Hl. Synode ist bereit, die Schismatiker im Fall ihrer Reue wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen.

Vom 9. bis 13. Januar 1993 besuchte eine Delegation des Ökumenischen Patriarchats, bestehend aus den Metropoliten **Chrysostomos** von Ephesos, **Iakowos** von Chalkedon und dem Protopresbyter **Georgios Tssetsis**, die orthodoxe Kirche Bulgariens. Die Vertreter des Ökumenischen Patriarchats, die sich sowohl mit der Hierarchie als auch mit dem Ministerpräsidenten des Landes trafen, wollten die Solidarität und Unterstützung des Patriarchats von Konstantinopel und seines Vorstehers mit der zur Zeit leidenden Schwesterkirche von Bulgarien zum Ausdruck bringen. Als Zeichen der vorhandenen Einheit beider Kirchen war auch die Konzelebration der Delegation mit dem Patriarchen **Maxim**

am 10. Januar zu verstehen. [*Pro Oriente*, 10/1993, S. 2 f.; *Enimerosis* Θ-1993/1, S. 3; *Peiraike Ekklesia*, März 1993, S. 51; *Anaplasia* 346 (1993) 64; *Episkepsis* 493 (30.6.1993) 10–11]

10. Kirche von Zypern

Dialog abgesagt

Die orthodoxe Kirche von Zypern hat die für Mai 1993 zur nächsten Gesprächsrunde über Glaubens- und Kirchenverfassungsfragen im offiziellen anglikanisch-orthodoxen Dialog eingeladene Delegation der Anglikanischen Kirche wieder eingeladen. Als Grund gab die orthodoxe Kirche Zyperns die im November 1992 durch Beschluß der Generalsynode der Anglikanischen Kirche eingeführte Frauenordination an [vgl. *Ofo* 7 (1993) 161f.]. Der Generalvikar des Erzbischofs von Canterbury, **Dr. Richard Marsh**, erklärte dazu unter anderem, die Kirche von Zypern stehe in zelotischer Tradition, in ihrem Schritt äußere sich weder Haß noch Bitterkeit, die eingegangenen Schreiben seien nicht unfreundlich, aber unmißverständlich klar. Es komme jetzt darauf an, meinte Marsh, im Dialog zu bleiben. [*Irénikon* 66 (1993) 71]

11. Kirche von Griechenland

»Gesellschaft für orthodoxe Studien und interorthodoxe Informierung«

In Thessaloniki wurde kürzlich von namhaften Theologen und anderen Wissenschaftlern eine »Gesellschaft für orthodoxe Studien und interorthodoxe Informierung« gegründet. Als Ziele der Gesellschaft werden folgende genannt: a) die Präsenz der Orthodoxie beim Dialog über

zeitgenössische Probleme und die Entwicklung eines ökumenischen Bewußtseins im orthodoxen Raum; b) die Analyse des derzeitigen Standes des ökumenischen Dialogs und die Informierung der Gläubigen; c) die Ermutigung zu Kontakten mit internationalen Institutionen und Bewegungen, wie z.B. ÖRK, KEK, Societas Oecumenica, Kairos etc.

Die erste Vollversammlung der Gesellschaft, die den Verwaltungsrat wählte, fand am 11. März 1993 statt. Im Mai 1993 stattete der Rat dem Ökumenischen Patriarchat einen offiziellen Besuch ab, dessen Metropolit **Chrysostomos** von Ephesos einstimmig zum Ehrenmitglied der Gesellschaft gewählt wurde. [*Episkepsis* 491 (30.4.1993) 11; *Enimerosis* Θ-1993/3, S. 3–4; *Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, Mai 1993, S. 3]

* Anlässlich des 130jährigen Bestehens der orthodoxen Kathedrale in Athen (1862–1993) erschien eine Festschrift mit beachtenswerten Beiträgen. Unter anderem schreibt Metropolit **Methodios** (Fouyas) von Pisidien über »Politische Ideologie der russischen orthodoxen Kirche«, **Kostis Kokkinoftas** über die »Kulturgeschichte der Kirchenglocken« und **Giannis Branos** behandelt das Thema »Freskenmaler aus Thessaloniki in Ochrid und Skopje«. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 5 (27.1.1993) 9]

* **Prof. DDr. Athanasios Chastoupis**, Ordinarius für Exegese der hebräischen und aramäischen Bibel an der Universität Athen und Begründer der alttestamentlichen Archäologie im orthodoxen Raum, ist am 20. Januar 1993 im Alter von 72 Jahren verstorben. Chastoupis hat sich besonders um die Hermeneutik der gesamten masoretischen Bibel und die Erforschung

des religiösen und kulturellen Umfeldes des biblischen Israel verdient gemacht. [*Anaplasia* 346 (1993) 56]

* Die Bürger Griechenlands müssen auch künftig ihre **Religionszugehörigkeit** in ihren Ausweis eintragen lassen. Die Regierung zog nicht zuletzt auf Druck der orthodoxen Kirche einen Gesetzesentwurf zurück, der diese Pflicht nicht mehr vorsah. Die religiösen Minderheiten des zu ca. 97% orthodoxen Griechenlands hatten sich gegen den Pflichteintrag im Paß gewandt, weil sie darin eine Diskriminierung sahen. [*Süddeutsche Zeitung* 8./9.4.1993, S. 8]

12. Kirche von Albanien

Auf dem Wege zum islamischen Staat?

Der albanische Präsident **Salih Berisha** erklärte auf dem letzten Gipfeltreffen der KSZE, sein Land und sein Volk fühlten sich zu Europa gehörig. Inzwischen unterzeichnete Berisha in Riad/Saudi-Arabien ohne Konsultation des albanischen Parlaments die Urkunde über den Beitritt Albaniens zur Islamischen Konferenz, eines weltweiten religiös ausgerichteten Staatenbundes, der nahezu alle ganz oder überwiegend von Muslimen bewohnten Länder umfaßt. Zudem schloß Albanien mit der Türkei ein Abkommen über wirtschaftliche und sicherheitspolitische Zusammenarbeit ab. Der damalige türkische Ministerpräsident **Süleyman Demirel** sagte nicht nur Wirtschaftshilfe in Höhe von 50 Millionen Dollar zu, sondern versprach auch, im Falle eines Bürgerkrieges in und um den Kosovo zu helfen. Die Bewohner dieser Region, die kulturell mit der serbischen orthodoxen Kirche engstens verbunden ist, sind heute

großenteils Albaner und mehrheitlich Muslime.

Für die religiöse Entwicklung ist gegenwärtig kennzeichnend, daß die Erweckung großer Bevölkerungsteile und ein wachsender Integralismus, zumindest im Falle der islamischen Religion, von der albanischen Regierung begünstigt und beeinflusst werden. Präsident Berishas Antrittsbesuch in der arabischen Welt wirkte sich in diesem Sinne bereits materiell aus. Dollarhilfen in Millionenhöhe sind von den Golfstaaten zu erwarten. In der nordalbanischen Stadt Shkoder soll die größte Moschee Europas entstehen. Auch in Tirana ist eine große Moschee geplant. In zahlreichen kleineren Orten werden bereits neue Gotteshäuser errichtet oder zweckentfremdete zügig wiedereröffnet. Die religiös überwiegend ungebundene Bevölkerung des seit 1967 erzwungenermaßen auch offiziell atheistischen Landes — vor der kommunistischen Machtübernahme im Jahre 1944 waren ca. 70% der Bevölkerung islamisch, 20 % orthodox, 10 % römisch-katholisch — könnte, wie mancher in Albanien befürchtet, leicht von einem Extrem in das andere verfallen. Albanien würde dann vom ersten atheistischen Staate in der jüngsten Vergangenheit zu einem Brückenkopf des islamischen Fundamentalismus in Europa werden. Die christlichen Kirchen erwarten angesichts dieser Sachlage außer der wieder gewährten Glaubensfreiheit keine große staatliche Förderung. Ihnen helfen vor allem die benachbarten Kirchen im Ausland. Die orthodoxe Kirche Albaniens empfängt wertvolle Hilfe aus Griechenland aber auch von anderen orthodoxen Kirchen. Mit dieser Unterstützung baut sie Gemeinden wieder auf, gründet Priesterseminare, Ausbildungsstätten und richtet Gotteshäuser wieder her (vgl. auch *Ofo* 5, 1991,

394–395; 6, 1992, 303–304). [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 8/9 (17.2. 1993) 15–17]

Schwierige Phase für die orthodoxe Kirche Albaniens

Die orthodoxe Kirche Albaniens setze ihren Wiederbelebungsversuch unter schwierigen Bedingungen fort, berichtet ihr Vorsteher, der Erzbischof von Tirana und ganz Albanien **Anastasios** (Yiannoulatos), gegenüber der orthodoxen Presseagentur SOP. Nach der von der albanischen Regierung Anfang Juli 1993 vorgenommenen Ausweisung des griechischen Archimandriten **Chrysostomos Maydonis**, der dem Erzbischof in seinem pastoralen Werk beistand, stellen sich wieder neue Fragen bezüglich der Einstellung des albanischen Staates zur orthodoxen Kirche. Laut Pressemeldungen haben die albanischen Behörden des weiteren auch damit gedroht, den Erzbischof von Albanien, der auch griechischer Abstammung ist und neulich zum korrespondierenden Mitglied der Akademie von Athen gewählt wurde, ebenfalls auszuweisen. Darauf reagierte das Ökumenische Patriarchat mit einem Solidaritätsbrief an die albanische orthodoxe Kirche, in dem auch die Initiativen der Regierung zur Einsetzung des Friedens angefordert werden (siehe diese Botschaft in: *Enimerosis* Θ-1993/6–7, S. 1).

Die finanzielle Not der orthodoxen Gemeinden Albaniens ist groß. Vom 9. bis 14. Dezember 1992 besuchte eine Delegation des ÖRK unter den Herren **Hubert van Beek** und **Peter Lodberg** die orthodoxe Kirche und erörterte mit ihrem Oberhaupt, dem Erzbischof Anastasios, Fragen bezüglich der finanziellen Unterstützung seitens des ÖRK und der Aufnahme der albanischen orthodoxen Kirche in diese ökumenische Organisation.

Die albanische Regierung beschloß den Verkauf des orthodoxen Gotteshauses vom Hl. Athanasios in Ikerasi bei Sarande an eine Privatperson, die plant, das Gebäude in eine Vergnügungstätte umzuwandeln. Parallel dazu wird kirchlicherseits der Versuch unternommen, neue Kirchen zu bauen. Das Ehepaar Nika ließ z. B. eine Kirche zu Ehren des Hl. Nikolaos in ihrem Heimatdorf Bodrista errichten. [*Episkepsis* 488 (31.1.1993) 9; *To Bima*, 4. 7. 1993, S. A1; *Ekklesia* 70 (1993) 398 f.; *Anaplasia* 348 (1993) 128; *Enimerosis* Θ-1993/1, S. 4]

13. Kirche der Tschechei und Slowakei

Bitte um Unterstützung

Der Vorsteher der tschechoslowakischen orthodoxen Kirche, Metropolit **Dorothej** von Prag, besuchte im Frühjahr Erzbischof **Seraphim** von Athen und ganz Griechenland. Dorothej bat die griechische Orthodoxie um Unterstützung für seine Bestrebungen, die Einheit der tschechischen und slowakischen Orthodoxen in ihren heute getrennten Staaten zu bewahren. Diese Aufgabe ist auch aus historischen Gründen schwer.

Die orthodoxe Kirche in der Tschechischen Republik wurde nach dem Ersten Weltkrieg organisiert. Bei der orthodoxen Kirche in der Slowakei handelt es sich um orthodoxe Karpatenukrainer, die 1950 dem Prager orthodoxen Erzbischof unterstellt wurden. [*Katholische Nachrichten Agentur* — *ÖKI* 20/21 (12.5.1993) 24]

14. Kirche von Finnland

Der Erzbischof von Finnland im Phanar

Vom 7. bis 10. Mai 1993 stattete das Oberhaupt der autonomen orthodoxen

Kirche von Finnland, der Erzbischof von Karelia und ganz Finnland, **Johannes**, dem Ökumenischen Patriarchat einen offiziellen Besuch ab. Der Erzbischof, der im Phanar sehr herzlich empfangen wurde, führte mit dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** mehrere Gespräche über panorthodoxe Themen. Den Höhepunkt des Besuches bildete die gemeinsame Zelebrierung der Göttlichen Liturgie am 4. Sonntag nach Ostern. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, Mai 1993, S. 2 ff.; *Episkepsis* 492 (31. 5. 1993) 6–7]

B. Altorientalische Kirchen

Papst Schenuda III. verurteilt islamische Gewalt

Der Vorsteher der koptischen orthodoxen Kirche, Patriarch **Schenuda III.**, erklärte bei einem Empfang für Moslems und Christen anlässlich des islamischen Fastenmonats Ramadan, er verurteile die von islamischen Fundamentalisten verübten Gewalttaten. Diejenigen Muslime, die Terrorakte begingen, handelten nicht nur unmenschlich, sondern verstießen auch gegen die Gebote des Islam als einer Religion, die zu Frieden und Toleranz aufrufe.

