

theol

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

8. Jahrgang

1994

Heft 1

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien



24 7136

J 21

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, falls sich kein Rezensent findet, der Institutsbibliothek zugeführt.

Bezugsbedingungen: Das »Orthodoxe Forum« erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 48,— DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 27,— DM. Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

8. Jahrgang

1994

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 Besprechungs-exemplare sind zu richten an:
»Orthodoxes Forum«
Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstraße 29
D-80539 München

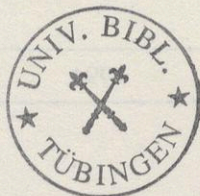
Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden; sie werden, falls sich kein Rezensent findet, der Institutsbibliothek zugeführt.

Bezugsbedingungen: Das »Orthodoxe Forum« erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 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



ZA 7136

INHALTSVERZEICHNIS

Radu Constantin Miron , Der Besuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. in Deutschland (22.–29. Oktober 1993)	5
Theodor Nikolaou , Die Rolle der Kirche in Byzanz und in den Balkanländern	21
Georg Mantzaridis , Das spirituelle Erbe der Orthodoxen Kirche und ihre Bedeutung für Europa	39
Harald Rein , Das zweite Gutachten der Petersburger Kommission von 1897. Erstmals in deutscher Sprache herausgegeben und in seinem Gesamtkontext erläutert	49
George Martzelos , Theological Animism and Orthodox Pneumatology. An Orthodox Perspective Prompted by the Provocative Paper of Professor Chung Hyun Kyung at the 7th General Assembly of the World Council of Churches at Canberra	63
Athanasios Basdekis , Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis. Die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela und der Beitrag der Orthodoxen Kirchen	73

DOKUMENTE

<i>A. Gemeinsame Erklärung der Internationalen Gemischten Orthodox / Römisch-katholischen Kommission (Balamand/Libanon, 1993)</i>	
Der Uniatismus — eine Unionsmethode der Vergangenheit — und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft	97
<i>B. Gemeinsame Erklärung der Internationalen Gemischten Orthodox-Lutherischen Kommission (Sandbjerg/Dänemark, 1993)</i>	
Die ökumenischen Konzile und die Autorität der Kirche und in der Kirche	105
<i>C. Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland (Würzburg, 1993)</i>	
Ehen zwischen orthodoxen und katholischen Christen — Eine Handreichung	109
<i>D. Interorthodoxe Vorbereitungskommission für die Heilige und Große Synode (Chambésy/Schweiz, 1993)</i>	
Die orthodoxe Diaspora (übers. v. Athanasios Basdekis)	116

REZENSIONEN

- Löhneysen, W. v.*, Heimat unter dem Himmel. Berg Athos (**G. Panagopoulos**)
- Rein, H.*, Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-alkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990 und ihre ökumenische Relevanz. Band I: Allgemeine Einführung — Die anglikanisch-alkatholischen Beziehungen (**P. Amiet**)

Tomadakis, N. B., Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ Ποίησις ἤτοι Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν, Bd. 2 (K. Nikolakopoulos)	
Konstantinidis, Chr. S. (Metropolit von Myra), Ὁρθόδοξοι κατόψεις, 4 Bde. — Ders., Τὰδε λέγει πατριαρχικὸς ἄμβων ... (Th. Nikolaou)	
Bremer, Th., Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert (Th. Nikolaou)	
Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Band II 1982–1990, hg. und eingeleitet von H. Meyer – Dam. Papandreou – H. G. Urban – L. Vischer (Th. Nikolaou) ..	121
CHRONIK	135
EINGESANDTE SCHRIFTEN	161
AUTOREN	164
ABKÜRZUNGEN	165

Der Besuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. in Deutschland (22.–29. Oktober 1993)

von Radu Constantin Miron, Brühl

Im Zeichen der Ökumene

Ursprünglich hatte der erste offizielle Besuch eines Ökumenischen Patriarchen in Deutschland¹ im Herbst 1991 stattfinden sollen, denn Patriarch Dimitrios I. war von der Evangelischen und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland eingeladen worden. Nach dem offiziellen Besuch des rumänischen Patriarchen Justinian, der 1970 ebenfalls auf Einladung der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz (sowie übrigens auch des altkatholischen Bistums) nach Deutschland gekommen war, sollte dies der zweite Besuch eines Oberhauptes einer autokephalen orthodoxen Kirche hierzulande sein. Unglücklicherweise verstarb Patriarch Dimitrios einige Tage vor dem geplanten Besuchstermin. Nach der Inthronisation Bartholomaios I. sprachen die beiden Kirchen dem neuen Patriarchen eine gemeinsame Einladung aus.

Patriarch Bartholomaios ist in Deutschland und in der weltweiten ökumenischen Bewegung u.a. wegen seiner langjährigen Tätigkeit in der »Kommission für Glaube und Kirchenverfassung« und im Zentralausschuß des ÖRK nicht unbekannt. Dies wurde etwa durch die zahlreichen Glückwünsche und Sympathiebekundungen anlässlich seiner Inthronisation deutlich.²

Vorbereitet wurde der Besuch Bartholomaios I. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und von der Zentralstelle Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland. Die beiden Gastgeber, Landesbischof Klaus Engelhardt als Ratsvorsitzender der EKD und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Bischof Karl Lehmann, begleiteten den Patriarchen an mehreren Tagen seines einwöchigen Besuchs und führten lange und sehr intensive Gespräche mit ihrem hohen Gast.

Entsprechend der ökumenischen Einladung standen die ersten Tage des Besuches im Zeichen der Ökumene: neben dem ökumenischen Gebet im Bonner Münster, an dem auch der altkatholische Bischof Sigisbert Kraft mitwirkte, sei hier insbesondere der offizielle Empfang, der nach einem feierlichen Vespergottesdienst in den Räumen der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Bonn-Beuel stattfand, genannt. Neben hochrangigen Vertretern aller christlichen Kirchen Deutschlands waren Bundesminister Norbert Blüm

¹ Zu Beginn des 18. Jahrhunderts hatte bereits der Ökumenische Patriarch Gabriel III. (1702–1707) »aus wichtigen Gründen« Halle besucht. Vgl. *Antonios Alevizopoulos, 'Η φιλελληνική κίνησις καὶ αἱ πρῶτοι ἐν Γερμανίᾳ ἑλληνικαὶ κοινότητες*, Athen 1979, S. 101.

² Vgl. *Ofo* 6 (1992) 82 ff.

als Vertreter der Bundesregierung und zahlreiche andere Politiker anwesend. In seiner kurzen Antwort auf die Begrüßung durch den Ratsvorsitzenden der EKD und den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz sowie Metropolit Augoustinos von Deutschland nannte der Ökumenische Patriarch den Stand der Ökumene in Deutschland »vorbildhaft«.

Einen besonderen ökumenischen Akzent setzte die Begegnung mit dem Vorstand der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Bundesrepublik (ACK). Auf diese Weise traten auch die Vielfalt der Konfessionen und das starke ökumenische Engagement auch vieler »kleiner Kirchen« hierzulande, namentlich der Freikirchen, deutlich zutage. Der Patriarch teilte bei diesem Anlaß mit, daß im Rahmen der offiziellen theologischen Dialoge der Orthodoxen Kirche mit den Kirchen der Reformation nun der Dialog mit der Methodistischen Kirche vorbereitet werde. Gleichzeitig mahnte er die Rolle des interreligiösen Dialoges an:

»Wir möchten hier insbesondere die Bedeutung und die Verantwortung der großen Religionen für den Frieden der Welt hervorheben und daran erinnern, daß wir bereits bei unserer Inthronisation als Ökumenischer Patriarch unsere Absicht verkündet haben, »gute Beziehungen auch mit den größeren nicht-christlichen Religionen zu entwickeln mit dem Ziel der Zusammenarbeit auf praktischem Gebiet, um die großen spirituellen und ethischen Werte der wahren Kultur zu schützen und zu erhalten und um jede negative und die menschliche Person zerstörende Macht abzuwenden«. Die Religionen müssen den ökumenischen Menschen aufbauen und fördern. Der Frieden der Welt ist nicht erreichbar ohne Frieden zwischen den Religionen. Es ist sicher, daß dort, wo die Religion trennt, statt zu vereinen, wo sie die Spaltung, den Haß und den Krieg betreibt, und nicht die Eintracht, die Liebe und den Frieden, sie ihres Namens und ihrer Aufgabe nicht wert ist.«³

In Hannover nahm der Ökumenische Patriarch an einer Sitzung der Kommission der EKD für den Dialog mit dem Ökumenischen Patriarchat teil. Seit knapp 25 Jahren besteht dieser Kontakt zwischen den beiden Kirchen. Hier wies der Patriarch auf den Stellenwert der Ökumene und des Dialoges innerhalb der Theologie und des kirchlichen Lebens hin:

»Der Dialog, ein Dialog der *Liebe* und ein Dialog der *Wahrheit*, ist nicht eine kirchliche Nebensache, sondern steht in der Mitte des kirchlichen Dienstes. Der Dialog ist Pflicht und *Verantwortung* der Kirche, um so mehr, als der Aufbau der Theologie selbst dialektisch ist, da sie auf dem Mysterium der Selbstentäußerung des Logos Gottes beruht, das ohne Zweifel die Grundlage und den höchsten Ausdruck des Dialoges zwischen Gott und Mensch darstellt. Obwohl der bilaterale theologische Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland im Jahr 1969 begonnen wurde, gehen seine Ursprünge bekanntlich auf die Zeit der Reformation zurück. Es genügt, daran zu erinnern, daß schon Melanchthon versuchte, einen theologischen Dialog mit dem Ökumenischen Patriarchen Joasaph II. (1555–1565) einzuleiten. Er schickte ihm sogar durch Dimitrios Mysos einen eigenen Brief, dem er auch die *Confessio Augustana* in griechischer Übersetzung beifügte. Zwar antwortete der Ökumenische Patriarch nicht auf diesen Brief, wohl wegen der historischen Konstellationen und einer nicht genauen Kenntnis der

³ Tischrede beim Mittagessen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (23. Oktober 1993); unveröffentlicht.



Oben: S.A. der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, und dem Ratsvorsitzenden der EKd, Klaus Engelhardt

Unten: Der Ökumenische Patriarch und seine Begleitung mit dem Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker

Reformation, wenig später fand aber in den Jahren 1573–1581 durch den Briefwechsel zwischen Patriarch Jeremias II. und den Württemberger Theologen ein theologischer Dialog statt. Es ist besonders bemerkenswert, daß an diesem bedeutenden Dialog in Briefform auf beiden Seiten Theologen beteiligt waren und daß die gesamte Korrespondenz schon zu jener Zeit als ›Acta et scripta Theologorum Wirtembergensium‹ veröffentlicht wurde.

Die Geschichte und die Vorgeschichte des Ökumenischen Patriarchates und der Evangelischen Kirche in Deutschland stellen sicher eine Verpflichtung dar, alles uns Mögliche zu tun für eine weitere Verbesserung unserer Beziehungen, für eine verantwortungsbewußte, eingehende und gründlich vorbereitete Untersuchung der Themen des Dialoges. Wir leben in einer Zeit, die von uns Christen das Streben nach Versöhnung, nach Zusammenarbeit und vor allem nach Liebe erwartet, die ›das Band, das alles zusammenhält und vollkommen macht‹ (Kol 3,14) ist. Nachlässigkeit und Müdewerden unsererseits ist nicht nur eine Pflichtverletzung unseres Dienstes, sondern offenbart im Grunde eine Abwendung vom Werk Christi. Wenn wir miteinander im Dialog sind, müssen wir in unseren Herzen die Worte Christi lebendig halten ›Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollendet sein in der Einheit ...‹ (Joh 17,22–23). Die Herrlichkeit, die der König der Herrlichkeit uns geschenkt hat, nämlich den Geist und Parakleten, muß uns stets Orientierung sein, ›gehorsam der Wahrheit ... zu aufrichtiger Bruderliebe‹ (1 Petr 1,22).⁴

Im nächsten Jahr soll der bilaterale Dialog mit einer Sitzung in Westfalen fortgeführt werden. Zur Frage des Dialoges zwischen Orthodoxie und Reformation nahm der Ökumenische Patriarch auch beim feierlichen Empfang durch den Ratsvorsitzenden der EKD Stellung:

»Die Begegnung und der Dialog zwischen der Evangelischen Kirche und dem Ökumenischen Patriarchat ist so alt wie die Reformation selbst. Martin Luther berief sich während seiner reformatorischen Tätigkeit auf das Zeugnis der Orthodoxen Kirche. Und die Tübinger Gelehrten und Theologen wandten sich an das Ökumenische Patriarchat und eröffneten einen theologischen Dialog, der wichtige Texte hervorbrachte. Und heute wird dieser Dialog fortgeführt und trägt Früchte durch die Gnade unseres gemeinsamen Herrn und Heilands.

In diesem Dialog hebt die Orthodoxe Kirche aus ihrer lebendigen Tradition, die tatsächlich ein Unterpfand des Lebens ist, insbesondere ihre eucharistische und trinitarische Ekklesiologie hervor. Die heilige Eucharistie ist nicht bloß eine kultische Erfahrung, sondern die Mitte des Lebens der Kirche. In der Göttlichen Liturgie, die ein Akt des Zusammenführens und der *Gemeinschaft* (Κοινωνία) ist, werden alle Gläubigen ein Leib. Es handelt sich folglich nicht um eine gottesdienstliche Handlung, in der jedes *Individuum* (ἄτομον) individuell seinem Gott begegnet, sondern um das Geschehen der Kirche selbst, in deren gottmenschlicher Wirklichkeit der Mensch als *Person* (Πρόσωπον) existiert. ›Ich bin Person‹ bedeutet: ich beziehe mein Sein und meine Identität aus einem Akt der Beziehung, ich existiere in Gemeinschaft. Auf diese Weise ist die Person das Gegenteil des Individuums ...

⁴ Ansprache bei der Begegnung mit den Mitgliedern der Kommission der Evangelischen Kirche in Deutschland für den Bilateralen Theologischen Dialog mit dem Ökumenischen Patriarchat (26. Oktober 1993); unveröffentlicht.

Sicherlich kann die Orthodoxie nicht Weniges auch vom evangelischen Christentum annehmen und sie nimmt dies auch an, so daß wir sagen können, daß unser Dialog vom gegenseitigen Austausch von Liebe und Erfahrungen lebt.«⁵

Einen analogen Besuch machte der Ökumenische Patriarch auch in München, wo er mit den Vertretern der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz sowie ihrer Arbeitsgruppe »Kirchen des Ostens« zusammentraf. In einem sehr offenen und sachlichen Gespräch wurden auch die beiderseitigen Beziehungen belastende Fragen, etwa des Uniertentums, angesprochen. Der Patriarch lobte dabei auch die Arbeit der gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, die gerade eine Handreichung für Braut- und Ehepaare aus beiden Kirchen veröffentlicht hat. Nach einem ausdrücklichen Dank an den verstorbenen Regensburger Bischof Rudolf Graber kam der Ökumenische Patriarch auf die gegenseitige theologische Bereicherung und Ergänzung zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche zu sprechen:

»Was die Römisch-katholische Kirche und die übrige christliche Welt der Orthodoxie geschenkt hat und schenkt, ist gewissermaßen eine brüderliche Anerkennung der spirituellen Schätze, die die Orthodoxie gemeinsam mit den anderen Christen in der ungeteilten Kirche hervorgebracht hat und als unsterbliches und heilsames Erbe auch nach dem Schisma um aller willen unverändert bewahrt hat. Dieses große und unermeßliche Erbe ist

1. die trinitarische Theologie, wie sie die großen Kirchenväter des Ostens formuliert haben, mit ihren Auswirkungen auf die Ekklesiologie und die Anthropologie,
2. die heilige Eucharistie mit der gottmenschlichen Gemeinschaft, die sie stiftet, und der eucharistischen Sicht und Nutzung der Welt und
3. der asketische Geist und die asketische Anthropologie.

Es scheint, als ob der Westen heute begreift, daß die Orthodoxie nicht die Kirche eines unfruchtbaren Traditionalismus ist, sondern die Kirche der lebendigen Tradition, die ein ewiges Unterpfand des Lebens ist. Orthodoxie bedeutet Licht und Weite, Öffnung zur Welt und zu ihren wahren Problemen hin. Ihr Gott ist ein Gott der Beziehungen. Ihre Anthropologie ist hell und menschenliebend und verfiel nie einer einseitigen Sicht der menschlichen Natur. Ihre Lebensweise ist ekklesial, gemeinschaftlich und asketisch, fern vom Geiste des Individualismus. Ihre Theologie wirkt »nach Art der Fischer« und nicht nach der »Art des Aristoteles«, wie Gregor der Theologe schreibt, d.h. innerhalb der geistlichen Erfahrung der Kirche.

Der Dialog der Orthodoxie mit den Schwesterkirchen des Westens ist ein Dialog der Liebe und der Wahrheit, der inspiriert ist von der Hoffnung auf die »Einheit aller« (Chrysostomos-Liturgie). Die ökumenische Hoffnung ist zur tief empfundenen Lebenserfahrung der Gläubigen der Orthodoxen Kirche in ihrer überwältigenden Mehrheit geworden.«⁶

⁵ Ansprache beim Besuch am Sitz der Evangelischen Kirche in Deutschland (26. Oktober 1993); unveröffentlicht.

⁶ Ansprache bei der Begegnung mit der Arbeitsgruppe »Kirchen des Ostens« der Ökumenischen Kommission der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz (28. Oktober 1993); unveröffentlicht.

In München beendete ein Empfang, den der evangelisch-lutherische Bischof Johannes Hanselmann zu Ehren des Ökumenischen Patriarchen gab, die Reihe der Begegnungen mit den reformatorischen Kirchen. In seinem kurzen Grußwort erläuterte der Ökumenische Patriarch den Begriff der »Freiheit des Christenmenschen« und zitierte dann — sicherlich zur Überraschung mancher Anwesenden — Martin Luther:

»Die ›Freiheit des Christenmenschen‹, von der Martin Luther sagte, daß sie der größte Schatz ist, den wir besitzen können, und daß sie ›alle andere Freiheit übertrifft wie der Himmel die Erde‹, ist der christliche Glaube selbst und unsere Teilhabe am Mysterium Kirche und an den Mysterien der Kirche.

Unser wahrer Glaube und unsere Freiheit sind Lebens- und Schöpferkraft. Sie engen den Horizont des Menschen nicht nur nicht ein, sondern öffnen und erweitern ihn ständig. Sie verhindern nicht nur nicht die Entfaltung eines kritischen Geistes, sondern führen zu einer Stärkung aller unserer Kräfte, also auch des kritischen Denkens, und verleihen diesem gleichzeitig einen unerschütterlichen und unüberwindbaren Bezugspunkt.

Glaube bedeutet Sensibilität für die Probleme, welche die Menschheit bewegen. Glaube ist Kampf für die Wiederaufrichtung des ›Bildes Gottes‹ und Freude über jeden Fortschritt im Bereich der Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens. ›Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan durch die Liebe‹, sagt Martin Luther.

Diese Freiheit des Kreuzes muß heutzutage vor unseren Freiheiten geschützt werden, die sich als Rechte und Ansprüche äußern. ›Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; so lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir‹ (Gal 2,19f.). Der Beweis unserer Freiheit ist die Liebe, das Zurücktreten von engherzigen Forderungen und der Selbstverwirklichung. ›Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe!‹ (Gal 5,13).«⁷

Pastoralbesuch bei den orthodoxen Christen

Patriarch Bartholomaios I. besuchte gleichzeitig auch die Gläubigen der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, die wie alle griechischen Auslandsdiözesen direkt dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel untersteht. Metropolit Augoustinos von Deutschland, der ständige Exarch (= Gesandte) des Ökumenischen Patriarchats in Zentraleuropa, hatte deshalb eine doppelte Funktion inne: einerseits war er als hiesiger Ortsbischof Gastgeber des Patriarchen, andererseits gehörte er zur offiziellen Begleitung des hohen Gastes. Weitere Begleiter des Patriarchen waren u.a. Metropolit Athanasios von Ilioupolis, Mitglied zahlreicher Synodalkommissionen des Ökumenischen Patriarchats und Professor für christliche Archäologie und Kunstgeschichte, Metropolit Meliton von Philadelphia, Generalsekretär der Synode des Patriarchats, und Professor Theodor Zissis von der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki.

⁷ Ansprache beim Empfang durch den evangelisch-lutherischen Bischof Johannes Hanselmann (28. Oktober 1993); unveröffentlicht.

Unmittelbar nach seiner Ankunft begab sich der Patriarch nach altkirchlichem Brauch in die Metropolitankathedrale zu Bonn, wo ein Lob- und Dankgottesdienst (Doxologie) gefeiert wurde. Etwa tausend Gläubige hatten trotz des Werktages und der kühlen Witterung auf den Patriarchen und seine Begleiter gewartet und begrüßten sie nun mit herzlichem Enthusiasmus. Unmittelbar danach traf Seine Allheiligkeit mit dem Klerus der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland zusammen. In einer geistlichen Adhortatio redete er dann die etwa 60 griechischen und rumänischen Geistlichen (Auxiliarbischöfe, Priester und Diakone) der Metropole an:

»Das Gelingen der Reevangelisierung Europas wird nicht von langatmigen ökonomisch fundierten Programmen, sondern vom Ethos und von der geistlichen Qualität der Arbeiter auf dem Acker des Herrn abhängen ... Wir kennen die Besonderheiten und die Schwierigkeiten Eures pastoralen Dienstes, die großen Entfernungen, die Zerstreuung der Gläubigen, die Fremdartigkeit und Andersartigkeit der Umgebung. Doch die geistliche Sorge, und sei es nur für eine einzige einsame und weit entfernte Seele, ist ebenso viel wert wie alle Güter der Welt. Ihr werdet ›das Lied des Herrn singen‹ (Ps 136/7,4), ihr werdet ohne Nachlässigkeit die orthodoxen Gottesdienste feiern, die Vesper, das Morgenlob (Orthros), die Göttliche Liturgie, und verspüren, daß Ihr Euch nicht in einem fremden Lande befindet, denn ›des Herrn ist die Erde und was sie erfüllt‹ (Ps 24,1).«⁸

Der Ökumenische Patriarch ist neben seinem ökumenischen Engagement auch innerhalb der Orthodoxen Kirche als Förderer der Einheit und des Dialoges geschätzt: bereits bei seiner Ankunft wurde das Ehrenoberhaupt der Gesamtorthodoxie von den in Deutschland residierenden bzw. zuständigen Bischöfen aller kanonischen orthodoxen Jurisdiktionen begrüßt. Diese konzelebrierten am Sonntag, dem 24. Oktober 1993, auch mit dem Patriarchen bei der feierlichen Liturgie, die in der neu erbauten griechisch-orthodoxen Apostel-Andreas-Kirche in Düsseldorf stattfand und zu einem eindrucksvollen Zeichen panorthodoxer Einheit und Verbundenheit wurde.

»Es erwarteten Sie die orthodoxen Griechen, ebenso wie die Russen, die Serben, die Rumänen und Deutschen und die orthodoxen Christen anderer Nationalität, um Ihre Hand zu küssen und hier Ihren Segen zu empfangen, da die Diaspora und ihre Probleme viele von der Mutterkirche entfremdet und die heilsame Bindung der Herde zu ihrem natürlichen Hirten erschwert.«⁹

Begegnungen mit den Vertretern des Staates

Der darauffolgende Tag (25. Oktober 1993) war der Begegnung mit den Vertretern des Staates gewidmet: der Patriarch kam zu langen und intensiven Meinungsaustauschen mit der Bundestagspräsidentin und dem Bundeskanzler sowie mit Bundespräsident Richard von Weizsäcker zusammen. Im Mittelpunkt dieser Gespräche stand die Rolle der Religionen beim Aufbau des neuen Europas. Gleichzeitig konnte der Ökumenische Patriarch

⁸ Ansprache an den Klerus der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland nach der Doxologie in der Metropolitankathedrale zu Bonn-Beuel (22. Oktober 1993); unveröffentlicht.

⁹ Ansprache des Metropoliten Augoustinos von Deutschland bei der Doxologie in der Metropolitankathedrale zu Bonn-Beuel (22. Oktober 1993); unveröffentlicht.

auch über die Situation der christlichen Kirchen in Istanbul berichten. Beim Mittagessen, das der Bundespräsident zu Ehren des Ökumenischen Patriarchen gab, verband der Ökumenische Patriarch die neue Rolle Deutschlands mit der historischen Erfahrung des Ökumenischen Patriarchats:

»Insbesondere heutzutage, in einer Zeit, in der die Notwendigkeit der Annäherung der Völker allgemein anerkannt wird, ist Deutschland aufgerufen, eine entscheidende und wichtige Aufgabe zu übernehmen. In einem Europa, das multinational geprägt ist, kann Deutschland, ja es hat die besondere Aufgabe und die historische Verpflichtung, wegen seiner Lage, seiner Verantwortung und seines Einflusses, vor allem aber wegen seiner geistigen und moralischen Reserven, für die Festigung jener geistigen Werte zu arbeiten, welche das Zusammenleben der Völker gestalten können. Im übrigen stellen in Deutschland das Vorhandensein der großen christlichen Traditionen und der vielschichtige und mannigfaltige Beitrag und die Erfahrung der christlichen Kirchen in der Tat einen unermeßlichen Schatz spirituellen Reichtums dar.

Das Ökumenische Patriarchat hat als geistliches und religiöses Zentrum jahrhundertlang im Byzantinischen Reich gelebt, das bekanntlich eine multinationale Dimension besaß. In dieser langen Zeit hat die Kirche von Konstantinopel, die den ersten Rang in der Orthodoxen Kirche einnimmt, unermüdlich für die Förderung des christlichen Ethos und der unauflöslichen christlichen Werte gewirkt. Ohne Unterlaß trug das Ökumenische Zentrum der Orthodoxie Sorge um das Zusammenleben der Menschen im Bund des Friedens und der Liebe. Das christliche Leben in der Gemeinschaft ist ein Wert von ewiger Bedeutung, der alle Menschen betrifft. Es bildete stets die ständige und kontinuierliche Perspektive für das Wirken und die Mission der Kirche von Konstantinopel. Ganz besonders heute, in einer Zeit, in der fundamentale Werte des Lebens aufs Spiel gesetzt werden und die ganze Welt durch Trennungen, gegenseitige Vorwürfe und vielfache Gegenpositionen erschüttert wird, empfinden wir es als unsere Pflicht, für den Frieden und die Eintracht der gesamten Welt zu arbeiten. Der Dienst und unsere Aufgabe am heutigen Menschen in seiner Not fordern von uns, alles in unserer Macht Stehende zu tun und mit jedem Menschen guten Willens zusammenzuarbeiten, damit die Ideale der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Menschenwürde und des Friedens Gemeinbesitz aller Menschen werden.«¹⁰

Kontakte zu Vertretern des Staates hatte Patriarch Bartholomaios auch in Düsseldorf, wo Ministerpräsident Rau ihn in einer sehr herzlichen und freundschaftlichen Atmosphäre empfing, und in München bei einem Empfang der bayerischen Staatsregierung, den der stellvertretende Ministerpräsident, Kultusminister Zehetmair, gab. Bei dieser Gelegenheit wurde auch die Frage einer möglichen Erweiterung des Instituts für Orthodoxe Theologie an der Universität München zu einer theologischen Fakultät angesprochen.

Der Besuch in Magdeburg: »das Herz von Stein«

Patriarch Bartholomaios hatte darum gebeten, auch einen Besuch in den neuen Bundesländern zu machen, um mit der dortigen kirchlichen und sozialen Realität vertraut zu werden. In der Tat bot der Besuch in Magdeburg nicht nur die Gelegenheit zu einem

¹⁰ Ansprache beim vom Bundespräsidenten Dr. Richard Freiherr von Weizsäcker gegebenen Mittagessen (25. Oktober 1993); unveröffentlicht.



Oben: Der Ökumenische Patriarch, der Metropolit von Deutschland Augoustinos und die Bundestagspräsidentin Rita Süßmuth

Unten: Der Ökumenische Patriarch und Metropolit Augoustinos mit dem Bundeskanzler Helmut Kohl

ökumenischen Gebet im Magdeburger Dom, sondern auch zum Gespräch mit kirchlichen Vertretern aus den neuen Bundesländern. In Magdeburg, wo nur 15% der Bevölkerung getauft sind, wurde der Besuch des Patriarchen immer wieder als Stärkung und Ermütigung dieser christlichen Minderheit verstanden.

»Sie in den neuen Bundesländern bringen eine Kreuzeserfahrung mit, die Erfahrung nämlich der Befreiung von einem Regime, das den christlichen Glauben und die Kirche mit der Entfremdung des Menschen und einem unfruchtbaren Konservatismus identifizierte. Sie haben es ›durch den, der uns geliebt hat‹ (Röm 8,37), geschafft, nicht nur zu überleben, sondern auch, ähnlich wie die orthodoxen Christen unter ähnlichen Bedingungen, Ihr christliches Zeugnis abzulegen. Die Verfolgungen konnten Sie nicht ›von der Liebe Christi‹ (Röm 8,35) trennen. Wir bewundern Sie dafür und sind Ihnen dankbar.

Nun sind Sie berufen, das Volk Gottes in seinem Kampf zu unterstützen, damit es nach den umwälzenden Veränderungen die neuen Herausforderungen bewältigt, seine christliche Identität neu formuliert und nicht voller Bewunderung bei jenen Dingen verharret, die letztendlich den Menschen nicht retten. Helfen Sie, damit es nicht zur leichten Beute gefährlicher Ideologien wird, welche die Unsicherheit der Menschen und den Schwebezustand, in dem sie leben, noch verstärken und ausnützen ...

Sie wissen, daß auch sehr viele orthodoxe Kirchen ähnliche Situationen und Herausforderungen zu bewältigen haben. In den vergangenen Monaten haben wir viele von ihnen besucht, nicht nur um die Besuche ihrer Vorsteher zu erwidern, sondern auch um die Solidarität ihrer Mutterkirche, der Kirche von Konstantinopel, und unser Interesse für ihre gegenwärtigen Probleme und deren Lösung zu zeigen.

Das Blut und die Mittlerschaft der neuen Märtyrer beim Herrn sind dort und hier Garantie für das Überwinden der heutigen Schwierigkeiten und den Anbruch besserer Zeiten.«¹¹

In einem dem Mitteldeutschen Fernsehen gegebenen Interview verwies der Patriarch auf die aktuellen Bezüge einer alttestamentlichen Lesung, die zuvor im Magdeburger Dom verlesen worden war. Im Ezechiel-Text heißt es: »Ich nehme das Herz von Stein aus ihrer Brust und gebe ihnen ein Herz von Fleisch« (Ez 11,19). Der Patriarch meinte, dies sei durch die Wende im Osten Deutschlands und Europas geschehen. Nun gelte es, mit diesem Herz von Fleisch neue Hoffnung zu schöpfen.

Magdeburg war im übrigen der einzige Ort der Deutschlandreise des Patriarchen, an dem keine Begegnung mit orthodoxen Griechen stattfand, da es sie in den neuen Bundesländern kaum gibt.

Die »Heimkehr« nach München

Dafür war der Besuch auf der Baustelle der orthodoxen Kirche in München — ebenso wie zwei Tage zuvor in Hannover — um so mehr Anziehungspunkt für orthodoxe Christen unterschiedlicher Nationalität, die von weit her gekommen waren, um ihren Patriarchen zu sehen. Unvergesslich für alle Anwesenden bleibt aber insbesondere der Got-

¹¹ Ansprache bei der Begegnung mit den kirchlichen Vertretern aus den neuen Bundesländern (27. Oktober 1993); unveröffentlicht.

tesdienst im Münchener Liebfrauendom, zu dem weit über zehntausend Gläubige herbeigeströmt waren. Der gastgebende Kardinal Wetter konnte seine Begrüßungsrede wegen der lautstarken Begeisterung des Kirchenvolkes kaum zu Ende führen. Auch hier war die Botschaft des Ökumenischen Patriarchen ein Aufruf zum Dialog und zur Versöhnung, zur Bekämpfung des religiösen Fanatismus.

Die Bereitschaft zum Dialog und die besondere geographische und kulturelle Rolle, die Bayern und insbesondere München, beim Vermitteln zwischen Ost und West zu spielen hat, waren auch die Themen bei den Empfängen der bayerischen Staatsregierung und der Universität München, wo der Ökumenische Patriarch einst als Gasthörer studiert hatte. Der letzte Besuch galt schließlich dem Institut für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.¹²

Der Appell, das Gespräch der Kirchen nicht abbrechen zu lassen, um das bereits ökumenisch Erreichte allen Schwierigkeiten und allen gegenläufigen Tendenzen zum Trotz nicht zu gefährden, war das Leitmotiv der gesamten Reise. Vielleicht kann sie deshalb bereits heute nicht nur als ökumenisch bedeutsam, sondern auch als historisch bezeichnet werden.

¹² Die Ansprache des Leiters des Instituts und des Ökumenischen Patriarchen werden im Anschluß an diesen Artikel abgedruckt.



Oben: (V.l.n.r.) Metropolit Augoustinos, Friedrich Kardinal Wetter, der Ökumenische Patriarch und der Kultusminister von Bayern, Hans Zehetmair

Unten: Der Ökumenische Patriarch wird bei seinem Besuch im Institut für Orthodoxe Theologie von Prof. Nikolaou willkommen geheißen

ANHANG

Besuch seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.**

beim Institut für Orthodoxe Theologie
der Universität München am 29. Oktober 1993

Ansprache des Institutsvorstandes, **Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou**

Παναγιώτατε Δέσποτα,
Eminenzen,
Exzellenzen,
Hochverehrte Gäste,

Es ist für mich eine außerordentliche Ehre und tiefe Freude, Sie, Eure Allheiligkeit und Ihre hochgeschätzten Begleiter, hier in den bescheidenen Räumen des Instituts für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München begrüßen zu dürfen und herzlich willkommen zu heißen.

Ihr Besuch in Deutschland ist in den Ansprachen und den Medien vielfach als ein historisches Ereignis gewürdigt worden. Man geht jedoch nicht fehl, diesen Besuch darüber hinaus als ein symbolträchtiges Geschehen zu deuten. Dies nicht so sehr, weil die Symbolik als ein geeignetes Ausdrucksmittel der Theologie und des kirchlichen Lebens — insbesondere des Ostens — gilt, als vielmehr, weil der Besuch des dem Ehrenrang höchsten Vertreters der Ostkirche in einem Land stattfindet, in dem der Geist der Versöhnung zwischen Ost- und Westeuropa konkrete Früchte trägt. So wie das vereinte Deutschland als ein greifbarer Beweis für die angebrochene Epoche der Verständigung zwischen Ost und West gelten kann, erinnert Ihre Anwesenheit in diesem Land daran, daß die wahre Versöhnung und Vereinigung Europas der kulturellen Grundwerte und Erfahrungen des ganzen Kontinents benötigt. Das Ökumenische Patriarchat, das geistig-geistliche Zentrum der Orthodoxen Kirche in der Welt, blickt auf eine außergewöhnlich reiche Geschichte zurück, welche besonders in Osteuropa unverkennbare Spuren hinterlassen hat und bis heute sein kirchlich-kulturelles Gesicht sehr tief prägt. Ihr Besuch ist deshalb die symbolhafte Bewegung dieses ostkirchlich-kulturellen Erbes zum Westen hin und die Begegnung dieses Erbes mit dem westkirchlich-kulturellen Geist. Er ist ein Symbol der ökumenischen Bewegung und Begegnung. Es ist hier und jetzt jedoch nicht der passende Augenblick, ausführlicher darüber zu reden.

Was uns alle, insbesondere meine Mitarbeiter, die anwesenden Studenten und mich, in diesem Augenblick bewegt, ist die überaus große Ehre, die Sie, Παναγιώτατε Δέσποτα, durch Ihren Besuch dem Institut für Orthodoxe Theologie erweisen. Die Errichtung des Instituts vor neun Jahren geht im Allgemeinen auf die vielfältigen Bemühungen der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und die Weitsicht der bayerischen Staatsregierung und des damaligen Ministerpräsidenten zurück. Grundlegend hierfür war aber die ökumenisch bedeutsame Initiative der Katholisch-Theologischen Fakultät, die den ehemaligen Lehrstuhl für Missionswissenschaften zum Lehrstuhl für Orthodoxe

Theologie umwandeln ließ. Zu den ersten Aufgaben des Instituts, das als Universitäts-einrichtung in ganz Westeuropa einmalig ist, gehörte der Aufbau der Bibliothek, welche inzwischen über einen guten Bücherbestand verfügt. Seit sieben Jahren gibt das Institut die Zeitschrift »Orthodoxes Forum« und seit diesem Jahr die Reihe der Münchner Universitätsschriften »Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie« heraus. Die Lehrveranstaltungen des Instituts stoßen erfreulicherweise auf reges Interesse seitens der Studierenden. Unter diesen gibt es einige, die das Fach Orthodoxe Theologie als Nebenfach studieren.