Die anhaltenden Unruhen in Ägypten forderten bereits zahlreiche Menschenleben. Besonders in Oberägypten werden immer wieder Christen Opfer von Überfällen. [*Katholische Nachrichten Agentur* — *ÖKI* 13 (24.4.1993) 11]

Bischofswahlen in der äthiopischen Kirche

Die Hl. Synode der äthiopischen orthodoxen Kirche unter dem Vorsitz des Patriarchen **Abuna Paulos** wählte folgende vier Bischöfe: **Abuna Abesadi** als Weih-

bischof für die Heiligen Stätten in Israel, **Abuna Harkias** für Afrika, **Abuna Johannes** für Europa mit Sitz in London und **Abuna Tadios** für Lateinamerika. Die Weihe der neuen Bischöfe wurde vom Patriarchen und 25 weiteren Hierarchen der äthiopischen Kirche vollzogen und fand am 7. Februar 1993 in der kaiserlichen und patriarchalen Hl.-Trinität-Kirche statt. [*Episkepsis* 489 (28.2.1993) 9–10]

Patriarch Paulos besucht christliche Ökumene Europas

Vom 31. Mai bis zum 2. Juni 1993 weilte der äthiopische orthodoxe Patriarch, **Abuna Paulos**, auf Einladung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖKR) in Genf. Er bedankte sich für die reichlich empfangene und weiterhin gewährte Hilfe, die der ÖRK der äthiopischen orthodoxen Kirche zugesagt hat. Weitere Besuche in Genf galten der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem von Metropolit **Damaskinos** (Papandreou) geleiteten Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel in Chambéry.

Vom 4. bis 8. Juni 1993 war der Patriarch Gast der römisch-katholischen Stiftung »Pro Oriente« in Wien. Neben Begegnungen und Gesprächen mit Theologen und Vertretern der Kirchen hielt Abuna Paulos einen Vortrag über die soziale und gesellschaftliche Situation in Äthiopien, wo nach 15jähriger Diktatur und Bürgerkrieg noch immer Millionen Menschen vom Hungertod bedroht sind.

Bereits bei anderer Gelegenheit hatte der äthiopische Patriarch betont, die äthiopische Kirche wolle ihren geistlichen und geistigen Reichtum zum Wohle des in tiefem Wandel begriffenen Landes fruchtbar werden lassen. Deshalb fördere das Patriarchat die Priesterausbildung vorrangig.

Man wisse, daß die in vielen Wissenschaften gut ausgebildeten Kirchengelehrten begehrte Partner bei zahlreichen, gerade auch von ausländischen Organisationen mitgetragenen Entwicklungsprojekten in Äthiopien sind. Die Kirche Äthiopiens könne allerdings nur mit Trägern zusammenarbeiten, die mit ihrer Hilfe lautere Absichten verfolgten d.h. keinen Proselytismus betrieben.

Eine kirchenpolitisch schwierige Frage ist durch die nunmehr auch formell vollzogene Trennung Eritreas von Äthiopien entstanden. Es gibt eritreische Bestrebungen, sich vom äthiopischen Patriarchat zu lösen. In gewissem Sinne unterstützt der koptische Patriarch **Schenu-da III.** dieses Vorhaben, indem er im vergangenen Jahr zwei eritreische Mönche zu Bischöfen weihte, deren Aufgabe es sein soll, Eritreer im Ausland zu betreuen. [*Enimerosis* Θ-1993/5, S. 7; *Katholische Nachrichten Agentur* — *ÖKI* 8/9 (17.2.1993) 3; *Lutherische Monatshefte* 4/93, S. 8–10]

C. Orthodoxie und Ökumene

Der jakobitische Patriarch zu Gast im Phanar

Am 19. Februar 1993 stattete der westsyrische (»jakobitische«) Patriarch **Ignatios I. Zekka Ayvaz** dem Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel einen Besuch ab. Der hohe Gast, den eine Hierarchendelegation begleitete, wurde im Patriarchat offiziell empfangen. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, Februar 1993, S. 26]

Katholisch-Orthodoxer Dialog in Balamand

An der orthodoxen Klosteruniversität Balamand/Libanon wurde das 1980 eröffnete Gespräch zwischen Orthodoxer und Römisch-Katholischer Kirche am 17. und bis 24. Juni 1993 wieder aufgenommen. Der Dialog war vor einigen Jahren wegen den angeblich aggressiven Missionspraktiken der Katholiken in traditionell orthodoxen Gebieten Osteuropas abgebrochen worden. Trotz der Bedenken einiger autokephalen Kirchen lud der orthodoxe Patriarch **Ignatios IV.** von Antiochien erneut zu dem »Dialog der Wahrheit« ein, in dem es um das Uniatentum und die heutigen Wege zur Kirchengemeinschaft ging. In erster Linie hatte sich das Ehrenoberhaupt der Weltorthodoxie, Patriarch **Bartholomaios I.**, darum bemüht, daß dieses Treffen, dessen Bedeutung auch vom Papst **Johannes Paul II.** mit der Bezeichnung »eine neue Etappe im Dialog« hervorgehoben wurde, zustandekam. In einem gemeinsam verabschiedeten Paper (s. *Osservatore Romano*, 27.6.93), das im nächsten Heft dieser Zeitschrift erscheinen wird, verurteilten beide »Schwesterkirchen« das Abwerben von Gläubigen einer Kirche durch eine andere. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 25 (16.6.1993) 2; 26 (23.6.1993) 1; 27 (30.6.1993) 1; 28 (7.7.1993) 3; *Herder Korrespondenz* 47 (1993) 389–390; *Ekklesia* 70 (1993) 457 f.; *Episkopos* 493 (30.6.1993) 11–12]

Orthodoxe Würdigung des römisch-katholischen Katechismus

Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** sieht in dem neuen römisch-katholischen Katechismus eine »Neuentdeckung des Wesentlichen«, wie er es in einem Interview der Zeitschrift »30 Tage«

ausdrückte. Dies beinhalte die Chance für Orthodoxe und Katholiken, sich einander anzunähern. Der Patriarch lobte die Teile des Katechismus, wo den Kirchenvätern und großen mystischen Traditionen grundlegende Bedeutung eingeräumt werde. Er meldete da Vorbehalte an, wo der Katechismus sich mit der Autorität des Papstes und der Kirchenlehre über den Heiligen Geist befaßt. Schließlich machte er auf kanonische Unterschiede bei der Bewertung des Zölibats und der Ehe aufmerksam.

Die Darstellung der Kirchenlehre über den Heiligen Geist nannte Bartholomaios I. »etwas konfus«. Als »heikel und ungenau« bezeichnete er die Ausführungen über den Zusammenhang von theologischer und naturwissenschaftlicher Erklärung des Ursprunges der Welt und des Bösen. Der Patriarch vermißt schließlich Aussagen »über die Hoffnung und das Gebet für die universelle Rettung«. [*Irénikon* 66 (1993) 99–101; *Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 13 (24.3.1993) 1]

Anglikanische Delegation im Phanar

Eine offizielle anglikanische Delegation, bestehend aus den Bischöfen **Mark Dyer** und **Henry Richmond**, sowie den Geistlichen **Samuel van Culin**, **Dr. Richard Marsh** und **Dr. Donald W. Anderson**, ist im März 1993 im Ökumenischen Patriarchat zu Gast gewesen. Bei bilateralen Gesprächen mit der Synodalen Kommission für innerchristliche Fragen, deren Vorsitzender der Metropolit von Ephesos **Chrysostomos** ist, wurden ökumenische Themen erörtert. (*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, März 1993, S. 10)

5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK

Vom 3. bis 14. August 1993 fand in der traditionsreichen spanischen Pilgerstadt

Santiago de Compostela die 5. Weltkonferenz der ökumenischen Kommission »Glaube und Kirchenverfassung« des ÖRK statt. Ihr Thema lautete: »Auf dem Weg zur Gemeinschaft im Glauben, Leben und Zeugnis«. An der Konferenz, der im Frühjahr ein Vorbereitungstreffen in Stuttgart vorausgegangen war, auf dem der Kommissionsvorstand ergänzt wurde und nun aus der Präsidentin Dr. Mary Tanner sowie fünf Vize-Präsidenten besteht, nahmen etwa 350 offizielle Teilnehmer teil. Auch die Römisch-Katholische Kirche, die dem ÖRK nicht angehört, aber Kommissionsmitglied ist, war repräsentiert. [Vgl. die Botschaft des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. an die Konferenz in: *Episkepsis* 495 (31. 8. 1993) 13–15]

Bereits 1991 trafen sich in Compostela Vertreter der Konferenz europäischer Kirchen (KEK) und des Rates Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE). [*Enimerosis* Θ-1993/4, S. 2; *Rundbrief der Ökumenischen Centrale*, Nr. 23, Juni 1993, S. 1 ff.]

Der neue Generalsekretär des ÖRK im Phanar

Vom 8. bis 11. Mai 1993 stattete der neugewählte Generalsekretär des ÖRK, Prof. **Konrad Raiser**, unter Begleitung des Protopresbyters **Georgios Tsetsis**, dem Ökumenischen Patriarchat einen Antrittsbesuch ab, bei dem er auch das historische Kloster der Hl. Trinität auf Chalki besichtigte. Die Gespräche mit dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.**, der Prof. Raiser das Goldene Patriarchalkreuz verlieh, sowie mit anderen Hierarchen des Thrones waren vielfältig und betrafen sowohl ökumenische Fragestellungen, als auch die aktuelle Situation in den orthodoxen Kirchen Osteuropas. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, Mai 1993, S. 6; *Enimerosis* Θ-

1993/5, S. 2f.; *Episkepsis* 492 (31. 5. 1993) 8–9]

Treffen mit evangelikalischen Theologen

Vom 8. bis 12. Februar 1993 sprachen theologische Vertreter des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und evangelikale Theologen aus der ganzen Welt in der Nähe von Stuttgart (Bernhäuser Forst) erstmals über die »Bibel, frühe Bekenntnisse und Tradition«. Die Teilnehmer an diesem formlosen Treffen stellten dem Vernehmen nach eine Reihe gemeinsamer Überzeugungen fest. Man sei sich auf eine Weise verwandt, wie man es noch nicht entdeckt hatte, hieß es. Eine mögliche Zusammenarbeit im Rahmen der ökumenischen Bewegung wolle man fördern. [*Christen heute* 37 (April 1993) 3; *Episkepsis* 489 (28.2.1993) 7; siehe den Bericht in: *Una Sancta* 48 (1993) 157–160]

Neuer Präsident der KEK gewählt

Der anglikanische Dompropst **John Arnold** aus dem nordenglischen Durham ist neuer Präsident der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Zu stellvertretenden Vorsitzenden wählte der Zentralausschuß der KEK in derselben Wahl Anfang März 1993 den griechisch-orthodoxen Metropoliten von Frankreich, Spanien und Portugal **Jeremias** (Kalligiorgis) und die lutherische Pastorin **Birgitta Thyssen** aus Dänemark.

John Arnold tritt die Nachfolge des russischen orthodoxen Patriarchen **Aleksij II.** an, der auf der letzten Vollversammlung der KEK im September 1992 in Prag zurückgetreten war. [*Ofo* 7 (1993) 158; *Herder Korrespondenz* 47 (1993) 216]

Deutsche Übersetzung des Ökumenischen Direktoriums

Der französische Urtext dieses für die ökumenische Haltung der Römisch-Katholischen Kirche überaus wichtigen Dokuments ist nun in deutscher Übersetzung unter dem Titel: »Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus« erschienen. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 28 (7.7. 1993) 14]

D. Sonstiges

Papst setzt Kurienkommission für den europäischen Osten ein

Papst **Johannes Paul II.** rief mit dem »Motu Proprio Europae Orientalis« vom 15. Januar 1993 eine Kurienkommission ins Leben, die sich um die Belange der Römisch-Katholischen Kirche in den Ländern des früheren Ostblocks, vor allem der Nachfolgestaaten der Sowjetunion, kümmern soll. Die neue Kommission tritt an die Stelle der seit 1926 bestehenden Kommission »Pro Russia«. Zu ihren Aufgaben zählt auch, den ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie zu begleiten. [*Herder Korrespondenz* 47 (1993) 216]

* Landesbischof **Szarek** von der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Polen erklärte als Präsident des Polnischen Ökumenischen Rates, die orthodoxe und die evangelischen Kirchen in Polen wollten sich in die Verfassungsdiskussion einschalten, um zu verhindern, daß das Land in der neuen Verfassung als »katholisch« bezeichnet wird. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 17 (21.4. 1993) 2]

Christliches Forum in Rom

Vom 12. bis 14. Mai 1993 wurde in Rom von der Stiftung »Beato Angelico« und unter der Schirmherrschaft des Präsidenten der italienischen Republik ein europäisches wissenschaftliches Forum mit dem Thema »Europa: Zwei Jahrtausende christlicher Zivilisation« veranstaltet. Unter den aus 23 Staaten stammenden Vertretern der Kirchen, der Politik, der Wissenschaft und der Künste nahm daran als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats der orthodoxe Metropolit von Italien **Spyridon** teil, der einen Vortrag mit dem Thema »Die Orthodoxie angesichts des neuen Europa« hielt. [*Peiraike Ekklesia*, Juli-August 1993, S. 50]

3. Akademisches orthodox-jüdisches Treffen

Vom 21. bis 24. März 1993 fand in Athen das 3. akademische Treffen zwischen der Orthodoxie und dem Judentum statt, das vom Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats (Chambézy) und der internationalen jüdischen Kommission für die interreligiösen Beziehungen organisiert wurde. Die Begegnung, die das Motto »Fortsetzung und Erneuerung« hatte, leiteten der Metropolit von der Schweiz und Direktor des Orthodoxen Zentrums bei Genf, **Damaskinos** (Papan-dreou), und der Ehrenvizepräsident des jüdischen Weltkongresses, **Dr. Gerhart Riegner**. Beide Seiten betonten ihren guten Willen, die gemeinsamen Elemente beider Religionen herauszufinden und damit zum Vorantreiben eines Geistes des aufrechten Respektes und des gegenseitigen Verstehens beizutragen. [*Episkepsis* 490 (31.3. 1993) 4–18]

Lutherische Gemeinde will Kleinkinder zum Abendmahl zulassen

Eine lutherische Kirchengemeinde in Duluth im US-Bundesstaat Minnesota will Kleinkinder zum Abendmahl zulassen. Die Gemeinde beruft sich bei ihrem Vorhaben auf die frühchristliche Praxis, wonach auch Kleinkinder das Abendmahl empfangen hätten. Diese Praxis habe sich im übrigen bis heute in der Orthodoxen Kirche erhalten.