Es wäre allerdings nicht die volle Wahrheit, wenn ich in diesem Zusammenhang verschweigen würde, daß das Hauptziel dieses Instituts noch nicht erreicht wurde: Gemeint ist die Errichtung des Studiengangs »Orthodoxe Theologie« und die damit verbundene personelle Erweiterung des Instituts. Diese Entwicklung hat sich als besonders schwierig herausgestellt, nicht nur weil die Errichtung des Studiengangs den nervus rerum, die Finanzen, berührt, sondern auch weil sie das Zusammenspiel von Kirchenleitungen, Staatsorganen und Universitätsgremien erfordert. Es wurde zwar in der Richtung dieses Zieles vieles unternommen (mannigfaltige Gespräche und Kontakte auf Universitäts-, Staats- und Kirchenleitungsebene, Erarbeitung einer Studien- und Prüfungsordnung u.a.). Aber all diese Bemühungen blieben bislang leider ohne den erwünschten Erfolg. Die Errichtung des Studiengangs und die damit verbundene Möglichkeit, Orthodoxe Theologie als Hauptfach zu studieren, stellt jedoch weiterhin eine dringende Notwendigkeit dar. Denn die Ausbildung von orthodoxen Priestern und Religionslehrern vor Ort bedeutet, daß sie mit der abendländischen Theologie- und Geistesgeschichte, aber auch mit der Geschichte, Kultur und Eigenart dieses Landes vertraut gemacht und somit für ihren Dienst in der Kirche und in den Schulen besser vorbereitet werden. Dies ist entscheidend für die kulturelle Identität und eine reibungslose Eingliederung in die deutsche Gesellschaft der über eine halbe Million orthodoxen Christen in diesem Land. Die Tatsache schließlich, daß mehrere Personen sich mit der Absicht zum Studium der Orthodoxen Theologie in München nicht nur aus Deutschland, sondern auch aus vielen anderen Ländern (in der letzten Zeit verstärkt auch aus den Ländern Ost- und Südosteuropas) gemeldet haben, zeigt, daß der Studiengang »Orthodoxe Theologie« wegen dieses größeren Einzugsgebietes der Reputation des Freistaates und insbesondere der Ludwig-Maximilians-Universität München über die Grenzen des Landes hinaus unmittelbar dienen würde.

Eure Allheiligkeit, als ich mit Freude erfuhr, daß Ihr Besuch im Institut ins Programm aufgenommen wurde, erweckte dies in mir die Hoffnung, daß es dadurch zu einer Belebung des Interesses und Einsatzes aller Zuständigen für die Erweiterung des Instituts kommen würde. Denn Ihr Besuch, dachte ich, würde ganz gewiß die Tragweite eines solchen Studiengangs für unsere Kirche unterstreichen und zugleich eine ungeheure Verstärkung der bisherigen Bemühungen bedeuten. Inzwischen, nachdem ich bei Ihrem Gespräch mit dem stellvertretenden Ministerpräsidenten des Freistaates Bayern und Bayerischen Staatsminister für Unterricht, Kultus, Wissenschaft und Kunst, Herrn Hans Zehetmair, zugegen sein durfte und seine konkrete Zusage über die Errichtung eines weiteren Lehrstuhls mit eigenen Ohren vernommen habe, schätze ich mich glücklich und sage Gott Dank. Aber auch Ihnen danke ich aus ganzem Herzen nicht nur für Ihren Be-

such, sondern auch dafür, daß dieser Bewegung in die Angelegenheit des Studiengangs »Orthodoxe Theologie« gebracht hat.

Zum Schluß heiße ich Sie, Eure Allheiligkeit und Ihre hochverehrten Begleiter, nochmals willkommen und bitte alle Anwesenden, das Glas zu erheben zum Wohlergehen unseres hohen Besuchs. Εἰς πολλὰ ἔτη! (Auf viele Jahre!).

Rede

Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen
Bartholomaios I.

bei seinem Besuch des Instituts für Orthodoxe Theologie
der Universität München

Große Freude und besondere Rührung empfinden wir bei unserem Besuch dieses gesegneten Instituts für Orthodoxe Theologie der altberühmten Universität von München.

Die Anwesenheit eines solchen Zentrums der orthodoxen Theologie hier im Herzen des Westens ist von allergrößter Bedeutung ebenso sehr für die Orthodoxie wie auch für die christliche Welt des Westens. Und dies deshalb, weil sie einerseits der Orthodoxie die günstige Gelegenheit gibt, den hiesigen Christen den unversehrten Schatz unserer geistigen Erfahrung und unseres theologischen Denkens darzubieten, und andererseits der westlichen Christenheit erlaubt, sich müheloser der Welt zu nähern, aus der auch ihre eigenen geistigen Wurzeln erwachsen.

Die orthodoxe Theologie ist stets ein heiliger kirchlicher Dienst. Der akademische Ort des Studiums und die Lehrstühle der Theologie werden von uns niemals als eigenständig betrachtet, sondern stets in lebendiger Verbundenheit mit dem liturgischen Leben der Kirche, aus dem sie bewässert, ernährt und regeneriert werden. Die Theologen, ob Geistliche oder Laien, bringen nach Eusebios von Kaisareia unterschiedslos »das prophetische Rauchopfer dar, indem sie Gott an jedem Ort die wohlriechende Frucht der vollkommenen Theologie darbieten« (Demonstratio evangelica, I, 10: PG 22, 92 D), als »Diener Jesu Christi«. Orthodoxe Theologie außerhalb der Orthodoxen Kirche und ihres liturgischen Lebens oder, sei es auch nur für kurze Zeit, getrennt von der geistigen Erfahrung der gottkündenden Apostel und der göttschauenden heiligen Väter, der älteren und der jüngeren, jener irrtumslosen Lehrer der Wahrheit, die das Göttliche erfahren haben — mit anderen Worten: »außerkirchliche« Theologie — ist ein Fabelwesen.

Wir sind insbesondere sehr glücklich darüber, daß Ihr Institut, wie wir sicher wissen, diese grundlegenden Voraussetzungen unter der erleuchteten Leitung des gelehrten Professors Theodoros Nikolaou, des treuen Kindes der Kirche, unseres geliebten Sohnes, und in bewundernswerter Zusammenarbeit mit der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und unserem Bruder in Christus, dem Metropoliten Augoustinos, nicht nur begrüßt, sondern auch beherzigt.

Väterlich segnen wir darum diesen Ort des Studiums der göttlichen Weisheit und Frömmigkeit und alle, die hier lehren und lernen, und beten von ganzem Herzen dafür, daß der Spender der Theologie, der Allheilige Geist der Wahrheit sie unablässig erleuch-

te und zur wahren **Gotteserkenntnis** und **Theologie** leite und ihnen das Charisma der Lehre, der Auferbauung und jede vollkommene Gabe gewähre.

Wir danken von Herzen für den freundlichen Empfang, die hochherzigen Worte und die übrigen Bekundungen des Respektes und der Liebe zu uns und unser aller geistlichen Mutter, der Heiligen Großen Kirche Christi zu Konstantinopel. Wir versprechen Ihnen, daß wir stets inständig für Sie vor dem heiligsten Altar beten werden, und versichern Sie unseres tiefen patriarchalischen Wohlgefallens an der leuchtenden und des Namens der Orthodoxie würdigen Anwesenheit dieses Instituts für Orthodoxe Theologie.

»Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sei mit Euch. Meine Liebe ist mit Euch allen in Christus Jesus. Amen« (1 Kor 16, 23–24).

Die Rolle der Kirche in Byzanz und in den Balkanländern*

von Theodor Nikolaou, München

Trotz seiner allgemeinen und deshalb thematisch schwer abzugrenzenden Formulierung spricht das mir zugedachte Referat eine fundamentale ekklesiologische Wahrheit an, welche von alters her überliefert und für die Kirche im Oströmischen Reich und von da ausgehend auch für die Kirche in den Balkanländern zum Charakteristikum wurde: Daß nämlich die Kirche kraft ihrer eucharistischen Dimension in erster Linie als Ortskirche auf Bistumsebene existiert und daß die Synode der Bischöfe einer Provinz bzw. eines größeren geographischen Sprengels die Einheit der Ortskirchen — sprich der Ortskirche im erweiterten Sinne — darstellt. Diese ekklesiologische Wahrheit kam in Byzanz mit einer gewissen Leichtigkeit zur Geltung, nicht nur, weil sie theologisch begründet ist, sondern auch, weil sie dort von Anfang an mit der »Vision«¹ von der Symphonie zwischen der Universalität des Staates und der Ökumenizität der Kirche vereinbar war. Gerade diese viel beschworene Symphonie ermöglichte der Ortskirche auf Bistumsebene eine weitgehende Selbständigkeit und vermittelte gleichzeitig dem Ortsbischof als ihrem Vertreter par excellence das Gefühl, Mitglied des Episkopats in der Ökumene zu sein. Dieses Gefühl fand auch konkreten Ausdruck in den großen Bischofsversammlungen, besonders jenen, die sich als »ökumenische Synoden« durchsetzten.

Eindrucksvoll wird diese Vision bereits in der Entstehungsphase des Oströmischen Reiches dokumentiert. Als Konstantin der Große nach seinem Sieg über Licinius im Jahr 324 als Alleinherrscher in Nikomedien eintraf, fand er die Kirche im Osten durch den arianischen Streit gespalten vor. Seine ursprüngliche Ansicht, daß es sich bei der Ursache der Spaltung um einen unbedeutenden Streitpunkt handelte², erwies sich als Irrtum und mußte sehr schnell der Erkenntnis weichen, daß die Angelegenheiten der Kirche für den Staat und seine Einheit von zentraler Bedeutung waren und darum besondere Beachtung erforderten. Das Ergebnis dieses Umdenkprozesses beschreibt der Kirchenhistoriker Eusebios³, wenn auch ein wenig übertreibend, folgendermaßen: »Da ließ Konstantin die ökumenische Synode zusammentreten wie eine Streitmacht Gottes. Mit ehrerbietigen Briefen forderte er die Bischöfe allenthalben zu schneller Anreise auf. Er ließ es aber

* Der vorliegende Text ist die unveränderte Fassung eines Referats, das bei der 34. Internationalen Hochschulwoche gehalten wurde, die vom 11. bis 15. Oktober 1993 von der Südosteuropa Gesellschaft und der Akademie für Politische Bildung, Tutzing, über das Thema »Byzanz und seine Nachbarn« veranstaltet wurde.

¹ Vgl. John Meyendorff, *From the Middle Ages to Modern Times: Development of Orthodox Church Structures*, *Ofo* 7 (1993) 6.

² Eusebios, *De vita Constantini* 2, 58: *BEP* 24, 139: »διαλογιζομένη δὴ μοι τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν ὑπόθεσιν τούτων ἄγαν εὐτελὲς καὶ οὐδαμῶς ἀξία τῆς τοσαύτης φιλονικίας ἢ πρόφασος ἐφωράθη.« *H. G. Opitz*, *Athanasius Werke*, Bd. 3: *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, Berlin und Leipzig 1934, (Nr. 17), S. 32.

³ *De vita Constantini* 3, 6: *BEP* 24, 148.

nicht bei dem blanken Befehl bewenden, sondern gab Anweisung, daß die Synodalen entweder die staatliche Post benützen konnten oder genügend Lasttiere gestellt bekamen. Als Versammlungsort war eine besonders geeignete Stadt bestimmt, die von der Nike (dem Sieg) ihren Namen hatte: Nikaia in Bithynien.«

Die hier geschilderte Einberufung und der Ausgang dieses ersten Ökumenischen Konzils im Jahr 325 sind die Ouvertüre einer Gleichsetzung des Wirkungsfeldes von Staat und Kirche. Nach Eusebios »sprossen für die Menschen wie durch Gottes Zustimmung zwei Triebe des Guten gleichzeitig: Die Herrschaft der Römer und die fromme Lehre«⁴. Beides, Romanitas und Christianitas, sind Bestandteile der neuen religiös-politischen Vision, zumal der Kaiser »Statthalter Christi«⁵ und der von Gott eingesetzte »Bischof für die Außenangelegenheiten« der Kirche (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός)⁶ ist. Der Kaiser der damaligen Ökumene verwirklichte in der Tat von Anfang an eine radikal neue Haltung des Staates gegenüber der Kirche; von da an bis zum Fall von Konstantinopel im Jahr 1453 waren die Hingabe an die Kirche und die Beschäftigung mit ihr und der Theologie mehr oder minder Pflicht des Kaisers.

Die Kirche andererseits bewies, daß sie mit ihrer eschatologischen, an alle Menschen gerichteten Heilsbotschaft und ihrem synodalen Bewußtsein **die neue geistige Kraft** der Menschheit und speziell des neuen Reiches darstellte. Im Ansatz entstand somit Byzanz, das christlich geprägte Oströmische Reich.

Wenn in diesem Zusammenhang von der Entstehung des Oströmischen Reiches »im Ansatz« die Rede ist, so deshalb, weil hierzu zum einen auch die Gründung der Stadt Konstantinopel bzw. des Neuen Roms durch Kaiser Konstantin auf dem Boden des alten Byzanz gehört (Einweihung der Stadt am 11. Mai 330), welche eine »bewußte Neugründung des Römischen Reiches als eines christlichen Staates«⁷ darstellte; und weil zum anderen die Tatsache nicht übersehen werden darf, daß dieses christlich gewordene neue Römische Reich mit der Zeit die über den Osten hinaus weit verbreitete griechische Sprache und Kultur auch offiziell übernahm.

Aus dem, was bisher besonders über die religiös-politische Vision im Oströmischen Reich gesagt wurde, läßt sich folgern, **erstens**, daß die Beziehungen zwischen Staat und Kirche durch den Begriff der Symphonie (συμφωνία⁸, auch συναλληλία genannt) und des Gleichgewichts definiert wurden. Es ist deshalb eine grobe Vereinfachung und Entstellung, wenn das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz vor allem in der Vergan-

⁴ De laudibus Constantini 16: *BEP* 24, 273.

⁵ De laudibus Constantini 1: *BEP* 24, 234 ff.; 3: *BEP* 24, 238: »μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος«.

⁶ De vita Constantini 4, 24: *BEP* 24, 183. Es gibt viele ähnliche Äußerungen auch aus späterer Zeit; vgl. Acta Conciliorum Oecumenicorum II, 1, 3: *Schwartz* 58: »Θεὸς τὸ βασιλεύειν ἡμῖν καὶ κρατεῖν τῶν ὅλων ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς οἰκουμένης καὶ εἰρήνῃ τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν δικαίως δεδώρηται.« *Agapeti*, Epistula ad Justinianum: *PG* 86, 1164 A: »ὅτι καὶ καθ' ὁμοίωσιν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας ἔδωκέ σοι τὸ σκῆπτρον τῆς ἐπιγείου δυναστείας«. Siehe auch *J. Straup*, Vom Herrscherideal in der Spätantike, Darmstadt 1964; *Ders.*, Constantine as KOINOS EPISKOPOS, *DOP* 21 (1967) 39 ff.

⁷ *B. Spuler*, Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt, Frankfurt 1968, S. 171.

⁸ Vgl. den Begriff in der berühmten sechsten *Novella* des Kaisers Justinian vom Jahre 535: *R. Schoell und G. Groll* (Hgg.), Justiniani Novellae, Berlin 1954, S. 35 f.

genheit durch den Begriff des »Cäsaropapismus«⁹ beschrieben wurde und wird. Denn anders als im Westen, wo der Bischof von Rom mit der Zeit auch die politische Gewalt für sich in Anspruch nahm und der Vatikanstaat als Überbleibsel des verwirklichten »Papocäsarismus« heute noch existiert, wird in Byzanz die Existenz zweier Gewalten, des Kaisers für den Staat und des Patriarchen für die Kirche, als Gottes Werk auch von den Kaisern selbst anerkannt — in diesem Sinne äußerte sich z. B. der Kaiser Johannes Tzimiskes bei der Erhebung von Basileios zum Patriarchen¹⁰. Außerdem hat die Kirche in Byzanz, gestützt auf ihr synodales System, das Bewußtsein ihrer Selbständigkeit vielfältig zum Ausdruck gebracht. Einen ausgezeichneten Beweis dafür liefert z. B. der dritte Kanon¹¹ des siebten Ökumenischen Konzils, nach dem ein Bischof, Priester oder Diakon abgesetzt und exkommuniziert wird, wenn er mit Hilfe weltlicher Machthaber zu diesem Amt gelangt ist.

Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß der Kaiser am längeren Hebel saß und sich in der alltäglichen politischen Wirklichkeit nicht immer nach der Theorie der Symphonie richtete. Im Gegenteil waren seine Einmischungen in die Angelegenheiten der Kirche sehr häufig und nicht unerheblich, wie z. B. das Faktum beweist, daß 36 der 122 Patriarchen, die zwischen 379 und 1451 gewählt wurden, aufgrund kaiserlichen Druckes von ihrem Amt zurücktreten mußten¹². Aber die Kirche — und darauf kommt es meines Erachtens an — distanzierte sich in solchen kritischen Fällen immer wieder von der obengenannten religiös-politischen Vision und folgte den eigenen Prämissen. Denn ergab sich für sie das Verhältnis des Gleichgewichts aus der Heiligen Schrift¹³ und der Tradition¹⁴, so galt der

⁹ Selbst orthodoxe Theologen haben den Begriff verwendet; vgl. B. Stephanidis, *Ἐκκλησιαστική ιστορία*, Athen 1959, S. 136, der aber den Ausdruck durch die an sich richtige Bemerkung relativiert, daß der Cäsaropapismus »den Personen und den Umständen entsprach und mal schwerer mal leichter war«.

¹⁰ Leon Diakonos, *Historia* VI,7: K. B. Hase (CSHB 1828), S. 101–102. Vgl. auch die Ansicht von Kaiser Konstantin dem Großen, daß »alles, was in den heiligen Synoden der Bischöfe getan wird, sich auf den göttlichen Willen bezieht« (*Eusebios*, *De vita Constantini* 3,20: BEP 24, 154).

¹¹ Dieser Kanon wiederholt mehrere alte Kanones gleichen Inhalts: Vgl. die Kanones 1, 2, 30 und 61 der Apostel; 5 und 13 des Konzils von Laodikeia und Kanon 59 des Konzils von Karthago.

¹² E. Herman, *The Byzantine Empire. Government, Church, and History*, in: *Cambridge Medieval History* IV, 2, Cambridge 1967, S. 109. Mit Recht bemerkt John Meyendorff, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood, New York, 1982, S. 15, daß dieser Wechsel »in the context of the permanent instability of the imperial office itself« verstanden werden muß. Es hat allerdings auch Fälle von Einmischungen seitens der Patriarchen in die staatlichen Angelegenheiten gegeben. Patriarch Michael I. (Kerullarios) hielt beispielsweise den Kaiser Isaak Komnenos »für seine Kreatur«: Fr. Tinnefeld, Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043–1058). Kritische Überlegungen zu einer Biographie, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 39 (1989) 121.

¹³ Vgl. Mt 22,21: »So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist.« Apg 5,29: »Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.« Röm 13,1: »Jedermann ordne sich der obrigkeitlichen Gewalt unter; denn es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott ist. Die bestehenden Gewalten sind von Gott angeordnet.« Joh 18,36 ff.

¹⁴ Um auf weitere Belege aus der Tradition zu verzichten, vgl. Johannes Damaskenos (*De imaginibus* 2, 16: PG 94, 1301–4): »Ich lasse mich nicht davon überzeugen, daß die Kirche durch königliche Verordnungen verwaltet wird, sondern (sc. sie wird verwaltet) durch die väterlichen Traditionen, die geschrieben und ungeschriebenen.« Siehe auch die Worte von Theodoros Studites bei Michael Monachus, *Vita ... Theodori praepositi Studitarum* 34: PG 99, 181 D: »τὰ τῶν Ἐκκλησιῶν τοῖς ἱερεῦσιν ἀνήκει καὶ διδασκάλοις, βασιλεῖ δὲ ἡ τῶν ἑξω πραγμάτων ἀνεῖται διοίκησις.« Mehr über Synallilie mit weiteren Literaturhinweisen vgl. Andreas Michael Wit-

daraus abzuleitende Gehorsam dem Staat gegenüber in der Regel nur dann, »wenn das Gebot Gottes nicht verhindert« wurde¹⁵, wie Basileios der Große es formuliert hatte. Bei Einmischungen des Staates in kirchliche Angelegenheiten hatte die Kirche nach diesem Grundsatz zu handeln und Ungehorsam zu üben, insbesondere dann, wenn der rechte Glaube tangiert war. Da der Kaiser in Fragen des Glaubens keine »Unfehlbarkeit« besaß, unterlag seine Orthodoxie der Beurteilung der Kirche. Einige Kaiser, die sich für die Irrlehre entschieden, wurden deshalb von der Kirche anathematisiert: So z. B. Konstantios (337–361), Leon III. (717–741), Konstantin V. (741–775) und Michael VIII. (1250–1282); andere wiederum, die sich bemüht haben, der Kirche Häresien aufzuzwingen, haben dies nicht erreicht: Von Konstantin dem Großen und Valens angefangen, die sich für den Arianismus aussprachen, bis zu Zenon (der sich gegen die Entscheidungen des vierten Ökumenischen Konzils wandte), Herakleios (der den Monotheletismus befürwortete) und den Kaisern, die sich für die Union mit der Westkirche unter Vernachlässigung der Lehre einsetzten. Dementsprechend zählen einige Patriarchen und Theologen zu den großen Helden des Glaubens, weil sie sich dem Kaiser widersetzt haben: z. B. Athanasios der Große († 373), Johannes Chrysostomos († 407), Maximos der Bekenner († 662), Johannes Damaskenos († ca. 749), Theodoros Studites († 829), Nikolaos Mystikos († 925), Markos Eugenikos († 1445), ganz zu schweigen in diesem Zusammenhang von den vielen namenlosen Märtyrern und Heiligen der Kirche, die in besonders groß angelegten von Kaisern angeordneten Verfolgungen, wie etwa während des Ikonoklasmus, ihre Überzeugung mit ihrem Leben bezahlen mußten. Für diese komplexe Sachlage stellt, wie mir scheint, auch der von Hans-Georg Beck¹⁶ bevorzugte Terminus der »politischen Orthodoxie« eher eine plakative und daher unzulängliche Beschreibung dar. Aber darauf kann ich hier aus Zeitgründen nicht näher eingehen.

Aus der engen Verbindung von Staat und Kirche und der religiös-politischen Vision wird **zweitens** deutlich, daß die Kirche von Anfang an zu den Grundpfeilern des Byzantinischen Staates zählt. Sie macht sozusagen seinen inneren Logos, den Sinn und Grund des Lebens im Reich aus. Auch wenn dies nicht undifferenziert für jeden Zeitpunkt und für alle beteiligten Personen zutrifft, so läßt sich im Allgemeinen doch feststellen, daß die Kirche in Byzanz das gesamte politische, soziale und kulturelle Leben des Staates beherrscht. Es gibt kaum Bereiche des öffentlichen, aber auch des privaten Lebens, vor denen der Einfluß der Kirche haltmacht. Selbst die »speziellen Probleme (sc. der Kirche) wurden zu Angelegenheiten des Staates; ihre Interessen, ihre Beschwerden oder Nöte, ihre Leiden wie ihre äußeren oder inneren Konflikte füllen die Geschichte und die Geschichtsquellen des Byzantinischen Reiches«.¹⁷ Vor allem aber ist die Kirche in Byzanz — gemeint ist stets Klerus und Volk — bemüht, den von alters her überlieferten rechten Glauben (die Orthodoxie) unverfälscht zu bewahren und dadurch dem Menschen das

tig, Die orthodoxe Kirche in Griechenland. Ihre Beziehungen zum Staat gemäß der Theorie und der Entwicklung von 1821–1977, (Das östliche Christentum, N.F. 37), Würzburg 1987, S. 48 ff.

¹⁵ Basileios der Große, *Moralia* 79: BEP 53, 125: »Ὅτι δὲ ἐξουσίας ὑπερεχούσας ὑποτάσσεσθαι ἐν αἷς ἂν ἐντολῇ Θεοῦ μὴ ἐμποδίζεται.«

¹⁶ Vgl. besonders H.-G. Beck, *Das Byzantinische Jahrtausend*, München 1978, S. 87–108.

¹⁷ H. Grégoire, *Die Byzantinische Kirche*, in: Norman H. Baynes — Henry St. L. B. Moss, *Byzanz. Geschichte und Kultur des Oströmischen Reiches*, München 1964, S. 127.

Heil zu vermitteln. Diese Grundhaltung verkündete sie auch jenen Völkern, die auf dem Balkan lebten bzw. dorthin vordrangen und von Konstantinopel aus missioniert wurden.

Aufgrund dieser umfassenden Bedeutung, die der Kirche im Oströmischen Reich zukommt, bereitet dem Theologen der Begriff »Rolle«, »Rolle der Kirche« im Titel dieses Vortrages ein gewisses Unbehagen. Denn dadurch könnte der Eindruck entstehen, daß die Kirche in ihrer Gesamtheit ihre ureigene und eigentliche Aufgabe, d. h. die Verwirklichung der Gemeinschaft des Menschen mit dem Dreieinigen Gott, wohl verfehlt oder zumindest vernachlässigt und sich mithin verschiedenen »Rollen« hingegeben hat. Daß einzelne Kirchenvertreter oder Teile der Kirche Fragwürdiges vollbracht haben, ist selbstverständlich (vgl. z. B. kirchliche Kreise, die bezüglich der Ikonenverehrung Übertreibungen nachgingen oder umgekehrt ikonoklastisch dachten und wirkten). Die Frage ist jedoch, ob in solchen Fällen von »der Rolle der Kirche« die Rede sein kann. Für eine annähernd erschöpfende Darstellung des Themas über »die Rolle der Kirche« zunächst einmal in Byzanz und dann entsprechend in den Balkanländern bis zum Beginn der türkischen Herrschaft müßte man in diesem Zusammenhang alle jene Bereiche des kirchlichen, aber auch des öffentlichen Lebens anführen, in denen der Einfluß der Kirche ausschlaggebend gewesen ist oder sich einzelne Vertreter der Kirche große Verdienste erworben haben: Von der Theologie und den theologischen Auseinandersetzungen mit den Irrlehren, aber auch mit der westlichen Theologie angefangen bis zur Hymnographie, Kirchenmusik, Ikonographie, Mönchtum, Spiritualität und Liturgie; von der Philosophie, der Literatur, der Kunst und Wissenschaft bis zu dem Bildungswesen, den philanthropischen Werken und den gesellschaftlichen Werten, dem öffentlichen Recht oder speziell der Erhaltung der klassischen Antike und dem Beitrag von Byzanz für die Renaissance und für Europa.

Da ich im Rahmen dieses Vortrages auf alle diese und ähnliche Bereiche nicht näher eingehen kann, beschränke ich mich beispielhaft und kurz auf folgende drei Gesichtspunkte:

1. Die Heilsvermittlung als die Aufgabe der Kirche schlechthin;
2. Der ökumenische Geist der Kirche unter Berücksichtigung der Christianisierung der slawischen Völker auf dem Balkan;
3. Kirchliche Strukturen: Das System der Autokephalie als Grundlage der Einheit der Kirche in der Vielfalt der Völker.

1. Die Heilsvermittlung als die Aufgabe der Kirche schlechthin

Die Kirche ist nach den Worten des Apostels Paulus »Mysterium« und als solches steht sie in engster Verbindung mit dem Mysterium des in Christus und im Heiligen Geiste geoffenbarten Dreieinigen Gottes (Eph 1,9; 3,9). Sie spiegelt darum die Fülle des Lebens und Wirkens der Heiligen Trinität wider, weil sie als Stiftung Gottes mit »derselben Wirkkraft (ἐνέργεια) wie er (sc. Gott), freilich in Nachahmung und Nachbild, ausgestattet ist«¹⁸. Diese Wirkkraft vereinigt (in den Sakramenten und besonders im Mysterium der

¹⁸ *Maximos der Bekenner*, *Mystagogia* 1: PG 91, 664 D.

Eucharistie) den Menschen mit Gott und vermittelt ihm das Heil, welches sich durch die Bewahrung der apostolischen Überlieferung und des rechten Glaubens vollzieht. Die Rechtgläubigkeit (die Orthodoxie), welche den rechten Lebenswandel (die Orthopraxie) bedingt, ist für die Erlangung des Heils unerlässlich. Ihre Bewahrung gehört von Anfang an zum Selbstverständnis der Kirche.

Der Terminus »Orthodoxie« in seiner theologiegeschichtlichen Entstehung bezeichnet darum nicht eine Konfession, sondern die gesamte Kirche in ihren Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Irrlehren und in Abgrenzung von diesen. Er wurde insbesondere in der Zeit vom 4. bis zum 8. Jahrhundert gebildet und unterstreicht die Bemühungen der Kirche in der damaligen Ökumene, die Lehre Jesu Christi unverfälscht zu bewahren. Diese Bemühungen wurden vor allem im Oströmischen Reich unternommen, wo in erster Linie auch die entsprechenden Häresien aufgekommen sind. Und obwohl im Zuge dieser Auseinandersetzungen weite Teile der Christenheit im Osten sich von der Großkirche eher aus politischen Gründen spalteten, machten die damals bestehenden fünf größeren kirchlichen Zentren, bekannt als **Patriarchate** (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem), zusammen die eine, heilige orthodoxe Kirche aus. Für die Kirche in Byzanz änderte sich die Lage erst wesentlich, nachdem das Patriarchat von Rom sich seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts zunehmend den Franken zuwandte, für sich größere Rechte in Anspruch nahm (vgl. den Jurisdiktionsprimat in den pseudo-isidorischen Dekretalien) und durch »Neuerungen« in der Lehre (καινοτομῖαι, νεωτερισμοί) — so die charakteristischen Begriffe der byzantinischen Theologen — den Boden des überlieferten Glaubens teilweise verließ. Erst nach dieser Entwicklung und dem Schisma zwischen Ost- und Westkirche¹⁹ wird der Begriff Orthodoxie als Selbstbezeichnung hauptsächlich der Kirche in Byzanz und der drei übrigen Patriarchate im Osten verwendet, die aber wegen der bereits erwähnten Spaltung weiter Teile der Christenheit von der Großkirche im Osten und der islamischen Expansion inzwischen ein Schattendasein führten. Dieses Selbstverständnis der Kirche von Byzanz als der Orthodoxen Kirche wurde konsequenterweise auch den von dort aus christianisierten slawischen Völkern zuteil.

Aufgrund dieser außerordentlichen Funktion, die der Kirche in Byzanz in diesem Prozeß zufiel, gilt sie als die Wiege der Orthodoxie, die Mutter der Orthodoxen Kirchen²⁰.

¹⁹ Das große Schisma vervollständigte sich erst im Jahr 1204; vgl. *Th. Nikolaou*, Positionen in den orthodox-katholischen Beziehungen, in: *A. Kreiner/P. Schmidt-Leukel* (Hgg.), *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion*. Festschrift für *H. Döring*, Paderborn 1993, S. 268 ff.

²⁰ Bereits Patriarch Esaias (1323–1334) schrieb diesbezüglich an die Armenier: »Μητὴρ λόγον ἡμεῖς ἐπέχομεν πρὸς τε ὑμᾶς καὶ πάντα τοὺς βουλομένους Χριστιανοὺς καὶ εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι ὡς καὶ ὑμεῖς ἀκριβῶς ἴστε. Καὶ γὰρ ἐξ ἡμῶν αἱ διδασκαλίαι τῶν θείων Πατέρων καὶ τῶν ἀγίων δὲ Συνόδων ἡ θεόπνευστος νομοθεσία, ἐξ ἡμῶν ὡς ἀπὸ πηγῆς τινος εἰς τὸ τῆς Ἐκκλησίας πλήρωμα ἐξεχύθησαν« (*F. Miklosich-J. Müller* [ed.], *Acta et diplomata graeca medii aevi* ..., II, Wien 1862, [Nachdruck Athen 1965], S. 259). Auch der bekannte Kirchenrechtler der Orthodoxen Kirche *N. Milasch* (*Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar 1905, S. 114) spricht von der »hohen Bedeutung« der Synode des Ökumenischen Patriarchats und seiner Rolle als der »Mutterkirche für alle jene Völker ..., welche durch ihre Missionäre zum Christentum bekehrt wurden. Die natürliche Folge war, daß sich die Kirchen dieser Völkerschaften bei Regelungen des innerkirchlichen Lebens an die Mutterkirche wandten, und dieselbe um Anleitung in dieser Beziehung und in allen jenen Angelegenheiten baten, welche ihnen unbekannt oder unklar waren«.

Sie ist das kirchlich-theologische Zentrum, in dem für über tausend Jahre auf einmalige Weise der christliche Glaube bewahrt und verteidigt wurde. Die besondere kirchlich-theologische Einrichtung (θεσμός) hierfür waren die Synoden der Bischöfe. Insbesondere waren es die sieben Ökumenischen Synoden, die bekanntlich allesamt im Oströmischen Reich abgehalten wurden. Dort wurde der Glaube nicht neu definiert, sondern das Wesentliche des überlieferten Glaubens in bezug auf den jeweils umstrittenen Sachverhalt in erstaunlich kurzen Formulierungen festgehalten. Bezeichnend für diese Treue zum tradierten Glauben und Leben der Kirche sind z. B. die Formeln »Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατέω« (Kanon 6 des ersten Ökumenischen Konzils) und »Ἐπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατέράσιν ...« (»Indem wir nun den heiligen Vätern folgen ...«, viertes Ökumenisches Konzil)²¹. Noch feierlicher und präziser ist die Formulierung vom Synodikon des siebten Ökumenischen Konzils: »Wie die Propheten sahen, die Apostel lehrten, die Kirche übernahm, die Lehrer bestimmten, die gesamte Christenheit übereinstimmend geglaubt hat ..., so glauben wir, so sprechen wir, so verkünden wir Christus unseren wahren Gott.«²²

Inhaltlich bilden die Entscheidungen der sieben Ökumenischen Konzile **eine in sich geschlossene theologische Einheit, die aufs engste mit dem Heil des Menschen zusammenhängt**: Die Frage nach der Gottheit Jesu Christi, welche durch die proklamierte Homousie (Wesenseinheit) des Sohnes mit dem Vater im ersten Ökumenischen Konzil (Nikaia, 325) gegen Areios verteidigt und um die in der darauffolgenden Zeit schwer gekämpft wurde, betrifft unmittelbar und konkret den Kernpunkt des christlichen Glaubens und das Heil des Menschen. Letzteres ist nur dann abgesichert, wenn die historische Person Jesu Christi der fleischgewordene Logos ist (Joh 1,14), der »im Anfang bei Gott war und Gott war« (Joh 1,1). Ebenfalls ist es abgesichert, wenn der vom Vater und vom Sohn in die Welt entsandte Heilige Geist »der Herr« ist, »der lebendig macht und vom Vater ausgeht« (so das zweite Ökumenische Konzil, Konstantinopel, 381, und das Glaubensbekenntnis der Kirche). Auch die Beschlüsse der weiteren fünf Ökumenischen Konzile, einschließlich des siebten Ökumenischen Konzils (Nikaia II, 787), betrafen die Frage des Heils, das vom rechten Bekenntnis der Person Jesu Christi als vollkommenen und wahren Gott und vollkommenen und wahren Menschen zugleich abhängt.

Ich habe ausdrücklich erwähnt, daß die Christologie in ihren zutiefst soteriologischen Implikationen auch das Anliegen des siebten Ökumenischen Konzils war, weil für die meisten, vor allem westlichen Forscher die Christologie bekanntlich mit der sechsten Ökumenischen Synode (Konstantinopel, 680–681) endet. Für sie gehören die Bilder — was auch allgemein westliche Ansicht ist — bloß zum Kultus und sind dogmatisch indifferent. Der Bilderstreit, der die Kirche insgesamt, aber speziell die Kirche in Byzanz für fast anderthalb Jahrhunderte schwerstens erschütterte (726–843), gehört nach dieser Auffassung thematisch nicht zu der vorangegangenen Theologiegeschichte. In meiner Abhandlung »Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites«²³, glaube ich, durch die Überprüfung der einschlägigen Quellen (die

²¹ I. Karmiris, *Dogmatica et symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae* (= DSMn), Bd. I, Athen 1960, S. 124 und 175.