Der zuständige Bischof wies die Gemeinde darauf hin, daß es für die neue Abendmahlspraxis keine Rechtsgrundlage gebe. Sie müßte in der Zentralsynode geschaffen werden. Das Kinderabendmahl gibt es bisher in 37 der insgesamt 11000 Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika, die 5,2 Millionen Mitglieder zählt. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 7 (10.2.1993) 4]

25. Deutscher Evangelischer Kirchentag

Unter dem Motto »Nehmet einander an« (Röm 15,7) fand vom 10. bis 14. Juni 1993 in München der 25. Evangelische Kirchentag statt. Nach der offiziellen Begrüßung am Mittwoch abend, u.a. mit Grußworten von Kardinal **Wetter**, dem griechisch-orthodoxen Metropoliten **Augoustinos** und dem Evangelischen Landesbischof **Hanselmann**, sowie den zahlreichen Eröffnungsgottesdiensten trafen sich die schätzungsweise 125.000 Teilnehmer an 3 Tagen zu Vorträgen und gemeinsamen Gesprächen in verschiedenen Themenbereichen, wobei der Dialog der Kirchen in der weltweiten Ökumene einen wichtigen Platz einnahm. Ferner gab es auf dem »Markt der Möglichkeiten« die Gelegenheit zum kulturellen Erfahrungsaustausch und zum Kennenlernen protestantischer Laienorganisationen, die sich

besonders mit spirituellen und sozialen Bereichen heutigen Lebens beschäftigen.

Als ein besonderes Ereignis galt der »ökumenische Kirchentagsweg« am Fronleichnamstag, auf dem sich Protestanten und Römische Katholiken bei der traditionellen Prozession zum Marienplatz begegneten und das letzte Stück des Weges gemeinsam zurücklegten. Zum Schluß reichten sich der Kardinal und der Landesbischof als Ausdruck ökumenischer Verbundenheit die Hände. Beim festlichen Abschlußgottesdienst am 14. Juni würdigte der Generalsekretär des Weltkirchenrates, Prof. **Konrad Raiser**, diese Aktion als ein Zeichen zur rechten Zeit: mehr denn je müsse »ökumenische Solidarität statt konfessioneller Identität« den Vorrang haben. Außerdem fand Raiser, der zuvor als Theologieprofessor in Bochum lehrte, deutliche Worte gegen die Ausländerfeindlichkeit in Deutschland und ermutigte alle Teilnehmer, nicht in Resignation und Hoffnungslosigkeit zu verharren. Zum Abschluß lud die Präsidentin des diesjährigen Kirchentages, **Dr. Erika Reihlen**, zum nächsten Kirchentag 1995 nach Hamburg ein.

* Am 10. Juni ist **Franz Jockwig** im Alter von 60 Jahren in Würzburg verstorben. Er war 1962 zum Priester geweiht worden. Seit 1977 bekleidete er das Amt des Nationalsekretärs der Catholica Unio. Während der gleichen Zeit war er Chefredakteur der Zeitschrift »Der Christliche Osten«. 1980 erfolgte die Ernennung zum Diözesan-Seelsorger und Ökumenereferenten Würzburg. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 25 (16.6.1993) 24]

* **Dr. Kurt Schmidt-Clausen**, früherer Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes (LWB), ist im Alter von 73 Jahren

in Hannover gestorben. Schmidt-Clausen war von 1961 bis 1965 der erste deutsche Generalsekretär des LWB. Die lutherische Weltfamilie verdanke ihm wichtige Impulse für die theologische Arbeit, für den interkirchlichen Dialog und für den diakonischen Weltdienst, heißt es in einer in Hannover veröffentlichten Würdigung des Deutschen Nationalkomitees des LWB. [Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI 7 (10.2.1993) 16]

(red. von **Dieter Fahl** und **Kon. Nikolakopoulos**)

Anhang zur Chronik

Die Rolle der Orthodoxie heute. Interview mit dem Patriarchen Bartholomaios I.,

geführt von Dr. Kl. Gallas, München

[Vom 22. bis 29. Oktober 1993 kam der Patriarch von Konstantinopel auf Einladung der Evangelischen und Römisch-Katholischen Kirche nach Deutschland.* Aus diesem Anlaß führte **Dr. Klaus Gallas** am 9. Juni 1993 im Patriarchat von Konstantinopel mit dem Patriarchen ein Gespräch. Das Interview mit seiner Allheiligkeit Bartholomaios I. wurde anläßlich der Dreharbeiten für ein Fernsehportrait über den Patriarchen für den WDR, Redaktion »Zeitgeschehen«, aufgenommen. Die Fragen wurden in Deutsch gestellt und in Griechisch beantwortet. Die Übersetzung der Fragen stammt von **Dr. Ulf-Dieter Klemm**.]

Frage: Eure Allheiligkeit Bartholomaios, Sie sind seit knapp zwei Jahren ökumenischer Patriarch von Konstantinopel. Sie sind einstimmig gewählt worden. Sie verwalten in Ihrem Amt das im Griechentum noch erhaltene Erbe von Byzanz. Was bedeutet bei diesem traditionsreichen und würdevollen kirchlichen Amt das Wort »ökumenisch«? Sind Sie als »Primus inter pares« der Oberhirte aller 300 Millionen orthodoxen Christen in der Welt?

Antwort: Zunächst, Herr Gallas, danke ich sehr für die Möglichkeit, daß ich mich mit diesem Interview an die Deutschen wenden kann, mit denen mich geistige Bande verbinden, denn ich habe drei Semester meiner Studienzeit in München verbracht. Ich habe ein wenig Ihre schöne und so nützliche Sprache gelernt, und jedes Mal, wenn mir die Gelegenheit gegeben wird, mit den Deutschen und mit Deutschland zu kommunizieren, erfüllt mich besondere Rührung und Freude.

Was Ihre konkrete erste Frage angeht, so sitze ich in der Tat mit Gottes Gnade — denn ich glaube, daß wir alles Gott und seiner Menschenliebe verdanken — seit nahezu zwei Jahren auf diesem ökumenischen Stuhl als erster Bischof der Orthodoxen Kirche. Zusammen mit meinen lieben Mitarbeitern arbeiten wir, um der historisch hohen Verantwortung dieser Kirche, die in der Orthodoxie den Vorsitz führt, gerecht zu werden. Der Titel »ökumenisch« ist ein historischer Titel, welcher dem Patriarchen von Konstantinopel verliehen wurde, als mit dem Begriff »Ökumene« das gesamte Staatsgebiet des byzantinischen Kaiserreichs bezeichnet wurde. Seitdem besteht dieser Titel, ohne daß dies bedeutet, daß der Patriarch, der den Titel »ökumenischer« trägt, ein Papst im Osten sei, der die gleichen Befugnisse und Möglichkeiten habe, welche der Papst von Rom über die gesamte Römisch-Katholische Kirche hat. Die Rolle des ökumenischen Patriarchen als erster Bischof der Orthodoxen Kirche, als erster Patriarch im System der orthodoxen Schwesterkirchen ist vor allem koordinierender Natur. So hat der ökumenische Patriarch

* Ein ausführlicher Bericht dieses Besuchs wird im nächsten Heft (8/1, 1994) veröffentlicht.

zum Beispiel die Zuständigkeit und Verantwortung, die panorthodoxen Versammlungen einzuberufen und sie zu leiten, aber immer in Abstimmung mit den anderen Vorsitzenden der orthodoxen Kirchen. Ferner hat er die Aufgabe, den Dialog der Orthodoxie mit den anderen christlichen Kirchen und Konfessionen zu koordinieren und vieles mehr. Der ökumenische Patriarch ist ein Diakon der Einheit der Orthodoxie, er spricht als Stimme der Orthodoxie, er drückt das gemeinsame Gefühl der Orthodoxie aus, wenn Sie so wollen, immer bemüht, mit den anderen Vorsitzenden der orthodoxen Schwesterkirchen zusammenzuarbeiten und sich mit ihnen abzustimmen.

Frage: Wie ist das Verhältnis des Patriarchats von Konstantinopel zur autokephalen Erklärung von Skopje? Im Zusammenhang mit der von Skopje angestrebten Gründung eines Nationalstaates »Makedonien« birgt diese kirchliche Entscheidung auch politische Sprengkraft, denn für Griechenland ist dieser Staatsname unannehmbar, nicht hingegen die Gründung des Staates an sich!

Antwort: Diese Frage, Herr Gallas, gibt mir Anlaß zu sagen, daß das Ökumenische Patriarchat und folglich auch ich persönlich uns nicht mit Politik beschäftigen. Ihre Frage hat vor allem politische Färbung und politischen Gehalt. Wir mischen uns nicht in die Politik ein, wir sind lediglich eine geistliche, eine religiöse Einrichtung, die seit Jahrhunderten in dieser Stadt ihren Sitz hat und funktioniert. Wenn Sie wünschen, daß ich kirchlich auf Ihre Frage antworte, so muß ich feststellen, daß weder das Ökumenische Patriarchat noch die anderen autokephalen orthodoxen Ortskirchen irgendeine autokephale Kirche von Skopje oder Makedonien, wie Sie sagten, anerkennen. In der Familie der kanonischen orthodoxen Kirchen gibt es eine solche Kirche nicht.

Frage: In Rest-Jugoslawien tobt zur Zeit ein furchtbarer Krieg, der ganz Europa erschüttert und die Welt ängstigt. Auch orthodoxe Christen sind leidvoll an diesem Krieg beteiligt. Können Sie auf die orthodoxe serbische Kirche, die ebenfalls autokephal ist, vermittelnd einwirken?

Antwort: So wie der Zustand im ehemaligen Jugoslawien die ganze Welt beunruhigt und betrübt, so beunruhigt und betrübt er natürlich auch das Ökumenische Patriarchat, und deshalb sind wir nicht untätig geblieben gegenüber dem Drama des Bürgerkriegs, der leider in diesem benachbarten Raum andauert. Als sich letztes Jahr die religiösen Führer des ehemaligen Jugoslawiens in der Schweiz trafen, habe ich ihnen von hier aus umgehend eine Botschaft gesandt. Sie sollte ihnen Ermutigung und Unterstützung für ihre Initiative geben, damit sie für die Rückkehr des Friedens in ihr Land zusammenarbeiten. Später habe ich im September einen weiteren Aufruf an sie gerichtet und vor Weihnachten eine Botschaft gesandt, mit der Bitte, daß das Blutvergießen aufhöre und dieses schwierige Problem durch friedliche Verhandlungen und durch den Dialog gelöst werde.