²² I. Karmiris, DSMn, I, S. 244. Τριψίδιον. Ἐκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας, Athen 1960, S. 145.

²³ *Ofo* 7 (1993) 23–53; vgl. bes. S. 25–38.

Schriften von Patriarch Germanos, Johannes Damaskenos etc.) nachgewiesen zu haben, daß »die christologischen Streitigkeiten mit theologischer Konsequenz und Notwendigkeit ihre unmittelbare Fortsetzung im Bilderstreit fanden und deshalb Christologie und Ikonentheologie nahtlos ineinander übergehen«. Das siebte Ökumenische Konzil schreibt den Epilog der christologischen Streitigkeiten, indem es insbesondere die Darstellbarkeit Christi und der Heiligen festlegte; damit verteidigte es nicht nur die volle und unverkürzte Menschheit Jesu Christi — ein zentrales Anliegen auch heutiger Christologie —, sondern auch die Wirklichkeit des Heils in Christus.

Die Wirklichkeit des Heils und der rechte Glaube waren ebenfalls das Anliegen des anderen großen theologischen Streites in Byzanz im 14. Jahrhundert, des sogenannten »Hesychastenstreites«. Ich betone das Wort »sogenannten«, weil die Bezeichnung »Hesychastenstreit« nicht völlig korrekt ist, denn der Streit wurde nicht unter Hesychasten entfacht, sondern zwischen diesen und hauptsächlich Außenstehenden geführt. Was bis heute allgemein leicht mißverstanden wird, ist der Kernpunkt dieses Streites, nämlich die grundlegende theologische Unterscheidung zwischen dem unzugänglichen Wesen Gottes und seinen auf den Menschen herabsteigenden unerschaffenen Energien. Diese Unterscheidung, die im Rahmen des Streites von Gregorios Palamas ausführlich dargelegt und erfolgreich verteidigt wurde, ist im Westen irrtümlicherweise als »Palamismus« bekannt und wird somit als »neuartige Theologie« geschmäht²⁴. Man übersieht wohl ihre biblisch-patristische Begründung und Herkunft²⁵ einerseits, und ihre zentrale Bedeutung andererseits im Hinblick auf die theologische Erkenntnis, daß nämlich Kataphatik und Apophatik untrennbar zusammengehören. Diese Unterscheidung liefert letzten Endes die Erklärung dafür, daß der Mensch kraft der Inkarnation des Logos Gottes und des Wirkens Gottes in seinen unerschaffenen Energien eine wahre Gotteserkenntnis und eine echte Gemeinschaft mit Gott haben kann. Er kann nicht nur mit seinem Geist, sondern auch mit seinem Leib am göttlichen Leben, am göttlichen Wirken, teilnehmen. Das heißt, daß auch der Leib sich am Gebet und an den gnadenhaften Wirkungen Gottes beteiligen kann. Das unerschaffene Licht Gottes, welches die drei Jünger Christi auf dem Tabor haben schauen dürfen (Mt 17, 1 ff.) und welches eine eschatologische Erfahrung darstellt, kann auch von anderen seligen und heiligen Männern und Frauen als Vorgeschmack des Eschatons schon hienieden »geschaut« werden²⁶.

Der Ausgang dieses Streites, aber auch die Verbreitung des überlieferten rechten Glaubens unter den Völkern, die von Byzanz aus christianisiert wurden, und nicht zuletzt seine Verteidigung den westlichen »Neuerungen« gegenüber beweisen, daß die Kirche in

²⁴ Vgl. z. B. H. C. Graef, Hesychasmus, in: *LThK* Bd. 5, Freiburg 1960, Sp. 308.

²⁵ Vgl. den deus absconditus des AT oder Joh 1,18 und 1 Joh 4,12; das wohl klassische Zitat stammt von *Basileios dem Großen*, Ep. 234, 1: *BEP* 55, 234: Die Energien Gottes »sind mannigfaltig, das Wesen aber einfach. Wir sagen nun, daß wir unseren Gott in den Energien (ἐκ τῶν ἐνεργειῶν) erkennen; wir nehmen aber nicht an, daß wir an das Wesen (sc. Gottes) selbst herankommen. Denn seine Energien steigen auf uns herab, sein Wesen aber bleibt unzugänglich«. Siehe hierzu auch G. Martzelos, Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον, Thessaloniki 1984.

²⁶ Bezeichnend hierfür ist die Schrift von Gregorios Palamas, Ἀπορειτικὸς τόμος: P. Christou (Hg.), Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα, Bd. 2, Thessaloniki 1966, S. 567 ff.

Byzanz bis zuletzt eine lebendige, am Heil des Menschen orientierte Theologie betrieben hat.

2. Der ökumenische Geist der Kirche unter Berücksichtigung der Christianisierung der slawischen Völker auf dem Balkan

War der Bischof vom alten Byzanz ein Suffraganbischof des Metropoliten von Herakleia, so entwickelte sich der Bischof von Konstantinopel, der neuen Hauptstadt der damaligen Ökumene, rasch zum Träger des offenen, ökumenischen Geistes der Kirche. Der Bischof von Konstantinopel erlangte ziemlich früh ökumenische Bedeutung, was sich auch in seinem Titel als »ökumenischer« Patriarch niederschlug. Hierzu trugen nicht nur die enorm günstigen Entfaltungsmöglichkeiten und der dadurch erfolgte kirchlich-theologische Aufschwung der Kirche von Konstantinopel bereits im 4. Jahrhundert bei, sondern auch die führende Rolle, die sie im Staat, in der Gesellschaft und in der gesamten Kirche faktisch übernahm. Dies geschah vor allem, nachdem das vierte Ökumenische Konzil in Chalkedon (451) mit Berufung auf die Entscheidungen des zweiten Ökumenischen Konzils (Kanon 3) dem Bischof von Konstantinopel die gleichen Ehrenrechte (ἴσα πρεσβεῖα) einräumte, die auch der Bischof von Rom hatte; gleichzeitig wurden ihm auch Zuständigkeiten außerhalb der Reichsgrenzen zugesprochen (Kanon 28; vgl. auch Kanon 9 und 17 desselben Konzils sowie Kanon 36 des Quinisextums).

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

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

Wohl den besten Beweis für diese sprachlich-kulturelle Offenheit lieferte die Kirche in Byzanz auf dem Gebiet ihrer **Missionstätigkeit**. Angefangen von der Fürsorge eines Jo-

hannes Chrysostomos für die Goten in Konstantinopel, denen er nach Theodoret²⁷ ein Gotteshaus zur Verfügung stellte und für die er gotische Priester und Diakone weihte, damit sie ihren Gottesdienst auf Gotisch abhalten konnten, bis zu dem missionarischen Höhepunkt der Christianisierung der Russen. Auf besondere Weise bewies sie jedoch ihren ökumenischen Geist durch die Missionstätigkeit der aus Thessaloniki stammenden Brüder Konstantinos und Methodios, die als Apostel und Lehrer der Slawen in die Geschichte eingegangen sind. Konstantinos († 869), der unter seinem Mönchsnamen Kyrill bekannt ist, genoß höhere Bildung an der Universität von Konstantinopel und wurde dort selbst Lehrer, während Methodios († 885) weniger gebildet war und im Staatsdienst Karriere machte. Beide begannen ihre Missionstätigkeit zunächst in den Jahren 860–861 unter den Chasaren auf der Krim und setzten sie dann 863 mit großem Erfolg in Mähren fort. Auf Bitte des mährischen Fürsten Rastislav schickten der Patriarch Photios und der Cäsar Bardas die beiden Brüder als Missionare dorthin und eröffneten damit der weiten Welt der Slawen ungeahnte neue kulturelle Möglichkeiten²⁸. Kyrill und Methodios schufen mit Anleihen aus dem Griechischen eine neue slawische Schrift (das sogenannte Glagolitische Alphabet) und entwickelten einen für die christliche Lehre passenden Wortschatz. Sie übersetzten die Heilige Schrift und die Liturgie ins Slawische und führten es als Unterweisungs- und Kultsprache ein. Diese Vorgehensweise stieß aber auf den Widerstand der fränkischen Missionare und es kam zu Auseinandersetzungen und Diskussionen mit ihnen über die Richtigkeit einer solchen liberalen Missionsarbeit. Während die Franken für die sogenannte »Dreisprachendoktrin« plädierten, daß nämlich der christliche Kult nur in den drei am Kreuz Christi verwendeten Sprachen (Hebräisch, Griechisch und Lateinisch) möglich sei, verteidigten die beiden Brüder das Recht der Slawen, den Gottesdienst in der eigenen Sprache abzuhalten. Von Interesse sind diesbezüglich die Worte von Kyrill im Prolog des Johannes-Evangeliums, wo er mit Anspielung auf 1 Kor 14, 19 in slawischer Sprache schreibt: »Ich will lieber fünf Worte sprechen, die alle Brüder verstehen, als zehntausend Worte, die unverständlich sind.«²⁹

Der Kampf der Franken gegen die kulturelle Offenheit der beiden Slawenapostel ging jedoch weiter und führte schließlich nach dem Tod von Methodios zur Vertreibung ihrer Schüler. Nachdem diese Mähren hatten verlassen müssen, fanden sie Zuflucht bei den Bulgaren und konnten dort unter der Führung der beiden Heiligen Klemens und Naum die nach byzantinischem Muster parallel begonnene Christianisierung der Bulgaren ausbauen und vollenden. Weil diese großartige Missionsarbeit dem Geist der Kirche in Byzanz entsprach, war es nur selbstverständlich, daß sie die Auflösung des vom Zaren Symeon gegründeten bulgarischen Reiches mit der Hauptstadt Ochrid durch den byzantini-

²⁷ Hist. eccl. 5, 30: PG 82, 1257. Vgl. *Johannes Chrysostomos*, Epist. 14: PG 52, 618: Er selbst habe für die Goten den gotischen Bischof Unilas geweiht.

²⁸ Vgl. G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München ³1963, S. 191. Gelegentlich wird allerdings die Rolle der Politik überbetont; so z. B. Chr. Hannick, *Die byzantinischen Missionen*, in: K. Schäferdiek (Hg.), *Die Kirche des frühen Mittelalters*, Bd. 2, München 1978, S. 354: »alle größeren Unternehmungen (waren) mit politischen Motiven verbunden«. Fr. Dvornik, *Byzantine Missions among the Slavs: SS. Constantine-Cyrill and Methodius*, New Brunswick 1970.

²⁹ Das Zitat bei: John Meyendorff, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, S. 25; vgl. auch Tr. R. Jacobson, *St. Constantine's Prologue to the Gospel*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 7 (1963) 15–18.

schen Kaiser Basileios, den »Bulgarentöter«, in den Jahren 1001–1014 überlebte. Von den Bulgaren ausgehend verbreiteten sich jedenfalls das griechisch-patristische Erbe und speziell die byzantinische Theologie, Liturgie und Kirchenverfassung unter allen Ost- und Südslawen. Unter den übrigen Slawen, die sich auf dem Balkan niederließen und dieser kulturellen Bereicherung teilhaftig wurden, sind hier insbesondere die Serben zu erwähnen, deren Christianisierung von Byzanz aus schon früher angefangen hatte. Dagegen gewann der byzantinische Einfluß unter den Kroaten nur vorübergehend die Oberhand gegenüber dem Frankenreich und der römischen Kirche. Selbst die Rumänen, die keine Slawen sind und darüber hinaus in Gebieten wohnten, in denen der christliche Glaube ziemlich früh verkündet worden war, haben im 10. Jahrhundert die slawische Schrift und Sprache übernommen und für längere Zeit beibehalten.

Die Kirche im Oströmischen Reich förderte mit Hilfe des Staates die sprachlich-kulturelle Eigenart und Identität der anderen Völker nicht nur jenseits der Staatsgrenzen, sondern auch innerhalb des Staates. Dies beweist in ausnehmender Weise das in der Welt einmalige monastische Zentrum auf dem Berg Athos mit seinen Klöstern verschiedener Nationalität und Sprache. Die dort oft emsig betriebene Übersetzungstätigkeit und der damit verbundene kulturelle Austausch — auch speziell für die Völker auf dem Balkan — zeigen den ureigenen ökumenischen Geist der Kirche, sowie dieser durch die Kirche in Byzanz erlebt und verwirklicht wurde.

3. Kirchliche Strukturen: Das System der Autokephalie als Grundlage der Einheit der Kirche in der Vielfalt der Völker

Die Kirche existiert, wie eingangs hervorgehoben wurde, als Ortskirche nicht nur im Sinne der Eucharistieversammlung, sondern auch des Bistums. Über diesen Rahmen hinaus bildete sich seit früher Zeit eine Art Organisationssystem durch die Zusammenkunft der Bischöfe einer Provinz. Diese Bischofssynoden auf Provinzebene mit dem jeweiligen Metropolit an der Spitze, die hauptsächlich für die eucharistische Gemeinschaft auf dieser Ebene sorgten, wurden bereits beim ersten Ökumenischen Konzil (Kanones 4 und 5; vgl. Kanon 37 der Apostel, 8 des Quinisextums, 6 des siebten Ökumenischen Konzils) als die passende Kirchenstruktur anerkannt. Gleichzeitig bestätigte das Konzil die Bedeutung der Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien über die Grenzen der entsprechenden Provinzen hinaus sowie die Ehrenrechte des Bischofs von Aelia (Jerusalem) mit dem Argument, daß dies so überliefert worden sei (Kanones 6 und 7). Zu diesen vier bedeutenden Bischofssitzen kam noch im 4. Jahrhundert das Bistum von Konstantinopel hinzu. Auffallend bei der Begründung dieser Entscheidung (Kanon 3 des zweiten Ökumenischen Konzils) ist die Berufung auf die Bedeutung Konstantinopels als des Neuen Roms³⁰, was siebzig Jahre später, im vierten Ökumenischen Konzil, zu der Formulierung des Grundsatzes führte, daß die kirchlichen Angelegenheiten den politischen angeglichen werden (Kanon 17; vgl. auch Kanon 38 des Quinisextums). Dieser Grundsatz, der aus-

³⁰ Sie weist eine gewisse Ähnlichkeit mit der Begründung für die Ehrenrechte der Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien beim ersten Ökumenischen Konzil auf (»die alten Gebräuche«).

schließlich die Ehrenrechte einer Ortskirche im erweiterten Sinne berührt, hat auch das System der Autokephalie der Kirche auf der Ebene einer Nation mittelbar bekräftigt und gefördert, so wie dieses durch den 34. Kanon der Apostel noch im 4. Jahrhundert festgelegt worden war³¹. Jedenfalls gründet in dieser Entwicklung und vor allem in der Praxis dieser Zeit das bekannte System der **Pentarchie**, d. h. das System der Leitung der Kirche durch die oben erwähnten fünf Patriarchen, die in einer bestimmten Ehrenrangordnung stehen und denselben Glauben und die gleichen Rechte in ihrer Region besitzen. Die Pentarchie ist in der Tat das Ergebnis der strukturellen Entwicklung der Kirche, so wie sie in den Entscheidungen der Ökumenischen Konzile bestätigt wurde. Über die fünf Patriarchate hinaus geht auch der autokephale Status der Kirche von Zypern auf die Ökumenischen Konzile zurück (Kanon 8 des Ökumenischen Konzils von Ephesos, 431). Außerdem gibt es weitere Kirchen, denen Privilegien der Selbständigkeit noch im Laufe des ersten Jahrtausends zugesprochen wurden (so z. B. der Kirche von Georgien und den Bistümern von Justiniana Prima durch Kaiser Justinian im Jahr 535 und Ravenna durch Kaiser Konstans II. im Jahr 666)³².

Das System der Pentarchie ist bekanntlich im Westen den Ansprüchen (der sogenannten plenitudo potestatis) des Papstes gewichen. Der Bischof von Rom, der die Begründung von der politischen Bedeutung einer Kirche nicht akzeptierte und sich statt dessen auf die im Einzelfall nicht immer unumstrittene apostolische Gründung einer Kirche berief, beanspruchte zunächst in der »Konstantinischen Schenkung«³³ und dann in der vierten Lateransynode im Jahr 1215 (Kanon 5) die Vorherrschaft über die weiteren vier Patriarchate. Dagegen wurde die Pentarchie im Osten als Instanz für Lehrfragen gepriesen³⁴ und als eine Art Ideal betrachtet. Das absolut überzeugende bei der Pentarchie ist die Grundidee, daß die Einrichtung des Patriarchats, besser gesagt der autokephalen Kirche, auf der Ebene der Nation bzw. des größeren geographischen Sprengels **den Inbegriff der Selbständigkeit von miteinander in Gemeinschaft lebenden Kirchen** bedeutet.

Die Kirche existiert demnach mitten in der Welt, so wie diese infolge der Ursünde in Völker, Nationen (ἔθνη), unterschieden wird und uns begegnet. Dies bedeutet, daß die Unterscheidung in Nationen von Gott herbeigeführt wurde und dem göttlichen Heilsplan in der Geschichte dient. Ihre objektive Abschaffung in Jesus Christus vollzieht sich durch die Annahme seiner Botschaft und die Einverleibung eines jeden Menschen in die Kirche durch die Taufe (Gal 3,28; vgl. 1 Kor 12,13; Kol 3,11). Kosmas von Maiuma, einer der bedeutenden byzantinischen Hymnographen und der Dichter des Kontakions zum Pfingstfest, drückt diesen Sachverhalt folgendermaßen aus: »Als der Höchste herabstieg,

³¹ Vgl. Näheres hierzu Th. Nikolaou, Maurers Einfluß auf die griechische Kirchenpolitik, in: G. Grimm und Th. Nikolaou (Hgg.), Bayerns Philhellenismus, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 1), München 1993, S. 49.

³² Vgl. hierzu J. H. Erickson, Autocephaly in orthodox canonical literature to the thirteenth century, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 15 (1971) 33.

³³ Vgl. den Text in deutscher Übersetzung bei A. Läßle, Kirchengeschichte in Dokumenten, Düsseldorf 1958, S. 38 f.

³⁴ Vgl. besonders die Worte von Theodoros Studites, Epist. II, 129: PG 99, 1417 C. Siehe auch Patriarch Nikephoros, *Apologeticus pro sacris imaginibus* 25: PG 100, 597 C, wo aber mit Recht betont wird, daß die letzte Instanz für Lehrfragen die Ökumenischen Konzile sind.

verwirrte Er die Sprachen und zerstreute die Völker (Gen 11,6 ff.). Als Er die Feuerzungen verteilte, rief Er alle zur Einheit.«

Die Vielfalt der Nationen ist somit Bestandteil dieser Welt. Erst im Eschaton wird sie völlig überwunden. Die Kirche ruft alle Völker zur Einheit und sucht, der jeweiligen völkischen Besonderheit und Kultur durch den einen Glauben an Christus eine neue geistige Dimension und Identität zu verleihen. Die Kultur und die Besonderheiten eines jeden Volkes werden deshalb nicht abgeschafft, sondern sie werden bereichert und dienen der ökumenischen Erfahrung des Glaubens. Diese ökumenische Erfahrung des Glaubens begünstigt in keiner Weise die Überbetonung der Nation gegenüber der Kirche und noch weniger die krankhafte Erscheinung des Nationalismus³⁵. Wenn die Orthodoxen Kirchen gelegentlich als »Nationalkirchen« bezeichnet werden, so steht dies in eklatantem Widerspruch zu ihrem ekklesiologischen Selbstverständnis. Denn die Kirche steht über der Nation und dient der Einheit der Völker. Sie vereinigt die Völker in dem einen gemeinsamen Glauben. Gerade dieser Auftrag der Kirche gerät manchmal in Gefahr, wenn die Selbständigkeit der Ortskirche in den Grenzen einer Nation nicht dem gemeinsamen Glauben und den kirchenrechtlichen Gegebenheiten untergeordnet wird. Aufgrund des Themas dieses Vortrages beschränke ich mich im folgenden auf die Unabhängigkeitsbestrebungen der Kirche in den Balkanländern gegenüber ihrer Mutterkirche, der Kirche in Byzanz, und die Unregelmäßigkeiten, zu denen es hierbei bis zum Fall von Konstantinopel gekommen ist:

Bei den **Bulgaren** führte der Wunsch nach Unabhängigkeit schon kurz nach ihrer Christianisierung, die in den Jahren 864/865 von Byzanz aus erfolgte, zu manchen Schwankungen zwischen den Franken, Rom und Konstantinopel. Nachdem Zar Boris/Michael in den Jahren 866–869 mit der römischen Jurisdiktion geliebäugelt hatte, entschied er sich doch für Konstantinopel, nicht zuletzt, weil er sich aufgrund der herrschenden Praxis bezüglich der kirchlichen Struktur von dort aus größere Möglichkeiten einer Verselbständigung erhoffte. Der Patriarch Ignatios entsandte tatsächlich bereits im Jahr 870 (nach der Entscheidung der Synode von 869/870 zugunsten der Konstantinopler Jurisdiktion) einen Erzbischof nach Preslav, der Hauptstadt der Bulgaren, der auch eine einheimische Hierarchie weihte. Zar Symeon der Große (893–927), der in Magnaura/Konstantinopel studiert hatte, setzte sich besonders intensiv für den Ausbau des bulgarischen Kirchenwesens ein. Er erklärte die bulgarische Kirche im Jahr 911 für autokephal. Die Autokephalie dieses bulgarischen Erzbistums von Ochrid erkannte auch das Patriarchat von Konstantinopel im Jahr 924 an. Aber nach dem Sieg von Kaiser Basileios II. über die Bulgaren, und nachdem Ochrid wieder unter byzantinische Herrschaft gekommen war, behielt zwar das Erzbistum seine Autokephalie, verlor aber immer mehr seinen slawischen Charakter. Dies geschah vor allem, nachdem die Brüder Peter und Asen im Jahr 1186 das »zweite bulgarische Königreich« und entsprechend eine neue unabhängige bulgarische Erzdiözese in der neuen bulgarischen Hauptstadt Trnovo gründeten.

³⁵ Vgl. hierzu die Aussagen der III. Panorthodoxen Konferenz (Chambézy/Genf 1986) zum Thema »Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Einheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderen Diskriminierungen«, VI, 1–4, *Ofo* 5 (1991) 347–348.

Zwar wandte sich Zar Kalojan (1196–1207) nach der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzritter im Jahr 1204 an Rom und schloß sich wieder einmal formell der abendländischen Kirche an. Aber 1222, nachdem die Gefahr vor den Kreuzrittern kleiner geworden war, bekannte sich die bulgarische Kirche wieder zum östlichen Christentum. Im Jahr 1235 wurde in einem Konzil in der Stadt Lampsakos unter Vorsitz des damals in Nikaia residierenden Patriarchen von Konstantinopel, Germanos II., und mit Einwilligung der übrigen drei Patriarchen des Ostens der Erzbischof von Trnovo zum Patriarchen ernannt³⁶. Allerdings hatte der bulgarische Patriarch in den Diptychen des Ökumenischen Patriarchen zu gedenken und ihm Abgaben zu entrichten. Die Auflösung dieses Patriarchats von Trnovo erfolgte im Jahr 1393, nachdem Trnovo unter türkische Herrschaft geraten war. Alle Diözesen dieser bulgarischen Kirche wurden danach dem Patriarchen von Konstantinopel unterstellt. Dasselbe geschah auch mit den Diözesen des Erzbistums von Ochrid, das bis zur Aufhebung seiner Autokephalie im Jahr 1767 weiterhin ein wichtiger Mittelpunkt kirchlichen Lebens für die Bulgaren blieb.

Auch bei den Autokephaliebestrebungen der **Serben** kann man ähnliche Phänomene beobachten. Der erste bischöfliche und klösterliche Mittelpunkt für die Serben bildete sich seit 893 in Ochrid, das zu diesem Zeitpunkt noch nicht zum Zentrum der bulgarischen Kirche geworden war. Die von Anfang an bestehenden Ansprüche nach kirchlicher Unabhängigkeit führten im 11. Jahrhundert einige serbische Lokalfürsten in der Zeta, im heutigen Montenegro dazu, sich zeitweilig Rom zu unterstellen, zumal Rom zu dieser Zeit dort von den römisch-katholischen Bischofssitzen an der dalmatinischen Küste aus eine lebhaft propagandatätige entfaltete. Aber hauptsächlich kam es zu manchen politisch motivierten Schwankungen zwischen Rom und Konstantinopel nach der Gründung der serbischen Dynastie der Nemanjiden (seit 1183). Die endgültige Entscheidung fiel 1219 zugunsten des Neuen Roms durch die Tätigkeit des hl. Sava, eines Prinzen des Herrscherhauses, der eine Zeitlang auf Athos gelebt hatte und in Nikaia vom Ökumenischen Patriarchen zum ersten »Erzbischof von ganz Serbien und dem Küstenland« ernannt und geweiht wurde.

Sitz dieses serbischen Erzbistums wurde die Stadt Peć im heutigen Kosovo, weshalb dieses Gebiet für die heutigen Serben so wichtig ist. Der mächtige Sproß des Nemanjidenhauses, Stefan Duschan, hat sich im Jahre 1345 »Zar und Kaiser der Serben, Griechen, Bulgaren und Albaner« genannt. Da nach dem Verständnis der damaligen Zeit der Patriarch zur Krönung des Kaisers berechtigt war, hat er 1346 unter den politischen Spannungen jener Zeit ein serbisches Patriarchat gegründet und sich damit nicht nur staatlich, sondern auch kirchlich auf eigene Füße gestellt. Das durch diese eigenmächtige Handlung entstandene Schisma mit dem Ökumenischen Patriarchat wurde im Jahr 1375 wieder aufgehoben, indem das Ökumenische Patriarchat angesichts der türkischen Gefahr Sava IV. als Patriarchen von Peć anerkannte. Im Jahr 1459 kamen auch die Serben unter türkische Herrschaft, und die serbischen Diözesen wurden daraufhin dem Ökumenischen Patriarchat unterstellt.

³⁶ Bezüglich der Einzelheiten vgl. dazu *Sp. Troiannos*, Einige Bemerkungen zu den Materialien und formellen Voraussetzungen der Autokephalie in der Orthodoxen Kirche, *Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* 5 (1981) 160 ff.

Die von Kaiser Justinian im Jahr 535 gegründete Justiniana Prima³⁷ befand sich zum Teil auf dem Gebiet des heutigen **Rumänien**, da Justinian diesem Erzbistum einige Gebiete auf beiden Seiten der Donau unterstellt hatte. Die Geschichte dieses Erzbistums ist wenig bekannt, weil es von den Slawen zerstört wurde und braucht uns nicht näher zu beschäftigen, da es sich nicht um eine rumänische Einrichtung handelte. Erst nach dem 7. Jahrhundert, als die Slawen sich hier niederließen, kam es zu einer allmählichen Bildung der dakoromanischen Sprache, die sich von der lateinischen Umgangssprache trennte und auch slawische Elemente übernahm. Im 10. Jahrhundert wird in byzantinischen, ungarischen und slawischen Quellen von den Walachen gesprochen, d. h. von jenem Volk, das aus der Mischung der Einheimischen mit den wenigen Slawen, die hier blieben, hervorgegangen ist. Im 14. Jahrhundert kam es zu einer staatlichen und entsprechend zu einer kirchlichen Organisation dieser Gebiete mit eigener Hierarchie. Nach vorangegangener entsprechender Bitte des walachischen Fürsten Nicolae Alexandru Basarab ist im Jahr 1359 die Metropole der Ungro-Walachei gegründet worden, als mit Genehmigung des Ökumenischen Patriarchen, Kallistos I., und der Synode in Konstantinopel die Metropole von Vicina (Metropolit Yazinth) an der Donaumündung nach Curtea Argesch im Zentrum des rumänischen Gebietes verlegt wurde. Noch Ende des 14. Jahrhunderts wurde vom Ökumenischen Patriarchen, Antonios IV. (1389–1397), die Metropole der Moldau gegründet; nachdem der gewählte Metropolit Jeremias nicht angenommen worden war, wurde im Jahr 1401 Joseph der erste Metropolit von Moldau. Es gab demnach zwei Fürstentümer (der Ungrowalachei und der Moldau) und zwei nationale Bistümer; ihre Verbindung mit dem Ökumenischen Patriarchat steht aufgrund ihrer Errichtung von dort aus außer Zweifel; in der Zeit der türkischen Herrschaft und insbesondere seit dem 16. Jahrhundert wurde sie enger.

Was schließlich die Gebiete des heutigen **Griechenland**, Thrakien ausgenommen, und des heutigen **Albanien** angeht, in denen das Evangelium sehr früh verkündet wurde (für Albanien vgl. Röm 15,19; 2 Tim 4,10) und die als Ostillyrikum bekannt waren, so wurden sie bei der Entstehung eines Ost- und eines Weströmischen Reiches Ende des 4. Jahrhunderts bekanntlich letzterem zugeschlagen. Sie gehörten daher durch das Edikt von Kaiser Theodosios vom Jahr 421 zum Patriarchat von Rom, bis Kaiser Leon III. sie im Jahr 732 auch wegen der Auseinandersetzungen über die Bilder mit Papst Gregor II. Konstantinopel unterstellte. Von da an wurde Ostillyrikum für längere Zeit zum Zankapfel zwischen Rom und Konstantinopel, blieb jedoch dem Ökumenischen Patriarchat unterstellt.

Faßt man diese Autokephaliebestrebungen der Kirche in den Balkanländern zusammen, so wird man feststellen können: **Erstens** ging diese Frage hauptsächlich die Kirche in Byzanz an, weil diese Völker von dort aus missioniert worden waren und ihre kirchliche Unabhängigkeit deshalb ihre Mutterkirche betraf. **Zweitens** hatten diese Bestrebungen meistens politische Hintergründe, während, wie John Meyendorff richtig bemerkt, »die kirchliche Einheit und ebenso die kulturelle und spirituelle Identität des >(Byzantini-

³⁷ Die Stadt *Ἰουστινιανή* wurde im Heimatdorf von Justinian, *Ταυρήσιον*, erbaut. Wo sie lag, ist nicht genau bekannt. Manche Nachrichten findet man beim Geschichtsschreiber *Prokopios*, *Περὶ κτισμάτων* 4,1, und in der Novelle 11 vom 4. April 535 (vgl. auch Novelle 131). Vgl. hierzu auch J. H. Erickson, *Autocephaly in orthodox canonical literature to the thirteenth century*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 15 (1971) 33 f.

schen) Commonwealth«³⁸, d. h. der orthodoxen Kirchengemeinschaft, die Aufgabe des Ökumenischen Patriarchats war, auch wenn dieses vom 13. bis zum 15. Jahrhundert ein Schatten seiner selbst war³⁸. **Drittens** liegen hier die Keime der Forderung nach Autokephalie und ihrer Verwirklichung im 19. und 20. Jahrhundert infolge des nationalen Erwachens und der staatlichen Unabhängigkeit dieser Völker. **Viertens** hat die Kirche, die einen wichtigen Beitrag zur Stärkung der nationalen und kulturellen Identität der Balkanvölker bereits im Mittelalter geleistet hatte, de facto beim Überleben dieser Völker während der osmanischen Herrschaft und bei ihrem Unabhängigkeitskampf Großes vollbracht³⁹.

Aus dem letzten Satz läßt sich keinesfalls ableiten, daß sich die Kirche in den Balkanländern heute anmaßen könnte, die Lösung der dortigen politischen Probleme herbeizuführen. Wie in der Zeit vor der Eroberung des Balkans durch die Türken die Lösung nach Vereinigung der orthodoxen Völker und gemeinsamer Abwehr des Feindes wirkungslos blieb, so kann dieselbe Forderung nach Bildung einer »orthodoxen Achse« heute erst recht keine Früchte tragen. Dies möchte ich zum Schluß besonders betonen, nicht so sehr aus pragmatischen Gründen, als vielmehr, weil dies einen Mißbrauch des christlichen Glaubens darstellen würde⁴⁰. Die orthodoxen Kirchen in den Balkanländern mit ihren über fünfzig Millionen Christen (etwa 83% der Gesamtbevölkerung) verfügen heute dank des Einflusses und der »Rolle« der Kirche Konstantinopels durch die Jahrhunderte hindurch und der herkömmlichen politischen Mißstände dort zum Trotz über grundlegende kirchlich-theologische Erfahrungen (auf dem Gebiet der Liturgie, der Spiritualität, der Kunst und der Kultur), die mit Sicherheit für eine friedliche Koexistenz der Völker eingesetzt werden könnten und müßten. Dies wäre eine konkrete, sehr beachtenswerte Leistung, die voll dem Evangelium entspräche.

* * *

Mit meinen Ausführungen hoffe ich den Nachweis erbracht zu haben, daß die orthodoxen Kirchen in den Balkanländern, mit dem Patriarchat von Konstantinopel an der Spitze, auf besondere Weise folgende schwerwiegende kirchlich-theologische Konstanten bewahrt haben, die sich nicht nur dem Balkan, sondern ganz Europa und dem Weltchristentum nützlich erweisen könnten:

- a. Den rechten apostolischen Glauben, so wie dieser von der einen ungeteilten Kirche festgehalten und überliefert wurde und auch heute die eigentliche Chance zur Wiedervereinigung der Kirchen ausmacht.
- b. Das synodale System und die kollegiale Leitung der Kirche.

³⁸ John Meyendorff, *From the Middle Ages to Modern Times: Development of Orthodox Church Structures*, *Ofo* 7 (1993) 12. Der Ausdruck »Byzantine Commonwealth« stammt von D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, London 1974.

³⁹ Der Beitrag der Kirche sowohl für das Überleben als auch für das nationale Erwachen der orthodoxen Balkanvölker ist groß und kann in diesem Zusammenhang nicht behandelt werden. Als Beispiel sei hier die »Slawobulgarische Geschichte« aus der Feder des Mönches Paisij erwähnt, welche im Jahr 1762 erschien und die bulgarische Wiedergeburt einleitete.

⁴⁰ Vgl. hierzu auch Th. Nikolaou, *Die Orthodoxie auf dem Balkan zwischen Islam und Westchristentum*, *Litterae. Europäische Akademie der Wissenschaften und Künste* 4 (1994) 27–35.

- c. Die Autokephalie bzw. Selbständigkeit der Ortskirche auf Volks- bzw. Staatsebene, welche die Einheit der Kirche in der Vielfalt der Völker und der Kulturen ermöglicht.
- d. Die ureigene kulturelle Offenheit der Kirche und den Beitrag, den sie zur Verständigung der Völker auf diesem Gebiet leisten könnte. Es ist eine bewußte oder unbewußte Ignoranz der geschichtlichen Zusammenhänge und der geistesgeschichtlichen Wurzeln Europas, wenn gelegentlich in den Medien in diesem Lande von zwei miteinander unvereinbaren Kulturkreisen, dem ost- und dem weströmischen, geredet wird. Diese kulturelle Nabelschau rührt wohl von der irreführenden Überzeugung her, daß Europas »geografische Ausdehnung« durch den Begriff »West-Rom« »ziemlich genau definiert« ist⁴¹!

Will man aber keine Omphaloskopie betreiben, dann wird man nicht zuletzt aufgrund der eben genannten kirchlich-theologischen Grundwerte die Worte der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen in ihrer Botschaft vom 15. März 1992 als sehr aktuell und richtig betrachten: »Es darf nicht in Vergessenheit geraten, daß die Länder Südosteuropas mehrheitlich von orthodoxen Völkern bewohnt werden, die entscheidend zur Gestaltung der europäischen Kultur und des europäischen Geistes beigetragen haben. Diese Tatsache macht unsere Kirche zu einem entscheidenden Faktor in der Gestaltung des geeinten Europa und mehrt ihre Verantwortung.«⁴²

⁴¹ So z. B. J. Willms, Alte Frontlinien, neue Bruchstellen, *Süddeutsche Zeitung* 6./7.2.1993. Von derselben Nabelschau geht auch das Urteil von H. Grégoire aus (Die Byzantinische Kirche, in: Norman H. Baynes — Henry St. L. B. Moss, Byzanz. Geschichte und Kultur des Oströmischen Reiches, München 1964, S. 127): »Jene Unterschiede, die ihren Ursprung gerade der Byzantinischen Kirche verdanken, haben die Kultur der christlichen Völker des Ostens entscheidend geprägt und in mancher Hinsicht die Beziehungen dieser Völker untereinander und zum Westen sogar bis auf unsere Zeit bestimmt ...«

⁴² Siehe den Text § 4 in: *Ofo* 6 (1992) 264, wo der Druckfehler »beitragen« statt »beigetragen haben« steht.