Leider hat sich die Lage nicht sehr verändert, der Krieg geht weiter, wir leiden mit allen Menschen, die in dieser Gegend geprüft werden, seien sie Christen oder Muslime. Die Kirche ist für den Frieden und für gute Beziehungen zwischen allen Menschen und allen Nationen und Völkern. Wir wünschen, daß Vernunft herrsche, wir beten ständig für

die Wiederkehr des Friedens dort und überall. Das Balkangebiet geht uns unmittelbar an, denn das Land und unsere weitere Umgebung, in dem das Ökumenische Patriarchat seinen Sitz hat, gehört zum Balkan. Das Ökumenische Patriarchat als geistliche Institution, als geistige Kraft und als religiöses Zentrum bietet alles ihm Mögliche an, um zur Herrschaft des Friedens beizutragen, doch stehen ihm nur moralische und geistige Mittel zur Verfügung. Ich habe in mehreren Gesprächen mit Vertretern verschiedener Institutionen, die mich besucht und nach diesem Thema befragt haben, gesagt, daß alle Beteiligten, die in diesen Krieg verwickelt sind, Anteil an der Schuld haben. Alle haben Opfer erlitten und alle erleiden weiterhin Opfer, Tote und Verwundete. Unter diesem Gesichtspunkt gibt es, glaube ich, in den Massenmedien, bei den politischen Kräften und Regierungen des Westens eine ungerechte und einseitige Beurteilung zu Lasten unserer orthodoxen Brüder in Serbien. Von seiner Heiligkeit, meinem Bruder, dem Patriarchen der Serben, Pavle, und seinen Mitarbeitern weiß ich, daß auch diese Kirche, das heißt das orthodoxe serbische Volk bislang viele Opfer erlitten hat. Wir wünschen, daß alle, die in den Krieg verwickelt sind, unabhängig davon, ob sie ihn wollen oder nicht, sich ihrer Verantwortung bewußt werden, daß sie den Umständen gerecht werden, daß Gott sie erleuchte, damit sie gewahr werden, daß die beste Art und Weise Probleme zu lösen, nicht die Waffen, sondern die Liebe ist, die gegenseitige Achtung, das gegenseitige Verständnis und der Dialog.

Frage: Seit Gründung des griechischen Nationalstaates gibt es eine gewisse Rivalität zwischen Athen und Konstantinopel, zwischen dem Patriarchat und der griechischen Staatskirche, die ebenfalls autokephal ist. Wird dadurch Ihre kirchliche Macht eingeschränkt? War und ist dieser Akt Athens nicht zugleich ein Zeichen oder Signal für andere Landeskirchen, ähnlich zu reagieren? Ist dadurch nicht die kirchliche Macht des Ökumenischen Patriarchats erheblich eingeschränkt?

Antwort: Ich glaube, es ist etwas übertrieben zu sagen, daß es seit jeher eine Rivalität zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Kirche von Griechenland gäbe. Es gab im letzten Jahrhundert ein Problem, als der neu gegründete, unabhängige griechische Staat eine unabhängige, autokephale Kirche haben wollte. Die Art und Weise, mit der die Autokephalie ausgerufen wurde; war regelwidrig, das heißt, sie geschah nicht mit der Zustimmung des Ökumenischen Patriarchats, dem die Kirche von Griechenland bis dahin unterstand. Wegen der Art und Weise der Ausrufung der Autokephalie hat das Ökumenische Patriarchat 17 Jahre lang diese Autokephalie nicht anerkannt. Als die griechische Kirche und der griechische Staat im Jahre 1850 offiziell den Segen des Ökumenischen Patriarchats als Mutterkirche erbat, als sie also offiziell um Autokephalie nachsuchten, wurde sie ihnen mit patriarchalem und synodalem Tomos erteilt, wie es in unserer Orthodoxen Kirche geregelt ist. Folglich beginnt die Autokephalie der Kirche von Griechenland mit dem Jahre 1850 und nicht früher, denn was früher geschah, war nicht kanonisch und nicht orthodox.

Wir hier im Ökumenischen Patriarchat und viele Leute in Griechenland, Kleriker wie Laien, glauben bis heute, daß sich die Kirche von Griechenland nicht vom Ökumenischen Patriarchat hätte trennen sollen. Dies hat dem Ökumenischen Patriarchat und Griechen-

land, dem orthodoxen Volk Griechenlands, geschadet. Später haben sich die Beziehungen zwischen Athen und Phanar normalisiert, wir hatten eine harmonische Zusammenarbeit. Wir sind vom gleichen Geschlecht, wir sprechen die gleiche Sprache, was uns aber über allem eint, ist der gemeinsame orthodoxe Glaube.

Zur Zeit des Erzbischofs Hieronymos gab es einige Wolken. Der derzeitige Erzbischof Serafim empfindet Ehrfurcht und Respekt gegenüber der Mutterkirche. Vor Monaten gab es zwar ein gewisses Mißverständnis zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Kirche von Griechenland. Aber nachdem von beiden Seiten die notwendigen Erklärungen abgegeben waren, haben sich die Beziehungen vollständig normalisiert. Wir haben eine harmonische Zusammenarbeit, ich werde höchstwahrscheinlich noch im laufenden Jahr, vielleicht sogar noch vor meinem Besuch in Deutschland, offiziell die Kirche von Griechenland besuchen, und während dieses Besuchs wird sich ein weiteres Mal erweisen, daß uns nichts trennt. Das griechische Volk, die Kirche Griechenlands, empfindet immer tiefen Respekt und Dankbarkeit gegenüber dem Ökumenischen Patriarchat, weil es weiß, was das Ökumenische Patriarchat durch die Jahrhunderte, abgesehen von seinem Tun für die Orthodoxen der ganzen Welt, für das orthodoxe Volk des heutigen Griechenlands getan hat. Die geistigen Bande zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Kirche von Griechenland sind sehr tief, heilig und unauflösbar.

Frage: Eure Allheiligkeit Bartholomaios, sie haben nach Ihrem Amtsantritt mit großem Erfolg mehrere Gemeinden besucht, Sie sind überall begeistert empfangen worden. Ich denke da an das Patriarchat von Antiocheia und an die Insel Kreta, die kirchlich direkt Konstantinopel und nicht Athen unterstellt ist. Das Patriarchat von Jerusalem hingegen haben Sie noch nicht besucht. Wurde es absichtlich gemieden? Gibt es mit Jerusalem Probleme? Will man Konstantinopel das Wort ökumenisch und seine Bedeutung für Ihr Patriarchat streitig machen?

Antwort: Ich habe in der Tat nach der Übernahme des ökumenischen Stuhls den Heiligen Berg Athos, Kreta und jüngst die beiden nächsten Patriarchate in der Rangfolge nach dem Ökumenischen Patriarchat, das heißt das Patriarchat von Alexandria und das Patriarchat von Antiocheia besucht. Ich habe ebenfalls als Pilger das Kloster der Heiligen Katharina am Berge Sinai besucht.

Sie haben Recht mit der Bemerkung, daß ich Jerusalem nicht besucht habe, und der Grund ist eine gewisse Verstimmung gegenüber dem Patriarchat von Jerusalem, das seine Tätigkeit entgegen dem kanonischen Recht auf Australien ausgedehnt hat. In Australien wie auch im gesamten Auslands-Griechentum fällt die kirchliche Zuständigkeit gemäß der Tradition und den Regeln der Orthodoxen Kirche ausschließlich dem Ökumenischen Patriarchat zu. Folglich verstieß die Einmischung des heiligen Bruders, des Patriarchen von Jerusalem, in die kirchlichen Angelegenheiten Australiens gegen kanonisches Recht. Sie hat uns betrübt und wir haben auf verschiedene Weise versucht, auch durch eine Begegnung unserer Vertreter in Athen, unsere Beziehungen zu normalisieren und unserem heiligen Bruder darzulegen, daß das, was er getan hat, nicht richtig war. Leider vermochten wir nicht, ihn zu überzeugen, und bis heute setzt er seine Tätigkeit in Australien fort, so daß es zur Zeit nicht möglich ist, Jerusalem zu besuchen.

Ich habe aber vor, die Besuche bei den Schwesterkirchen fortzusetzen und werde im nächsten Monat Moskau, das orthodoxe Patriarchat von Rußland, und danach auch andere Kirchen besuchen, bevor ich nach Deutschland komme. Nach Abschluß meiner Besuche bei den orthodoxen Schwesterkirchen werde ich später mit Gottes Hilfe unter anderen auch seine Heiligkeit, den Papst, den Erzbischof von Canterbury sowie den Weltkirchenrat besuchen, wie dies auch mein gepriesener Vorgänger, der Patriarch Dimitrios, getan hat auf seiner gesegneten heiligen Route, der Route der Liebe, des Friedens und der Einheit, wie er sie bezeichnet hat.

Frage: Eure Allheiligkeit Bartholomaios, seit Gründung des Patriarchats Konstantinopel residieren alle ökumenischen Patriarchen, mit Ausnahme der kurzen Zeit des lateinischen Kaiserreichs, in dieser Stadt, in Istanbul. Auch nach der osmanischen Eroberung von Konstantinopel im Jahre 1453 konnte das Patriarchat aufgrund der islamischen Toleranz und der wirtschaftspolitischen Interessen des neuen Weltreichs existieren; der junge Staat brauchte die guten Kontakte und das Kapital der wohlhabenden griechischen Kaufleute. Der Patriarch, der Nachfolger des byzantinischen Kaisers wurde, regierte über einen »Staat im Staate«, beziehungsweise über ein »Volk ohne Staatsraum«. Bei Ihren Auslandsreisen sind Sie heute auf die offizielle diplomatische Unterstützung der türkischen Regierung angewiesen. Sie reisen stets mit einem türkischen Paß. Das Verhältnis zur türkischen Regierung ist für das Patriarchat Konstantinopel also lebenswichtig. Meine Frage: Wie wollen Sie das Verhältnis zur Türkei gestalten? Wie kann eine dauerhafte Akzeptanz eines autonomen Patriarchats erreicht werden?

Antwort: Die Beziehung des Ökumenischen Patriarchats zur türkischen Regierung hat verschiedene Phasen durchlaufen. Von der Eroberung Konstantinopels bis heute ist das Ökumenische Patriarchat, wie sie bemerkt haben, hiergeblieben. Zu einigen Zeiten gab es schwierige Momente, zu anderen Zeiten war es einfacher. Das Patriarchat hat jedenfalls überlebt und existiert bis heute an seinem historischen Platz, an dem es sich seit Jahrhunderten befindet. Eine Ausnahme bilden nur jene ungefähr 60 Jahre der lateinischen Besetzung der Stadt, als das Ökumenische Patriarchat gezwungen war, nach Nikaia umzusiedeln, wo sich damals auch der Kaiser befand. Heute sind die Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der türkischen Regierung normaler als in der Vergangenheit. Heute ist die Aufmerksamkeit der türkischen Behörden unserer Kirche gegenüber um ein vielfaches größer. Es gibt Ehrerweisungen und Aufmerksamkeiten gegenüber der Person des ökumenischen Patriarchen, wie beispielsweise während meiner kürzlichen Besuche bei den Patriarchaten im Nahen Osten, insbesondere in Syrien und im Libanon. Später in Brüssel, das ich auf Einladung von Herrn Delors besucht habe, hat der dortige türkische Botschafter die Person des ökumenischen Patriarchen geehrt. Wir haben als konkretes Beispiel des guten Willens und der Aufmerksamkeit seitens Ankaras gegenüber dem Ökumenischen Patriarchat die Genehmigung erhalten, die uns der damalige Premierminister Özal 1987 erteilt hat, das heutige Patriarchat zu bauen. Wir haben, auch das ist wahr, viele Jahre gewartet, bis wir diese Erlaubnis bekamen, mehr als 40 Jahre nach dem Brand von 1941, der das Gebäude des Ökumenischen Patriarchats zerstört hat.

Ebenso hat während der letzten Wahl des Patriarchen vor ungefähr zwei Jahren die türkische Regierung keinen der Kandidaten von der Liste gestrichen. Das Kirchenvolk des Ökumenischen Patriarchats hier in der Türkei setzt sich aus Griechischstämmigen zusammen, die alle die türkische Staatsangehörigkeit haben, so wie auch alle Geistlichen hier im Patriarchat die türkische Staatsangehörigkeit besitzen. Wir sind gesetzestreue Bürger, erfüllen unsere Pflichten gegenüber dem Land, in dem wir leben, und schaffen keine Probleme. In einem anderen Interview habe ich gesagt, daß sich niemals ein Grieche aus unserer Kirche in türkischen Gefängnissen befunden hat. Als gesetzestreue Bürger wollen wir seitens des Staates den entsprechenden Respekt, die entsprechende Aufmerksamkeit und die entsprechenden Erleichterungen wie sie alle anderen Bürger dieses Landes erhalten.

Natürlich sind nicht alle unsere Probleme gelöst. Es gibt immer noch Probleme wie etwa die Wiedereröffnung der Theologischen Hochschule von Chalki, die vor 22 Jahren geschlossen wurde. Sie war die wissenschaftliche Einrichtung, die uns als Kirche half, die neuen Funktionsträger auszubilden, um uns in die Lage zu versetzen, das Blut in den Adern der Kirche zu erneuern und erleuchtete junge Geistliche und junge Theologen heranzubilden, die unter den heutigen Gegebenheiten und unter den heutigen so anspruchsvollen Bedingungen, das Werk und die Mission unserer Orthodoxen Kirche weiterführen. Wir hoffen, daß es sehr bald eine Äußerung des entsprechenden guten Willens der Regierung von Ankara geben wird. Wir hoffen, daß uns die Erlaubnis gegeben wird, die historische Theologische Hochschule von Chalki wieder zu beleben, die 1994 ihr 150 jähriges Jubiläum begeht, seit sie den Betrieb auf dem Hügel der Hoffnung, wie dieser Hügel in bezeichnender und symbolischer Weise genannt wird, auf der Prinzeninsel Chalki aufnahm.