Das spirituelle Erbe der Orthodoxen Kirche und ihre Bedeutung für Europa

von Georgios Mantzaridis, Thessaloniki

Im Synodalbeschluß des 7. Ökumenischen Konzils, der am Sonntag der Orthodoxie in allen orthodoxen Kirchen gelesen wird, heißt es: »Wie die Propheten gesehen, wie die Apostel gelehrt haben, wie die Kirche übernommen hat, wie die Lehrer in Dogmen gefaßt haben, wie die Ökumene gleicher Gesinnung wurde ... so denken wir, so sagen wir, so verkündigen wir.«¹

Das prophetische Sehen, die apostolische Lehre, die kirchliche Tradition, die dogmatischen Formulierungen der Lehrer der Ökumene, die ökumenische Gesinnung, die den Inhalt des orthodoxen Lebens konstituieren, bilden keine konfessionellen Eigentümlichkeiten oder Besonderheiten der Orthodoxen Kirche, sondern grundlegende Koordinaten des Christentums. Unter diesen Voraussetzungen glaubt die Orthodoxe Kirche, daß sie sich nicht in einer partiellen christlichen Konfession erschöpft, sondern daß sie das katholische und diachronische Zeugnis der christlichen Wahrheit bewahrt. Parallel dazu wird unterstrichen, daß diese Wahrheit nicht einen theoretischen, sondern einen empirischen Charakter hat. Sie verbindet sich mit der Erfahrung der Propheten und der Heiligen der Kirche und wird mit der heiligen Eucharistie gegeben.

Das Mysterium der heiligen Eucharistie, das das Mysterium der Kommunion Gottes mit dem Menschen ist, bestand von Anfang an auf der Basis der ethischen und dogmatischen Lehre der Kirche. So hat der Apostel Paulus, um die Christen in Korinth vor der Prostitution zu bewahren, sich auf die Basis der eucharistischen Kommunion gestützt: »Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind? Darf ich nun die Glieder Christi nehmen und zu Gliedern einer Dirne machen? Auf keinen Fall.«² Auf dieselbe Basis stützte er sich, als er über die verschiedenen Themen des moralischen, gesellschaftlichen und spirituellen Lebens der Gläubigen schrieb.

Aber auch die Bekämpfung der Häresien in der Geschichte der Kirche stützte sich auf dieses Mysterium. Der Leib Christi ist das Mittel der Rettung und der Erneuerung des Menschen. Die heilige Eucharistie verbindet die Christen mit dem Leib des Gottmenschen Jesus Christus. »Und so werden wir also, als Glieder desselben Leibes, durch ihn gerettet; denn in ihm wird der Herr Führer zum Himmelreich und zu seinem eigenen Vater.«³

Die Häresie, als eine partielle oder totale Bestreitung der wahren Vereinigung und Gemeinschaft des Menschen mit Gott, wird von der Kirche auf der Basis der eucharistischen Erfahrung festgestellt und widerlegt. Diese Bestreitung wurde nicht nur auf der

¹ Synodalttext des VII. Ökumenischen Konzils.

² 1 Kor 6,15.

³ Athanasios der Große, Gegen die Arianer 2,61: PG 26, 277 B.

Ebene der Beschreibung der Offenbarung Gottes in der Welt, sondern auch auf der Ebene der Aneignung dieser Offenbarung von dem Menschen verdeutlicht und widerlegt. Auf dieser zweiten Ebene, die mit der ersten organisch verbunden ist, wird im Wesentlichen die große Differenz der Orthodoxen Kirche zur westlichen christlichen Welt angesetzt. Während es auf der Ebene der Beschreibung der Offenbarung Gottes eine Übereinstimmung in der gesamten christlichen Welt gibt, besteht auf der Ebene der Aneignung der Offenbarung ein klarer Unterschied. Dieser Unterschied ergibt sich aus der unterschiedlichen Betrachtung des Heiligen Geistes, der die persönliche Aneignung der Offenbarung Christi vollendet.

Die Offenbarung Gottes ist unmittelbar mit der Geschichte verbunden und wird ohne sie nicht verständlich. Selbst die natürliche Offenbarung hat geschichtlichen Charakter, weil auch die Natur ihre Geschichte hat. Sie ist ein ständig konstituierender Ort der Persongemeinschaft. Gleichzeitig wird aber die Geschichte von der Offenbarung überschritten und mit der Ewigkeit verbunden. Die Gleichgültigkeit gegenüber der Geschichte im Namen der Ewigkeit bedeutet nicht allein Einseitigkeit zu Lasten der Geschichte, sondern auch Mißachtung der Ewigkeit. Das ewige Leben des Menschen gründet sich in der Geschichte. Und diese Gründung verwirklicht sich durch die Offenbarung des Ewigen in der Geschichte, durch Christus.

Das Ewige ist personbezogen. Das ewige Leben besteht in Christus. »Ich bin die Auferstehung und das Leben.«⁴ Die Gebote Gottes sind keine konventionellen moralischen Befehle, sondern Selbstoffenbarungen des göttlichen Seins. Gott »ist in seinen eigenen Geboten verborgen und offenbart sich denjenigen, die ihn suchen, ihrem Suchen entsprechend«⁵. Der Mensch kennt Gott nicht theoretisch, sondern empirisch. Es ist unmöglich, Gott zu erkennen, ohne seine Gebote zu bewahren. Durch die Bewahrung der Gebote erkennt der Mensch Gott, nimmt er an seinem Leben teil und gleicht sich ihm an. Die Angleichung mit Gott ist Gotteserkenntnis. Und die Gotteserkenntnis führt den Menschen zur Angleichung mit Gott.

Wie man treffend bemerkt hat, darf man vom Genie des Wissenschaftlers oder des Künstlers im Bereich der Wissenschaft oder der Kunst nicht weit entfernt sein, um es angemessen beurteilen zu können. Dasselbe gilt auch im Raum des Geistes. Um Gott zu erkennen, muß man sich Gott nähern und im Geist seiner Gebote bleiben⁶. Der Mensch erkennt Gott, indem er von Gott erkannt wird⁷, indem er die Selbstoffenbarung Gottes annimmt, die aus Liebe zu den Menschen geschah. Er nimmt am Leben Gottes teil, indem er Gott in sich selbst leben läßt;⁸ indem er sich selbst als Raum für die enhypostasierte Erscheinung Gottes in der Welt anbietet. So wird er nach dem Ebenbild seines Schöpfers zu einer wirklichen Person erhoben.

Die Orthodoxe Kirche hat die Theologie auf der Basis der Erfahrung behalten, die sie von Anfang der Kirche an hatte. Die Neuerung der scholastischen Theologie, die die Erfahrung durch die Logik ersetzte, schuf eine neue Situation in der westlichen christlichen

⁴ Joh 11,25.

⁵ Markos Eremites, Über das geistliche Gesetz 191: PG 65, 928 D.

⁶ Archim. Sophrony, La félicité de connaître la Voie, Genf 1985, S. 136.

⁷ Gal 4,9.

⁸ Gal 2,20: »Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir«.

Welt, indem sie den Geist der Tradition veränderte und zur Säkularisierung führte. Die römisch-katholische Theologie hat Dogmen formuliert, die nicht der soteriologischen Erfahrung, sondern dem theologischen Denken entsprachen. Die protestantische Theologie andererseits war aus einem bestimmten Blickwinkel heraus konservative Theologie, auch wenn dies für einen evangelischen Theologen paradox erscheint. Für ihr ursprünglich konservatives Vorhaben bezeichnend ist außerdem die Selbstbezeichnung als »evangelische«. Dieses Vorhaben hat ihre Verbindung mit der Tradition abgebrochen und die diachronische Einheit des Evangeliums mit der Gegenwart verletzt. Eine Wiederherstellung dieser Einheit wurde durch subjektive Kriterien versucht, die aber zu unbeschränkten Differenzierungen führten. Traditionell blieb in der Tat nur die orthodoxe Theologie. Dies bedeutet freilich nicht, daß alle orthodoxen Theologen traditionell waren. Viele von ihnen, besonders im Raum der akademischen Theologie, neigten zum Konservatismus oder zur Neuerung. Aber die Haupttendenz der orthodoxen Theologie war immer traditionell.

Die Entfernung der Theologie von ihrer Erfahrungsbasis führte zur Ideologisierung des Christentums. Der Glaube wurde von den Werken getrennt, und das spirituelle Leben wurde von dem moralischen Verhalten des Menschen abgegrenzt, um sich so zu einem abstrakten Begriff von »Spiritualität« zu verwandeln, der am Rande der Theologie kaum eine Legitimation haben konnte. Der asketische Charakter des Christentums wurde beiseitegedrängt, bis hin zur Abschaffung, während man von grundlegenden Elementen des christlichen Lebens wie Fasten, Wachen, Dulden abgesehen hat. Die Theologie hat sich vom Gebet abgelöst und die Theologen haben die Bedeutung der Wüste vergessen, obwohl Christus selbst sein Werk dort begonnen hat und sich dorthin zurückzog, um zu beten⁹.

Diese Phänomene, die im Westen legitimiert sind, sind sicherlich auch im Bereich der Orthodoxie nicht unbekannt. Besonders die Säkularisierung beeinflusst praktisch die Kirche auch im Osten. Während sie aber im Westen als Frucht einer organischen Entwicklung des religiösen Lebens wächst, die durch die Theologie gerechtfertigt und legitimiert wird, wird sie im Osten als ein Phänomen des Einflusses von außen gesehen, der weder im religiösen Leben bejaht wird, noch eine theologische Rechtfertigung und Legitimierung findet. So bewahrt die Orthodoxe Kirche, trotz ihrer Schwäche und Unordnung, immer noch ihre Erfahrungsbasis und ihren asketischen Charakter.

Die Krise Europas ist im Grunde heute eine spirituelle Krise. Und das Bedeutendste ist, daß die Art dieser Krise nicht genügend bewußt ist und nicht die nötigen Bemühungen unternommen werden, um sie zu bekämpfen. Die Ebenen, auf denen der heutige Europäer denkt und handelt, sind die der Wirtschaft und der Politik. Deswegen beschäftigt er sich ständig mit wirtschaftlichen und politischen Problemen und spricht von ökonomischen und politischen Krisen. Die tiefere Ursache dieser Probleme und Krisen wird nicht wahrgenommen und nicht untersucht.

Ein wirtschaftlich und politisch vereinigtes Europa bildet heute das ideale Ziel. Das spirituelle Niveau, das im religiösen Glauben und Leben ausgedrückt wird, wird an den Rand geschoben oder vergessen. Es ist aber natürlich, daß dies geschieht, weil die Säu-

⁹ Siehe Mk 1,12.35.

larisierung den religiösen Glauben abtötet und das religiöse Leben zerstört. Alles wird auf den Ebenen der Wirtschaft und der Politik zusammengepreßt und als wichtig angenommen, soweit es ökonomischen Werten entspricht oder Bedürfnissen auf diesen Ebenen dient.

Derselbe Geist herrscht auch in den christlichen Kirchen. Die dogmatischen Wahrheiten, die von Anfang an die Fundamente des spirituellen Lebens der Christen bildeten, werden gleichsam als konventionelle religiöse Eigentümlichkeiten oder als interessante Themen für die Beschäftigung der Spezialisten betrachtet, während die moralische Lehre des Christentums eklektisch und in dem Maß vorgetragen wird, wie sie mit dem säkularen Geist der Zeit im Einklang steht.

Die Orthodoxe Kirche hat das Bewußtsein, daß sie sich in ununterbrochener Kontinuität mit der einen und ungeteilten Kirche befindet. Sie gründet dieses Bewußtsein auf ihre Identität mit der diachronischen kirchlichen Tradition. Die Regel ihres Weges in der Geschichte lautet: »Den heiligen Vätern folgend«.¹⁰ Folgen bedeutet nachkommen. Und derjenige, der nachkommt, entscheidet nicht selbst seinen Gang, sondern ordnet sich hin zu dem Weg dessen bzw. derer, dem bzw. denen er folgt. »Den heiligen Vätern folgend« bedeutet also: weder in die Vergangenheit von deren geschichtlicher Anwesenheit zurückzukehren, noch sie wie archäologische Schätze in die Gegenwart oder in die Zukunft zu transferieren. »Den heiligen Vätern folgend« bedeutet, ihre lebendige Anwesenheit als Mitglieder des Leibes Christi anzunehmen und sich von ihrem Leben und ihrer Lehre, von ihrer Gesinnung und ihrem Geist führen zu lassen.

Die Tradition der Orthodoxie als ein diachronisches Zeugnis der christlichen Wahrheit enthält nichts, das der Tradition der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends nicht angehörte. Dies bedeutet sicherlich nicht, daß die Orthodoxe Kirche die Gläubigen anführt, zurückzukehren in das erste Jahrtausend, sondern, daß sie sie dazu einlädt, sich in der katholischen Perspektive einzuordnen, die damals die ungeteilte Kirche bewahrte. Ohne diese Stellungnahme ist die Bewahrung bzw. die Wiederentdeckung der Einheit und der Katholizität der Kirche nicht möglich. Außerdem hat sich die Orthodoxie nicht an die Vergangenheit verloren, sie kehrt nicht in die Vergangenheit zurück, sondern sie lebt in der Gegenwart mit dem historischen Bewußtsein der Tradition der Kirche. Ihr Selbstbewußtsein stützt sich nicht auf eine horizontale ökumenische Vereinbarung, wie der Römisch-katholizismus, sondern auf die diachronische Übereinstimmung mit den Vätern der Kirche. Darin liegt auch ihre Wichtigkeit für das konfessionell geteilte Europa.

Sicherlich wird die Orthodoxie oft von den örtlichen orthodoxen Kirchen und ihren Vertretern in einem besonderen zeitlichen und örtlichen Rahmen betrachtet. Sie wird örtlich oder national gesehen. Eine solche Orthodoxie, die sich von dem, was überall und von allen geglaubt wurde, distanziert, kann nur eine konfessionelle, aber nicht die authentische Orthodoxe Kirche sein. Und in dem Maß, in dem die Orthodoxen Kirchen oder ihre Vertreter die Orthodoxie so wahrnehmen und leben, müssen sie zu ihrer authentischen Tradition zurückkehren: zu der Tradition der Apostel, der Väter und der ökumenischen Synoden. Das ist die katholische orthodoxe Tradition der einen und ungeteil-

¹⁰ Mit diesem Satz wird der dogmatische Beschluß des vierten Ökumenischen Konzils eingeführt. Siehe *Mansi*, Band VII, S. 116.

ten Kirche. Es ist die Tradition, die in der orthodoxen Liturgie, in der orthodoxen Theologie, in der orthodoxen Ekklesiologie aufbewahrt wird.

Die Einschränkung der kirchlichen Tradition in nationalen Strukturen entfremdet die Kirche. Die Ökumenizität der Kirche wird nicht durch die Einteilung des Glaubens in den verschiedenen örtlichen Kirchen ausgedrückt, sondern durch die Zusammenkunft der vielen Kirchen mit den vielfältigen gesellschaftlichen Strukturen und kulturellen Traditionen auf ihrer einheitlichen und ungeteilten Basis.

Die Wichtigkeit der Orthodoxie für Europa liegt vor allem in ihrer Fähigkeit, der heutigen christlichen Welt das gemeinsame spirituelle Erbe aufzuzeigen. Da, wo ein wirkliches Interesse dafür besteht, wird die Wichtigkeit der Orthodoxen Kirche schnell anerkannt. Gewöhnlich aber haben wir folgende Situation: weder die Orthodoxen interessieren sich dafür, ihre Tradition darzustellen, noch wünschen die Nicht-Orthodoxen, diese kennenzulernen. Die wirtschaftlichen und politischen Probleme erschöpfen alle Sorgen der modernen Gesellschaft. Eine Veränderung kann sich nur durch die Entfaltung eines meta-theologischen Interesses auf der Suche nach der diachronen Identität der Kirche ergeben; dann rückt die orthodoxe Tradition an die erste Stelle.

Auf der Suche nach den wesentlichen Merkmalen, die das Leben der Orthodoxen Kirche diachronisch zum Ausdruck bringen, können wir drei grundlegende Elemente feststellen: den koinobitischen Geist, die asketische Gesinnung und das personale Prinzip.

Der koinobitische Geist wird durch das Interesse der vielen für den einen und des einen für die vielen eingeübt. Für die Entstehung dieses Interesses ist ein Gemeinschafts- und Einigkeitsgefühl notwendig. Die ersten Christen in Jerusalem, die dieses starke Gefühl der Gemeinschaft und Brüderlichkeit besaßen, haben im Namen Christi das erste Koinobion begründet. Da diese Lebensweise aber nicht die Produktion erreichte und sich vorwiegend auf das Konsumverhalten beschränkte, konnte sie nicht überleben. Die beständige Gestaltung des Koinobions wurde aber im Rahmen des Mönchtums entwickelt und existiert bis heute noch. Das Koinobion beseitigt den Egozentrismus und die Selbstsucht. Wenn man besonders berücksichtigt, daß das Ziel des moralischen Lebens nach der orthodoxen Lehre die Bekämpfung der Selbstsucht ist und daß jede Tugend als nutzlos, oder sogar schädlich betrachtet wird, wenn sie nicht frei von Egozentrismus ist und die Selbstsucht nicht bekämpft, dann wird die Wichtigkeit des koinobitischen Geistes deutlich.

Der koinobitische Geist, der besonders von dem orthodoxen Mönchtum geübt worden ist, hatte einen starken Einfluß auf die orthodoxe christliche Welt und bildete eine breitere Orientierung, die dem gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben der Orthodoxen eine besondere Farbe gab. Die Gemeinden, die Handwerksgenossenschaften und die anderen Vereinigungen der byzantinischen und der orthodoxen Welt unter der türkischen Herrschaft hatten eine deutliche Prägung des koinobitischen Geistes.¹¹ Aber auch im allgemeinen kommen der Betrachtungsweise des Nächsten, der gegenseitigen Zusammenarbeit, Hilfe oder Toleranz besondere Dimensionen im Rahmen des koinobitischen Geistes zu.

¹¹ Ausführlicher siehe bei G. Mantzaridis, *Soziologie des Christentums*, Berlin 1981, S. 144.

Der koinobitische Geist erscheint nicht autonom. Er verbindet sich unmittelbar mit der asketischen Gesinnung; ohne diese ist es ihm unmöglich, seine Ziele zu verwirklichen. Die asketische Gesinnung hilft, die Hindernisse für die Annäherung des Nächsten zu beseitigen und bildet die Voraussetzungen für die Offenbarung der wahren Liebe und Gemeinschaft der Menschen. Durch die Verleugnung des eigenen Willens eröffnen sich die Horizonte der Personengemeinschaft. Durch die Entbehrung auf der Ebene der Sinnlichkeit, was eine Art des Todes ist, bildet sich die Voraussetzung des wahren Lebens. Ohne diese Öffnung ist der koinobitische Geist, aber auch das christliche Leben im allgemeinen undenkbar. Die Hindernisse, die die abgefallene menschliche Natur mit den Leidenschaften, der Selbstsucht und dem Eigennutz aufstellt, machen die Annäherung und die wahre Gemeinschaft der Menschen unmöglich.

Sehr oft wird angenommen, daß die Askese nur zu den Mönchen gehöre und nicht auch zu den in der Welt lebenden Gläubigen. Dieses Verständnis ist nicht richtig. Asket ist nicht nur der Mönch, sondern jeder Christ. Das Christentum hatte von Anfang an asketischen Charakter. Jesus Christus verlangt von dem Menschen, der ihm folgen möchte, sein Kreuz auf sich zu nehmen.¹² Er charakterisiert die Pforte als eng und den Weg als Leidensweg, der zum Leben führt¹³, und er ruft die Christen zum Kampf auf, um durch diese Pforte zu gehen¹⁴. Die Askese macht die Bekämpfung der Leidenschaften, die Selbstverleugnung, die Enthaltensamkeit, die Annahme des Willens Gottes und die Pflege des spirituellen Lebens möglich. Ohne die Askese ist die wahre Liebe zu Gott und zum Mitmenschen unmöglich. Auf der gesellschaftlichen und ökologischen Ebene bildet die asketische Gesinnung den positivsten Faktor für die Erhaltung des Gleichgewichtes und die Vermeidung einer Katastrophe.

Ferner aber bezieht sich ihre Wichtigkeit neben den unmittelbar praktischen Folgen und positiven Auswirkungen, die die asketische Gesinnung und der koinobitische Geist auf das persönliche und gesellschaftliche Leben des Menschen haben, auf die Würdigung der Person »nach dem Ebenbild« Gottes. Ohne den koinobitischen Geist und die asketische Gesinnung ist diese Würdigung des Menschen nicht möglich.

So nähern wir uns dem dritten wesentlichen Element der Orthodoxie, nämlich dem personalen Prinzip. Dieses Prinzip ist¹⁵, so wie es in der orthodoxen Tradition erscheint, dem Westen unbekannt bzw. unvereinbar mit der Natur seiner Theologie. Dies kann sowohl für die Evangelische, als auch für die Römisch-katholische Kirche gesagt werden. Man darf die Hauptthese der Gesellschaftslehre der römisch-katholischen Soziallehre über das Personprinzip, sowie die von der evangelischen Theologie gegebene Emphase bezüglich der menschlichen Würde und der individuellen Rechte gewiß nicht übersehen. Aber andererseits muß gesagt werden, daß in allen diesen Fällen die menschliche Person nach gesellschaftlichen Kriterien betrachtet wird. Die Besonderheit des orthodoxen personalen Prinzips besteht in seiner transzendentalen Dimension, die den ontologischen In-

¹² Siehe Mt 16,24; Lk 9,23.

¹³ Mt 7,14.

¹⁴ Siehe Lk 13,24.

¹⁵ Siehe *Archim. Sophrony, Voir Dieu tel qu'il est*, Genf 1983, S. 142 ff.

halt der Person bestimmt. Schließlich besteht hierin die Gottwerdung des Menschen, die das Ideal der Orthodoxie bildet.

Der Mensch als ein Geschöpf »nach dem Ebenbild Gottes« hat als Vorbild das eigentliche Bild Gottes, nämlich Jesus Christus. Jesus Christus als Mensch ruft jeden Menschen auf, sich nach dem Vorbild des absoluten Gottes und Vaters zu vollenden. »Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.«¹⁶ Der Christ ist nicht nur ein Geschöpf Gottes, sondern auch Gott nach Gnade. Er ist nicht nur Mikrokosmos (kleine Welt), sondern auch Mikrotheos (kleiner Gott), oder geschaffener Gott. Und die Vollkommenheit, zu der der Mensch gerufen wird, soll nicht als moralische Deontologie erfaßt werden, sondern als ontologische Verklärung, die in der Person Jesu Christi gegründet wird.

Christus ist der neue Adam, die neue Menschheit. Und der Mensch, der in Christus lebt, ist eine neue Schöpfung. »Wenn jemand also in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung.«¹⁷ Die wahre Person ist die gesamte Menschheit. Sie bildet Christus ab und beinhaltet die ganze menschliche Natur. Der Christ wird gerufen, seine Feinde zu lieben,¹⁸ weil er sich nur so als Person vervollkommnet. Die Liebe, die auch die Feinde miteinschließt, ist nicht nur von moralischer, sondern auch von ontologischer Wichtigkeit. Wer seinen Feind nicht liebt, teilt die menschliche Natur. Er begreift sie nicht in ihrer Person und verhindert somit die Verwirklichung des personalen Prinzips.

Alle menschlichen Personen bilden die eine Menschheit nach dem Vorbild der drei göttlichen Personen, die die eine Gottheit bilden. Die ganze menschliche Natur »von Anfang an bis an das Ende der Zeiten ist ein Bild des Seienden«¹⁹. Deswegen ist die Gottwerdung des Menschen kein individuelles, sondern ein ekklesiologisches Ereignis. Es ist also die Frucht der Vollendung des Glaubenden als ein Mitglied des Leibes Christi, d.h. der Kirche, die »die Gemeinde der Gottwerdung«²⁰ bildet.

Die Gottwerdung des Menschen ist ein Werk des Willens Gottes und der Mitwirkung des Menschen, die sich durch die Bewahrung seines Gebotes vollzieht. Die Bewahrung des Gebotes Gottes als Koordination oder Angleichung an ihn hat einen sakramentalen Charakter. Sie ist eine Beteiligung am göttlichen Leben: »Und ich weiß, daß sein Gebot ewiges Leben ist«.²¹

Die Gebote Gottes, die in das doppelte Gebot der Liebe zusammengefaßt werden, finden ihren Höhepunkt mit dem Gebot für die Ausführung der Eucharistie: »Tut dies zu meinem Gedächtnis«²². Der Vollzug des Mysteriums der Eucharistie ist gleichzeitig Bewahrung des Gebotes Gottes, der uns in die Vereinigung und Angleichung mit ihm einweiht. »Wir nähren uns und lernen gleichzeitig von diesem Brot (der heiligen Eucharistie), an Seinen Tugenden und Leiden teilzunehmen, damit wir auch in der Ewigkeit mit

¹⁶ Mt 5,48.

¹⁷ 2 Kor 5,17.

¹⁸ Mt 5,44; Lk 6,27.

¹⁹ Gregor von Nyssa, *De opificio hominis*: PG 44, 185D.

²⁰ Gregor Palamas, *Über den Heiligen Geist* 2, 78: Werke, hg. von P. Christou, Band 1, Thessaloniki 1962, S. 149.

²¹ Joh 12,50.

²² Lk 22,19.

Ihm zusammenleben und herrschen«²³. Die Abtrennung der Gebote vom Mysterium, oder des Mysteriums von den Geboten, verletzt die Einheit des Glaubens und zerstört seine Wahrheit.

Die Wahrheit des christlichen Glaubens ist die Wahrheit des Lebens. Dies wird nicht theoretisch, als ein subjektives Ereignis erkannt, sondern empirisch, als eine persönliche Beziehung und Kommunion. Die Orthodoxe Kirche pflegt bis heute diese Annäherung der Wahrheit. Ihre Tradition, ihre Liturgie, ihre Theologie bewahren offen diese Dimension. Abgesehen von irgendwelchen geschichtlichen oder administrativen Schwächen und Unordnungen, wird deswegen die Authentizität ihres spirituellen Erbes nicht in Frage gestellt.

Der nachdrücklichste und im Wesentlichen einzige theologische Zweifel, der heute gegen die Orthodoxie erhoben wird und ihre Glaubwürdigkeit in der diachronischen kirchlichen Tradition betrifft, ist die Unterscheidung zwischen Wesen und Wirkung Gottes. Manchmal wird dieser Zweifel sogar zu einem bedrängendem Gefühl wegen der Beharrung der orthodoxen Theologie, die auf diese Differenzierung besteht. In Zusammenhang mit diesem Problem muß aber folgendes gesagt werden. Die Unterscheidung zwischen Wesen und Wirkung Gottes ist nicht ein späterer Einfall der orthodoxen Theologie, sondern eine sehr alte Tradition der ungeteilten Kirche. Der heilige Gregorios Palamas, dem gewöhnlich diese Unterscheidung zugeschrieben wird, ist nicht der Initiator, sondern hat mit der Sprache seiner Zeit diese traditionelle Differenzierung bearbeitet, die nicht nur mit der christlichen, sondern mit der biblischen Offenbarung und Theologie allgemein zusammengewachsen ist.

Die Hervorhebung dieser Unterscheidung des heiligen Gregorios Palamas ist unmittelbar mit dem empirischen Charakter der christlichen Wahrheit verbunden. Den einschlägigen Anlaß gab der aus Kalabrien gekommene griechische Mönch Barlaam, der die mystische Erfahrung den Hesychasten-Mönchen des Heiligen Berges bestreite und gleichzeitig eine rationalistische Theologie entwickelte. Die Antwort der Hesychasten wurde hauptsächlich vom heiligen Gregorios Palamas gegeben, der die rationalistische Theologie Barlaams widerlegte, indem er sich auf die Unterscheidung zwischen Wesen und Wirkung Gottes stützte. Der Gläubige kennt Gott nicht nur mittelbar oder symbolisch, sondern er kommt zur persönlichen Gemeinschaft und Verbindung mit Ihm durch seine ungeschaffenen Wirkungen. Unter diesen Voraussetzungen ist es nicht merkwürdig, daß die Theologie der ungeschaffenen Wirkungen das wesentliche Ziel bildet, zu dem sich die rationalisierte und die säkularisierte Theologie wendet. Aber gleichzeitig ist diese Theologie das beste Mittel, das den empirischen Charakter des christlichen Glaubens ausdrücken und bewahren kann. Die Bewahrung dieses empirischen Charakters ist nicht eine Frage des Luxus oder der Eigentümlichkeit, sondern eine Frage der Wahrheit und des Lebens. Der christliche Glaube als Theologie, bewahrt entweder diesen Charakter und wird erhalten, oder er verliert ihn und wird vernichtet. Die Zukunft des Christentums ist unmittelbar mit der Bewahrung seiner empirischen Basis verbunden.

Das erste also, was das spirituelle Erbe der Orthodoxen Kirche Europa anzubieten hat, ist die empirische Theologie. Eine Theologie, die Gott nicht objektiviert und Ihn nicht

²³ *Gregor Palamas*, Homilie 56,10, hg. von S. Oikonomos, Athen 1861, S. 211.

vom täglichen Leben fernhält, sondern Ihn lebend und wirkend in dieser Welt sieht, in dem persönlichen Leben der Menschen, ohne das Unerreichbare und Untastbare seines Wesens zu vergessen. Diese Theologie verleugnet nicht die zeitgenössischen Theologien des Christentums in Europa, sondern mahnt ihre gemeinsame Quelle an, beinhaltet also ihre gemeinsame Basis. Die drei wesentlichen Elemente der Orthodoxie, nämlich der koinobitische Geist, die asketische Gesinnung und das personale Prinzip konstituieren keine konventionellen Merkmale der Orthodoxen Kirche, sondern sind Hauptkoordinaten der gemeinsamen kirchlichen Tradition im Osten und Westen. Von Anfang an inspirierte der koinobitische Geist die Kirche Christi, die asketische Gesinnung führte das Leben ihrer Mitglieder und das personale Prinzip charakterisierte ihre Identität und Lehre. Diese Elemente, die lebendig in der Orthodoxen Kirche bewahrt sind, haben ökumenischen Wert. Gleichzeitig entsprechen sie den tiefsten Forderungen der Völker Europas. Das Verlangen nach einem gemeinschaftlichen Aufbau kann sein spirituelles Fundament und seine Ergänzung im koinobitischen Geist der Orthodoxie finden. Die asketische Gesinnung bildet die wichtigste Voraussetzung für die Pflege der Liebe und das bedeutsamste Gegenmittel für den Konsumdrang und die ökologische Sackgasse unserer Zeit. Schließlich kann das personale Prinzip eine neue Perspektive eröffnen, die den Menschen aus der Masse und der Anonymität befreit.

Das zweite Gutachten der Petersburger Kommission von 1897

Erstmals in deutscher Sprache herausgegeben und
in seinem Gesamtkontext erläutert

von Harald Rein, Winterthur/Schweiz

Einführung

Die orthodox-alkatholischen Unionsbemühungen fanden ihren vorläufigen Abschluß 1987. Die gemeinsam auf Kommissionsebene verabschiedeten Texte des von 1975 bis 1987 dauernden Dialogs liegen seitdem den daran beteiligten beiden Kirchengemeinschaften zur Beurteilung und eventuellen Annahme vor¹. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt steht die entsprechende Rezeption in ihren Anfängen und kann noch nicht abschließend bewertet werden². Dieser Dialog war der erste, an dem alle orthodoxen und alkatholischen Kirchen beteiligt waren. Vorherige Unionsversuche scheiterten unter anderem auch daran, daß beide Kirchengruppen in den entsprechenden Dialogkommissionen nicht vollständig vertreten waren und es so nachher jeweils intern bedingte Rezeptionsprobleme gab. Dennoch haben die früheren Dialoge und Unionsversuche einen geschichtlichen und theologischen Wert. Es bietet sich nahezu an, die jeweiligen Ergebnisse und Fragestellungen mit dem 1987 auf Kommissionsebene abgeschlossenen Dialog zu vergleichen. Welche Themen und Probleme erledigten sich als zeitbedingte Faktoren von selbst und welche stehen nach wie vor ungelöst im Raum? Während der im Herbst 1931 gescheiterte Unionsversuch (die nicht anwesende russisch-orthodoxe Kirche und auch andere orthodoxe Kirchen — vor allem die griechisch-orthodoxe — meldeten trotz auf Kommissionsebene gemeinsam angenommener Texte wegen der kurz vorher erfolgten anglikanisch-alkatholischen Interkommunion Bedenken an) historisch einigermaßen erforscht ist und die entsprechenden Texte in den relevanten Sprachen offiziell publiziert worden sind³, verhält es sich mit den Vorgängen und Texten hinsichtlich des russisch-orthodox — alkatholischen Dialogs von 1892 bis 1918 anders. Der vorliegende Artikel soll dazu

¹ U. v. Arx (Hg.), *Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-alkatholischen Dialogs 1975–1987 mit französischer und englischer Übersetzung, Beiheft zur Internationalen Kirchlichen Zeitschrift* (im folgenden: *Beiheft IKZ*) 79 (1989).

² H. Rein, *Der orthodox-alkatholische Dialog ist abgeschlossen. Folgerungen und Perspektiven aus alkatholischer Sicht*, *Ofo* 4 (1990) 151–171.

³ Bericht über die Verhandlungen der alkatholischen und der orthodoxen Kommission in Bonn am 27. und 28. Oktober 1931. Deutsche Ausgabe: A. Küry (Hg.), *IKZ* 22 (1932) 18–27. Griechische Ausgabe: *Metropolit Germanos* (Hg.), *Orthodoxia* 7 (1932) 156–162; 240–243. Englische Ausgabe: *Ders.* (Hg.), *The Christian East* 13 (1932) 91–98.

einen kleinen Beitrag und Anfang leisten. Der Verfasser beschränkt sich hinsichtlich des Vergleichs bewußt auf die zwei gerade genannten Dialoge von 1892 bis 1918 und von 1931, da nur sie amtlich offiziellen Charakter trugen. Alle anderen Gespräche hatten nur privaten oder halboffiziellen Charakter, wie z.B. die Bonner Unionskonferenzen von 1874 und 1875 und vor allem die Treffen im Rahmen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1920 bei der Vorkonferenz in Genf und 1927 in Lausanne.

1. Die St. Petersburger und die Rotterdamer Kommission

Auf dem Internationalen Altkatholikenkongreß von 1892 in Luzern sprachen führende Vertreter der altkatholischen Kirchen den Wunsch aus, einen neuen Schritt auf die Orthodoxie zuzugehen. Trotz der gescheiterten Bonner Unionskonferenzen von 1874 und 1875 (Anglikaner, Altkatholiken und Orthodoxe) bot die Gründung der Utrechter Union von 1889 einen guten Anlaß für einen bilateralen Dialog. Nun standen sich zwei katholische Kirchengemeinschaften gegenüber, während es vorher höchstens um die Aufnahme der altkatholischen Kirche von Deutschland und der Schweiz in die orthodoxe Kirche gegangen wäre. Durch Vermittlung von Janyschew⁴ und Kirejew, die beide russisch-orthodox und zugleich große Freunde der altkatholischen Bewegung waren, entschied sich die Heilige Synode der russisch-orthodoxen Kirche bereits 1892, diesem Wunsche zu entsprechen, und setzte dazu am 15. Dezember 1892 eine Kommission ein, die in der Folge »St. Petersburger Kommission« oder »Petersburger Kommission« genannt wurde. Ihr Auftrag bestand darin, zu klären, ob eine Union mit den altkatholischen Kirchen generell oder unter welchen Bedingungen möglich sei oder nicht. Die dafür erforderlichen Abklärungen mit den altkatholischen Kirchen Deutschlands, der Schweiz, der Niederlande und später auch Österreichs fanden brieflich statt. Jene setzten zur Beantwortung 1894 anläßlich des III. Altkatholikenkongresses in Rotterdam die sogenannte »Rotterdamer Kommission« ein. Beide Kommissionen tauschten von 1894 bis 1913 sieben Briefe bzw. »Gutachten« (vier russisch-orthodoxe und drei altkatholische) miteinander aus. Hinzu kommt wahrscheinlich noch ein fünftes der St. Petersburger Kommission, das wegen der Kriegs- und Revolutionswirren nicht mehr übermittelt werden konnte⁵. Bedingt durch den langen Zeitraum wechselten nicht nur die Kommissionsmitglieder, sondern auch die gegenseitige Einschätzung. Nach starken Anfangskontroversen und einem mühevollen Ringen schien man sich am Schluß doch sehr nahe gekommen zu sein. Es ist aufgrund der Quellenlage schwierig zu analysieren, inwieweit neben den Sachfragen dabei auch die personellen Zusammensetzungen und die ganze zeitgeschichtliche Entwicklung eine Rolle spielten.

⁴ J. Janyschew, Über das Verhältnis der Altkatholiken zur Orthodoxie, Wiesbaden 1891. In dieser zuerst in Russisch erschienenen Schrift vertritt Janyschew die Auffassung, daß die ungeklärten Beziehungen (»Interkommunionen«) der altkatholischen Kirchen Deutschlands und der Schweiz zu den Anglikanern der einzige Hinderungsgrund für die Orthodoxen sei, mit den Altkatholiken eine kirchliche Gemeinschaft einzugehen. Ansonsten gäbe es keine Differenzen in der Glaubenslehre.

⁵ U. v. Arx (Hg.), Koinonia auf altkirchlicher Basis ..., Beiheft IKZ 79 (1989) 14.

2. Chronologischer Aufbau und Quellenbefund

2.1. Vorbemerkung

Die personelle Zusammensetzung beider Kommissionen, die aus den übergebenen oder zugestellten »Briefen« meistens nicht ersichtlich ist, wechselte durch den langen Zeitraum immer wieder. Hinzu kommen voneinander abweichende Angaben über die Zusammensetzung in orthodoxen und altkatholischen Aufsätzen. Stefan Zankow z.B. nennt als Mitglieder der Petersburger Kommission zu Beginn: »Bischof Theophan als Vorsitzender, Erzpriester J. L. Janischev, Erzpriester Prof. W. G. Rozdestwensky, Erzpriester S. A. Solertinsky, Erzpriester Prof. P. J. Leporski, Prof. A. L. Katanski, Prof. J. P. Sokolow, Prof. A. L. Briliantov, A. A. Kirejev und N. N. Ladizenski«⁶, während Otto Steinwachs als Vorsitzenden Erzbischof Antonius von Finnland nennt⁷. Die Rotterdamer Kommission bestand anfänglich aus »Präsident J. J. van Thiel, d[en] Professoren E. Michaud, H. Reusch, J. Langen, J. von Schulte«⁸. Abraham Heyligers bemerkt in seiner Untersuchung über die orthodox-altkatholischen Beziehungen, daß die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz um 1907 den Dialog mit der russisch-orthodoxen Kirche eigentlich abgeschrieben hatte und als dann nach 10-jähriger Pause die 3. Stellungnahme der Petersburger Kommission eintraf, die Rotterdamer Kommission neu konstituiert werden mußte, da die Namen der Mitglieder nicht mehr genau bekannt waren. Ähnliches mußte 1912/13 wegen Todesfällen geschehen. Der dann 1913 zum dritten Male konstituierten Rotterdamer Kommission gehörten die Professoren Michaud, Kenninck, Mülhaupt und die Bischöfe Prins, Herzog, Kowalski und Moog an⁹. Entscheidend ist aber, daß die Gutachten insgesamt gesehen von der Heiligen Synode der russisch-orthodoxen Kirche und von der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz als Auffassungen ihrer Kirchen genehmigt wurden.

2.2. Die Gutachten

Das 1. Petersburger Gutachten¹⁰ war bereits 1893 fertig. Im Mai 1894 stellte es Janyshew in einer von ihm formulierten deutschen Übersetzung handschriftlich dem Erzbischof von Utrecht zu (datiert mit St. Petersburg, den 17/29ten Mai 1894). Die offizielle Überreichung geschah erst im August 1894 auf dem III. Altkatholikenkongreß in Rotterdam, nachdem auch die Heilige Synode dem Kommissionsgutachten anscheinend zugestimmt hatte¹¹. Während das 1. Petersburger Gutachten 1896 in griechischer und in

⁶ S. Zankow, Beziehungen zwischen Altkatholiken und Orthodoxen Kirchen, *IKZ* 52 (1962) 27.

⁷ O. Steinwachs, Die Unionsbestrebungen im Altkatholizismus (Schluß), *IKZ* 1 (1911) 488.

⁸ U. Kürty, Die letzte Antwort der orthodoxen Petersburger Kommission an die altkatholische Rotterdamer Kommission, *IKZ* 58 (1968) 29.

⁹ A. R. Heyligers, Die Wiedervereinigungsverhandlungen zwischen der Altkatholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche des Ostens als ökumenisches Problem, Diss. Strasbourg 1976, S. 83.

¹⁰ Eine sehr wichtige Vorarbeit hat bereits vor Jahren geleistet: Chr. Oeyen, Chronologisch-bibliographische Übersicht der Unionsverhandlungen zwischen der orthodoxen Kirche des Ostens und der alt-katholischen Kirche der Utrechter Union, *IKZ* 57 (1967) 29–51.

¹¹ Nach A. R. Heyligers Untersuchungen war den altkatholischen Bischöfen bis zum 3. Petersburger Gutachten formell nicht klar, ob Janyshew nur für die Kommission spreche oder auch für die Heilige Synode. Er war bis

russischer Sprache publiziert wurde¹², geschah dies bis jetzt in deutscher Sprache nur eingeschränkt¹³. Die nun zweijährige Verzögerung der altkatholischen Antwort hatte zwei Ursachen. Die Altkatholiken waren über die heftige Kritik orthodoxer Theologen an der 2. These des II. Altkatholikenkongresses 1892 in Luzern¹⁴ und über den Ton des 1. Petersburger Gutachtens verärgert. Hinzu kam der Tod von Bischof Reinkens¹⁵.

Das 1. Rotterdamer Gutachten wurde daher erst im August 1896 fertiggestellt und nach seiner Genehmigung durch die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz übermittelt. Es erschien 1897 in deutscher Sprache ohne Datumsangabe¹⁶.

Das 2. Petersburger Gutachten wurde in seiner deutschen Übersetzung von Janyschew am 11./23. August 1897 fertiggestellt und zwei Wochen später auf dem IV. Altkatholikenkongreß in Wien überreicht¹⁷. Während es bereits 1898 in russischer¹⁸ und später auch in griechischer Sprache¹⁹ publiziert wurde, fehlt bis jetzt seine Herausgabe in deutscher Sprache.

Das 2. Rotterdamer Gutachten wurde bereits im Oktober 1898 formuliert und 1899 veröffentlicht²⁰. Auffällig ist, daß dies nun in deutscher und französischer Sprache geschieht; wahrscheinlich um der Petersburger Kommission die Arbeit zu erleichtern. Beim

dahin Absender und Empfänger aller Post gewesen. Es ist aber aus heutiger Sicht anzunehmen, daß allein praktische Gründe (Sprachkenntnisse) dafür die Ursache waren. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß Janyschew ohne Erlaubnis der Heiligen Synode den Dialog begonnen hätte. Dieser wollte ursprünglich vor der Zustellung des 1. Petersburger Gutachtens an die altkatholischen Kirchen die Meinung der anderen orthodoxen Kirchen darüber einholen. Eine andere Möglichkeit wäre auch, daß Erzbischof Gul eine gut gemeinte Indiskretion als Dialogbeginn verstanden hätte. Für die inhaltliche Frage und die spätere Entwicklung spielt dies jedoch alles eine untergeordnete Rolle, da spätestens mit dem 4. Petersburger Gutachten die Heilige Synode offiziell in Erscheinung trat. Siehe A. R. Heyligers, *Die Wiedervereinungsverhandlungen ...*, Strasbourg 1976, S. 69–70.

¹² Chr. Oeyen, Chronologisch-bibliographische Übersicht der Unionsverhandlungen ..., *IKZ* 57 (1967) 41. Erneut in Griechisch: *Theologia* 36 (Athen 1965) 177–190.

¹³ 1. Gutachten der bevollmächtigten Vertreter der Orthodoxie und des Altkatholizismus betreffend die Frage über die Vereinigung der Altkatholiken mit den Orthodoxen vom 17./29. Mai 1894.

Erzbischof Gul ließ dieses in einer Auflage von etwa 120 Exemplaren drucken und an einen ausgewählten Empfängerkreis (Bischöfe, Professoren, Pfarrer usw.) verschicken. Von diesen Exemplaren sind heute kaum noch welche vorhanden. Der Verfasser konnte diesen Druck im Reichsarchiv Utrecht einsehen. Da das 2. Petersburger Gutachten das 1. in prägnanter Form wiederholt, kann hier auf eine Publikation des 1. Gutachtens verzichtet werden.

¹⁴ Die II. These des Luzerner Altkatholikenkongresses von 1892 war ein altkatholisches Bekenntnis zur alten Kirche und zur Ökumene auf dem Boden der alten Kirche. In ihrer Rezeption wurde sie teilweise so verstanden, daß die Altkatholiken die anglikanische »branch theory« teilten.

¹⁵ Briefe von Weber, v. Schulte an General Kirejew (Schluß), *IKZ* 19 (1929) 89.

¹⁶ Gutachten der in Rotterdam eingesetzten Kommission über den Bericht der Petersburger Kommission an die Heilige Synode betreffs Vereinigung der Altkatholischen Kirche des Westens mit den orthodoxen Kirchen des Ostens, *Revue Internationale de Théologie* (im folgenden: *RITH*) 5 (Bern 1897) 1–7. Auf Griechisch in: *Theologia* 36 (1965) 190–195.

¹⁷ Auf dem gleichen Kongreß lehnte Janyschew die Wiederaufnahme der Bonner Unionskonferenzen ab. Er sah aus orthodoxer Sicht keinen Sinn darin. Indirekt hieß das: Zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist eine Union nur mit den Altkatholiken möglich; aber nicht auch mit den Anglikanern. O. Steinwachs, *Die internationalen Altkatholikenkongresse*, *IKZ* 15 (1925) 136.

¹⁸ Chr. Oeyen, Chronologisch-bibliographische Übersicht der Unionsverhandlungen ..., *IKZ* 57 (1967) 41.

¹⁹ *Theologia* 36 (1965) 196–198.

²⁰ Antwort der altkatholischen Kommission von Rotterdam auf das Gutachten der Kommission von St. Petersburg den 11./23. August 1897, *RITH* 7 (1899) 1–11. Auf Griechisch in: *Theologia* 36 (1965) 198–205.

1. Rotterdamer Gutachten war diese anscheinend auf eine russische Übersetzung von Janyschew angewiesen. Vor allen Dingen glaubte man von altkatholischer Seite — nach Meinung des Verfassers — so besser »sprachliche und terminologische« Schwierigkeiten auffangen zu können. Die russische Übersetzung durch Janyschew geschah erst 1902²¹.

Das 3. Petersburger Gutachten wurde erst am 6./19. Juli 1907 fertig. Die Hintergründe für die fast 10-jährige Pause lassen sich nur vermuten. Anzunehmen ist, daß in dieser Zeit die Kräfte, die grundsätzlich einen »Dialog auf gleichberechtigter Basis« ablehnten²², in der russisch-orthodoxen Kirche die weitere Entwicklung blockierten²³. Deutlich wird dies auch durch die russisch-orthodoxe Antwort auf den Rundbrief des Ökumenischen Patriarchen Joachim III. von 1902. Darin schätzte die Heilige Synode die altkatholischen Kirchen sehr negativ ein. Der Tenor war etwa der: die altkatholische Gründergeneration stirbt dahin; ihre Nachkommen werden in allem immer »protestantischer«²⁴. Konkrete Gründe scheinen die nach wie vor ungeklärte Stellung des damaligen Altkatholizismus zu den Anglikanern (die Arbeit der Petersburger Kommission wird auf die »Gesamteinschätzung« der anglikanischen Kirchen erweitert) und die Ansichten von Bischof Theodor Weber (Deutschland) gewesen zu sein. Bischof Weber vertrat bezüglich seines Eucharistieverständnisses und seines ökumenischen Einheitsverständnisses aus orthodoxer Sicht mißverständliche Positionen²⁵. Bischof Weber war der Auffassung, daß keine der gegenwärtigen Kirchen beanspruchen könnte, die alleinige, legitime Nachfolgerin der alten Kirche schlechthin zu sein²⁶; also auch Orthodoxe und Altkatholiken nicht.

Das 3. Petersburger Gutachten wurde im September 1907 auf dem VII. Altkatholikentag in Den Haag/Holland überreicht, aber erst 1968 zum Teil publiziert²⁷. Es befaßte sich erstaunlicherweise nur mit der Filioque-Frage. Alle anderen noch im 1. und 2. Gutachten strittigen Fragen blieben dem noch kommenden 4. Petersburger Gutachten vorbehalten.

Das 3. Rotterdamer Gutachten wurde bereits am 9. März 1908 verabschiedet. Es behandelte auch nur die Filioque-Frage und wurde ebenfalls erst 1968 zum Teil publiziert²⁸.

Das 4. Petersburger Gutachten wurde im September 1913 auf dem IX. Altkatholikentag in Köln überreicht, nachdem es am 6. Juli 1912 von der Heiligen Synode ge-

²¹ Chr. Oeyen, Chronologisch-bibliographische Übersicht der Unionsverhandlungen ..., *IKZ* 57 (1967) 41.

²² Bischof Sergy, Professor Gussew und Probst Maltzew z.B. lehnten wie Overbeck den Altkatholizismus als eigenständige Größe ab. Es konnte für sie nur um eine Aufnahme der Altkatholiken in die Orthodoxie gehen.

²³ Die Redaktion, Nochmals zur Verständigung (Antwort an Herrn Prof. Gussew an der Akademie zu Kasan), *RITH* 10 (1902) 1–20; 436–446 und 447–475.

²⁴ Die Stellung der orientalischen Kirchen zum Altkatholizismus, *Der Katholik* 27 (Bern 1904) 49–51. Der Übersetzung liegt der entsprechende griechische Text aus der »*Ekklesiastike Aletheia*« Nr. 22 vom November 1903 zugrunde.

²⁵ Briefe von Weber, v. Schulte an General Kirejew ..., *IKZ* 19 (1929) 99–101.

²⁶ Briefe von Weber, v. Schulte an General Kirejew ..., *IKZ* 19 (1929) 103–105.

²⁷ U. Küry (Hg.), Das Gutachten der Petersburger Kommission vom 6./19. Juli (Zusammenfassung, Anm. d. Vf.s), *IKZ* 58 (1968) 30–32.

²⁸ U. Küry (Hg.), Das Gutachten der Rotterdamer Kommission vom 9. März 1908 (Zusammenfassung, Anm. d. Vf.s), *IKZ* 58 (1968) 32–34.

nehmigt worden war. Es wurde erst 1968 publiziert²⁹. Ihm ging im Gegensatz zu vorher ein intensives Bemühen der russisch-orthodoxen Kirche voraus, eventuelle Mißverständnisse und Unklarheiten durch persönliche Kontakte und schriftliche Nachfragen im Vorfeld zu bereinigen³⁰.

3. Inhaltlicher Verlauf und Anfragen im Hinblick auf die Gespräche und Texte von 1931 und von 1975–1987

Auffallend ist erst einmal die methodische Vorgehensweise. Während von 1975 bis 1987 in persönlich geführten Glaubensgesprächen in einer Art dogmatischem Kompensium eine gemeinsame Glaubenslehre in allen Bereichen positiv formuliert und festgestellt wurde und 1931 ähnliches (dort aber mehr kontrovers abtastend: Was stimmt nun überein und was nicht? Lässt der Gesamteindruck eine sakramentale Gemeinschaft zu?) geschah, befaßten sich die Petersburger und Rotterdamer Kommission nur mit einer gemeinsamen Formulierung der aus ihrer Sicht bestehenden »Differenzen«. Das heißt zugleich: alles andere wurde als bereits übereinstimmend vorausgesetzt. Daß dies alles nur brieflich geschah, muß nicht als Nachteil eingestuft werden. Im langen Zeitraum der Verhandlungen gab es sehr viele persönliche und briefliche Kontakte, die Unklarheiten beseitigen konnten. Auch war dieser Dialog für die Gesamtorthodoxie zu einem hohen Grade »repräsentativ«. Bis zum 1. Weltkrieg lebten fast alle orthodoxen Kirchen in Ländern, die unter russischer oder muslimischer Herrschaft standen. So beanspruchte die russisch-orthodoxe Kirche eine Führungsposition. Die Heilige Synode informierte auch die anderen orthodoxen Kirchen über den Dialog mit den Altkatholiken. Weiterhin geht aus dem Begleitbrief von Janyschew an Erzbischof Gul bei der Zustellung des 1. Petersburger Gutachtens hervor, daß die Heilige Synode für die Durchführung einer kirchlichen Gemeinschaft nach erfolgreichem Dialog die Zustimmung der anderen orthodoxen Kirchen als weitere Bedingung ansah³¹. Auch war insgesamt gesehen die Stimmung anfänglich zugunsten der Altkatholiken. Durch das apostolische Schreiben »Praeclara gratulationis« vom 20. Juni 1894, in dem der Papst unmißverständlich seinen Führungsanspruch formuliert hatte, fühlte sich die Orthodoxie provoziert.

Inhaltlich muß man in den Petersburger und Rotterdamer Gutachten zwischen den direkt genannten 5 Differenzpunkten und eigentlichen Themen, die mit dem 1. Petersbur-

²⁹ U. Küry (Hg.), Die Antwort der Petersburger Kommission vom 10. September 1913, *IKZ* 58 (1968) 34–47.

³⁰ Chr. Oeyen, Chronologisch-bibliographische Übersicht der Unionsverhandlungen ..., *IKZ* 57 (1967) 37 und S. Zankow, Beziehungen zwischen Altkatholiken und Orthodoxen Kirchen, *IKZ* 52 (1962) 28.

³¹ 2-seitiger Brief von Janyschew an Erzbischof Gul im Reichsarchiv Utrecht. Datiert wie das 1. Petersburger Gutachten. So würde es der Verfasser ausdrücken. Janyschew ist viel vorsichtiger und spricht von »den nicht wenig Zeit beanspruchenden etwaigen Verhandlungen mit den anderen autokephalen Kirchen«. Es war nämlich bei Beginn des Dialoges der russisch-orthodoxen Kirche wegen der unterschiedlichen Parteien in ihr selbst nicht klar, ob es um die volle Gemeinschaft zweier gleichberechtigter Kirchen gehen sollte, oder um die »Aufnahmebedingungen« (die altkatholischen Kirchen Hollands, Deutschlands und der Schweiz hätten sich als westlich-orthodoxe Kirche dem Moskauer Patriarchat unterstellt) in die russisch-orthodoxe Kirche. Beim ersten wäre die Zustimmung der anderen orthodoxen Kirchen erforderlich gewesen, beim zweiten nicht.

ger Gutachten sozusagen vorgegeben waren, und den darin indirekt enthaltenen Grundsatzfragen unterscheiden. Das 1. Petersburger Gutachten schneidet folgende fünf Themen/Differenzen an: a) Das Filioque, b) Das Eucharistieverständnis, c) Anzahl und Verbindlichkeit der Ökumenischen Konzilien, d) Gültigkeit der altkatholischen Weihen im Hinblick auf die irreguläre Weitergabe der apostolischen Sukzession in Holland und e) Praxis im Gottesdienst (z.B. Art und Weise des Kommunionempfanges, Stellung der Epiklese im Eucharistiegebet). Indirekt enthalten sind darin die bis heute aktuellen zwei Fragen: das Traditionsverständnis (z.B. Dogma und theologische Meinung) und der Kirchenbegriff. Wahrscheinlich war man sich damals dieser ungelösten Grundsatzfragen zu wenig bewußt. Nur so läßt sich ja auch erklären, daß man oft aneinander »vorbeiredete«.

Das 1. Rotterdamer Gutachten geht auf alle fünf genannten Bereiche ein, weist sie aber als nicht problematisch zurück. Bezüglich des Filioque weigerte sich die Rotterdamer Kommission die von orthodoxer Seite vorgeschlagenen Formulierungen zu übernehmen und stellte fest, daß die Einfügung des Filioque in der Kirche des Westens unkanonisch gewesen sei und daß der Hl. Geist im Sinne von Anfang, Ursache und Quelle nur aus dem Vater hervorgebracht wird, aber auch durch den Sohn wirkt. Man war zur endgültigen Streichung des Filioque (die deutschen Missale und Katechismen führten es in Klammern) bereit, insofern die westliche Lehrtradition innerhalb der ursprünglichen Textform inhaltlich von ihrem Anliegen her gegenüber der östlichen gleichberechtigt gelten würde. Die Rotterdamer Kommission ging also einerseits vom Dogmatext selbst aus, andererseits von einer westlichen und östlichen Lehrmeinung, die beide solange als legitime Interpretationen zu gelten hätten, bis ein neues Ökumenisches Konzil mehr Klarheit schaffen würde. Beim Eucharistieverständnis gab es ähnliche Schwierigkeiten. Die Rotterdamer Kommission lehnte auch hier die von der Petersburger Kommission vorgeschlagenen Formulierungen als unfreundliche Nötigung ab. Aus ihrer Sicht handelte es sich nur um geschichtlich und kulturell bedingte, aber legitime Andersformulierungen des altkirchlichen Glaubens. Letztlich lief der orthodoxe Vorwurf darauf hinaus, daß die Altkatholiken aus anti-römischem Vorurteil heraus zwar das Wort Transsubstantiation vermeiden wollten, aber dennoch in ihren Formulierungen unklar zwischen der römisch-katholischen und orthodoxen Lehre stünden. Bei der Anzahl und Gültigkeit der Ökumenischen Konzilien gab die Rotterdamer Kommission eine klare Antwort. Auch die Altkatholiken gingen grundsätzlich von den sieben Ökumenischen Konzilien aus. Es seien aber inhaltliche Schwerpunktsetzungen in Katechismen erlaubt. Die Kritik an der Gültigkeit der altkatholischen Weihen wurde als unzutreffend zurückgewiesen. Sie beruhe auf falschen historischen Angaben und Schlüssen. Die Tradition gehe zwar im Regelfall davon aus, daß bei einer Bischofsweihe neben dem Konsekrator noch mindestens zwei andere Bischöfe anwesend seien; dies sei aber keine zwingende Vorschrift. Die von russischer Seite angesprochenen Praxisfragen im Gottesdienst wurden als Mißverständnisse bezeichnet. Man habe gegen die Prüfung ihrer Wünsche nichts einzuwenden.

Das 2. Petersburger Gutachten macht deutlich, daß man sich in St. Petersburg mißverstanden fühlte und glaubte, daß das 1. Rotterdamer Gutachten nur eines — e) Praxis in Gottesdienst und Liturgie — der fünf angeschnittenen Themen befriedigend beantwortet hätte. Folglich wiederholt es im Grunde genommen nur in verkürzter, aber prägnanter Form das 1. Gutachten. Vergeblich hatte Kirejew sich öffentlich dafür eingesetzt, das

1. Rotterdamer Gutachten zu akzeptieren³². Das 2. Rotterdamer Gutachten reagierte entsprechend und bat in einer Art Präambel die Petersburger Kommission dringlichst, sich im weiteren Dialogverlauf wirklich auf die alte Kirche einzulassen und die Altkatholiken nicht zur Übernahme orthodoxer Lehrtradition nach dem großen Schisma von 1054 zwischen Ost und West zu zwingen. Im Anschluß daran geht das 2. Rotterdamer Gutachten auf die Punkte c) Anzahl der Ökumenischen Konzilien und e) Praxis im Gottesdienst gar nicht mehr ein und wiederholt seine Position zu b) Eucharistie, zu d) Weihen und vor allem zu a) Filioque. Im Schlußwort wird der Petersburger Kommission noch einmal vorgeworfen, sie wolle den Altkatholiken Traditionen aufzwingen, die zwar östlich-orthodox, aber nicht altkirchlich seien.

Es ist verständlich, daß nun eine längere Pause eintrat. Das dann 1907 überraschend eintreffende 3. Petersburger Gutachten greift nur die Filioque-Frage auf. Die bereits 1908 verfaßte Antwort der Rotterdamer Kommission (3. Rotterdamer Gutachten) geht auch nur darauf ein. Trotz vieler Vermittlungsversuche — auch von orthodoxer Seite (Wasilij Bolotov³³) — konnte kein Durchbruch in dieser Frage erzielt werden.

Mit dem 4. Petersburger Gutachten geschieht dann etwas Überraschendes. Die Petersburger Kommission wiederholt noch einmal in etwas anderer und versöhnlicherer Form ihrer Standpunkte bezüglich des Filioque, des Eucharistieverständnisses und der Gültigkeit der altkatholischen Weihen und hält diese drei Differenzen in weiteren Gesprächen für »lösbar«. Gleichzeitig formuliert sie aber ihre konkreten Forderungen so entschieden, daß mir nicht verständlich ist, wieso sie später von altkatholischer Seite »verklärt«³⁴ wurden. Tatsache ist, daß diese Differenzen direkt sowohl im Dialog von 1931 als auch von 1975 — 1987 keine große Rolle mehr spielten. Tatsache ist aber auch, daß die damaligen Vertreter des Altkatholizismus die Forderungen der Petersburger Kommission — wenn es ein 4. Rotterdamer Gutachten gegeben hätte — wahrscheinlich abgelehnt hätten³⁵. Seltsam ist ebenfalls, daß es ein 5. Petersburger Gutachten geben soll, obwohl anscheinend kein 4. Rotterdamer existiert. Hier wird noch einige Quellenforschung zu leisten sein, deren Ergebnisse noch so manche Überraschung bringen könnten.

Im Dialoggespräch von 1931 in Bonn — bei dem allerdings die russisch-orthodoxe Kirche nicht vertreten sein konnte — spielten alle fünf ursprünglichen Anfragen der Pe-

³² O. Steinwachs, Die Unionsbestrebungen im Altkatholizismus, *IKZ* 1 (1911) 490. Über die vielfältigen Bemühungen und Vermittlungsversuche von Kirejew — besonders auch in der russischen Öffentlichkeit — gibt eindrücklich Zeugnis: O. Novikoff (Hg.), *Le Général Alexandre Kiréeff et l'Ancien-Catholicisme*, Berne 1911, S. 107–127 und 155–187.

³³ W. Bolotov, Thesen zur Filioque-Frage, *RITH* 6 (1898) 681–712.

³⁴ U. Kury, Die letzte Antwort der orthodoxen Petersburger Kommission an die altkatholische Rotterdamer Kommission, *IKZ* 58 (1968) 30.

³⁵ Bischof Eduard Herzog 1919: »Nach mehrjähriger Unterbrechung der Korrespondenz erhielt die Rotterdamer Kommission anläßlich des Kölner Altkatholikenkongresses vom 9. bis 12. September 1913 das letzte Schreiben der Petersburger Kommission. Es wurde in feierlicher, fast gottesdienstlicher Form überreicht und war im wohlwollendsten, brüderlichsten Tone abgefaßt. Allein ich glaube nicht, daß es begründet wäre, zu sagen, man sei mit all den enormen Arbeiten weitergekommen, als man schon auf der Bonner Unionskonferenz vom Jahr 1875 gekommen war.« E. Herzog, Internationale kirchliche Beziehungen der christkatholischen Kirche der Schweiz (Schluß), *IKZ* 9 (1919) 119. Bischof Moog 1913 in einem Brief an Erzbischof Gul: »Die Antwort nach Petersburg hat noch ein paar Jahre Zeit, ebenso wie die Herren Russen sich Zeit genommen haben.« A. R. Heyligers, Die Wiedervereinigungsverhandlungen ..., Strasbourg 1976, S. 83.

tersburger Kommission keine nennenswerte Rolle. Es wurde bezüglich des Filioque ein Konsens festgestellt. Die altkatholische Kirche Deutschlands erklärte sich bereit, das in Klammern gesetzte Filioque in verschiedenen Unterrichtswerken und dem Missale definitiv zu streichen und die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz stellte eine Glaubenserklärung zum Filioque in Aussicht. Letzteres geschah dann aber erst 1970³⁶. Auch die Lehre vom Abendmahl stellte kein eigentliches Thema mehr dar. Sowohl das orthodoxe als auch das altkatholische Eucharistiegebet wurden als legitime Traditionen des altkirchlichen Glaubens angesehen. Die altkatholischen Vertreter bekannten sich nochmals ausdrücklich zu allen sieben Ökumenischen Konzilien, vorausgesetzt, ihre Deutung entspreche »dem Sinne der alten Kirche«. Zur Gültigkeit der altkatholischen Weihen wollten sich die orthodoxen Vertreter aus formellen Gründen nicht äußern, da die Feststellung deren Anerkennung nur durch die Gesamtorthodoxie geschehen könnte. Es schien aber für sie kein gravierendes Problem zu sein. Die von der Rotterdamer Kommission gestellten praktischen Fragen zur altkatholischen Messliturgie waren kein Thema mehr. Trotz dieser für die Altkatholiken erfreulichen Entwicklung blieben auch in Bonn die zwei indirekten Problemstellungen — Traditionverständnis und Kirchenbegriff — ungelöst im Raum stehen. Ein großer Teil der orthodoxen Kommissionsmitglieder kannte die Texte des kurz vorher geschlossenen Interkommunionsabkommens der Altkatholiken mit den Anglikanern und empfand sie als Widerspruch zu den gemeinsamen Texten³⁷. Sie hielten sich aber in Bonn vornehm zurück. Die orthodoxe Rezeption der Bonner Texte fiel entsprechend heftig und größtenteils negativ aus. Dies war dann auch der Grund, warum die orthodoxe Seite von 1975 — 1987 noch einmal ganz von vorne verhandeln und nicht in Bonn anknüpfen wollte.

Im Dialog auf Kommissionsebene von 1975 — 1987, dessen Rezeption erst gerade begonnen hat, scheinen die Texte I/3 und II/2 bezüglich des Filioque keine Differenzen mehr erkennen zu lassen³⁸. Allerdings zeigen die Erläuterungen von Herwig Aldenhoven³⁹ und die Kritik von Christian Oeyen dazu⁴⁰, daß diese Frage doch noch nicht ganz erledigt zu sein scheint. Ähnliches kann über die Lehre vom Abendmahl bzw. vom Eucharistieverständnis und über anderes gesagt werden. Christian Oeyen wirft der Mehrheit der altkatholischen Kommissionsmitglieder vor, altkatholische und westliche Tradition zugunsten östlich-orthodoxer Positionen aufgeben zu haben. Die Gültigkeit der altkatholischen Weihen ist kein Thema im ursprünglichen Sinne. Die praktischen Fragen werden mit anderen Akzentuierungen durch die Texte behandelt, die sich mit den Sakramenten (z.B. die Einheit von Taufe-Firmung-»Erstkommunion«) befassen. Die sieben Ökumenischen Konzilien werden zum größten Teil indirekt durch die Texte behandelt,

³⁶ Erklärung/Glaubensbrief zum Filioque, *IKZ* 61 (1971) 65–70.

³⁷ Z.B. Altkatholiken gegenüber den Anglikanern: 7 Ökumenische Konzilien, die ersten 4 haben aber Vorrang und reichen zur Not aus. Die 2 Hauptsakramente Taufe und Abendmahl haben Priorität; die 5 anderen Nebensakramente sind von sekundärer Natur, wenn auch für die Kirche konstitutiv. Es wurde von den Anglikanern keine Streichung des Filioque im Credo verlangt.

³⁸ U. v. Arx (Hg.), Koinonia auf altkirchlicher Basis ..., *Beiheft IKZ* 79 (1989) 49–51 und 53–55.

³⁹ H. Aldenhoven, Charakter, Bedeutung und Ziel der Dialogtexte, in: U. v. Arx (Hg.), Koinonia auf altkirchlicher Basis ..., *Beiheft IKZ* 79 (1989) 36–42.

⁴⁰ Chr. Oeyen, Ekklesiologische Fragen in den orthodox-altkatholischen Kommissionstexten, *IKZ* 79 (1989) 237–265.

die sehr umfangreich den Traditionsbegriff und vor allem den Kirchenbegriff behandeln und damit die bereits von der Petersburger Kommission indirekt aufgeworfenen zwei Grundsatzfragen (z. B. III/4 Die Autorität der Kirche und in der Kirche und III/5 Die Unfehlbarkeit der Kirche und vor allem VII. Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgen) ausführlich behandeln.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die Rotterdamer und vor allem die Petersburger Kommission von Anfang an bezüglich der behandelten Grunddifferenzen »richtig« lagen, auch wenn man zum Teil aneinander vorbeiredete und die jeweils andere Seite nicht verstand. Die so ungelösten Probleme wurden im Dialog von 1931 aus heutiger Sicht überspielt und zugedeckt. Man kann dem Dialog von 1931 nur gerecht werden, wenn man ihn in seiner zeitgeschichtlichen Situierung im Hinblick auf die Bewegung für Glauben- und Kirchenverfassung würdigt. Erst dem Dialog von 1975–1987 gelang es dann die direkt und indirekt seit 1892 hängigen Grunddifferenzen beidseitig zu sehen und positiv in gemeinsamen Glaubenstexten zu formulieren.

DOKUMENT

Antwort der Petersburger Kommission. Handschriftliche Übersetzung ins Deutsche von Janyschew vom 21. August/2. September 1897. Basierend auf der handschriftlichen Vorlage im Reichsarchiv Utrecht⁴¹

Antwort der St. Petersburger Commission auf das Gutachten der Rotterdamer Commission betreffs Vereinigung der Altkatholiken mit der orthodoxen Kirche.

I. Filioque

1. Die Rotterdamer Commission hat ihre Meinung über den wesentlichen Punkt der Lehre der orthodoxen Kirche, die Trinität betreffend, nicht ausgesprochen. Daher erwarten wir positive Antwort, ob von den Altkatholiken die folgende dogmatische Lehre der orthodoxen orientalischen Kirchen über die hl. Dreifaltigkeit angenommen wird: »Wir glauben, daß der Vater die Ursache des Sohnes und des Geistes ist, des Sohnes durch die Zeugung, des Geistes durch den Ausgang. Der Vater zeugt den Sohn und macht den heiligen Geist ausgehen; der Sohn wird vom Vater gezeugt, der heilige Geist geht vom Vater aus. Und so verehren wir denn ein einziges Prinzip und erkennen den Vater als die einzige Ursache des Sohnes und des Geistes.«

2. Indem wir die mit der Lehre der orthodoxen Kirche übereinstimmende Erklärung der Rotterdamer Commission über die unrechtmäßige Aufnahme des Filioque in das abendländische Symbolum liebevoll begrüßen, erachten wir es für die Vereinigung der Altkatholiken mit der orthodoxen Kirche als nothwendig, daß alle altkatholischen Gemeinden dieses unrechtmäßige Einschießel aus dem Glaubenssymbol und aus den Katechismen beseitigen, falls noch solche existieren, die dieses bis jetzt noch nicht gethan haben.

3. Indem wir mit der Meinung der Rotterdamer Commission, daß die menschliche Speculation über das göttliche Geheimniß der Trinität sich naturgemäß in Vorstellungen und Ausdrücken bewege, welche nicht als schlechthin zutreffend und darum als der Vervollkommnung unfähig erkannt werden können, übereinstimmen, so können wir doch den daraus gezogenen Schluß, daß alle über das in der Kirche bewahrte Dogma hinausgehenden Beschränkungen ungerechtfertigt seien, nicht als richtig anerkennen. Wir halten dafür, daß die theologischen Meinungen und Speculationen, mögen sie ein Dogma, welches es immer sei, betreffen, nur insoweit zulässig sind und als wünschenswert erscheinen können, als sie zur Erklärung u. vernunftgemäßen Aneignung desselben dienlich sind. Im entgegengesetzten Falle sind sie zu vermeiden.

4. Die theologische Meinung von dem Sohne als der secundären Ursache oder der Mitursache des heiligen Geistes ist deshalb zu vermeiden, weil sie zur Erklärung des Dogmas der Trinität nicht dient, im Gegentheil die Lehre von Einem Princip (ἀρχή) oder von Einer Ursache (αἰτία) in der Trinität erschüttert die persönliche Eigenschaft des Va-

⁴¹ Griechische Wörter und Begriffe werden genau so wiedergegeben, wie Janyschew sie geschrieben hat. Dadurch erklären sich die nicht relevanten Abweichungen zu den bereits angegebenen Publikationen auf Griechisch in *Theologia*.

ters, dieses Princip oder die Ursache zu sein, dem Sohne, wenn auch in beschränktem Sinne zueignet und auf diese Weise die Vaterschaft einigermaßen mit der Sohnschaft vermischt. Indem wir vorschlagen, eine solche Vorstellung u. Ausdrucksweise zu vermeiden, wiederholen wir, die von der Bonner Unionsconferenz 1875 in der siebenten Sitzung angenommene vierte These, welche lautet: »Wir verwerfen jede Vorstellung u. jede Ausdrucksweise, in welcher etwa die Annahme zweier Principien oder ἀρχαὶ oder αἰτίαι in der Dreieinigkeit enthalten wäre.« (Bericht über die vom 10. bis 16. August 1875 zu Bonn gehaltene Unions-Conferenz, von Dr. Reusch, Bonn 1875, S. 81.86)

5. Mit eben dieser Beschränkung überlassen wir es theologischer Betrachtung, die bei den heiligen Vätern und Kirchenlehrern vorkommende Ansicht von dem Ausstrahlen des heiligen Geistes durch den Sohn auch auf das ewige Leben der Gottheit zu beziehen, ohne dabei den Begriff der ἐκλαμψις, φανέρωσις mit dem Empfang des Seins — ὑπαρξις, welcher bei den heiligen Vätern und Kirchenlehrern als abhängig nicht vom Sohne, sondern vom Vater dargestellt wird, zu identifizieren, sondern folgen dabei nur der geoffenbarten Lehre von der Ewigkeit des trinitarischen Lebens und von der ewigen Vorherbestimmung, von der Erschaffung der Welt und von der Ökonomie des Heils bei Betheiligung der drei Personen der heiligen Dreieinigkeit.