Frage: Eine Stärkung des Ökumenischen Patriarchats ist sicherlich durch konstruktive Vertrauensbildung zu erreichen. Wie sollen aber die anderen Patriarchate Vertrauen aufbauen oder schenken, wenn sie kein Mitspracherecht haben? In der Synode, von der Sie einstimmig gewählt wurden, gibt es nur Griechen mit türkischer Staatsangehörigkeit. Können Sie sich vorstellen, daß nach einer Erneuerung beziehungsweise Modernisierung der Orthodoxen Kirche auch einmal ein Russe oder Finne Patriarch wird? Würde da nicht der Begriff »Ethnos« in Ihren Predigten einen noch tieferen Sinn erhalten?

Antwort: Zunächst, Herr Gallas, muß ich Sie daran erinnern, daß der Nationalismus von der Orthodoxen Kirche durch eine Synode, die hier in unserer Patriarchatskirche im vergangenen Jahrhundert zusammengekommen ist, als große Sünde und große Verirrung verurteilt worden ist. Wir denken folglich niemals nationalistisch hier im Ökumenischen Patriarchat. Das Ökumenische Patriarchat hört seit seiner Gründung damit nicht auf, eine griechische Kirche — eine griechischsprachige Kirche — zu sein, und sie hat als Vorsitzenden immer einen Patriarchen, der seiner Abstammung nach Grieche ist! Das bedeutet nicht, daß das Patriarchat die Orthodoxen ablehnt, die nicht der gleichen Abstammung sind wie ihr Vorsitzender. Im Gegenteil, wir haben heute zum Beispiel viele Gemeinden im Ausland und hier in unserer Stadt, die sich etwa aus Franzosen, aus Bulgaren, aus Koreanern, aus Flamen, aus Ukrainern, aus Karpathen-Russen zusammensetzen. Sie alle

sind treue Kinder der Kirche von Konstantinopel, und die Kirche von Konstantinopel als Mutterkirche trifft keine Unterscheidung zwischen ihren Kindern. Hier in Konstantinopel beispielsweise haben wir eine russische und eine bulgarische Gemeinde, die dem Ökumenischen Patriarchat unterstehen, und wir haben keinerlei Probleme mit ihnen, und wir machen keinen Unterschied zwischen den Gläubigen dieser und anderer Gemeinden, die Griechen sind. In Korea haben wir heute eine orthodoxe Mission, wir haben die liturgischen Bücher unserer Kirche in die koreanische Sprache übersetzt. In Gent, in Belgien, haben wir eine flämische orthodoxe Gemeinde und in Westeuropa russische Gemeinden, die alle dem Ökumenischen Patriarchat unterstehen. Sie alle umfängt die Mutterkirche wie eine wirkliche Mutter.

Frage: Nach dem Schisma von 1054, dem Bruch zwischen der Ost- und der Westkirche, kam es erst nach gut 1000 Jahren, 1964 und 1967, wieder zu einer Annäherung zwischen Rom und Konstantinopel. Die gegenseitige Exkommunikation wurde aufgehoben. Welche Gemeinsamkeiten mit dem Katholizismus sehen Sie und welche Brücken zwischen katholischen und orthodoxen Christen, zwischen Rom und Konstantinopel, möchten Sie in Zukunft aufbauen?

Antwort: Im 11. Jahrhundert hat sich die Kirche leider in eine östliche und eine westliche gespalten. Später geschah in der westlichen Kirche ein neues Schisma, das des Protestantismus, es wurden weitere Kirchen geschaffen, auch die Anglikanische Kirche hat sich abgespalten. Da wir heute im 20. Jahrhundert unter anderen Bedingungen leben als in der Vergangenheit, fühlen alle Christen die Notwendigkeit, die christliche Einheit wieder herzustellen. Deshalb haben wir auch den Weltkirchenrat, in dem das Ökumenische Patriarchat Gründungsmitglied ist. Im Rahmen des Weltkirchenrats führen wir multilaterale Dialoge. Wir Orthodoxen haben aber auch getrennt davon mit jeder christlichen Kirche oder Konfession einen bilateralen theologischen Dialog und folglich auch mit Rom. Wir messen diesem theologischen Dialog besondere Bedeutung und Wichtigkeit bei, denn die Kirche von Rom ist eine große traditionsreiche Kirche.

Seit der Dialog der Liebe unter Papst Johannes XXIII. und meinem Vorgänger, dem großen Patriarchen Athenagoras begann, wurden bedeutende Schritte unternommen, haben sich spektakuläre Entwicklungen ereignet: Als der heutige Papst Johannes Paul II. meinen gepriesenen Vorgänger, den Patriarchen Dimitrios, im Jahre 1979 besuchte, haben sie gemeinsam vor der gesamten christlichen Welt verkündet, daß der theologische Dialog auch zwischen Orthodoxen und Katholiken beginnen würde. Dieser hat auch tatsächlich 1980 begonnen. Während der ersten Jahre dieses Dialogs gab es einen wesentlichen Fortschritt.

Die Bischöfe und Theologen, die Mitglieder der gemischten theologischen Kommission für den Dialog sind, haben gewissenhaft und mit Treue zur Überlieferung der ungeteilten Kirche gearbeitet und wesentliche Schritte getan. Sie haben wichtige gemeinsame Texte verfaßt. Später, vor drei bis vier Jahren, sind dann in diesem Dialog und allgemein in den Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen Schwierigkeiten aufgetreten, insbesondere aus Anlaß der Reaktivierung der Union, das heißt, jener Kirchen, die zum östlichen Ritus gehören, jedoch mit Rom und dem Papst verbunden sind. Es sind Fehler

gemacht worden; wir sind verbittert und viele Orthodoxe haben die Hoffnungen auf Fortschritt und Zukunft unseres Dialogs verloren. Heute macht dieser Dialog eine Krise durch. Wir versuchen, ihn zu retten, besonders wir hier im Ökumenischen Patriarchat, aber auch die anderen orthodoxen Schwesterkirchen. Auch die Kirche von Rom will keine Unterbrechung des Dialogs. Wir alle glauben, daß die einzige Art und Weise, das einzige Mittel, über das wir zur Lösung unserer Streitigkeiten verfügen, der Dialog ist.

Wie der Begriff theologischer Dialog besagt, werden durch ihn theologische Themen und Auseinandersetzungen untersucht, welche die beiden Kirchen seit dem 11. Jahrhundert trennen. Es gab zwischen den Kirchen auch vor dem 11. Jahrhundert Auseinandersetzungen, aber sie waren nicht so zerrüttend, um die Einheit und die kirchliche Gemeinschaft zwischen uns aufzulösen. Leider haben sich die Dinge nach 1054 so entwickelt, daß die kirchliche Gemeinschaft unterbrochen wurde. Und indem wir heute über unsere theologischen Auseinandersetzungen diskutieren, deren wichtigste der Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes und danach das Filioque und all die anderen Fragen sind, versuchen wir, die kirchliche Gemeinschaft zwischen uns wieder herzustellen. Wir glauben, daß der sicherste Grund, auf dem wir die Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen wieder herstellen können, das heißt, die Gemeinschaft des Glaubens und der Mysterien, das erste Jahrtausend der ungeteilten christlichen Kirche ist. Wenn wir zurückkommen auf die Tradition, die Lehre und die Praxis des ersten Jahrtausends, werden wir uns automatisch vereint wiederfinden. Wir sind geneigt und bereit, über alle Probleme zu sprechen — über alle Streitigkeiten, die in den späteren Jahrhunderten aufgetaucht sind. Aber mit Aufrichtigkeit, das betone ich, wir wollen Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit und Vertrauen gegenüber dem anderen und viel Gebet und viel Liebe.

Frage: Können Sie sich vorstellen, Eure Allheiligkeit, in diesem Zusammenhang auch dogmatische Fragen zu diskutieren, die zur Spaltung beider Kirchen führten? Ich denke da an das von Ihnen soeben erwähnte Filioque und den liturgischen Gebrauch des Brotes. Natürlich hieße das, alte Traditionen zu überdenken und gegebenenfalls auch aufzugeben.

Antwort: Ich glaube, daß ich mit dem, was ich gerade gesagt habe, bereits auf diese Frage geantwortet habe. Wir haben den Dialog der Liebe begonnen, der dazu beigetragen hat, ein Klima des Vertrauens zwischen den beiden Kirchen zu schaffen, die sich über Jahrhunderte entfremdet hatten. Die Aufhebung der Exkommunikationen zwischen Rom und Konstantinopel im Jahre 1965 hat viel dazu beigetragen und war eine symbolische Handlung, wenn Sie so wollen, die ein Klima des Vertrauens geschaffen hat, ich würde sogar sagen, ein Klima der Begeisterung. Und danach haben wir gemeinsam beschlossen, den Dialog der Liebe auszuweiten und den theologischen Dialog zu beginnen, in dessen Verlauf insbesondere die theologischen Streitfragen, die dogmatischen Unterschiede erörtert werden, die es zwischen uns gibt. Das Ziel, ich habe es eben gesagt, das heilige Ziel, nach dem wir streben, ist das Wiederfinden in der Einheit des ersten Jahrtausends, der gemeinsame Glaube und der Ausdruck dieses gemeinsamen Glaubens in der Kommunion vom gleichen heiligen Kelch.

Frage: Können Sie sich vorstellen, daß ein erster Schritt in diese Richtung die Eini-gung auf einen gemeinsamen Ostertermin sein könnte? Hier geht es doch um gemein-same christliche Traditionen?

Antwort: Das Osterfest ist ein Thema, das uns seit Jahren beschäftigt. Zunächst ist festzuhalten, daß alle Christen an die Auferstehung des Herrn glauben. Das ist ein ganz wesentliches Dogma unseres christlichen Glaubens, und wie der Apostel Paulus sagt, wenn der Herr nicht auferstanden wäre, wäre unsere Predigt leer und vergeblich unser Glaube. Leider feiern wir östlichen und die westlichen Christen dieses große, einzigartige und weltgeschichtliche Ereignis der Auferstehung des Herrn nicht gemeinsam. Das ge-meinsame Feiern wäre ein Ausdruck unseres gemeinsamen Glaubens an die Auferste-hung des Herrn. Die Tatsache, daß wir getrennt feiern, schafft viele praktische Probleme. Dies vor allem in Ländern, wo die Kirchen mit den Gläubigen eines anderen christlichen Bekenntnisses eine Minderheit darstellen. Wir versuchen im Rahmen der Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche, uns auch dieses Themas anzu-nehmen mit der Hoffnung, daß wir es lösen können. Es hat sich aber herausgestellt, daß einige orthodoxe Schwesterkirchen noch nicht dazu bereit sind, das heißt, sie haben ihr Volk noch nicht ausreichend vorbereitet, so daß es bereit wäre, das gemeinsame Osterfest ohne Empörung zu akzeptieren, ohne daß es vielleicht sogar bis zum Schisma gehen wür-de. Wir haben daher dieses Thema vorläufig fallen lassen, da wir es vorziehen, getrennt zu feiern, als ein neues Schisma im Bereich der Orthodoxen Kirche aus Anlaß des Oster-festes hervorzurufen. Dies ist nicht so sehr ein dogmatisches Thema, es ist vielmehr ein wissenschaftliches Thema der Astronomie. Das Ökumenische Patriarchat, das mit Weit-sicht an die Dinge herangeht, hat schon vor Jahren seine Zustimmung dazu erteilt, daß die autonome orthodoxe Kirche von Finnland das Osterfest zusammen mit den Luthera-nern von Finnland feiert, das heißt, mit den westlichen Christen, denn diese sind die gro-ße Mehrheit in dem Land, während es in Finnland gerade 60.000 Orthodoxe gibt.

Soviel ich weiß, hat auch die Römisch-Katholische Kirche erlaubt, dort, wo ihre Gläu-bigen eine Minderheit sind (wie etwa in Griechenland), gemeinsam mit den Christen die-ses Landes, welche die Mehrheit darstellen, Ostern zu feiern. Daher feiern die Katholiken in Griechenland seit der Zeit von Papst Paul VI. mit ihren orthodoxen Brüdern. Ich hoffe, daß schließlich eine Lösung gefunden wird; dieses Problem dürfte nicht so schwierig sein. Die Katholische Kirche und der Weltkirchenrat und viele orthodoxe Kirchen sind an einer gemeinsamen Osterfeier interessiert, und ich hoffe, daß Gott uns erleuchtet, so daß wir bald die Lösung des Problems finden.