II. Vom heiligen Abendmahl

Wir schlagen zur Annahme die folgende Lehre der orthodoxen orientalischen Kirche vom heiligen Abendmahle vor:

1. Brot und Wein im heiligen Abendmahl sind nach der Consecration in für uns unergründlicher Weise in den Leib und in das Blut des Herrn vere, realiter und substantialiter verwandelt.

2. Wir glauben daher, daß unter den Gestalten des Brotes und Weines der wahre Leib und das Blut des Herrn in den Mund und in den Leib des Communicanten, der Würdigen sowohl wie der Unwürdigen, eingehen, den Ersteren zum Heil, und den Letzteren zur Verdammnis.

3. Obwohl viele heilige Liturgien zu einer und derselben Zeit in der Welt verrichtet zu werden pflegen, so sind doch nicht viele Leiber Christi, sondern nur Ein Leib und Ein Blut in allen einzelnen Kirchen der Gläubigen vorhanden. Und das nicht darum, weil der im Himmel sich befindende Leib des Herrn auf die Altäre niedersteigt, sondern darum, weil das Brot des Offertoriums, welches in allen einzelnen Kirchen vorbereitet und durch die Consecration verwandelt und μετατουσιούμενος wird, ein und derselbe mit dem im Himmel seienden Leib ist. (Γράμματα τῶν Πατριαρχῶν, St. Petersburg 1840. Ὅρος 17, 5.35)

4. Wir bekennen, daß die heilige Eucharistie ein wahres Sühnopfer ist, welches für die Sünden aller in Glauben Lebenden und Entschlafenen dargebracht wird.

III. Die Lehre von den sieben allgemeinen Konzilien

Wir verwechseln gar nicht die symbolischen Schriften mit Compendien, wünschen jedoch inständig, daß die dogmatische Lehre der sieben allgemeinen Concilien in den alt-

katholischen Unterrichtsbüchern ohne Lücken auseinandergesetzt werde, als klares Zeugnis dafür, daß nicht nur die Zahl der Konzilien sondern auch die Lehre derselben von den Altkatholiken angenommen wird.

IV. Von den Weihen der altkatholischen Bischöfe Hollands

Wir verstehen vollkommen die ganze Nothlage, in welche die holländische Kirche im Anfang des XVIII. Jahrhunderts durch den Lauf der geschichtlichen Ereignisse versetzt wurde, in dem sie zur Herstellung ihrer Hierarchie zu den kanonischen Unregelmäßigkeiten gezwungen wurde. Indem wir aber im Auge behalten, daß die Utrechter Hierarchie ihren Ursprung von einem Bischofe hat, der suspendiert und dann exkommuniziert war, und indem wir der Anleitung der Kanones der ökumenischen Kirche folgen, fahren wir fort zu behaupten, daß diese Hierarchie, sowie auch die von ihr herstammende altkatholische, kanonisch unregelmässig ist und daß die Frage bezüglich ihrer Gültigkeit und ihrer Anerkennung als einer gesetzlichen, nur durch die Stimme der Kirche entschieden werden kann, wenn die Altkatholiken sich an dieselbe wenden sollten mit dem Bekenntnisse ihres Glaubens und mit der Erklärung ihrer innigen Wünsche, aufgenommen zu werden zur Einheit und Gemeinschaft mit ihr.

V. Liturgie

Da die Rotterdamer Commission erklärt hat, daß die Altkatholiken Nichts gegen die Wünsche der russischen Commission dogmatisch oder principiell zu sagen haben, so können wir jetzt nur das Verlangen aussprechen, daß diese Erklärung baldmöglichst verwirklicht werde.

Den 11./23. August 1897.

Im Auftrage der St. Petersburger Commission: Gez. Johannes Janyschew, Protopresbyter der Kaiserlich-Russischen Hofgeistlichkeit.

Den 21. August / 2. September 1897 Wien.

Theological Animism and Orthodox Pneumatology

An Orthodox Perspective Prompted by the Provocative Paper of Professor Chung Hyun Kyung at the 7th General Assembly of the World Council of Churches at Canberra

by George D. Martzelos, Thessaloniki

Introduction

In the history of the General Assemblies of the World Council of Churches there has perhaps never been a more provocative paper than that given by the South Korean Presbyterian Professor Chung Hyun Kyung during the last General Assembly in Canberra (1991).¹ Her paper truly upset not only the Orthodox participants and Roman Catholic observers but also the vast majority of Protestants, and provoked a storm of objections and sharp criticism precisely because of its pantheistic and animistic character. Some even did not hesitate to accuse her of »syncretism« and »paganism«.²

Be that as it may, it is a fact that, through Professor Chung's paper, the breach which already existed within the framework of the W.C.C. between classical and contextual theology became clear in all its dimensions. Here precisely of course emerges the problem of what role Orthodox theology should play in the post-Canberra Ecumenical Movement.

We are of the opinion that, however challenging and upsetting the views of Professor Chung are, the Orthodox should not be content with a sterile and barren negative criticism and confrontation. Rather, based on the Orthodox biblical and patristic tradition, which is always relevant and contemporary, we should exercise a fruitful and creative criticism, in order to contribute to the overcoming of the problems which this paper brought to the ecumenical scene. Indeed, we believe that the greatest value of this paper lies in the fact that, by means of its challenging positions, it caused a problematic situation to which fruitful and creative answers can be given mainly by Orthodox theology.

¹ Her paper (»Come, Holy Spirit — Renew the Whole Creation«) see in: Signs of the Spirit (Official Report — Seventh Assembly: Canberra, Australia, 7-20 February 1991), Geneva 1991, p. 37 ff.

² See: Συνοπτικό Χρονικό της Ζ' Γενικής Συνελεύσεως του ΠΣΕ (Καμπέρρα, 7-20 Φεβρουαρίου 1991), *Enimerosis* (Δελτίον Οικουμενικής Έπικαιρότητας) 7 (1991), 2-3, p. 5. G. Tsetsis, Χρονικό καί Συνοπτική Αποτίμηση της Ζ' Γενικής Συνελεύσεως του ΠΣΕ (Καμπέρρα, 7-20 Φεβρουαρίου 1991), in: Η Ζ' Γενική Συνέλευση του Παγκοσμίου Συμβουλίου Έκκλησιών (Καμπέρρα, Φεβρουάριος 1991): Χρονικό-Κείμενα-Αξιολογήσεις, Κατερνί 1992, p. 20 f. *Metropolitan of Myra Chrysostomos*, Γιατί άνησυχούμε;, op. cit., p. 158; *Metropolitan of Demetrias Christodoulos*, Παγκόσμιο Συμβούλιο Έκκλησιών ή λέσχη θρησκευομένων ανθρώπων;, op. cit., p. 176 f. See also S. Harakas, Πρέπει νά παραμείνει Έλληνας ό Θεός;, op. cit., p. 199.

More specifically, Professor Chung's attempt to project the work of the Holy Spirit on the basis of animistic and pantheistic images, depictions, and conceptions of the people mainly from North-Eastern Asia is not to be seen only as a point of controversy; it could under certain conditions even constitute an essential point of contact with Orthodox Pneumatology.

A. Pneumatology and Pantheistic Animism according to Chung Hyung Kyung

Let us first, very briefly, however, review what the nature of the animistic and pantheistic depictions used by the South Korean Professor to present the work of the Holy Spirit in the world are and what consequences these images have on her Pneumatology.

First of all, as she herself admitted, her image of the Holy Spirit is not related to her specialization in the field of systematic theology, it emerges rather from her cultural background, from an esoteric feeling deeply rooted within the collective subconscious of her people, which developed during the age-old course of their spirituality.³ Specifically, she attempted to present the work of the Holy Spirit by means of the image of the divinity *Kwan-In*, honored in the popular religiosity of the women of Eastern Asia as a divinity of compassion and wisdom.⁴ This divinity, as a luminous being, as *Bodhisatwa*, as she says, can enter whenever she wills, into a state of Nirvana. She avoids doing this, though. Because she prefers to suffer along with all other suffering beings, she remains in this world in order that the world may come to know illumination.⁵ Her co-suffering wisdom heals all forms of life and enables them to swim to the opposite shores of *Nirvana*. She constantly waits for that time when the whole Universe, people, trees, birds, mountains, wind and water will be illuminated. Then all will be able to enter the state of Nirvana together, and live together in one community in eternal wisdom and compassion.⁶

This scenario, according to the South Korean Professor, embodies three basic changes of direction which are demanded on the part of human beings and which constitute for her the deepest meaning of repentance or, as she says otherwise, the Holy Spirit's »political economy of life.«⁷

First of all, a passing from anthropocentrism to zoo-centrism is necessitated. In the traditional Christian faith and in Western thought, she remarks, the human being, and especially the male human being, is seen as the center of the created world; as fit by nature to control and rule over Creation. This conception, however, is completely foreign to many Asian peoples and to the ancestors of the Australian natives.⁸ For us, Chung stres-

³ See: *Come Holy Spirit — Renew the Whole Creation*, in: *Signs of the Spirit* (Official Report — Seventh Assembly: Canberra, Australia, 7–20 February 1991), Geneva 1991, p. 46.

⁴ See op. cit.

⁵ See op. cit.

⁶ See op. cit.

⁷ See op. cit., p. 42 f., 46.

⁸ See op. cit., p. 43.

ses, the earth is not an inanimate, dead object. It is alive and full of creative energy. It is the primordial source of life, a place inspired and immersed in God. Because of this, nature is »sacred, purposeful and full of meaning«. Human beings are merely a small part of Creation and are not placed above the rest of Creation. For this precise reason the inhabitants of the Philippines see the earth as their mother, they call her *Ina*, the name of a major divinity, from which comes life, and which means in the Tagalog language, »mother.«⁹

The second change of direction must be actualized, according to Professor Chung, by the passing from the principle of *dualism* to the principle of *interconnection*. According to her view, »in the beginning there was a relationship«. The motive of God for the Creation of the world was His very desire to develop a relationship with the world. The world, then, was created »and it was good«, because all members of Creation found themselves in a correct relationship amongst themselves; no exploitation or dissension then existed. However, when, in the name of science, philosophy, and religion the principle of dualism between God and Creation, transcendent and immanent entered into the world, we began to conceive of the other members of the Creation as objects separated from ourselves and thus our culture ultimately was driven to dissension. The removal of this dissension is induced by the passing from the principle of dualism to the principle of interconnection and it is absolutely necessary, for only then can the power of the Holy Spirit work as a life-giving force.¹⁰

To render this comprehensible, the South Korean Professor resorted to a clearly animistic depiction which was borrowed from the cultural traditions of the people of North-East Asia, to which she herself belongs. For us, she stated, the vital force of Creation is called *Ki*. For us *Ki* is the breath of life. *Ki* presides in a harmonious relationship between the heavens, the earth, and human beings. When any dissension or division occurs, *Ki*, that is to say the breath of life, cannot flow properly and this leads to catastrophe and the sickness of all living beings. Consequently, renewal for us, Chung emphasizes, means that the wall of separation and dissension is destroyed in order that *Ki* may breathe and flow harmoniously throughout all Creation.¹¹

The third change of direction is actualized, according to Professor Chung, by the passing from the culture of death to the culture of life. The culture of death is for her the patriarchal culture of domination above others, while the culture of life is the disposition to suffer along with others, something which translates to a continual struggle for justice, peace, and a healthy environment, which is essentially a movement for life itself.¹²

These three changes of direction which compose, according to Chung, the Holy Spirit's »political economy of life« are completely embodied, as we have said, in agreement with the popular religiosity of the women of Eastern Asia by the divinity of compassion and wisdom, *Kwan-In*.

⁹ See op. cit., p. 43 f.

¹⁰ See op. cit., p. 44.

¹¹ See op. cit., p. 44 f.

¹² See op. cit., p. 45.

Having as a background to her thought this animistic and pantheistic image of the Holy Spirit the South Korean Professor at the beginning of her paper urged the audience to listen for the cry of the Holy Spirit which is found within Creation and which suffers along with it.¹³ To this end she evoked the spirits of the dead within history who suffered or were killed, as well as the »spirits« of elements of the irrational world, such as the earth, air, water, and organisms of the sea which are violated and destroyed or which constitute the field where bloody conflicts take place.¹⁴ She stressed especially that in Korea, but everywhere else as well, there exist many spirits of the dead which are full of a feeling of rage, frustration, bitterness, and misery, in one word of the Korean language, full of *Han*, who seek the opportunity to re-establish justice. For this reason she considers it a basic obligation that living human beings should listen to these spirits and participate in their work for the re-establishment of justice¹⁵. These spirits, full of *Han*, constitute, according to Professor Chung, the »agents of the Holy Spirit«, for through them the Holy Spirit proclaims its compassion and wisdom on life. She maintained that if we do not listen to the cry of these spirits we cannot discern the voice of the Holy Spirit, because for us the spirits of all our ancestors are »the tangible and visible icons of the Holy Spirit«. Through them we can experience the specific living presence of the Holy Spirit amongst us.¹⁶ And this is because the Spirit of God is with us already from the moment of creation, as a life-giving force, as the breath of life.¹⁷ We, she says, experience the life-giving Spirit of God in the struggle of our people for emancipation, in the spirits' cry for life, and in the beauty hidden within Creation. The Spirit of God teaches us through the »survival wisdom of the poor«, through the screaming of the *Han*-ridden spirits of our people and through the blessing and curses of nature. Only when we hear this cry for life and see the signs of emancipation, then, we are in the position to recognize the work of the Holy Spirit within the suffering Creation.¹⁸

The impression made on anyone who reads or hears these views of Chung Hyun Kyung is that they do not have to do with a pure Christian Pneumatology, but, rather, with a pantheistic animism of East Asian persuasion merely clothed by certain elements of Christian Pneumatology and theology. It is indeed sad that while the South Korean Professor attempted to employ depictions and images from the collective religio-cultural consciousness of her own cultural background in order to present and render understandable the work of the Holy Spirit, she unfortunately seemed so dependent on these depictions and images, so as to ultimately lead herself into a Pneumatology with an intense animistic and pantheistic character; a Pneumatology which has only a slight and superficial relation with the classical Pneumatology of the various Christian confessions and especially with Orthodox Pneumatology. It is perhaps not totally amiss to maintain that her Pneumatology, as outlined by the positions of her paper, essentially may be re-

¹³ See op. cit., p. 38.

¹⁴ See op. cit., p. 38 f.

¹⁵ See op. cit., p. 39.

¹⁶ See op. cit.

¹⁷ See op. cit., p. 40.

¹⁸ See op. cit., p. 40 f.

duced to a pantheistic animism with a Christian tone to it or, in other words, a theological animism which is totally foreign to biblical theology and revelation.

B. The Contextual Pneumatology of Chung Hyun Kyung and Orthodox Pneumatology

The problem placed before us after this brief summary and evaluation of the pneumatological views of Professor Chung is the following: what relation can her animistic and pantheistic views possibly have to Orthodox Pneumatology and what generally could be the contribution of Orthodox theology to the bridging of this specific contextual Pneumatology with classical and especially biblical Pneumatology?

In the first place, we must stress that the use of contextual depictions and images in order to render dogmatic truths understandable to people of a different cultural background often is not only legitimate but necessary. This is a foundational missionary and pedagogic principle which is deeply rooted in the Church's history and life. The use of these contextual depictions and images, however, must be limited only to the morphology of the dogma, thus leaving it untouched and unfalsified in its essence. Exactly this frame of mind was maintained by the Apostles as well as the Fathers of the Church; even though they used figurative images and terminologies from the contextual cultural background of the Greek world, these were limited exclusively to the morphological level and did not alter the meaning of Divine Revelation. On the contrary, not only did they express it faithfully, but in most cases they guarded it also from heretical distortion. Characteristic examples are the characterization of the Son of God by John the Evangelist with the stoic or philonic term »Logos«¹⁹ as well as the use by the Apostle Paul of stoic perceptions of the poets Aratos and Pseudo-Epimenedes in his homily of the Areopagus in order to emphasize the omnipresence of God and His relation to mankind²⁰, or even the use by the Fathers of Nicaea of the term »homoousios«, in order to express the relationship *par-excellence* between the Father and the Son despite the fact that this term was closely connected with the Neoplatonic conception of »emanation«.²¹

On the other hand, the use of animistic and pantheistic images and depictions by Professor Chung in order to present descriptively the work of the Holy Spirit in the world, not only does not faithfully express the biblical teaching on this subject but it, in fact, completely falsifies it.

This is especially evident, first of all, in that precisely because of her animistic presuppositions, she presents Pneumatology in her paper as completely unrelated to Triadology

¹⁹ See John 1:1; 1:14. See S. C. Agouridis, Χρόνος και αἰωνιότης (Ἑσχατολογία και μυστικοπάθεια) ἐν τῇ θεολογικῇ διδασκαλίᾳ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, Thessaloniki 1964, p. 12 f. By the same author, Εἰσαγωγή εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην, Athens 1971, p. 164 f.

²⁰ See Acts 17:28. See also V. C. Joannidis, Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος καὶ οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοι (Αἱ ἰδέαι αὐτῶν περὶ θεοῦ προορισμοῦ καὶ περὶ ἀνθρωπίνης ἐλευθερίας), Athens 1957, p. 177 f. P. K. Christou, »Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος καὶ τὸ τετράστιχον τοῦ Ἐπιμενίδου«, in: Θεολογικά Μελετήματα 1 (Ἀρχαὶ τῆς Χριστιανικῆς Γραμματείας), Thessaloniki 1973, p. 79 f.

²¹ See indicative examples in: Plotinus, Enneades 4,4,28; 4,7,10; Porphyry, Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων 1,19.

and Christology, which is utterly unacceptable especially from an Orthodox point of view. In only two instances did she totally incidentally speak of Christ in her paper.²² In one instance she actually referred to him in an animistic way, where along with the other spirits of the irrational creation and of the dead, she invoked also the spirit of Christ, whom she called »our brother«.²³

Contrary to this, in Orthodox Theology, Pneumatology, as stressed also in the common statement set forth by the Orthodox and the Non-Chalcedonians at Canberra, is not understood autonomously and independent of Triadology and Christology. The Holy Spirit, as much in the Holy Bible as in the Fathers of the Church, is inseparable from the Father and Son not only before and outside of time, but also within time in Divine Economy.²⁴ Indeed, the Fathers, especially in referring to the cosmological and salvific work of the Holy Spirit, stress that the actions of the Holy Spirit are in common with those of the other two persons of the Holy Trinity and they are manifested in Creation and in history once they take an intra-trinitarian downwards course, a descent »from the Father, through the Son, in the Holy Spirit«.²⁵ This constitutes the basic patristic teaching that the Holy Spirit acts in Divine Economy in common with the Father and the Son, but that each person of the Holy Trinity accomplishes a different work in the manifestation of their common action. The Father, who constitutes the intra-trinitarian source of divine action acts as a preliminary cause, the Son as a creative cause, creatively carrying out the will of the Father, and the Holy Spirit as a perfective cause, fulfilling the creative work of the Son.²⁶

It is a pity and truly, a tragic irony that the belief in the Holy Trinity was set forth as a necessary basis and presupposition for the participation of the different confessions in the W.C.C. during the Third General Assembly in New Delhi (1961) but that this basis was not adhered to in praxis with Chung's paper which purported to be on a clearly trinitarian

²² See: Come Holy Spirit — Renew the Whole Creation, in: Signs of the Spirit (Official Report — Seventh Assembly: Canberra, Australia, 7–20 February 1991), p. 39; 46.

²³ See op. cit., p. 39. See also *E. Clapsis*, «Τί τό Πνεῦμα λέγει ταῖς Ἐκκλησίαις»: Ἱεραποστολικές ἐπιπτώσεις τῆς Ζ' Γενικῆς Συνέλευσεως τοῦ ΠΣΕ, in: Ἡ Ζ' Γενική Συνέλευση τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν (Καμπέρρα, Φεβρουάριος 1991): Χρονικό-Κείμενα-Ἀξιολογήσεις, Katerini 1992, p. 243.

²⁴ See »Reflections of Orthodox Participants«, in: Signs of the Spirit, (Official Report — Seventh Assembly: Canberra, Australia; 7–20 February 1991), Geneva 1991, p. 281. »Σκέψεις τῶν Ὁρθοδόξων Συνέδρων«, *Enimerosis* 7 (1991), 2–3, p. 15. »Σκέψεις τῶν Ὁρθοδόξων Συνέδρων: Δήλωση τῶν Ὁρθοδόξων καί μὴ Χαλκηδονίαν Ὁρθοδόξων στήν Ζ' Γενική Συνέλευση τοῦ ΠΣΕ«, in: Ἡ Ζ' Γενική Συνέλευση τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν (Καμπέρρα, Φεβρουάριος 1991): Χρονικό-Κείμενα-Ἀξιολογήσεις, Katerini 1992, p. 81. See also the outcome of the committee of Orthodox and Oriental Orthodox Non-Chalcedonian churches which met on November 25 — December 4, 1989 at the Orthodox Academy of Crete: »Ἐλθέ Πνεῦμα Ἄγιον, ἀνακαίνισον πᾶσαν τήν κτίσιν — Μιά Ὁρθόδοξη θεώρηση«, *Apostolos Barnabas* 51 (1990) 153.

²⁵ See examples in *Athanasios the Great*, Epistula ad Serapionem I, 28–31: PG 26, 596C — 601A; 3, 5: PG 26, 633B. *Basil the Great*, Adversus Eunomium 3, 4: PG 29, 664C — 665A; Liber de spiritu sancto 38: PG 32, 136B. *Gregory of Nyssa*, Ad Ablabium quod non sint tres dei: PG 45, 125C — 129C; Adversus Macedonianos de spiritu sancto 13: PG 45, 1317B. See also *G. D. Martzelos*, Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστοριοδογματικὴν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Thessaloniki 1984, p. 109 f.

²⁶ See *Basil the Great*, Liber de spiritu sancto 38: PG 32, 136BC. *Gregory of Nyssa*, Ad Ablatium quod non sint tres dei: PG 45, 125C — 128C. *Gregory Palamas*, Confessio fidei, in: Tomus Synodicus III: PG 151, 765A — 766A. See *G. D. Martzelos*, Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον, p. 110 f.; *N. A. Matsoukas*, Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β' (Ἐκθεσις τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σὲ ἀντιπαράθεσιν μὲ τὴ διαιτική Χριστιανοσύνη), Thessaloniki 1985, p. 95.

theme: the Holy Spirit. For this reason, and rightly so, not only the Orthodox but even certain Protestants protested. Indeed, the Orthodox especially in the common statement that they set forth at Canberra along with the Non-Chalcedonians vigorously expressed their concern over the deviation which occurred regarding the triadological basis of the W.C.C. with the paper of the South Korean Professor, and invoking the constitutional Base Article of the W.C.C. they emphasized that »Should the WCC not direct its future work along these lines, it would be in danger of ceasing to be an instrument aiming at the restoration of Christian unity and in that case it would tend to become a forum for an exchange of opinions without any specific Christian theological basis«. Analogous points of view were formulated on the part of some Protestants also, agreeing on this point totally with the assessment of the Orthodox. Indeed, the Lutheran »Society of Internal and External Mission«, centered in Neuendettelsau, Germany, expressing its concern and the views of many other Protestant confessions in a letter written to the Orthodox participants of the General Assembly in Canberra, indicated the violation of the constitutional Base Article of the W.C.C. which occurred with Professor Chung's paper and stressed emphatically that Pneumatology may in no way be separated from Christology and Triadology.

Apart from this point which, as we have seen, is especially basic to Orthodox theology, it must be made absolutely clear that the invocation of the spirits of the dead and the elements of the irrational creation that occurred at the beginning of Professor Chung's paper is purely animistic and cannot have anything to do with Christianity. For this reason, and rightly so, the Orthodox in the common statement along with the Non-Chalcedonians which they gave at Canberra, perceived the invocation of those spirits as a tending dangerously towards a substitution of the Holy Spirit with »a 'private' spirit, the spirit of the world or other spirits«, something which is totally contrary to biblical and patristic tradition. As was characteristically emphasized, »Our tradition is rich in respect for local and national cultures, but we find it impossible to invoke the spirits of 'earth, air, water and sea creatures'«. On this point, we must add, the Lutheran Evangelicals also agree fully: in the aforementioned letter sent to the Orthodox Assembly members at Canberra they stressed word for word: »We see in the present enthusiastic Pneumatology of the W.C.C. a disturbing deviation from the Christian faith, a faith based on Divine Revelation. For us the invocation of the spirits of the earth, air, waters, and seas is unacceptable«.

This invocation, of course, follows from the South Korean Professor's zoo-centric conception in which the Holy Spirit, as a life-giving force is found within Creation. For this reason, furthermore, as she said, the earth is not dead, rather, it is full of vital and creative energy; it is a place inspired and immersed in God. Such a conception, however, which confuses the Holy Spirit with the spirits of the dead and the supposed spirits of the irrational creation leads inevitably from zoo-centrism to a clearly pantheistic animism. Despite all this, we believe that this conception constitutes a positive point of connection with Orthodox Pneumatology. The fact is that, in contrast to classical Protestant theology, mainly interested in the salvific role of the Holy Spirit in history, the Presbyterian Professor in question specifically projected in her paper the cosmological role of the Holy Spirit, seeing its salvific role as an expansion and completion of its cosmological role.

As is well known, the Fathers of the Church stress emphatically that the work of the Holy Spirit is not only salvific and sanctifying. For the Fathers of the Church the Holy Spirit also takes active part in the work of creation, though always, as we have said, in common with the Father and the Son. Furthermore, the sanctifying work of the Holy Spirit is not, for them, unrelated to the work of creation, for this sanctifying work is in fact nothing else than a renewal of Creation, a leading of Creation to a higher level of existence: from the level of being (εἶναι) to the level of well-being (εὖ εἶναι).

On a purely cosmological level the participation of the Holy Spirit in the work of creation, according to the Church Fathers, consists in the aesthetic perfection as well as in the vivification of the logical and irrational creation. For this reason the Fathers often characterize the Holy Spirit not only as »perfective cause«²⁷ but also as »vivificative«²⁸, »granter of life«²⁹, or »life providing power«³⁰. This sanctifying role as well as the aesthetic perfection and vivification of Creation constitute the most important expression of the perfective role of the Holy Spirit within Creation.

Consequently, not only for the Presbyterian Professor but also for the Fathers of the Church, the Holy Spirit as a life giving and sanctifying force is omnipresent within all logical and irrational creation. In the thought of the Fathers, however, there exist two basic distinctions of utmost importance which preserve Patristic Pneumatology from the danger of pantheism and animism: this is the distinction between *essence* and *energies* of God and the distinction between *created* and *uncreated*. Unfortunately, these two distinctions play no role, not even a slight one, within the theological thought of our South Korean Professor and precisely because of this her Pneumatology slips towards pantheistic animism. If she would embrace these distinctions, even in a contextual form, she could easily speak of the true presence of the Holy Spirit within Creation, without seeming to confuse it with the spirits of the dead and supposed spirits of the irrational creation. And this is because this presence of the Holy Spirit in Creation would be a presence only in the Holy Spirit's *energies*, which does not allow for the correlation of the Holy Spirit's *essence* with created reality.

Of course these distinctions of the essence and energies of the Holy Spirit, indissolubly connected to each other, seem to clash with the intense anti-dualism of Professor Chung, for which reason she rejects, as we have seen, the ontological dualism between God and Creation, transcendent and immanent, proposing rather the passing from the principle of dualism to the principle of interconnection.

According to Orthodox theology, however, the ontological dualism between God and the world, created and uncreated, is not dialectically opposed to the existence of a rela-

²⁷ See *Basil the Great*, Liber de spiritu sancto 38: PG 32, 136AB. See also *Gregory of Nyssa*, Ad Ablabium quod non sint tres dei: PG 45, 125C; 128C. *Gregory Palamas*, Confessio fidei, in: Tomus synodicus III: PG 151, 766A.

²⁸ See *Athanasios the Great*, Epistola ad Serapionem I, 23: PG 26, 584BC. *Basil the Great*, Adversus Eunomium 3,6: PG 29 668C; Liber de spiritu sancto 56: PG 32, 173A. »The Creed of Nicaea-Constantinople«, in *John Karmiris*, Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, vol. I, Athens 1960, p. 77. *John Damascene*, Expositio accurata fidei orthodoxae 1,8: PG 94, 821B.

²⁹ See *Basil the Great*, Liber de spiritu sancto 22: PG 32, 108B.

³⁰ See *Basil the Great*, Epistola CV: PG 32, 513B.

tionship between them. On the contrary, this ontological dualism is inconceivable without the relationship in God's energies between God and the world, created and uncreated. Furthermore, in agreement with biblical and patristic tradition, the created world came into being out of »non-existence« and remains in existence due to the relationship continually fostered by God with it by means of His energies.³¹ It must be comprehended by the South Korean Professor that the distinction between essence and energies of God, regardless of the form which this may take within her contextual manner of thought and problematic, is the only correct principle with which the discord and dialectic antithesis which she assumes to exist between ontological dualism and the relationship of God with the world is overcome. Besides this, the distinction between essence and energies of God could also in fact preserve Professor Chung from her slipping into pantheistic animism, without endangering at all the relationship of God with the world. Indeed, especially the patristic teaching that the Holy Spirit abounds with its presence and energies in the entire Creation could *mutatis mutandis* correspond in a way to the East Asian pantheistic and animistic presuppositions of the Presbyterian Professor and constitute an important contact point for Orthodox Pneumatology with her contextual Pneumatology. The only thing is that for Orthodox Pneumatology the Creation is not full of spirits but rather full of the energies of the Holy Spirit. This basic patristic teaching is that which Orthodox theological teaching has to offer as most proximate to the pantheistic and animistic depictions of the South Korean Professor taken from the accumulated religio-cultural consciousness of her people and generally to those of all Christians of East Asia who have a common cultural background with her. If the spirits which were mentioned in Professor Chung's paper, as well as those of the cultural tradition of the Christians of Eastern Asia, are understood, on their part, as the energies of the Holy Spirit in Orthodox theology, then indeed the pantheistic and animistic character of the above contextual Pneumatology not only would be discarded, but also could present an even more important common point with Orthodox Pneumatology. We must however stress that in such a case except for the distinction between essence and energies of God the distinction between created and uncreated would also have to play a definitive role. In other words, if these spirits could be understood within the context of the contextual Pneumatology of Professor Chung as energies of the Holy Spirit, it necessarily must be accepted that they cannot be created, rather they must be uncreated. If this could be understood on her part, she could truly see, as we perceive it, Orthodox Pneumatology as constituting the most suitable Pneumatology for the people of Eastern Asia, with their animistic and pantheistic cultural background.

³¹ See G. Florovsky, The Idea of Creation in Christian Philosophy, *Eastern Churches Quarterly*, 8, 3 (1949) 53 ff. By the same author, The Concept of Creation in Saint Athanasius, *Studia Patristica* 6 (1962) 36 ff. G. D. Martzelos, Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον, p. 14 ff., 89 ff.

Conclusion

After all that has been said, we assume that we have made it clear that even if the Pneumatology of the Presbyterian Professor Chung Hyun Kyung, as presented in her paper at the General Assembly of the W.C.C. at Canberra, is purely contextual with an intense animistic and pantheistic character, despite this, she unwittingly presented certain points of contact with Orthodox Pneumatology. For example, we observed the fact that she stresses, along with the salvific, the cosmological role of the Holy Spirit, as well as its omnipresence as a life-giving force within Creation. These points, however, were unfortunately understood on the part of the Presbyterian Professor as based on her pantheistic and animistic presuppositions. The only way for these points to be rid of their pantheistic and animistic character and to thus approach at least the biblical conception of the work of the Holy Spirit, is for them to be understood on the basis of the presuppositions of Orthodox patristic Pneumatology which we have above outlined. Only then may we view a bridging of the gap presented at Canberra between classical and this specific contextual Pneumatology. Otherwise this contextual Pneumatology will remain as a foreign body within the commonly accepted triadological framework of the W.C.C.

Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis

Die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela und der Beitrag der Orthodoxen Kirchen

von Athanasios Basdekis, Frankfurt a.M.

Einführung

Vom 3. bis 14. August 1993 fand in der nordwestspanischen Pilgerstadt Santiago de Compostela die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung statt. Die letzte, vierte Weltkonferenz dieser Art fand 1963 in Montreal/Kanada statt. Santiago gehört also in die Reihe der großen Weltkonferenzen von Lausanne (1927), Edinburgh (1937) und Lund (1952).

Die besondere Bedeutung der Weltkonferenz in Santiago liegt unter anderem darin, daß zum erstenmal auch die Römisch-katholische Kirche als gleichberechtigter Mitveranstalter neben dem Ökumenischen Rat der Kirchen teilnahm. Bekanntlich ist die Römisch-katholische Kirche nicht Mitglied im ÖRK, arbeitet aber in ihm offiziell und gleichberechtigt seit 1968 in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mit. Seit 1965 besteht zwischen dem ÖRK und der Römisch-katholischen Kirche eine »Gemeinsame Arbeitsgruppe«.

Auf der Konferenz in Santiago nahmen ca. 350 offizielle, stimmberechtigte Delegierte der Mitgliedskirchen des ÖRK, darunter 28 Vertreter der Römisch-katholischen Kirche unter der Leitung des Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Christlichen Einheit, Kardinal Edward I. Cassidy, teil. Weitere, ca. 100 Konferenzteilnehmer, vertraten verschiedene Zusammenschlüsse und Organisationen oder nahmen an ihr in einer bestimmten Eigenschaft teil (z.B. Vertreter von christlichen Weltgemeinschaften, Referenten, Berater, junge Theologen, Stabsmitarbeiter und besondere Vertreter der Genfer Zentrale des ÖRK).