Frage: »Mit der Zeit gehen«, gilt das auch für die Orthodoxe Kirche? Ansätze einer Modernisierung, die Sie anstreben, sind zwar sichtbar. Besonders Ihre ökologischen Ge-danken, Ihr Aufruf an die Gläubigen, »die Natur mit Gott gleichzusetzen« und ihr mit entsprechender Achtung und mit entsprechendem Respekt zu begegnen, sind eine große Hoffnung für unsere Umwelt. Doch reicht das aus an innerkirchlicher Modernisierung? Wäre eine lebendigere, für das Volk verständlichere Sprache nicht auch ein weiterer Fortschritt? Die römische Kirche hat vor Jahren auf die lateinische Andacht und Predigt verzichtet. Glauben Sie, daß Sie ähnliche Wege gehen können?

Antwort: Unsere Orthodoxe Kirche schließt die Modernisierung niemals aus, unter der Voraussetzung allerdings, daß das Wesen des Glaubens bewahrt wird und daß der Kern unberührt bleibt. Was die Hülle des Kerns angeht, so kann sie sich durchaus ändern und sich den Forderungen eines konkreten historischen Augenblicks anpassen. Sie haben unter anderem das Thema der liturgischen Sprache erwähnt, und haben gesagt, daß die katholische Schwesterkirche ihren Gläubigen erlaubt habe, die jeweils örtliche Sprache zu benutzen. Dies hat die Orthodoxe Kirche seit langem, seit Jahrhunderten getan.

Als zum Beispiel das Ökumenische Patriarchat die slawischen Brüder christianisierte, hatte es keineswegs vor, ihnen die griechische Sprache aufzuzwingen. Es hat ihnen im Gegenteil geholfen, ihre eigene Sprache zu fördern und ihre eigenen Sitten und Gebräuche sowie ihre eigene Kultur zu pflegen. Auch hat es ihnen das sogenannte kyrillische Alphabet gegeben und ihnen bei der Entwicklung der Schrift geholfen. Ich habe vorhin das Beispiel Koreas erwähnt, wo wir heute eine orthodoxe Mission haben und die liturgischen Bücher unserer Kirche in die Sprache dieses Landes, des koreanischen Volkes, übersetzt haben. Überall paßt sich die Kirche im Hinblick auf die liturgische Sprache den Erfordernissen und Notwendigkeiten des Ortes und des Landes an. Dem Ökumenischen Patriarchat ist sogar, ich komme auf den Fall der Christianisierung der Slawen zurück, von verschiedenen Historikern, wie beispielsweise Konstantinos Paparrigopoulos, vorgeworfen worden, daß es nicht versucht habe, sie zu hellenisieren. Es wurde uns sozusagen vorgeworfen, daß wir die Möglichkeit nicht genutzt hatten, aus Slawen Griechen zu machen. Ich bin absolut der Meinung, daß das Ökumenische Patriarchat richtig gehandelt hat und ihre nationale Identität respektiert hat. Auch in all den anderen Kirchen des Balkans, die der Kirche von Konstantinopel unterstanden, bis sie zu autokephalen Kirchen wurden, überall dort hat die Mutterkirche die Sprache und die örtlichen Sitten sowie die Gebräuche und die Kultur jeder Nation, jeden Volkes respektiert und nicht versucht, Gleichförmigkeit zu oktroyieren.

Sie haben, Herr Gallas, ebenfalls das ökologische Problem erwähnt. Es ist ein modernes, ein brennendes, ein aktuelles Problem, das die gesamte Menschheit beschäftigt und folglich auch die Orthodoxe Kirche. Unsere Orthodoxe Kirche mit dem Ökumenischen Patriarchat an ihrer Spitze hat auch bei diesem Thema eine Vorreiterrolle gespielt. Mein gepriesener Vorgänger, der Patriarch Dimitrios, hat die Initiative ergriffen und eine Botschaft zum Schutz der Schöpfung und der Umwelt verfaßt. Er hat den ersten September als Tag der Gebete für den Schutz der Umwelt festgelegt. Den ersten September jeden Jahres deshalb, weil er zugleich auch der Beginn des Kirchenjahres ist. Als wir letztes Jahr hier in unserem Patriarchat die Zusammenkunft der Vorsteher der orthodoxen Kirchen hatten, haben am Sonntag der Orthodoxie auf meinen Vorschlag hin alle orthodoxen Schwesterkirchen diese Initiative des Ökumenischen Patriarchats übernommen, und seitdem wird in der gesamten orthodoxen Welt der erste September als Tag der Umwelt gefeiert.

Prinz Philipp von England, der Prinzgemahl, ist in seiner Eigenschaft als Präsident des International World Wildlife Fund letztes Jahr hier in das Ökumenische Patriarchat gekommen, um mich zu besuchen, um mit mir ökologische Probleme zu erörtern. Wir haben in der früheren Theologischen Hochschule von Chalki eine Konferenz mit sehr interessanten Vorträgen über diese Themen veranstaltet. Seine Königliche Hoheit hat mich zu

einem Gegenbesuch im nächsten November nach Großbritannien eingeladen, damit wir unseren Dialog über diese brennenden modernen Themen des Schutzes der Schöpfung fortführen. Er hat danach im letzten Herbst das Ökumenische Patriarchat sowie den Heiligen Berg besucht und sich besonders mit dem Schutz der Natur dort beschäftigt.

Ich setze als neuer Patriarch die Linie und das lebendige Interesse meines Vorgängers, des Patriarchen Dimitrios, für dieses Thema fort. Wir im Phanar glauben, daß es nicht möglich ist, den Schöpfer zu ehren und zu sagen, daß wir Gott, den Schöpfer, respektieren und ehren, wenn wir nicht gleichzeitig auch die Schöpfung, das Werk der Hände Gottes, respektieren. Wir müssen der ganzen Menschheit mit allen Mitteln helfen, über die wir verfügen, damit die Schöpfung durch einen vernünftigen Gebrauch geschützt wird. Denn leider sind wir dort angelangt, daß übertriebener Mißbrauch der Güter, die uns der Schöpfer anvertraut hat, um sich greift und die Natur beginnt, sich an dem Menschen, der sie mißhandelt, der sie in egoistischer und unvernünftiger Weise ausbeutet, zu rächen. Dieses ökologische Problem haben Sie, wenn ich richtig verstanden habe, im Rahmen Ihrer Fragen zur Modernisierung unserer Orthodoxen Kirche erwähnt, und ich habe Ihnen geantwortet.

Aber die Modernisierung unserer Kirche beschränkt sich nicht allein darauf. Ich werde ein anderes konkretes Beispiel erwähnen. Es ist unsere Beziehung zu anderen Religionen, vor allem zu den monotheistischen Religionen. Bis vor kurzem, das müssen wir gestehen, hatten wir keine Kommunikation mit ihnen. Wir wollten und konnten nicht. Wir sahen all die anderen Religionen wie ein Tabu. Jetzt unterhält die Orthodoxe Kirche und insbesondere das Ökumenische Patriarchat mit offenem Geist einen akademischen Dialog mit den Juden und den Muslimen. Kürzlich lief in Athen die letzte Phase des akademischen Dialogs zwischen Orthodoxie und Judentum ab. Im nächsten Juli wird in Amman, in Jordanien, die neue Phase des Dialogs mit der islamischen Religion beginnen. Seitens des Ökumenischen Patriarchats wird die Arbeit mit dem Islam unter der Führung und mit dem grünen Licht, das die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats gibt, vom ehrwürdigen Metropoliten der Schweiz, dem Herrn Damaskinos, vorangetrieben. Noch im November dieses Jahres werden wir hier in Konstantinopel eine internationale Zusammenkunft haben. Es wird ein internationales Kolloquium mit dem Thema Frieden und religiöse Toleranz unter Teilnahme von Christen, Muslimen, Juden sowie religiöser und politischer Persönlichkeiten stattfinden. Ziel ist es, für eine Verbesserung der Beziehung zwischen den Menschen und den Völkern zusammenzuarbeiten, insbesondere in der Gegend des Balkans, wo der Frieden heute einer Prüfung unterliegt. Die Veranstaltung soll zeigen, daß Religion allgemein ein Faktor sein muß, der die Menschen und die Völker eint, der sie näher an Gott und näher zueinander bringt, und nicht ein Faktor, der die Menschen trennt, der Probleme schafft und zu den Unruhen auf der Welt beiträgt. Das ist der Zweck des Kongresses und wir hoffen, daß unser Ziel vollständig erreicht wird, damit eine Botschaft des Friedens und der Liebe und der Verbrüderung der Menschen und der Völker in jede Richtung gegeben wird.

Frage: Seit dem Zusammenbruch des Kommunismus herrscht besonders in den osteuropäischen Ländern große soziale Not. Kann ein Engagement im sozialen Bereich —

wie auch immer es gestaltet sein mag — für die Orthodoxe Kirche eine neue Aufgabe der Zukunft werden?

Antwort: Die Sozialarbeit war unserer Orthodoxen Kirche niemals fremd. Sie hat durch die Jahrhunderte immer für die sozialen Probleme des Menschen und für ihre Inangriffnahme gearbeitet. Es reicht aus, hier auf das Beispiel Basileios des Großen hinzuweisen und auf die Basileias, die dieser große und weise Kirchenvater in Kappadokien gegründet hatte. Es gibt einen Geistlichen unseres Patriarchats in Amerika, der gleichzeitig Universitätsprofessor ist, Pater Dimitrios Konstantellos, der Bücher über das Sozialwerk des Ökumenischen Patriarchats in Byzanz geschrieben hat. Zur Zeit bereitet er ein neues Buch über das soziale Werk des Ökumenischen Patriarchats in der Zeit nach der Eroberung Konstantinopels vor.

In den Ländern Osteuropas, die Sie konkreter erwähnt haben, gibt es in der Tat heute neue soziale Probleme, die nach dem Fall des Kommunismus, nach dem Verschwinden des real existierenden Sozialismus entstanden sind. Die Ortskirche, aber auch allgemein die Orthodoxe Kirche, arbeitet an der Lösung dieser Probleme. Es gibt in Amerika eine internationale christliche orthodoxe philanthropische Organisation, unter der Ägide des Ökumenischen Patriarchats, die sich mit der Heilung der sozialen Wunden in den Ländern und in den Kirchen befaßt, die sich bis vor kurzem noch unter dem kommunistischen Regime befanden. Es gibt ferner eine praktische Solidarität zwischen den Kirchen und den Gläubigen dieser verschiedenen Länder. Wir versuchen, den Schwesterkirchen zu helfen, damit sie die heutigen Probleme überwinden und in die Normalität zurückkommen, damit sie sich mehr mit dem geistigen Werk und mit der geistigen Bildung ihrer Christen beschäftigen.

Frage: Kyrilos Lukaris von Kreta war im 16. Jahrhundert Patriarch in Konstantinopel. Er ist ein großes Vorbild für die Modernisierung der Orthodoxen Kirche. Er hat unter anderem die Bibel in die griechische Volkssprache übersetzen lassen. Können Sie sich vorstellen, ähnliche Neuerungen zu bewirken?

Antwort: Allgemein gesprochen zielt die Orthodoxe Kirche mit der Heiligen und Großen Synode, die sie in den letzten Jahren vorbereitet, auf eine innere Erneuerung ab. Das konkrete Beispiel der Übersetzung der heiligen Schrift in die gesprochene griechische Sprache zur Zeit von Kyrilos Lukaris ist ein lebendiges Beispiel des Versuchs und des Wunsches unserer Kirche, sich soweit wie möglich den jeweiligen Bedingungen der Zeit anzupassen. Heute sind Texte des Neuen Testaments mit dem Segen des Ökumenischen Patriarchats im Umlauf, die auf der einen Seite den Originaltext und auf der anderen Seite eine Übersetzung in die heutige griechische Sprache haben. Dieser Segen steht am Anfang des Buches, und diese Übersetzungen sind unter Menschen im Umlauf, die wegen ihres Bildungsniveaus nicht in der Lage sind, den Originaltext zu verstehen. Als ich an Ostern dieses Jahres die Schüler der Oberschulen und die Universitätsstudenten sowie die griechisch-orthodoxen Schüler unserer Stadt eingeladen hatte, um ihnen Oster Eier zu schenken und mit ihnen hier im Patriarchat ein familiäres Zusammentreffen zu begehen, da habe ich an sie jeweils ein neues Testament verteilt, das den Originaltext und

auch eine Übersetzung in das heutige Griechisch enthält, damit sie es lesen und leichter verstehen können.

Mit einem Wort möchte ich abschließend sagen, daß unsere Kirche die Modernisierung nicht scheut, daß sie bereit ist, alle Mittel zu nutzen, die ihr jede Epoche bietet, seien sie geistiger oder technischer Natur. In jedem Bischofsitz, in jedem Patriarchat der Orthodoxen Kirche werden sie Computer und Faxgeräte in Betrieb sehen. Es fällt uns sehr leicht, uns den Bedingungen jeder Epoche anzupassen, vorausgesetzt, daß es dem geistigen Werk der Kirche dient, die Bildung der Gläubigen fördert, und unter der Voraussetzung, daß wir uns nicht vom Geist der Überlieferung entfernen. Wir bleiben nicht dem Buchstaben unserer Kirchentradition verhaftet, uns interessiert die dynamische Auslegung und Anwendung der orthodoxen Tradition. Wir sind keine museale Kirche, wie es uns oft im Westen vorgeworfen wird. Wir sind keine Kirche, die einer statischen Tradition folgt. Wir sind eine lebendige Kirche, die es versteht, sich im vernünftigen Rahmen zu modernisieren und ihren Christen das Wort Gottes und ihre Botschaft unter Anwendung aller jeweils modernen Mittel darzubieten.