Aus den orthodoxen autokephalen Kirchen des byzantinischen Ritus nahmen an der Konferenz unter verschiedenen Eigenschaften 27 Vertreter teil; die altorientalischen orthodoxen Kirchen entsandten nach Santiago sieben Delegierte. Aus der Delegation des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel seien u.a. genannt: der Erzbischof von Australien, Stylianos Harkianakis, der auch Vorsitzender bzw. Sprecher der orthodoxen Delegation insgesamt war, der Metropolit von Pergamon, Johannes Zizioulas, der Bischof von Diokleia, Kallistos Ware, der langjährige Mitarbeiter bei Faith and Order in Genf, Archimandrit Gennadios Limouris, Prof. Erzbischof George Dragas aus Durham, Prof. Gregor Larentzakis aus Graz sowie die Professorin Kyriaki Fitzgerald und Frau Dr. Sophie Deicha vom Orthodoxen Institut Saint Serge in Paris. Weiterhin gehörten der

Delegation des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel unter der Eigenschaft eines Beraters (Consultant) Erzpriester Thomas Fitzgerald von der Theologischen Hochschule des Heiligen Kreuzes in Boston und Dr. Athanasios Basdekis, Orthodoxie-Referent in der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Frankfurt am Main an. Aus den anderen orthodoxen Kirchen seien genannt Metropolit George Ghodr (Libanon) von dem orthodoxen Patriarchat von Antiochien, Metropolit Chrysanthos von Limasol, Kirche von Zypern, die Professoren Nikolaus Lossky, Alexy Ossipov und Erzpriester Vitali Borovoj von der russischen orthodoxen Kirche, Prof. Thodor Sabev von der bulgarisch-orthodoxen Kirche (bis vor kurzem stellvertretender Generalsekretär des ÖRK), und die Professoren Evangelos Theodorou und Vlasios Pheidias, beide Vertreter der orthodoxen Kirche von Griechenland. Von den altorientalischen orthodoxen Kirchen seien genannt Metropolit Anba Bischoj von der koptisch-orthodoxen Kirche und (zeitweise an der Konferenz dabei) Erzbischof Aram Keshishian von der armenisch-orthodoxen Kirche (Libanon) in seiner Eigenschaft als Vorsitzender (Moderator) des Zentral- und Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Die Konferenz begann mit einem offiziellen ökumenischen Gottesdienst in der Sankt-Jakobs-Kathedrale von Santiago, an dem u.a. Erzbischof A. M. Rouco Varela (von Santiago) als Liturg und Erzbischof Ramon Torrella Cascante (Tarragona) als Prediger mitgewirkt haben. Beendet wurden die Konferenzarbeiten mit einem eucharistischen Gottesdienst der spanischen Kirchen in der Franziskanerkirche von Santiago, in dem Pfarrerin Nelida Picci (Methodistische Kirche in Argentinien), stellvertretende Vorsitzende des Zentralausschusses des ÖRK, die Predigt hielt. Während der Konferenzarbeiten fanden verschiedene gottesdienstliche Feiern und Begegnungen statt, so die täglichen Morgenarbeiten mit einer auf sechs Tage angelegten Bibelarbeit bzw. Bibelauslegung, gehalten von der methodistischen Professorin aus England, Francis Jung. Die Vertreter der orthodoxen und altorientalisch-orthodoxen Kirchen hielten ebenfalls orthodoxe Abend- und Morgen- sowie eucharistische Gottesdienste. Erwähnt sei an dieser Stelle der Vespertottesdienst zum Fest der Verklärung Jesu am Abend des 5. Augusts, während dessen der Leiter der orthodoxen Delegation, der Erzbischof von Australien, Stylianos, eine Predigt hielt, in der er die theologische, anthropologische und eschatologische Dimension der Verklärung Jesu entfaltete. Genannt sei an dieser Stelle auch der römisch-katholische Vespertottesdienst am 7. August, bei dem Bischof Paul-Werner Scheele (Würzburg) eine ökumenisch interessante Predigt hielt.

Wie es bei solchen Konferenzen und Veranstaltungen dieser Größenordnung üblich ist, sandten Persönlichkeiten aus Gesellschaft und Kirche Grußbotschaften an die Konferenzteilnehmer von Santiago. Genannt seien an dieser Stelle die Grußbotschaften des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Bartholomaios I., des Patriarchen von Moskau Aleksij II., des Papstes Johannes Paul II. und des Anglikanischen Erzbischofs von Canterbury George Carey. Nachstehend dokumentieren wir die zwei orthodoxen Grußbotschaften.

I. Die Orthodoxen Grußbotschaften

1. Die Grußbotschaft des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomaios I.

In seiner Grußbotschaft an die Konferenzteilnehmer von Santiago, die vom Leiter der orthodoxen Delegation, dem australischen Erzbischof Stylianos, in englischer Sprache verlesen wurde, begrüßt zunächst seine Allheiligkeit, der Ökumenische Patriarch, das Zustandekommen dieser wichtigen Weltkonferenz unter dem Thema »Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis« und unterstreicht den Beitrag der orthodoxen Kirche von Konstantinopel in der ökumenischen Bewegung von ihren Anfängen an und versichert den Konferenzteilnehmern, daß das Ökumenische Patriarchat auch in der Zukunft dem ökumenischen Ziel und der Vision der sichtbaren Einheit der Kirche unaufhörlich größte Aufmerksamkeit schenken wird. Der Ökumenische Patriarch gibt zwar zu, daß die ökumenische Bewegung zeitweise eine Krise durchmacht, betont jedoch, daß unser Glaube und unsere Erfahrung auf dem ökumenischen Weg uns keinen Pessimismus erlauben, vielmehr uns mahnen, den Weg fortzusetzen und unsere Bemühungen zu verstärken im Blick auf das Ziel der sichtbaren Einheit der Kirche, welche mehr denn je heute notwendig ist. Sodann gibt der Ökumenische Patriarch seine Genugtuung darüber zum Ausdruck, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung das Glaubensbekenntnis von Nikaia-Konstantinopel von 381 in seiner ursprünglichen Form als Grundlage für unseren heutigen Ausdruck des apostolischen Glaubens anerkannt hat. Indem der Ökumenische Patriarch dieses aufgreift, schlägt er der Weltgemeinschaft der Kirchen vor, »daß an der Schwelle zum dritten Millenium die Führer der großen christlichen Gemeinschaften eine gemeinsame feierliche Erklärung ablegen, die alle Christen auffordert, ihre Einheit auf dieser Grundlage aufzubauen«.

Die Grußbotschaft des Ökumenischen Patriarchen hat folgenden Wortlaut:

An die sehr geschätzte Vorsitzende der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung Dr. Mary Tanner und an die verehrten Delegierten, Teilnehmer und Teilnehmerinnen an der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Santiago de Compostela, Spanien, 3.–14. August 1993:

Gnade und Segen von Gott, unserem Vater,
und dem Herrn Jesus Christus, unserem Erlöser.

Mit großer Befriedigung und Hoffnung zugleich begrüßen wir diese wichtige Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung mit ihrem so bedeutsamen Thema »Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis«. Unsere Kirche, die Kirche von Konstantinopel, hat sich von Anfang an in der ökumenischen Bewegung engagiert und hat dem ökumenischen Ziel und der Vision der kirchlichen Einheit stets gedient. Sie wird nicht ablassen, sich den Bemühungen von Glauben und Kirchenverfassung verpflichtet zu fühlen, nicht nur durch ihre Gebete, sondern auch durch den Beitrag ihrer Delegation, die von S.E. Erzbischof Stylianos von Australien angeführt wird.

Diese Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung findet nach einem Intervall von dreißig Jahren in einem wichtigen Augenblick unserer Geschichte statt. Wie man bemerken konnte, hat die ökumenische Bewegung seit einiger Zeit mitten in dramatischen und geschichtlichen Veränderungen, die in der Welt stattgefunden haben, ihre Vision und ihr Ziel einer kritischen Überprüfung unterzogen.

Unser Glaube und unsere Erfahrung der ökumenischen Pilgerreise gestatten uns allerdings nicht, pessimistisch zu sein. Sie drängen uns eher, mit unseren Bemühungen fortzufahren und sie sogar noch zu intensivieren, um Wege zur Unterstützung der ökumenischen Aktivitäten zu finden, da die Einheit der Kirche heute dringlicher ist als je zuvor.

Mit Genugtuung erkennen wir an, daß seit der letzten Weltkonferenz in Montreal (1963) — nach den Weltkonferenzen von Lausanne (1927), Edinburgh (1937) und Lund (1952) — die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und die ökumenische Bewegung ständig gewachsen sind durch eine Reihe von bedeutenden ökumenischen Ereignissen, die zur Bereicherung der christlichen Geschichte beigetragen haben und uns bewußt gemacht haben, welche wunderbaren Möglichkeiten noch vor uns liegen.

Wir bringen Ihnen allen, liebe Schwestern und Brüder aus den verschiedenen christlichen Kirchen und unterschiedlichen konfessionellen Denominationen unsere Freude und Wertschätzung für ein solches geschichtliches Ereignis zum Ausdruck.

Wir hoffen inständig, daß unsere gemeinsamen Überlegungen zu »Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis« entscheidend zu unseren früheren Bemühungen beitragen, gemeinsam die göttliche Gabe der Einheit der Kirche zu empfangen, so daß Verschiedenheit unter uns nicht mehr kirchentrennend ist, sondern — wie an Pfingsten — ein lebendiges Zeugnis für dieselbe erlösende Realität wird.

Koinonia mit dem dreieinigen Gott und miteinander in Christus und im Heiligen Geist, an der wir nur teilhaben, wenn wir bereit sind, uns zu erniedrigen und Buße zu tun, ist die Grundlage für die Einheit der Kirche, die — so hoffen wir — Ihre Überlegungen inspirieren und leiten wird.

Mit großer Genugtuung begrüßen wir die Tatsache, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung das Glaubensbekenntnis von Nikaia-Konstantinopel (381) in seiner ursprünglichen Form als Grundlage unseres Ausdrucks des apostolischen Glaubens anerkannt hat. Wir ergreifen die Gelegenheit, den Vorschlag zu machen, daß an der Schwelle zum dritten Millennium die Führer der großen christlichen Gemeinschaften eine gemeinsame feierliche Erklärung ablegen, die alle Christen auffordert, ihre Einheit auf dieser Grundlage aufzubauen.

Indem wir Ihnen unseren väterlichen Segen und unsere guten Wünsche übermitteln, beten wir, daß die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes mit Ihnen allen sei.

Phanar, den 5. August 1993

Inbrünstiger Fürsprecher vor Gott

Bartholomaios, Erzbischof von Konstantinopel
(Neu-Rom) und Ökumenischer Patriarch

2. Die Grußbotschaft des Patriarchen von Moskau, Aleksij II.

Auch der Patriarch von Moskau Aleksij begrüßt das Zustandekommen der Weltkonferenz in Santiago und unterstreicht den Beitrag der russischen orthodoxen Kirche in der ökumenischen Bewegung, informell seit den zwanziger Jahren, formell seit ihrem Beitritt zum Ökumenischen Rat der Kirchen im Jahre 1961. Sodann drückt auch er die Überzeugung aus, daß die Konferenz in Santiago »eine sorgfältige Analyse der Vergangenheit und Gegenwart der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung vornehmen und dabei klar und deutlich auf die Schwierigkeiten und Freuden, auf die sie gestoßen sind, hinweisen wird, während sie gleichzeitig ihre Ergebnisse, Fehlschläge und Hoffnungen darlegen (wird)«. In Anknüpfung an die Einheitserklärung der 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra unterstreicht Patriarch Aleksij das Ziel der sichtbaren Einheit als Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis, als das ursprüngliche und letztgültige Ziel des Ökumenischen Rates der Kirchen im besonderen und der ökumenischen Bewegung insgesamt.

Die Grußbotschaft des Patriarchen der russischen orthodoxen Kirche, Aleksij, lautet wörtlich wie folgt:

Im Herrn geliebte Frau Vorsitzende,
liebe Brüder und Schwestern,

»Gnade sei mit Euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus« (Röm 1, 7). Möge Er uns befähigen, mit einer Stimme und einem Herzen den apostolischen Glauben der frühen ungeteilten Kirche, der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, zu bekennen.

Mit diesen segensreichen Wünschen begrüße ich Sie, die Sie sich hier anläßlich der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela versammelt haben. Es ist mir eine besondere Freude, denn vor etwas mehr als 75 Jahren, im Jahr 1917, hat mein ehrwürdiger Vorgänger, Seine Heiligkeit Patriarch Tikhon, der nun von der Kirche als Bekenner und Märtyrer heiliggesprochen worden ist, die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung im Namen des Rats der russisch-orthodoxen Kirche willkommen heißen und gesegnet.

Trotz der Leiden, die unserer Kirche in der Zeit nach der Revolution widerfahren sind, hat eine Delegation unserer Kirche an der ersten Vorbereitungskonferenz der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1920 in Genf aktiv teilgenommen. Am letzten Tag der Konferenz waren die Teilnehmer eingeladen, an dem Gottesdienst der russisch-orthodoxen Kirche in Genf — am Tag der Verklärung unseres Herrn — teilzunehmen.

73 Jahre sind seit dieser bedeutenden Konferenz in Genf vergangen. Wir sind der Überzeugung, daß die Teilnehmer und Teilnehmerinnen an dieser Konferenz in Santiago de Compostela eine sorgfältige Analyse der Vergangenheit und Gegenwart der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung vornehmen werden und dabei klar und deutlich auf die Schwierigkeiten und Freuden, auf die sie gestoßen sind, hinweisen werden, während sie gleichzeitig ihre Ergebnisse, Fehlschläge und Hoffnungen darlegen. Dieses Ereignis wird uns helfen, die Krise und den Stillstand in dem Fortschreiten der

Christen auf der Suche nach dem hochgeschätzten Ziel der ökumenischen Bewegung zu überwinden.

Die Siebte Vollversammlung in Canberra hat die Kirchen zur sichtbaren Einheit als Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis aufgerufen. Wir sind sicher, daß die Bewegung hin zur Koinonia nach Einheit im Bekenntnis des apostolischen Glaubens ruft, nach eucharistischer Gemeinschaft sowie Anerkennung des Amtes in apostolischer Sukzession und nach einer gemeinsamen Grundlage der kanonischen Ordnung. Hier liegt das ursprüngliche und letztgültige Ziel des Ökumenischen Rates der Kirchen im besonderen und der ökumenischen Bewegung insgesamt.

Wir bitten den Herrn, daß Er uns allen Weisheit und Mut verleihen möge, um glaubwürdige Zeugen und Diener zu sein, die sich für die Wiederherstellung der Einheit unter allen Christen in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche einsetzen. Wir vertrauen Ihnen und verlassen uns auf Sie.

Möge die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes mit Euch allen bei Eurer Arbeit und Eurem Gebet sein.

Patriarch Aleksij II.
von Moskau und ganz Rußland

Mit großer Genugtuung und Zufriedenheit wurde auch die von Kardinal Cassidy verlesene Grußbotschaft des Papstes Johannes Paul II., in der er die Verpflichtung der Römisch-katholischen Kirche bestätigte, die Einheit unter den Christen zu fördern, damit Jesu Gebet »alle sollen eins sein« Wirklichkeit werde. Auch Papst Johannes Paul II. unterstreicht den Beitrag der katholischen Theologie und Kirche bei der Studienarbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und gibt seiner Hoffnung Ausdruck, daß die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung »reichliche Früchte tragen möge und mithilft, für die noch verbleibenden offenen Fragen eine Lösung zu finden, um die sichtbare Einheit in dem einen Glauben und in der einen eucharistischen Gemeinschaft zu erreichen«.

Schließlich sei auch die Botschaft des Erzbischofs von Canterbury, George Carey, genannt, in der auch dieser das Zustandekommen der Weltkonferenz von Santiago begrüßt, die zu einem, wie er schreibt, »bedeutsamen Zeitpunkt in der ökumenischen Geschichte« stattfindet und für »die sichtbare Einheit der Kirche von größter Bedeutung (ist), wenn Christen in einer gespaltenen Welt glaubwürdig vom Evangelium Zeugnis ablegen sollen«.

II. Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis

Das Konferenzthema und die orthodoxen Beiträge

Die Konferenzarbeiten fanden wie üblich in Plenarsitzungen, Sektionen und Arbeitsgruppen statt. Nach dem offiziellen Konferenzprogramm tagte die Konferenz 16mal in Plenarsitzungen; daneben tagten die vier Sektionen und die insgesamt 17 Arbeitsgruppen der vier Sektionen. Den Konferenzteilnehmern lag als Vorbereitungspapier ein »Diskussionspapier« zum Hauptthema und den Unterthemen der Weltkonferenz vor, welches von der Ständigen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Laufe des Jahres 1993 erarbeitet worden war. Der Vorbereitung auf die Konferenz dienten auch mehrere sogenannte Regionalkonferenzen sowie eine gemeinsame Konsultation von Faith and Order und der ÖRK-Einheit III. Das Ergebnis dieser letztgenannten Konsultation wurde in Form eines Textheftes unter dem Titel »Teure Einheit«, »Costly Unity«, publiziert und den Sitzungsteilnehmern ebenfalls als Vorbereitungsmaterial zur Verfügung gestellt. Dieses Papier spielte zwar auf der Konferenz eine zum Teil wichtige Rolle, wurde aber von vielen und von Faith and Order als solcher nicht als offizielles Arbeitspapier angesehen.

Den Auftakt der Konferenzarbeiten bildeten a) der Bericht des Direktors der Faith and Order-Kommission, Dr. Günter Gassmann, unter dem Titel »Montreal 1963 — Santiago de Compostela 1993« und die Einführung in die Weltkonferenz durch die Vorsitzende von Faith and Order, die anglikanische Theologin Dr. Mary Tanner, unter dem Titel »Die Aufgabe von Santiago im Blick auf die ökumenische Zukunft«.

In den darauffolgenden Plenarsitzungen wurde das Konferenzthema zunächst in biblischer Perspektive behandelt (hierüber sprach kein orthodoxer Vertreter) und dann aus theologisch-systematischer Sicht. Das Hauptreferat zu dieser Arbeitseinheit und damit den ersten orthodoxen Beitrag lieferte der auch im Westen sehr gut bekannte Metropolit von Pergamon, Johannes Zizioulas, Vertreter des Ökumenischen Patriarchats, unter dem Titel »Die Kirche als Gemeinschaft«. Im Rahmen derselben Arbeitseinheit referierte auch ein zweiter orthodoxer Vertreter, Metropolit George Ghodr aus dem griechisch-orthodoxen Patriarchat von Antiochien (Libanon) über das Thema »Glauben, Leben und Zeugnis«. Als dritter orthodoxer Beitrag in den ersten Tagen der Weltkonferenz von Santiago kann die Predigt des orthodoxen Erzbischofs von Australien, Stylianos, während des orthodoxen Vespere Gottesdienstes am 5. August zum Fest der Verklärung des Herrn angesehen werden. Nach den Tagen der Arbeit in Sektionen und Arbeitssitzungen wurde in der zweiten Hälfte der Konferenzarbeit vorwiegend das Thema »Koinonia« im Zusammenhang mit der Zukunft der ökumenischen Bewegung, des ÖRK und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung behandelt. In diesem Rahmen wurde auch ein Statement (bzw. Kurzreferat) des orthodoxen Erzbischofs von Nord- und Südamerika, Iakovos, über die Zukunft der ökumenischen Bewegung verlesen (er selbst war aus Gesundheitsgründen verhindert, nach Santiago zu kommen). Als weiterer orthodoxer Hauptbeitrag ist der Vortrag des Moderators des Zentralausschusses des ÖRK, des armenisch-orthodoxen Erzbischofs Aram Keshishian aus Libanon über die Zukunft des ÖRK und die Rolle von Glauben und Kirchenverfassung im Kontext der ökumenischen

Bewegung zu nennen. Als letzter orthodoxer Konferenzbeitrag kann sicherlich auch das Statement der orthodoxen Theologin Dr. Konstanz Tarassar aus der orthodoxen Kirche von Amerika bezüglich der revidierten Fassung der Schlußbotschaft der Konferenz gelten. Im folgenden wird eine inhaltliche Präsentation einiger orthodoxer Beiträge auf der Weltkonferenz in Santiago gegeben, bevor dann die Botschaft der Konferenz und die Sektionsberichte aus orthodoxer Sicht betrachtet bzw. bewertet werden.

*1. Der Vortrag des Metropoliten von Pergamon, Johannes Zizioulas, zum Thema:
Die Kirche als Gemeinschaft. Ein Vortrag zum Konferenzthema.*

Es war die einhellige Auffassung der Konferenzteilnehmer, daß der Vortrag des Metropoliten von Pergamon, Johannes, einer der bedeutendsten theologisch-systematischen Konferenzbeiträge zum Thema »Koinonia« war, welcher bei der Abfassung der Sektionsberichte, vor allem des Berichts der Sektion I, eine bestimmende Rolle gespielt hat. Metropolit Johannes unterstrich zunächst in seinem Referat die Bedeutung des Themas und des Begriffs »Koinonia« in der bisherigen Geschichte des ÖRK, wies auf seine biblische und patristische Herkunft hin und unterstrich die vielfache Benutzung des Begriffs »Koinonia« bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern. Dieser Begriff wurde sozusagen zum Schlüsselbegriff in den bisherigen Arbeiten der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, wozu orthodoxe Theologen wie Vater Georg Florovskij und Prof. Nikos Nisiotis besonders beigetragen haben. Anschließend behandelte Metropolit Johannes das Konferenzthema »Koinonia« unter folgenden zwei Gesichtspunkten: a) Koinonia als theologischer Begriff und b) die Kirche als Koinonia.

Was den theologischen Gehalt des Begriffs »Koinonia« betrifft, unterstrich Metropolit Johannes zunächst die griechisch-orthodoxe Herkunft desselben, und daß dieser in der Orthodoxen Theologie und Kirche einen konkreten ekklesiologischen Sinn hat. Er betonte dabei die Notwendigkeit einer prinzipiellen Übereinstimmung unter den Kirchen bezüglich der Bedeutung und des theologischen Gehalts des Begriffs »Koinonia« und unterstrich gleichzeitig, daß Koinonia nicht in einer soziologischen Erfahrung gründet, auch nicht in einem ethischen Verhalten, sondern im Glauben, und zwar im Glauben an den dreieinigen Gott, welcher per definitionem ein Gott in Beziehung ist.

Wörtlich sagte er: »Gott ist dreieinig; er ist per definitionem Sein-in-der-Beziehung; ein nicht dreieiniger Gott kann seinem Wesen nach nicht Koinonia sein. Die Ekklesiologie muß darum auf dem dreieinigen Gott aufbauen, wenn sie eine Ekklesiologie der Gemeinschaft sein will.«

Weil aber eine Ekklesiologie der Trinität wesentlich in Beziehung steht zur Christologie, diese wiederum unverstänglich bleibt ohne »Pneumatologie«, müssen wir »aufräumen mit unserem individualistischen Christusverständnis« und ihn als »gemeinschaftliche Person«, als ein integratives Wesen, verstehen. Das »Viele« ist konstitutives Element des »Einen«. Ein »Haupt« ohne »Glieder« ist unvorstellbar. »Die Kirche ist der Leib Christi, weil Christus pneumatologisch ist, geboren aus und gegenwärtig in der Koinonia des Geistes«.

Auf der Grundlage der obigen ekklesiologischen und theologischen Prinzipien des Begriffs »Koinonia« entwickelte dann Metropolit Johannes das Hauptthema der Konferenz

und widmete den größten Teil seines Beitrags der Behandlung des Themas »Die Kirche als Koinonia«, und zwar unter folgenden Teilaspekten:

a) **Das Wesen der Kirche ist Beziehung:** Es gibt keine Kirche an sich, sondern nur Kirche in Beziehung zu etwas — zu Gott oder Christus oder zu einem bestimmten Ort, d.h. der Welt um sie herum ... »Die Kirche (kann) nicht existieren und funktionieren ohne Bezug auf die heilige Dreieinigkeit, die Existenzweise Gottes ... Die Gemeinschaft, die wir meinen, wenn wir sagen, die Kirche sei Koinonia, ist also keine andere als die Gemeinschaft Gottes, in der der Vater, der Sohn und der Heilige Geist leben. Dies bedeutet aber auch, daß Kirche per definitionem unvereinbar ist mit Individualismus; sie ist aus Gemeinschaft und persönlichen Beziehungen gewirkt.«

b) **Die Struktur der Kirche ist Beziehung:** Hierzu gilt es zunächst, zwei Ebenen voneinander zu unterscheiden: die örtliche und die weltweite. Auf beiden jedoch ist die Gemeinschaft vorrangig. Auf der lokalen Ebene bedeutet die Ekklesiologie der Gemeinschaft, daß ein Christ nicht als einzelnes Individuum, in direkter Gemeinschaft mit Gott leben kann. Unus Christianus, nullus Christianus, sagte Metropolit Johannes in Anwendung des bekannten lateinischen Spruches. Denn der Weg zu Gott führt über den Nächsten, in diesem Falle die anderen Mitglieder der Gemeinde. Kirche kann es also nur in der Form einer strukturierten Ortsgemeinde geben. Auf der anderen Seite muß die Struktur der lokalen Kirche sowohl die Einheit als auch die Einigkeit bewahren. »Alle Mitglieder der Gemeinde sind voneinander abhängig, was bedeutet, daß es in der Kirche gleichzeitig mit Einheit und Einigkeit auch Verschiedenheit gibt. Auf kein einziges Glied der Gemeinde kann verzichtet werden, ein jedes trägt sein Scherflein bei. Alle Glieder sind nötig, sie gleichen sich nicht alle; gerade weil sie verschieden sind, sind sie nötig.«

Mutatis mutandis gilt dieser Grundsatz auch für die Kirche auf regionaler und weltweiter Ebene. In diesem Sinne betonte Metropolit Johannes, daß »eine einzelne Gemeinde, abgetrennt von allen anderen Gemeinden, nicht behaupten (kann), sie sei Kirche. Es gibt nur eine Kirche auf der Welt, auch wenn es gleichzeitig viele Kirchen gibt. Dieses Paradox steht im Mittelpunkt einer Ekklesiologie der Gemeinschaft«. Was das auf die Kirche anzuwendende Strukturprinzip angeht, sagte Metropolit Johannes, daß in einer Ekklesiologie der Gemeinschaft weder das Synodalsystem noch das Primat als Strukturen oder Ämter verstanden werden können, die über der Gemeinde oder über den Gemeinden stehen. Nur wenn jede lokale Kirchengemeinschaft Eingang findet in diese Struktur oder dieses Amt, kann man von einem Synodalsystem oder Primat der Gemeinschaft sprechen.

Die Bedeutung dieses Modells liegt nach Auffassung von Metropolit Johannes darin, »daß Synodalstruktur und Primat in einer Weise bekräftigt werden, daß die volle Katholizität jeder einzelnen Ortskirche — in der Gestalt ihres Bischofs — bewahrt wird ... Ohne Synodalsystem läuft die Einheit Gefahr, auf dem Altar der lokalen Kirche geopfert zu werden. Ein Synodalsystem wiederum, das die Katholizität und Integrität der lokalen Kirche unterdrückt, kann zu einem kirchlichen Universalismus führen. Dieselben Überlegungen kann man zum Primat anstellen. Ist die Einheit der Kirche ohne Primat auf lokaler, regionaler und weltweiter Ebene in einer Ekklesiologie der Gemeinschaft möglich?

Ich glaube nicht«, antwortete auf seine Frage Metropolit Johannes. »Denn nur durch ein ›Haupt‹, eine Art ›Primus‹, können die ›Vielen‹, seien es einzelne Christen oder Ortskirchen, mit einer Stimme sprechen. Aber der ›Primus‹ muß Teil einer Gemeinschaft sein, nicht ein sich selbst definierendes, sondern ein wahrhaft ›in Beziehung stehendes‹ Amt. Ein solches Amt, das dem Einvernehmen der lokalen Kirchen Ausdruck verleiht, kann nur zusammen mit ihren ›Häuptern‹ ausgeübt werden. Ein Primat dieser Art ist in einer Ekklesiologie der Gemeinschaft ebenso wünschenswert wie harmlos.«

c) **Die Autorität in der Kirche ist Beziehung:** Logische Folge aus dem bisher Gesagten ist nach den Worten des Metropoliten Johannes, »daß die Autorität in der Kirche nicht an einem Amt an sich liegt, sondern der geistgewirkten Gemeinschaft entspringt.« Nach katholischer und orthodoxer Auffassung liegt diese Autorität anerkanntermaßen beim Ökumenischen Konzil als der höchsten Autoritätsebene in der Kirche. Doch ein Ökumenisches Konzil ist nicht einfach als solches mit Autorität ausgestattet. Denn damit seine Entscheidungen Gültigkeit erlangen, müssen sie von den lokalen Kirchen angenommen werden. Folgerichtig kann es ohne irgendeine Institution, die mit Autorität lehrt und entscheidet, keine Einheit in der Kirche geben. Deshalb ist auch die Autorität in der Kirche in einer Ekklesiologie der Gemeinschaft, wie alles andere in der Kirche, eine Sache der Beziehung.

d) **Die Mission der Kirche ist Beziehung:** Diesbezüglich unterstrich Metropolit Johannes, daß, weil in der orthodoxen Tradition die Welt sowohl in der Form der Natur als auch in der Gestalt der alltäglichen Sorgen und Nöte der Kirchenmitglieder in die Kirche aufgenommen wird, und wenn die Gemeinschaft ein Schlüsselbegriff der Ekklesiologie sein soll, man der Mission weit mehr dient, wenn man das Evangelium der Welt nicht entgegengesetzt, sondern es in ihrer Kultur umsetzt. Die Theologie muß nach Auffassung von Metropolit Johannes herausfinden, »wie das Evangelium auf die existentiellen Bedürfnisse der Welt, auf alles Menschliche und darüber hinaus bezogen werden kann«.

e) **Gemeinschaft in der Zeit:** Die Kirche lebt nicht außerhalb der Zeit, was bedeutet, daß die Ortskirche mit allen anderen Kirchen des Erdballs oder zu gegebener Zeit mit der ganzen Welt in Beziehung steht; sie ist auch die Koinonia mit den Gemeinden der Vergangenheit und der Zukunft, denn: »In einer Ekklesiologie der Gemeinschaft kann die Zeit nicht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufgeteilt werden.«

f) **Communio in Sacris:** Die Ekklesiologie der Gemeinschaft hat zur Folge und beinhaltet die Tatsache, daß ohne Koinonia in den Sakramenten und insbesondere in der heiligen Eucharistie keine wirkliche Koinonia in der Kirche existieren kann. Darüber hinaus muß innerhalb einer Ekklesiologie der Gemeinschaft der Begriff Intercommunio durch den Begriff Communio ersetzt werden: »Es ist wohl nicht ohne Bedeutung, daß in vielen Sprachen — auch im modernen Griechisch — Koinonia oder Kommunion als Synonym für die Teilhabe an der Eucharistie gebraucht werden (›theia koinonia‹ für ›heilige Kommunion‹).

Zusammenfassend zog Metropolit Johannes aus seinen Ausführungen folgende drei Schlüsse:

a) Auf der Suche nach der Einheit der Kirchen ist es notwendig, daß eine gesicherte Grundlage und Lehre über die heilige Dreifaltigkeit wie auch über das Heilswerk und Wirken Christi sowie über seine Beziehung zum Heiligen Geist erreicht wird. Dies ist eine unabdingbare Voraussetzung für eine Ekklesiologie der Gemeinschaft und für alle Versuche, mit einer solchen Ekklesiologie die Trennungen zu überwinden. Eine grundsätzliche Übereinstimmung im Glauben ist daher, besonders in diesen Themen, unumgänglich.

b) Der Begriff »Koinonia« kann zur Überwindung der Gegensätze zwischen Struktur und Charisma, lokaler und universaler Kirche, Konziliarität und Primat usw. beitragen.

c) Das Thema »Koinonia« kann der christlichen Einheit größere Lebensqualität und existentielle Bedeutung verleihen. Die Kirche lebt in der Beziehung. Sie ist die Kirche Gottes und existiert konkret als die Kirche an einem bestimmten Ort.

Soweit in Kürze und zusammenfassend die Darlegungen des Metropoliten von Pergamon Johannes zum Konferenzthema von Santiago.

2. Statement des Erzbischofs von Nord- und Südamerika, Jakovos, zum Thema: Die Zukunft der ökumenischen Bewegung

In seinem Statement über die Zukunft der ökumenischen Bewegung übte Erzbischof Jakovos von der Erzdiözese von Nord- und Südamerika (Ökumenisches Patriarchat) scharfe Kritik an dem Zustand und dem Werk des ÖRK. Natürlich hob er zunächst die weltweite Bedeutung des ÖRK hervor, dessen, wie er sagte, »Stimme heute in ethischen und sozialen Fragen großes Gewicht hat«, und welcher zusammen mit den Vereinten Nationen (UNO) versucht hat, auf soziopolitische Fragen sowie Fragen der grundlegenden Menschenrechte und auf die Krisen unserer Zeit zu reagieren. Doch gerade an dieser Stelle setzt die harte Kritik des Erzbischofs Jakovos an, welcher solche Versuche des ÖRK als einen »bisher nie gesehenen Aktivismus« bezeichnete. Nach seiner Auffassung hat der ÖRK auf seinen Vollversammlungen in Uppsala, Vancouver, Nairobi und Canberra den Willen zwar bekräftigt, diese Bemühungen fortzusetzen, er hat es jedoch versäumt, »diese Bemühungen zu gründen auf den Geist und Sinn des Ökumenischen Rates, nämlich das gemeinsame Streben, die Einheit der Christenheit wiederherzustellen«.

In diesem Sinne gipfelt seine Kritik gegenüber dem ÖRK in folgenden Feststellungen:

a) Einige Abteilungen des ÖRK haben sich in »unüberlegte Aktionen hineinziehen lassen, so etwa die materielle und moralische Unterstützung jener unserer Mitmenschen, die zu den Waffen gegriffen haben, um ihre gesellschaftliche Befreiung zu bewerkstelligen«.

b) Aus diesem Grunde »müssen (wir) uns diesem ›ideologischen‹ Sog entziehen, in den der ÖRK hineingeraten ist und in dem die Vision verloren ging, die die Völker auf eine friedliche und geeinte christliche Welt hoffen ließ. Das ist das Dringendste, das zum gegenwärtigen Zeitpunkt — und auch künftig möchte ich hinzufügen — getan werden muß. Wenn wir wahrhaft wollen, daß der Rat eine Zukunft hat, dann muß eine dynamische Erneuerung von Glauben und Kirchenverfassung sowie unseres Lebens und unserer Arbeit, d.h. der Funktionsweise des Rates, an erster Stelle unter unseren Prioritäten stehen«, sagte Erzbischof Jakovos wörtlich.

c) »Vorläufig sind wir noch dabei, Christi Gewand zu zerreißen durch theologischen und ethischen Liberalismus, durch unüberlegte Ordinationen, die bislang in der Kirche nicht üblich waren, durch Skandale sowohl finanzieller als auch sexueller Art, durch langwierige Debatten über die Anerkennung homosexueller Lebensgemeinschaften. Dies alles sind Dinge, die uns auf dem Weg zu einer wahrhaft neuen Zukunft behindern«, fügte der orthodoxe Hierarch hinzu.

d) Aus diesem Grunde und wenn wir wirklich den Weg ins 21. Jahrhundert bereiten wollen, dann liegt ihre (der Ökumene) Zukunft in ihrer Bereitschaft, sich selbst zu prüfen, ihre Struktur umzugestalten, als ökumenische Kirchengemeinschaft ihren Weg zur Einheit hin wiederzuentdecken und sich in den Dienst dieser Idee zu stellen. Der Ökumenische Rat muß eine Zukunft haben und er muß danach streben, »alle christlichen Kirchen ohne Ausnahme in einem wahrhaft ökumenischen Dialog zu vereinen, wobei er sorgfältig seine Grenzen ziehen und weder liberale oder konservative Extreme, noch rhetorische Feuerwerke zulassen sollte, die die große Sehnsucht der wahren Christen in keiner Weise fördern ... Wenn er (der ÖRK) an die Einheit glaubt, die auf der einen, ungeteilten katholischen und apostolischen Kirche beruht, dann setzt er damit allen christlichen Gruppen ein Zeichen, daß sie sich ihm anschließen können«. In diesem Sinne ist der ÖRK berufen, die Welt daran zu erinnern, daß die Einheit der Kirche der ›lydische Stein‹ ist, der letzte Prüfstein ihres Anspruchs, wahrhaft die Einheit anzustreben.

Soviel zu dem kritischen Statement des orthodoxen Erzbischofs Jakovos von Nord- und Südamerika.

3. Herausforderungen für Glauben und Kirchenverfassung — Grundsatzreferat des Moderators des Zentralausschusses des ÖRK, des armenisch-orthodoxen Erzbischofs Aram Keshishian

Mit Spannung wurden von den Konferenzteilnehmern die Ausführungen des Generalsekretärs des ÖRK, Prof. Dr. Konrad Raiser, und des Moderators des Zentralausschusses des ÖRK, des armenisch-orthodoxen Erzbischofs Aram Keshishian, über die Zukunft des ÖRK und die Rolle von Glauben und Kirchenverfassung im Kontext der ökumenischen Bewegung gehört. Bevor ich jedoch nachstehend die Ausführungen von Aram Keshishian als orthodoxen Beitrag in Kürze erläutere und darlege, halte ich es für wichtig, den

Grundsatzvorschlag des Generalsekretärs des ÖRK, Prof. Dr. Konrad Raiser, zumindest zu nennen, welchen er im Rahmen seines Referats gemacht hat.