Frage: Eure Allheiligkeit, Sie sind mit 53 Jahren ein sehr junger Patriarch. Kann man davon ausgehen, daß die Synode und die Hierarchie der Orthodoxen Kirche in naher Zukunft verjüngt wird, um neue kreative Wege zu gehen? Und wenn ja, welche modernen Wege wollen Sie gehen?

Antwort: Nicht nur ich selbst als ein an Jahren junger Patriarch, sondern auch alle Brüder im Patriarchatsamt und alle geistlichen Führer der Orthodoxen Kirche, die an diesem Wechsel vom zweiten zum dritten Jahrtausend nach Christus die Zeichen der Zeit begreifen, versuchen seine Verkündung und sein Werk zu modernisieren. Jeder mit den Mitteln, über die er verfügt, damit wir nicht gegenüber anderen Christen, die anderen Konfessionen angehören, bei einer richtig verstandenen Modernisierung zurückbleiben. Mein Wunsch und mein Streben sind es, um auf das zurückzukommen, was ich vorher gesagt habe, daß so schnell wie möglich die Theologische Hochschule von Chalki wieder den Betrieb aufnimmt. Mit Gottes Hilfe mögen wir bald wieder Studenten haben, so wie es auch in der Vergangenheit war. Und zwar nicht nur aus unserer Stadt, nicht nur aus den Provinzen des Ökumenischen Patriarchats in den verschiedenen Ländern der Welt, sondern auch aus anderen orthodoxen Schwesterkirchen, sogar Studenten aus anderen, nicht orthodoxen Kirchen.

Wir hatten in den Jahren, als ich in Chalki studierte, auch Hörer von der Anglikanischen Kirche oder etwa der finnischen lutherischen Kirche. Also Studenten aus allen Kirchen, die in modernem Geist erzogen werden, die zu feurigen Predigern, Verkündern, Katecheten, Theologen und Geistlichen werden, welche in der heutigen Wirklichkeit leben und jeweils dort arbeiten, wo sie der Herr hinruft, um das Antlitz der Erde zu verändern. Die Orthodoxe Kirche verfügt über viele Schätze und geistige Kräfte. Bringt die Kirche sie im heutigen Rahmen zum Einsatz und zur Geltung, dann kann sie Wunder vollbringen, mit denen sie ihren Christen und der gesamten christlichen Welt, ja der gesamten Menschheit helfen kann. Diese Schätze, über die sie verfügt, haben ihren Ursprung in der Tiefe der Jahrhunderte, in den ersten Jahren des Christentums, und es sind

im wesentlichen die ewigen und unauflösbaren Werte der gesamten Menschheit, die, bereichert mit der christlichen Botschaft, zu rettenden Wahrheiten wurden.

Frage: All diese erforderlichen Reformen können natürlich nur mit hochqualifizierten orthodoxen Priestern und Bischöfen durchgeführt werden. Die Theologische Hochschule von Chalki, von der Sie bereits mehrfach gesprochen haben, die orthodoxe Bildungseinrichtung mit jahrhundertelanger byzantinischer Tradition, wurde von der türkischen Regierung jedoch leider 1971 geschlossen. Natürlich ist es wünschenswert, daß diese Hochschule bald wieder eröffnet wird, damit aus allen Ländern internationaler Nachwuchs gefördert werden kann. Meine Frage: Wie reagiert die türkische Regierung auf Ihren legitimen Wunsch nach Wiedereröffnung, damit die Orthodoxie eine Renaissance erleben und Ihre Kirche multikulturelle Aufgaben übernehmen kann?

Antwort: Die politische Entscheidung der türkischen Regierung, die Wiedereröffnung der historischen Theologischen Hochschule von Chalki zu erlauben, liegt bereits ausdrücklich vor. Es steht nur noch die Umsetzung dieser Entscheidung und des uns gegebenen Versprechens aus. Ich glaube, daß die Regierung in Ankara zur Zeit den rechtlichen Rahmen und die rechtliche Lösung unseres Problems prüft, um uns bei der Realisierung dieses großen Wunsches und Bedürfnisses zu helfen.

Seit die Theologische Hochschule von Chalki geschlossen ist, haben wir die zukünftigen Theologen und Geistlichen zum Studium der Theologie an die Theologische Fakultät der Universität Thessaloniki geschickt. Ihre Aufgabe ist es, sich nach ihrer Rückkehr, sei es als Geistliche, sei es als Laien, um das Ökumenische Patriarchat und seine Gemeinden zu kümmern. Leider jedoch sind diese jungen Männer und Frauen, denn es gab auch Mädchen, die mit einem Stipendium des Ökumenischen Patriarchats nach Thessaloniki geschickt wurden, nach Abschluß ihres Studiums nicht mehr hierher zurückgekommen. Heute haben wir dadurch tatsächlich ein Problem der Erneuerung unserer Funktionsträger.

Wir hoffen, daß mit der Wiedereröffnung der Hochschule von Chalki dieses Problem gelöst wird und wir die Erlaubnis unserer Regierung erhalten, einige von den Absolventen jeden Jahres hier zu behalten. Wir hoffen weiter, daß sie dann die türkische Staatsangehörigkeit erhalten, die nach den Gesetzen Voraussetzung dafür ist, damit man als Geistlicher hierbleiben und arbeiten kann. Nur so können wir die leeren Stellen füllen, die wir an verschiedenen Posten des Patriarchats und bei unseren verschiedenen Gemeinden in der Stadt haben. Die übrigen Absolventen von Chalki werden natürlich ins Ausland gehen, um die entsprechenden leeren Stellen bei unseren Metropolen, bei den Erzbistümern und im weiteren Sinne auch bei den anderen orthodoxen Schwesterkirchen zu besetzen. Ich werde bald nach Ankara reisen, um seitens des Patriarchats und seitens der Gemeinde der hiesigen griechischen Minderheit, dem neuen Präsidenten der türkischen Republik und dem neuen Premierminister zu gratulieren. Dann werde ich also die Gelegenheit haben, ihnen erneut unseren Antrag und unsere Bitte auf möglichst schnelle Wiedereröffnung der Theologischen Hochschule von Chalki vorzutragen. Ich bin optimistisch.

Frage: Eine letzte Frage, Eure Allheiligkeit: Wäre für das Patriarchat Konstantinopel ein Status, wie ihn beispielsweise der Vatikan besitzt, erstrebenswert? Wäre es nach Ihrer Meinung sinnvoll, wenn es irgendwann einmal in Istanbul einen Phanar-Staat geben würde?

Antwort: Ich muß ehrlich sagen, daß wir so etwas nicht wünschen. Wir haben es niemals angestrebt und streben es auch heute nicht an, ein Staat im Staate zu werden. Wir wollen nur eine Kirche bleiben, eine geistige Kraft und religiöse Institution, denn eine staatliche Grundlage, wie Sie sie vorschlagen, ist unvereinbar mit unserer orthodoxen Ekklesiologie. Wir glauben, daß wir unseren Gläubigen beistehen können in ihren geistlichen Bedürfnissen, indem wir einfach eine Kirche bleiben, eine gut organisierte Kirche, eine moderne und zeitgemäße Kirche und nicht mehr. Wir werden niemals danach streben, gleichzeitig ein Staat zu werden. Und wenn uns dieses von außen angeboten werden sollte, werden wir es als Kirche nicht annehmen, denn es ist unvereinbar mit unserem Glauben und mit unserer Tradition.

Wenn Sie es mir zum Schluß dieses Interviews und meiner Worte erlauben, möchte ich gern einen herzlichen Gruß vom Ökumenischen Patriarchat an alle richten. Ich wünsche ihnen alles Gute für ihr persönliches Leben und für ihr Familienleben. Und da meine Worte an Deutsche gerichtet sind, wünsche ich dem großen Land Deutschland Wohlstand, Fortschritt und Frieden. Ich danke Ihnen.

Eure Allheiligkeit Bartholomaios, ich danke Ihnen ganz herzlich für dieses offene und konstruktive Gespräch.

Eingesandte Schriften

Aristoteles-Universität Thessaloniki — Kentron Byzantinon Erevnon (Hg.), Byzantina, Bd. 16, Thessaloniki 1991

Baloglou, Christos, Προτάσεις οικονομικής και κοινωνικής πολιτικής από τόν Βησσαρίωνα, Sonderdruck aus: *Βυζαντινός Δόμος* 5–6 (1991–92) 47–68 (mit deutscher Zusammenfassung)

Ders., Μιά πρόσφατη επανέκδοση του έργου του Θ. Νικολάου για τόν Πλήθωνα, Sonderdruck aus: *Βυζαντινός Δόμος* 5–6 (1991–92) 69–73 (mit deutscher Zusammenfassung)

Ders., Ο Καταμερισμός των Έργων στον Πλάτωνα, Sonderdruck aus: *Άρχεϊον Οικονομικής Ιστορίας / Archives of Economic History* 2 (1992) 45–60, Athen 1993

Begzos, Marios, Ή μεταφυσική τής ούσιοκρατίας στό μεσαίωνα καί ή έκκοσμίκευση. Φιλοσοφική κριτική στή θρησκεία τής Εύρώπης, Athen 1989

Chotzidis, Angelos A. — Gounaris, Basil C. — Panayotopoulou, Anna A. (edited a. annotated), The Events of 1903 in Macedonia as Presented in European Diplomatic Correspondence, Thessaloniki 1993

Dakin, Douglas, The Greek Struggle in Macedonia 1897–1913, Thessaloniki 1993

Gahbauer, Ferdinand R., Die Pentarchie-Theorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart, (Frankfurter Theologische Studien 42), Frankfurt a.M. 1993

Griechische Gesellschaft für Bibelstudien (Hg.), Ή αποκάλυψη του Ίωάννη. Προβλήματα φιλολογικά, ιστορικά, έρμηνευτικά, θεολογικά. Εισηγήσεις ΣΤ' Συνάξεως Όρθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων, Nikosia, Zypern 1993

Grimm, Gerhard, Patrioten im Zwielicht, in: Der 2. Weltkrieg und die Gesellschaft in Deutschland 50 Jahre danach (Wissenschaft und Philosophie, Interdisziplinäre Studien 8), St. Ottilien, 89–120

Grimm, Gerhard — Nikolaou, Theodor (Hgg.), Bayerns Philhellenismus. Symposium an der Ludwig-Maximilians-Universität München 22. und 23. November 1991, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 1), München 1993

Hammerschmidt, Ernst, Die orthodoxen Kirchen, Sonderdruck aus: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 82 (1992) 233–268

Kafantaris, Chrysostomos An., Έν άρχή ήν ό λόγος ..., Athen 1993

Kallis, Anastasios (Hg.), Dienst am Volk Gottes. Leben und Wirken der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, Exarchat von Zentral-europa, hg. i. Auftrag der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland Exarchat von Zentral-europa, Herten 1992

Karageorgos, Basileios, Der Begriff Europa im Hoch- und Spätmittelalter, Sonderdruck aus: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 48 (1992) 137–164

Korff, Wilhelm, Die Energiefrage. Entdeckung ihrer ethischen Dimension, Trier 1992

Lemopoulos, George (Collect. and ed.), You Shall Be My Witnesses. Mission Stories from the Eastern and Oriental Orthodox Churches, Katerini 1993

Ders. (Übers.), Σελίδες ιεραποστολικής παρουσίας σέ μία μετακομμουνιστική κοινωνία στή Ρουμανία, Katerini 1993

Lutheran-Orthodox Joint Commission, Agreed Statements 1985–1989. Divine Revelation. Scripture and Tradition. Canon and Inspiration, Geneva 1992

Metallinos, Georgios D., Ό Άπ. Παύλος στήν Κεφαλληνία (Ό Dr. H. Warnecke άπέδειξε ότι ή Κεφαλληνία είναι ή Μελίτη τών »Πράξεων τών Άποστόλων«) / The Apostle Paul in Cephalonia (Dr. H. Warnecke has shown that Cephalonia is the Melite of the »Acts of the Apostles«), Athen 1993

Mpougatsos, Nikos Th., Γιά τά κοινωνικά προβλήματα, (Sonderdruck aus: *Anaplasia*), Athen 1992

Nikolakopoulos, Konstantin, Das orthodoxe Kirchenjahr mit seinem Höhepunkt: Ostern, *KNA-Ökumenische Information* 15/16 (7.4.1993) 13–18

Nikolaou, Theodor, Die Orthodoxie im Spannungsfeld von Religion, Konfession und Nation, *KNA-Ökumenische Information* 26 (23.6.1993) 5–12 und 27 (30.6.1993) 5–9

Ders., Between the Eastern and Western Churches: Monasticism as a Bridge, Sonderdruck aus: *Sr Vladimir's Theological Quarterly* 37 (1993) 23–37

Oikonomidou, Eirini, Τό "Άγιον Μανδήλιον/Le Saint Voile, Athen 1992

Orthodoxer Gottesdienst. Band X,1 Gemeindehefte. Die Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomos. Für den Gemeindegebrauch zusammengestellt aus der vollständigen Ausgabe der Göttlichen Liturgie des Heiligen Johannes Chrysostomos (Bd. I,1) der Übersetzung von Erzpriester Aleksej Mal'cev, Gersau 1989

Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 25. März 1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119)

Perić, Ratko (Hg.), Homo Imago et Amicus Dei, Miscellanea in honorem *Ioannis Golub*, (Collectanea Croatica — Hieronymiana de Urbe 4), Rom 1991

Sijaković, Bogoljub, Mythos, Physis, Psyche: ogleđanje u presdokratovskoj »ontologiji« i »psihologiji« (= Mythos, Physis, Psyche: ein Sichversuchen an der vorsokratischen »Ontologie« und »Psychologie«), Beograd 1991

Vantsos, Christos, Θέματα ποιμαντικής ψυχολογίας, Thessaloniki ³1990

Ders., Γάμος και ἐγωϊσμός κατά τή διδασκαλία Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου καί τή σύγχρονη Ποιμαντική Ψυχολογία, (Sonderdruck aus: *Koinonia* 35), Athen 1992

Ders., Τά μέσα μαζικῆς ἐνημέρωσης καί ἡ ἐκκλησία. Συμβολή στήν Ποιμαντική Ψυχολογία, Thessaloniki 1992

Vokotopoulos, Panagiotis, Ἡ Ἐκκλησιαστική ἀρχιτεκτονική εἰς τήν δυτικήν στερεάν Ἑλλάδα καί τήν Ἠπειρον ἀπό τοῦ τέλους τοῦ 7ου μέχρι τοῦ τέλους τοῦ 10ου αἰῶνος, (Βυζαντινά Μνημεῖα 2), Thessaloniki ²1992

Zorbas, Konstantinos B., Ἐκκλησία καί Τουρισμός. Σύγχρονοι ποιμαντικοί προβληματισμοί, Katerini 1993

Autoren

Anastassiadis, Petros

Dr. phil., Fachbereich Pädagogik der Universität von Kreta
GR-Rethymnon/Kreta

Djordjević, Dragoljub B.

Univ.-Prof. Dr., Soziologie und Philosophie der Naturwissenschaften an der Universität von Niš
18000 Niš, Yugoslavia

Djurović, Bogdan

Soziologe, Assistent an der Universität von Niš
18000 Niš, Yugoslavia

Dura, Nicolae

Priester, Lic.-theol., Lektor an der Orthodoxen Theologischen Fakultät der Universität Sibiu (Hermannstadt) Rumänien
Habsburgergasse 7, A-1010 Wien

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl. theol.
Dom-Pedro-Str. 22, D-80637 München

Karavidopoulos, Johannes

Univ.-Prof. Dr. theol., Theologische Fakultät der Universität Thessaloniki, Fachbereich: Neutestamentliche Theologie
Vitsentsou Kornarou 16-19, GR-54655 Thessaloniki

Koder, Johannes

Univ.-Prof. Dr. phil., Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien
Postgasse 7, A-1010 Wien

Nikolakopoulos, Konstantin

Dr. theol., wiss. Assistent am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Aldringenstr. 12, D-80639 München

Nikolaou, Theodor

Univ.-Prof. Dr. phil., Dr. theol., Vorstand des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D-85521 Ottobrunn

Petrakos, Nikolaos

Dipl. theol.
Kardamas Ilias, GR-27200 Amaliada

Schüßler, Roland

Dr. phil., Fachbereich Erziehungswissenschaften der Universität Frankfurt/M.
Im Brühl 7, D-35796 Weinbach 4

Seide, Gernot

Dr. phil.
Röntgen-Str. 22, D-85521 Ottobrunn

Voskos, Michael

Dipl. theol.
Germanou Patron 1, Latsia-Nikosia, Zypern

Wallraff, Martin

Dipl. theol.
Peterhouse, GB-Cambridge CB2 1RD

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** Ὁρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεῖα, 12 Bde., Athen 1962–68.

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 1993

Heft 1:

John Meyendorff †, From the Middle Ages to Modern Times: Development of Orthodox Church Structures	5
Theodor Nikolaou , Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites	23
Miguel M^a Garijo-Guembe , Die Erfahrungen der Zeit des Photios für den heutigen ökumenischen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus	55
Grigorios Larentzakis , Die ökumenische Verantwortung der Kirchen für ein lebenswürdiges geeintes Europa	87
Georgios Mantzaridis , Perspectives orthodoxes sur la crise écologique	105

DOKUMENTE

Die erste Versammlung der Hierarchie des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel (29.–31. 8. 1992)	109
---	-----

REZENSIONEN

Georgios Akropolites (1217–1282). Die Chronik, übersetzt und erläutert von <i>Wilhelm Blum</i> (G. Prinzing)	
<i>Döpmann, Hans-Dieter</i> , Die orthodoxen Kirchen (M. Voskos)	
<i>Suttner, Ernst Chr.</i> , Die katholische Kirche in der Sowjetunion (G. Seide)	
<i>Smolitsch, Igor</i> , Geschichte der russischen Kirche, Bd. 2, hrsg. von <i>Gregory L. Freeze</i> (G. Seide)	
<i>Kanavakis, Michalis</i> , Griechische Schulinitiativen in der BR Deutschland. Eine Untersuchung über ihre Entstehungsgeschichte und -bedingungen sowie über die pädagogischen Motive griechischer Auswanderer — <i>Ders. (Hg.)</i> , Πηγές — Quellen zu griechischen Schulinitiativen in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1, (K. Savvidis)	
<i>Sponsel, Katharina — Plank, Peter (Hgg.)</i> , Chorbuch zur Göttlichen Liturgie (K. Nikolakopoulos)	121

CHRONIK	139
--------------------------	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN	165
--	-----

AUTOREN	168
--------------------------	-----

ABKÜRZUNGEN	169
------------------------------	-----

Heft 2:

Geleitwort	175
John Karavidopoulos , The Origin and History of the Terms »Evangelistarion« and »Evangeliarion«	177
Nicolae Dura , Mission, Evangelisation, Neuevangelisation und missionarische Verkündigung. Ein orthodoxer Standpunkt	185
Petros Anastasiadis — Roland Schüßler , Wenn der Andere in das Selbst ein- fällt. Andersheit als historischer und aktueller Problemhorizont	199
Dragoljub Djordjević — Bogdan Djurović , Secularization and Orthodoxy: The Case of the Serbians	215
Martin Wallraff , Luthers Stellung zum ökumenischen Konzil	221
Konstantin Nikolakopoulos , Literatur zum Studium der byzantinischen Musik . .	239

REZENSIONEN

<i>Morris, Rosemary (ed.)</i> , Church and People in Byzantium (J. Koder) <i>Vassiliadis, Petros</i> , Ερμηνεία των Ευαγγελίων (Θεολογικές και ιστορικο-φι- λολογικές προϋποθέσεις καθώς και ερμηνευτικές προσεγγίσεις στα τέσσερα Ευαγγέλια) (K. Nikolakopoulos) <i>Rauch, Albert — Hallensleben, Barbara (Hgg.)</i> , Diener der Heiligsten Dreifaltig- keit. Sergij von Radonesh (G. Seide) <i>Begzos, Marios</i> , 'Ο λόγος ως διάλογος. Μιά προσωπογράφηση' του Νίκου Νησιώτη (M. Voskos) <i>Panhellenischer Theologenverband (Hg.)</i> , 'Η 'Ορθοδοξία στην 'Ενωμένη Ευρώπη. Πρακτικά Ζ' Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου (N. Petrakos) <i>Lossky, Nicholas — Bonino, José Míguez — Pobee, John S. — Stransky, Tom F. —</i> <i>Wainwright, Geoffrey — Webb, Pauline (edd.)</i> , Dictionary of the Ecumenical Move- ment (Th. Nikolaou) <i>Mantzaridis, Georgios</i> , Χρόνος και άνθρωπος (Th. Nikolaou) <i>Panagopoulos, Theodoros</i> , Προβληματισμοί στο Δημόσιο Δίκαιο (Th. Nikolaou)	257
--	-----

CHRONIK 269

Anhang zur Chronik: Die Rolle der Orthodoxie heute. Interview mit dem Patriarchen <i>Bartholomaios I.</i> (geführt von <i>K. Gallas</i>)	291
---	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN 307

AUTOREN 309

ABKÜRZUNGEN 310

sertationen: Kanonistische Reihe

on Winfried Aymans, Karl-Theodor Geringer,
t Schmitz
21 × 14,8 cm, broschiert

chläger, Johannes
**chtsstellung der Kirchen und Religionsgesell-
n in Österreich nach Art. 15 Staatsgrundge-
57.**
XXXIX und 119 Seiten,
80/ öS 210 ISBN 3 88096 578-1

Markus
edeutung des Wohnsitzes im kanonischen
Eine Untersuchung zu cc. 100 - 107 CIC.
XXVI, 138' Seiten, DM 24,80/ öS 210
ISBN 3 88096 579-X

dien zur Theologie und Geschichte

von Georg Schwaiger
21 × 14,8 cm, broschiert
is, Bernardus
naticus. Herausgegeben und übertragen von Jan
Manfred Heim und Michael Kießlich.
24 Seiten, DM 24,— / öS 210
ISBN 3 88096 909-4

Rainer
chenbild Joseph Bernharts.
94 Seiten, DM 29,80 / öS 240
ISBN 3 88096 910-8

huhmacher, Johannes Stöhr, Leo Scheffczyk
ifaltige Gott und das Leben des Christen.
ionales theologisches Symposium zur Trinitäts-
8./29.11.1991)
91 Seiten, DM 29,80 / öS 240
ISBN 3 88096 911-6

Studien und Mitteilungen zur chichte des Benediktinerordens und iner Zweige — Ergänzungsbände

egeben von der Bayerischen Benediktinerakademie.
rifftleitung: P. Aegidius Kolb, ab 1991: P. Ulrich
hrlich erscheinen vier Hefte in zwei Lieferungen.
24 × 17 cm, broschiert

ungsband: Hofmann, Johannes
**d Jahre Benediktiner in den Klöstern
v, Braunau und Rohr.**
II, 852 Seiten, DM 148,— / öS 1258
ISBN 3 88096 623-0

Wissenschaft und Philosophie — Interdisziplinäre Studien

Ringvorlesungen der Universität München
Hrsg. von Venanz Schubert.
Format: 19 × 11,5 cm, broschiert.
Die Reihe bietet aktuelles und fundiertes Wissen.

**Der Zweite Weltkrieg und die Gesellschaft in
Deutschland 50 Jahre danach.**
Eine Ringvorlesung der Universität München.
1992, 560 Seiten, 19 x 11,5 cm, broschiert,
DM 29,80 ISBN 3 88096 758-

in Vorbereitung
Die beiden Amerika — Kolumbus und die Folgen.
1993, 376 S., DM 24,80 ISBN 3-88096-759-

St. Ottilien — Tutzing

Walter, Bernita
Von Gottes Treue getragen
Die Missionsbenediktinerinnen von Tutzing. Band 1
Gründung und erste Entwicklung der Kongregation.
272 Seiten mit 24 Bildseiten, gebunden,
23 × 15 cm, DM 28,— / öS 220
ISBN 3 88096 143-

Das Buch möchte in mehr erzählender Art über den Anfang
und die Entwicklung der Kongregation der Missions-Benedik-
tinerinnen von Tutzing informieren. Wer die alten Urkunden
Briefe und Berichte liest, spürt, wieviel Leben darin stecke
kann.

Von Gottes Treue getragen
Band II: Gottes Treue verkünden
Wegbereitung für die Kirche in Ostafrika
1992, VIII, 388 Seiten, 48 Bildseiten
23 x 15 cm, gebunden,
DM 38,- / öS 300 ISBN 3-88096-646-X

Sustained by God's Faithfulness.
The Missionary Benedictine Sisters of Tutzing.
Volume I: Founding and Early Development of the
Congregation.
216 Seiten und 24 Tafeln, gebunden,
DM 28,— / öS 220
ISBN 3 88096 197-

Sr. Matilda Handl übersetzte das Buch ins Englische:

**Sustained by God's Faithfulness. The Missionar
Benedictine Sisters of Tutzing.**
Volume II: Proclaiming God's Faithfulness. Preparin
the Way for the Church in East Africa.
1992, VIII, 356 Seiten mit 48 Bildtafeln, 23 x 15 cm
gebunden,
DM 38,- / öS 320 ISBN 3-88096-638-

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).

Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie

- Bd. 1: *G. Grimm – Th. Nikolaou (Hgg.)*, Bayerns Philhellenismus. Symposium an der L.-M.-Universität München 22. und 23. November 1991, München 1993, 173 S., DM 25,— (ISBN 3-9803437-0-7).