Im Blick auf das 50-jährige Jubiläum des ÖRK im Jahr 1998 schlug er vor, daß alle Mitgliedskirchen des ÖRK eingeladen werden sollten, sich an einem Prozeß des Nachdenkens über das gemeinsame Verständnis des ÖRK und über die verbindende und verbindliche ökumenische Vision zu beteiligen. In Anwendung und Analogie der biblischen Perspektive des **Erlaßjahres** regte er an, »das 50. Jahr seit der Gründung des ÖRK als ein Ökumenisches Erlaßjahr zu begehen, ein Jahr der Aufhebung der Lehrverurteilungen der Vergangenheit und der ausdrücklichen Umkehr der Kirchen aus der Trennung in die Koinonia, die Gottes Gabe und Berufung der Kirchen ist. In einem großen Einheitsakt könnten die Kirchen durch ihre bevollmächtigten Vertreter bekräftigen, daß sie in einer wirklichen, in der einen Taufe und im gemeinsamen Christusbekenntnis begründeten ekklesialen Gemeinschaft miteinander verbunden sind ... Die in den letzten Jahrzehnten und besonders in der Zeit seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil entstandene neue ökumenische Wirklichkeit zwischen den Kirchen erfordert heute eine solche Umkehr, eine Wendung der Blickrichtung, die sich abkehrt von der Analyse des Trennenden und sich ausrichtet an der schon bestehenden Gemeinschaft, um sie zu vertiefen, auszuweiten und ihr Ausdruck zu verleihen. Es geht um eine Aktion der Konversion ... als Konvergenz auf das Zentrum der Koinonia hin, die Ernst macht mit der Feststellung der Dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, daß wir einander näher kommen, indem wir Christus näherkommen ...« Und Konrad Raiser mahnte eindringlich: »Für die Zukunft des ÖRK wird es entscheidend sein, ob es gelingt, die Kirchen davon zu überzeugen, daß die Zeit für einen solchen Akt der Konversion als Konvergenz hin auf das Zentrum ihrer Einheit gekommen ist. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat eine unverwechselbare Aufgabe in der Gestaltung der Zukunft des Rates, indem sie diesen Schritt vorbereitet und begründet. Damit erfüllt sie zugleich ihre besondere Rolle im Kontext der heutigen ökumenischen Bewegung und sie bleibt ihrer eigenen, durch frühere Weltkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung eindrücklich artikulierten Tradition treu.«

In seinem Grundsatzreferat unter dem besonderen Titel »Herausforderungen für Glauben und Kirchenverfassung« setzte der Moderator des ÖRK, der armenisch-orthodoxe Erzbischof Aram Keshishian, bei der grundlegenden These ein, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung herausgefordert ist, eine besondere Rolle im Rahmen der zukünftigen Orientierung der ökumenischen Bewegung zu spielen und beschrieb die neuen Herausforderungen, vor denen sie heute steht, wie folgt:

1) Neubestimmung der Rolle von Glauben und Kirchenverfassung innerhalb der ökumenischen Bewegung:

Weil die ökumenische Bewegung und die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung nicht zwei verschiedene, sondern zwei zusammengehörende Einheiten sind, die sich gegenseitig bedingen, muß aus diesem Grunde folgenden drei Hauptanliegen besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden:

a) Eine »Ent-Institutionalisierung« von Glauben und Kirchenverfassung (weil Glauben und Kirchenverfassung keine Institution, sondern eine Bewegung ist);

b) Glauben und Kirchenverfassung muß zu einer die ganze »Ökumene« umgreifenden Bewegung werden, weil sie sich in einem Prozeß der Selbstisolierung in einer ökumenischen Bewegung befindet, die in zunehmendem Maße basis- und aktionsorientiert wirkt;

c) es muß eine »Agenda in ganzheitlicher Perspektive« entwickelt werden, weil auch Glauben und Kirchenverfassung über ihre traditionelle Agenda hinausgehen und sich mit Fragen befassen sollte, die sich aus der gegenwärtigen ökumenischen Wirklichkeit ergeben, damit die neue Agenda als ein »kohärentes Ganzes« konzipiert und verwirklicht wird. »Zwischen den alten und den neuen Anliegen und Prioritäten von Faith and Order muß es eine inhaltliche Kontinuität und zugleich dynamische Interaktion geben. Die wachsende Bedeutung des Dialogs in den heutigen pluralen Gesellschaften, der Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (JPIC) und das Streben nach einer partizipatorischen und alle einschließenden Gemeinschaft ist von wesentlicher Tragweite für Fragen von Glauben und Kirchenverfassung. Stereotype Denkformen, Ausdrucksweisen und traditionelle Methoden, die bei Glauben und Kirchenverfassung noch vorhanden sind, sind in einer sich rasch und radikal wandelnden Welt nicht mehr relevant.«

2) Ein umfassendes Verständnis von Einheit

Unter der Grundsatzthese, »die Einheit der Kirche ist das vorrangige Ziel der ganzen ökumenischen Bewegung« und ausgehend von den soeben skizzierten grundsätzlichen Überlegungen entwickelte Erzbischof Keshishian sodann seine Auffassung und Konzeption über Einheit und Koinonia und fragte konkret: Wo stehen wir heute, und wohin gehen wir auf unserer Suche nach Einheit? Auf diese Frage antwortend hob er folgende vier Hauptanliegen hervor:

a) Angesichts einer sich abzeichnenden Tendenz eines zunehmenden Horizontalismus, Säkularismus, Aktionismus und Pragmatismus in der ökumenischen Bewegung sollten die Kirchen sich erneut zur gemeinsamen Suche nach Einheit verpflichten und dabei das unter ihnen bereits bestehende Maß an Einheit konkret zum Ausdruck bringen und zugleich die praktischen Folgerungen der theologischen Übereinstimmungen aufzeigen, die sie durch bilaterale und multilaterale Dialoge erreicht haben.

b) Weil das Anwachsen von Nationalismus, Ethnizität und Religiosität in der Welt von heute ebenfalls zu einem trennenden Faktor geworden ist, darf auch für Glauben und Kirchenverfassung die soziopolitische und wirtschaftliche Dimension der Einheit, die im Leben der heutigen Gesellschaft immer dringlicher wird, nicht ignoriert werden.

c) Weil es den Kirchen noch nicht gelungen ist, zu einem gemeinsamen Verständnis von Einheit zu gelangen, da sie ein unterschiedliches Kirchenverständnis haben, muß unsere Aufmerksamkeit und Anstrengung verstärkt den ekklesiologischen Auffassungen gelten, wozu der Studienprozeß über »Ökumenische Perspektiven der Ekklesiologie« eine wesentliche Hilfestellung für eine umfassende ekklesiologische Reflexion sein wird.

d) Weil die Einheit der Kirche niemals für sich allein da ist, sondern mit Erneuerung, gemeinsamem Zeugnis und gemeinsamem Dienst verbunden ist, d.h. weil die ökumenische Vision eine und unteilbar ist, muß die Einheit der Kirche im Rahmen dieses Einsseins, dieser Ganzheit und inneren Integrität und Kohärenz der ökumenischen Vision ihren Platz haben.

3) Taufe, Eucharistie und Amt: ein entscheidender ökumenischer Prüfstein

Die bisherigen Studien bzw. der bisherige Studienprozeß über Taufe, Eucharistie und Amt haben nicht nur das beträchtliche Maß an Konvergenz, sondern auch die noch bestehenden Divergenzen zwischen den Kirchen aufgezeigt. Aus diesem Grunde ist es notwendig, die Bemühungen und Arbeiten im Rahmen des BEM-Prozesses mit großer Intensität fortzusetzen. Dazu sollte folgender Aktionsplan für Glauben und Kirchenverfassung gelten:

a) Der BEM-Prozeß sollte seitens der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mit höchster Priorität und Dringlichkeit fortgeführt werden, wobei »eine Einladung und eine dringliche Aufforderung an die Kirchen zur gegenseitigen Anerkennung« gerichtet werden sollte. »Die Kirchen sollten erkennen, daß der BEM-Prozeß einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der ökumenischen Bewegung darstellt und ein wahrer Prüfstein dafür ist, wie ernst sie es mit der ökumenischen Bewegung im allgemeinen und insbesondere mit der Frage der Einheit meinen.«

b) Weil eine unmittelbare Rezeption der Konvergenzerklärungen von BEM für die verschiedenen Kirchen aus verschiedenen theologischen Gründen noch nicht möglich zu sein scheint, sollte der Rezeptionsprozeß Schritt für Schritt vorgenommen werden. In diesem Sinne unterstrich der Moderator des ÖRK: »Ich glaube nicht, daß die Kirchen irgendwelche Schwierigkeiten damit hätten, als ersten Schritt vorwärts die gemeinsame Taufe als Grundlage ihrer Einheit zu erklären.« Hingegen »bedarf die Frage der eucharistischen Gemeinschaft noch einer tieferen theologischen Reflexion und weiterer ökumenischen Entwicklung«, während in den meisten Fällen eine gegenseitige Anerkennung der Ämter ohne große Schwierigkeiten erreicht werden könnte auf der Grundlage der Bekräftigung der gemeinsamen Taufe.

4) Vom Dialog zur Rezeption

Es ist an der Zeit, so der Vorsitzende des Zentralausschusses des ÖRK, die Konsenserklärungen und theologischen Vereinbarungen, die zwischen den Kirchen im Rahmen der bilateralen Dialoge erarbeitet worden sind, zusammenzubringen und sie auszuwerten. Dabei sollte von folgenden Überlegungen ausgegangen werden:

a) Die bilateralen gemeinsamen Erklärungen dürfen nicht voneinander isoliert und ohne Bezug untereinander bleiben, sondern sollen zusammengebracht werden, damit eine wirksamere Interaktion zwischen bilateralen und multilateralen Dialogen erreicht wird.

b) Die Kirchen sollten schrittweise vom Stadium des Zusammenseins, des gemeinsamen Betens und des Gesprächs zu einem kontinuierlichen und dynamischen Prozeß der »Rezeption« übergehen, wobei ein solcher Prozeß wesentlich ökumenische Erziehung und Umkehr wie auch gegenseitige Rechenschaftspflicht beinhalten muß.

c) Weil die bilateralen theologischen Dialoge für viele Kirchen weiterhin eine große Bedeutung haben, werden sie ihre Gültigkeit und Wichtigkeit beibehalten. Bilaterale und multilaterale Dialoge werden zumindest für eine Zeit parallel nebeneinander fortbestehen, wobei auch hier die Kirchen vom Dialog zur Konvergenz und zur Rezeption hin bewogen werden müssen.

5) Von der Konvergenz im Glauben zur Konvergenz im Leben

Die Arbeit in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist in hohem Maße theologisch und akademisch geblieben, so daß eine Kluft zwischen Denken und Handeln, zwischen Theologie und praktischem Leben, zwischen Glauben und Kirchenverfassung und den Kirchen selbst entstanden ist. Es ist deshalb notwendig, daß dieser Eindruck von Glauben und Kirchenverfassung selbst korrigiert wird. Sprache und Methodologie sollten deshalb die Ganzheit und Integrität von Konsens im Glauben und Gemeinschaft im Leben wirksam zum Ausdruck bringen, weil:

a) Christlicher Glaube und christliches Leben ein unteilbares Ganzes bilden und weil jede Dichotomie zwischen christlichem Glauben und politischem Engagement, zwischen Einheit der Kirche und Eintreten für Gerechtigkeit eine ökumenische Häresie wäre.

b) Weil davon auszugehen ist, daß das 21. Jahrhundert das Jahrhundert mit den konkreten Problemen der Kirche und der Welt sein wird, muß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, ohne ihre grundlegende Sendung zu verlassen, sich intensiver mit den existentiellen Fragen und den konkreten Nöten der Kirche beschäftigen. Gerade das Thema der Weltkonferenz bringt diese Wahrheit zum Ausdruck, daß nämlich die Frage des Glaubens aufs engste verbunden ist mit den Fragen des Lebens, des Zeugnisses und des Dienstes. Eine Übereinkunft im Glauben wäre wertlos, wenn sie nicht zu einer Übereinkunft im Leben führte.

6) Glauben und Kirchenverfassung: eine ökumenische Herausforderung

Zusammenfassend zog der armenisch-orthodoxe Erzbischof folgende Folgerungen aus dem bisher Gesagten:

a) Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist herausgefordert, eine korrigierende Rolle innerhalb eines Ökumenismus zu spielen, der dazu neigt, den christozentrischen, trinitarischen Glauben beim Dialog mit anderen Religionen zu relativieren und für den Aufbau der einen menschlichen Gemeinschaft synkretistische Auffassungen zu befürworten.

b) Glauben und Kirchenverfassung ist dazu berufen, einen festen Stand zu bewahren gegen alle Arten von ökumenischem Aktionismus und Pragmatismus.

c) Glauben und Kirchenverfassung sollte sich energisch allen säkularen ökumenischen Tendenzen entgegenstellen, die die vertikale Dimension der ökumenischen Bewegung überschatten und die Frage der Einheit an den Rand drängen.

d) Glauben und Kirchenverfassung muß angesichts des wachsenden Konfessionalismus und Parochialismus auch auf die Kirchen einwirken, daß sie die Dringlichkeit ihres gemeinsamen Strebens nach christlicher Einheit nicht verlieren.

e) Glauben und Kirchenverfassung selbst muß sich von der ökumenischen Bewegung, die einen Wandlungsprozeß durchmacht, ständig herausfordern lassen.

III. Die Ergebnisse der Konferenz — Die Schlußbotschaft und die Sektionsberichte

Als konkrete Ergebnisse der 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung können eigentlich nur die Schlußbotschaft und die Berichte der vier Sektionen angesehen werden.

1. Die Botschaft der Konferenz

Die Botschaft der Weltkonferenz wurde zunächst von einer dafür bestimmten Redaktionskommission im Entwurf ausgearbeitet. Dieser Entwurf wurde zweimal im Plenum besprochen und am 13. August mit 159 Stimmen dafür, 9 Gegenstimmen und 6 Enthaltungen verabschiedet. Die 9 Gegenstimmen, vielleicht auch die 6 Enthaltungen kamen aus der Reihe der orthodoxen Vertreter. Diese beschwerten sich im Rahmen der zweiten Beratung des Botschaftsentwurfes im Plenum darüber, daß manche von ihnen vorgebrachten Änderungsanträge von dem Redaktionsausschuß nicht berücksichtigt wurden. Ihre Beschwerden trugen u.a. der koptisch-orthodoxe Metropolit Anba Bischoj, und der orthodoxe Erzbischof von Australien, Stylianos, vor, welcher im Rahmen der letzten Plenardebatte über den Botschaftsentwurf eine »**Beschwerdeerklärung**« in englischer Sprache vorlas, in der er den obengenannten modus procedendi bei der Beratung der Schlußbotschaft kritisierte, aber auch die Sprache mancher Konferenzteilnehmer, die ohne Angst und Scheu und im Namen der »zulässigen Vielfalt« ihre manchmal irrigen Meinungen vortrugen.

Was den **Inhalt der Botschaft** angeht, so wird in ihr zunächst die Bedeutung der Konferenz, das Thema »Koinonia« und seine Relevanz für die Einheit der Kirche hervorgehoben. Nachdrücklich wird in der Schlußbotschaft die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Kirche als des ursprünglichen Ziels der ökumenischen Bewegung hervorgehoben, allerdings in Zusammenhang mit dem Interesse für den Kampf um die Probleme der Welt von heute. Gleichzeitig wird unterstrichen, daß dieses letzte Ziel noch nicht erreicht worden ist trotz der unübersehbaren Fortschritte in den bilateralen und multilateralen theologischen Dialogen und Vereinbarungen. Dies gilt zum Beispiel im Blick auf das Sakrament der Taufe und die eucharistische Gemeinschaft. Deshalb betont die Schlußbotschaft: »Fortschritte werden wir erreichen, wenn wir uns auf neue Wagnisse und Erkenntnisse in dem uns einenden Glauben einlassen, und nicht durch Kompromisse, die die Probleme nur verschleiern.« Die Botschaft der Konferenz schließt mit der Forderung und Mahnung an die Kirchen, für eine größere und tiefergehende Koinonia im Glauben, im Leben und im Zeugnis sich einzusetzen, die nur durch eine Umkehr und Metanoia in Christus erreicht werden kann. Die Botschaft endet mit einem Gebet an den »heiligen liebenden dreieinigen Gott«.

2. Die Sektionsberichte

Die 4 Sektionsberichte wurden von 17 Arbeitsgruppen ausgearbeitet. Als Material dienten dazu zum einen die auf der Konferenz gehaltenen Beiträge (Referate oder kleine-

re Statements), vor allem aber das offizielle Vorbereitungsheft zum Thema »Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis. Ein Diskussionspapier«. Als Vorbereitungsmaterialien können darüber hinaus angesehen werden ein Bericht über »Regionale Konsultationen«, die im Vorfeld der Konferenz von Santiago stattgefunden haben, ein Bericht von Paul A. Groent und Günter Gaßmann »Lausanne 1927 — Santiago de Compostela 1993« sowie ein Bericht unter dem Titel »Teure Einheit« über eine Tagung des ÖRK über Koinonia und Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung vom Februar 1993 in Ronde/Dänemark. Nachstehend beschränken wir uns auf eine kurze Darstellung der wichtigsten Inhalte der einzelnen Sektionsberichte und deren Empfehlungen und würdigen diese aus orthodoxer Sicht.

Sektion I: Das Verständnis der Koinonia und ihrer Implikationen

Der erste Sektionsbericht befaßt sich erwartungsgemäß und unter offenkundiger Aufnahme der Einheitserklärung der 7. Vollversammlung des ÖRK von 1991 in Canberra (Koinonia als Gabe und Berufung) mit dem Begriff »Koinonia« und seinen Implikationen. In diesem Bericht wird Koinonia als ein Schlüssel- und zentraler Begriff zur Bezeichnung der sichtbaren Einheit der Kirche und als Rahmenthema für die ökumenischen Bemühungen in der nahen Zukunft gewürdigt. Unter dieser Prämisse wird das Verständnis der Koinonia behandelt unter den Aspekten: **Koinonia als Gabe** (§§ 4–18), **Koinonia als Berufung** (§§ 19–26) und **Schritte auf dem Weg** (§§ 27–34).

Den Abschluß des Sektionsberichts bilden wie bei allen Sektionsberichten die Empfehlungen. Deutlich ist in diesem Bericht der Einfluß der Ausführungen des orthodoxen Metropoliten Johannes von Pergamon, der, wie oben dargelegt, das Grundsatzreferat zum Konferenzthema hielt. Dies betrifft die Ausführungen des Sektionsberichts über die trinitarische, christologische und pneumatologische Sicht der Koinonia (§§ 5,7,10,14, 15,17 und 18). Der Bericht der Sektion I **empfiehlt** den Kirchen u.a.: die Hermeneutikstudien wieder aufzunehmen und neue Wege theologischer Arbeit zu beschreiten auf dem Weg zum Ziel der sichtbaren Einheit der Kirchen; den Dialog zwischen verschiedenen christlichen Traditionen über jene Fragen zu ermöglichen, die eine vollständigere Weggenossenschaft erschweren; daran zu arbeiten, daß die Wunden der Vergangenheit, die zu gegenseitigen Verurteilungen geführt haben, geheilt werden; daß die Studie über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche fortgeführt wird; daß die unabhängigen Kirchen und die Pfingstkirchen als Partner im Dialog der Ökumene einbezogen werden; und daß eine Studie über die verschiedenen Ekklesiologien in Gang gesetzt wird.

Sektion II: Den einen Glauben Gottes bekennen

Die zweite Sektion besteht aus 31 Paragraphen und den Empfehlungen und behandelt folgende Themen: Koinonia im Bekennen des Glaubens, Anerkennung der Apostolizität, vielfältige Ausdrucksformen des einen Glaubens und Strukturen, die der Einheit dienen. Der Bericht der Sektion II ist aus der Sicht der Orthodoxen Theologie und Kirche deshalb von besonderer Bedeutung und in diesem Sinne auch zur Lektüre empfehlenswert, weil in ihm eine Reihe von Fragen angesprochen werden, die die Orthodoxe Kirche im ökumenischen Gespräch mit den anderen Kirchen besonders tangieren. Genannt seien in

diesem Zusammenhang aus dem 1. Teil des Berichts »Koinonia im Bekennen des Glaubens« u.a. die Betonung der Bedeutung der Studienarbeit von Faith and Order über den apostolischen Glauben, zuletzt in der Studie »Gemeinsam den einen Glauben bekennen« (ÖRK 1991). Wörtlich heißt es dazu: »Diese Studie kann als solides ökumenisches Instrument für ein Verstehen dienen, das uns zu gegenseitiger Anerkennung auffordert. Auf diese Weise kann sie uns helfen, dem gemeinsamen Glauben treu zu bleiben, umzukehren, wo wir diesen Glauben entstellt haben, und unsere bereits vorhandene Gemeinschaft in Verschiedenheit anzuerkennen.« In diesem Sinne sind die Ausführungen in den §§ 5.1 bis 5.4 höchst interessant, wo in Aufnahme einer Aussage aus dem »Diskussionspapier« (Absatz 5.4) alle Kirchen aufgefordert werden, »nach Wegen zu suchen, den apostolischen Glauben wechselseitig in den Kirchen anzuerkennen«. Diejenigen Kirchen, die das Ökumenische Glaubensbekenntnis — so der Text weiter — nicht verwenden, werden aufgefordert, es als einen zentralen Ausdruck des apostolischen Glaubens anzuerkennen und deshalb gelegentlich zu verwenden. Diejenigen Kirchen, die das ökumenische Glaubensbekenntnis benutzen, werden aufgefordert, den apostolischen Glauben anzuerkennen, wie er von Kirchen auf andere Weise als in Form von Glaubensbekenntnissen ausgedrückt wird. Höchst interessant und bedeutungsvoll für die Orthodoxe Theologie und Kirche ist weiterhin die Empfehlung des Sektionsberichtes II zur Rückkehr zum ursprünglichen Text des Bekenntnisses von Nikaia und Konstantinopel: »Ferner schlagen wir vor, um der ökumenischen Gemeinschaft willen zum ursprünglichen Text des Bekenntnisses zurückzukehren ohne spätere Hinzufügungen, die einseitig eingefügt worden sind« (§ 5.1). Die Bedeutung einer solchen Aussage für das orthodoxe Verhältnis zur Römisch-katholischen und zur Evangelischen Kirche im Blick auf den Stellenwert und die Anerkennung und den Wortlaut des Glaubensbekenntnisses von Nikaia und Konstantinopel ist evident. Für die Orthodoxe Theologie und Kirche sind die Ausführungen im 2. Unterabschnitt der Sektion II über das Wesen und die Kriterien zur Anerkennung der Apostolizität in und zwischen den Kirchen ebenfalls äußerst bedeutungsvoll. Unter der Prämisse »Apostolizität kennzeichnet die ganze Kirche« (§ 6) wird sie wie folgt ganzheitlich definiert: »Apostolisch meint zunächst den authentischen, ursprünglichen Glauben, wie er in der Heiligen Schrift maßgeblich bezeugt und im Bekenntnis der Kirchen zusammengefaßt ist und in der Geschichte der Kirchen vielfältigen Ausdruck gefunden hat ... Apostolisch ist sodann ein Prädikat der Kirche, das ihre bleibenden authentischen Merkmale beschreibt: die Bezeugung des Glaubens und die Verkündigung des Evangeliums als Auftrag aller Christen, die Feier des Gottesdienstes, die Weitergabe der Amtsverantwortung, aber auch die Lebensgemeinschaft der Christen und den Dienst der Kirchen in der Welt ... Der Begriff apostolisch umfaßt daher auch das Eintreten der Kirche für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung in allen Teilen der Welt« (§ 7). Zur Klärung noch offener Fragen bezüglich der Apostolizität und deren Anerkennung zwischen den Kirchen wird deshalb empfohlen, »daß Glauben und Kirchenverfassung eine Studie unternimmt, die die Kriterien zusammenstellt, mit deren Hilfe Apostolizität erkannt wird und die in den bilateralen Dialogen besprochen worden sind« (§ 12.1).

Im Abschnitt 3 befaßt sich die Sektion II mit den vielfältigen Ausdrucksformen des einen Glaubens, wie dieser in vielen und unterschiedlichen sozialen, kulturellen und reli-

giösen Kontexten gelebt wird. Daß dabei der Gedanke der Einheit in Verschiedenheit eine besondere Rolle spielt, ist evident. Andererseits wird darauf verwiesen, daß Verschiedenheit insoweit legitim sein kann, wie sie der aufeinander bezogenen Einheit und Kohärenz des göttlichen Heils dient und sie bezeugt (§ 15). Im selben Sinne wird deshalb in § 16 wörtlich gesagt: »Ein wichtiger Aspekt des Hineinwachsens in die ›Einheit des Glaubens‹ (Eph 4,13) ist der komplexe Prozeß der Urteilsfindung, in dem legitime Unterschiede miteinander versöhnt und illegitime Ausdrucksformen zurückgewiesen werden.« Als ein solches Kriterium für die Grenzen der legitimen Verschiedenheit wird der Kanon der Heiligen Schrift genannt, der »die von Gott gegebene Einheit der Kirche vor allem in der Wahrheit des Evangeliums (begründet) und der Lehren, die später herausgestellt und im Bekenntnis von Nikaia-Konstantinopel weiterentwickelt wurden. Diese Einheit und diese Lehren nicht anzuerkennen, bedeutet, sich selbst außerhalb der Christenheit zu stellen« (§ 18), heißt es im Sektionsbericht II wörtlich.

Ebenfalls bedeutungsvoll für die Orthodoxe Theologie und Kirche sind die Ausführungen im vierten Unterabschnitt der Sektion II über die Strukturen, die der Einheit dienen. Hier werden höchst interessante Ausführungen über das Amt, speziell das Bischofsamt und darüber hinaus über ein »universales« Amt in der Kirche gemacht sowie über die generelle Frage der Wahrnehmung der Verantwortung und über das verbindliche Lehren in der Kirche. Ausgehend von dem ordinierten Amt als einer grundlegenden Struktur der Kirche, welches als ein »liturgisches Amt des Vorsitzes bei der Eucharistie« beschrieben wird (§ 24), werden seine Einordnung in der Ortskirche (§ 26) und die Konzilien der alten Kirche als ein verlässliches Mittel, um den authentischen Glauben der Kirche zu bewahren, herausgestellt (§ 27). Gerade für den Dialog mit den anderen Kirchen sind die Ausführungen im § 28 hervorzuheben, wo »das Miteinander von personaler, kollegialer und synodaler Verantwortung für das Lehren und die Einheit der Kirche von grundlegender Bedeutung, auch für kirchliche Strukturen auf universaler Ebene (ist)«. Folgerichtig wird auch »das Thema eines Dienstes an der universalen Einheit der Kirche auf der Grundlage der Wahrheit des Evangeliums« und als »Vorsitz in der Liebe« (§ 28), in diesen Rahmen einer personalen, kollegialen und synodalen Verantwortung der Kirche eingeordnet, beschrieben. In diesem Sinne ist höchst bedeutungsvoll die Aussage im § 29, »daß jede lokale Kirche eine konkrete Gestaltwerdung der katholischen Kirche ist, sofern sie in Gemeinschaft mit allen anderen Kirchen steht«. Folgerichtig und in gleicher Weise müssen kirchliche Strukturen auf universaler Ebene der Gemeinschaft aller Ortskirchen und kirchlichen Gemeinschaften entsprechen.

Unter dieser Perspektive gewinnen die **Empfehlungen** der Sektion II in den §§ 31.1 bis 31.5 an Bedeutung: Der Austausch von Briefen in Aufnahme einer altkirchlichen Praxis, die Wiederaufnahme der Studie »Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?«, die Inangasetzung einer Studie über die Frage eines universalen Amtes der christlichen Einheit, die Koppelung und enge Zusammenarbeit zwischen Glauben und Kirchenverfassung und JPIC. Schließlich ist auf die Empfehlung hinzuweisen, »eine ökumenische Versammlung im Jubiläumsjahr 1998 einzuberufen und gemeinsam vorzubereiten«, sowie die Bitte an alle Kirchen und Ortsgemeinden, in ihren Sonntagsgottesdiensten für die Einheit der Kirche und für die Leiter der Kirchen zu beten.

Sektion III: An einem gemeinsamen Leben mit Christus teilhaben

Nicht weniger interessant und bedeutungsvoll für die Orthodoxe Theologie und Kirche sind die Ausführungen im Bericht der 3. Sektion von Santiago, weil in ihm schwerpunktmäßig die Fragen Sakrament und Sakramentalität sowie die einzelnen Sakramente Taufe, Eucharistie und Amt mit den dazugehörigen offenen ökumenischen Fragen und Divergenzen behandelt werden. Unter Hinweis auf die Studienarbeit und den Rezeptionsprozeß der Lima-Texte werden die erzielten Übereinstimmungen und das hohe Maß an gegenseitigem Verständnis in der Frage der Taufe und das große Maß an Konvergenz im Verständnis der Eucharistie, die allerdings noch nicht jenen Grad erreicht hat, der allen Kirchen eucharistische Gemeinschaft erlauben würde, hervorgehoben. Hingegen werden im Rahmen der Ausführungen über die Amtsfrage eine Reihe von offenen Punkten angesprochen, die einer Klärung und Weiterarbeit bedürfen, so z.B. die Taufe als Grundlage allen christlichen Dienstes, das Wesen und die Funktion des ordinierten Amtes, die Frage der Frauenordination, die Frage des Amtes der Aufsicht sowie die Frage nach dem Amt des Primates in der Kirche. Doch gerade diese offenen Fragen aus den Lima-Texten haben gezeigt und im Sektionsbericht ihren Niederschlag gefunden, daß ein Bedürfnis nach Weiterarbeit an Fragen der Ekklesiologie besteht, weil eben Taufe, Eucharistie und Amt wesentliche Aspekte der Lehre von der Kirche sind: »Taufe, Eucharistie und Amt müssen insgesamt neu in Beziehung zur Koinonia untersucht werden, die sie bezeichnen, zum Ausdruck bringen und bewirken« (§ 30), heißt es im Bericht wörtlich.

Den Ausführungen des Sektionsberichtes III entsprechend sind auch dessen **Empfehlungen** sehr bedenkenswert: Wege zu finden im Blick auf eine gegenseitige Anerkennung der Taufe und eine gemeinsame Taufurkunde, Weiterarbeit an den wichtigen ekklesiologischen Fragen des Vorsitzes bei der Eucharistie, der Lehre und Praxis des Amtes, der Frauenordination, des Amtes der Aufsicht (Episkopé) sowie einer Studie zur ökumenischen Hermeneutik und Methodologie.

Sektion IV: Zum gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt berufen

Wie auch der Titel der Sektion andeutet, befaßt sie sich in ihrem Bericht vorwiegend mit praktischen Themen, die wesentliche Elemente der Koinonia in Christus und zugleich theologische Fragen sind. Wenn es zutrifft, was in der ökumenischen Bewegung stets hervorgehoben worden ist, nämlich daß die Spaltung der Kirche ein Hindernis für eine wirksame Mission ist (§ 2), dann trifft es auch zu, daß gemeinsames Zeugnis Koinonia fördert (§ 3). Es geht darum, daß christliches Zeugnis immer durch theologische Reflexion vertieft werden muß und umgekehrt daß auch unsere theologischen Bekenntnisse an der Erfahrung von gemeinsamem Zeugnis für eine erneuerte Welt geprüft werden müssen (§ 3). Der Bericht der Sektion IV sagt zutreffend (§ 5), daß die Integration von Ethik und Ekklesiologie die Diskussionen auf der Weltkonferenz in Santiago wesentlich geprägt haben. Unter der Prämisse, »daß Einheit im Glauben, aktives Eintreten für Gerechtigkeit und freudige Verkündigung Christi keine konkurrierenden Prioritäten sind, sondern einander ergänzend antworten auf das eine Evangelium« (§ 7), behandelt der Bericht der Sektion IV dieses Gesamtthema unter folgenden Gesichtspunkten:

- a) Kirche und Menschheit in der Perspektive des Gottesreiches,
- b) Gemeinsames Zeugnis im Dialog mit Menschen anderer Glaubensüberzeugungen,
- c) Gemeinsames Zeugnis: Nachfolge als gemeinsame ethische Verpflichtung und
- d) Gemeinsames Zeugnis in der Sorge um die Schöpfung.

Der obigen Themenstellung entsprechend **empfiehlt** der Bericht der Sektion IV, daß »ein beträchtlicher Teil der Zeit und Energie von Glauben und Kirchenverfassung der Zusammenarbeit mit anderen Programmeinheiten des ÖRK über folgende Themen gewidmet werden (sollte)«: In Zusammenarbeit mit Programmeinheit II eine Studie über »Proselytismus und Religionsfreiheit« durchzuführen, eine Studie über »Evangelium und Kultur« unter dem Gesichtspunkt anzuregen, »inwiefern das Evangelium Kultur und Kontext sowohl kritisiert als auch bejaht«, eine weitere Studie über »Ethik und Ekklesio-logie« in Gang zu setzen, sowie das Thema »Anthropologie und die Theologie der Schöpfung« zu behandeln. Weiterhin sollte nach dem Bericht der Sektion IV Glauben und Kirchenverfassung »Strategien und Initiativen zur Förderung der Rezeption von ökumenischen Vereinbarungen auf lokaler und nationaler Ebene entwickeln und sich dabei bewußt sein, daß Rezeption auch eine geistliche Dimension besitzt« (§ 40).

Soweit eine kurze Vorstellung der wesentlichen Inhalte der 4 Sektionsberichte und der Botschaft der Konferenz von Santiago.

IV. Zusammenfassung und Anmerkungen aus orthodoxer Sicht

Zusammenfassend wäre aus orthodoxer Sicht folgendes in aller Kürze anzumerken:

1. Die Planung und technische Durchführung der Konferenz können als zufriedenstellend bis sehr gut bezeichnet werden. Dazu hat gewiß die Auswahl des Tagungsortes Santiago mit der großen Menge der Wallfahrtsbesucher der Stadt Santiago im Jubiläums-jahr (Jakobsjahr) 1993 beigetragen.

2. Hingegen war die Programmgestaltung der Konferenz nach allgemeiner Auffassung und Bewertung sehr problematisch, vor allem deshalb, weil sowohl am Anfang wie auch am Schluß sehr viele Referate und Beiträge in den Plenarsitzungen gehalten wurden, ohne daß dafür die geringste Zeit zu Diskussionen oder Fragen gegeben war. Im Nachhinein betrachtet hätte die Konferenz mindestens drei Tage oder gar eine Woche länger dauern müssen. Umgekehrt können die Diskussionen in den Sektionseinheiten und in den Arbeitsgruppen als zufriedenstellend angesehen werden, obwohl die Zahl der Teilnehmer in den einzelnen Sektionen und den Arbeitsgruppen etwas kleiner hätte sein können.

3. Was die Zusammensetzung der Konferenz betrifft, so könnte angemerkt werden, daß sich die Teilnahme von sehr vielen Jungen, Frauen und Vertretern aus Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas, die an sich begrüßenswert ist, durch den unterschiedlichen Kenntnisstand über ökumenische Vorgänge und Studienergebnisse, nicht unbedingt positiv auf Verlauf und Ergebnisse der Konferenz ausgewirkt hat. Nicht selten hatte man aufgrund dieses unterschiedlichen ökumenischen Kenntnisstandes den Eindruck, als ob

man bei Null angefangen hat. Aus diesem Grunde wird in einem der Sektionsberichte zu recht davon gesprochen, daß Möglichkeiten zur Stärkung des »**ökumenischen Gedächtnisses**« gefunden werden müssen, damit auch jüngere Theologen über den Stand ökumenischer Bemühungen besser informiert sind.

4. Aus rein theologischer Sicht und Fragestellung kann ohne weiteres gesagt werden, daß der Begriff »**Koinonia**«, trotz der für viele Konferenzteilnehmer nicht ausgeräumten Problematik desselben, die ihn in vielerlei Hinsicht für zu abstrakt und allgemein halten, letztendlich als ein Schlüssel- und zentraler Begriff für die Konferenzarbeiten und für die künftigen Einheitsbemühungen der Kirchen sich durchgesetzt hat. In diesem Zusammenhang sei angemerkt, daß der parallele Begriff, der in der römisch-katholischen Theologie und Kirche benutzt wird, »**Communio**«, keine Rolle auf der Konferenz gespielt hat. Im Gegenteil und zu großer Enttäuschung der Konferenzteilnehmer wurde mit keinem Wort auf die jüngste Erklärung der Vatikanischen Glaubenskongregation, »Über einige Aspekte der Kirche als **Communio**«, eingegangen. Alle Konferenzteilnehmer hatten zumindest eine offizielle Stellungnahme des Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der christlichen Einheit, Kardinal Edward Cassidy, im Rahmen seines Grundsatzbeitrages über die Zukunft der ökumenischen Bewegung erwartet.

5. Aus der Sicht der Orthodoxen Theologie und Kirche kann die wiederholte Hervorhebung der Bedeutung der Lima-Texte über Taufe, Eucharistie und Amt herausgestellt werden, ein jeder allerdings mit seiner Problematik: bezüglich der Taufe mit der vor allem protestantischerseits erhobenen Forderung nach **gegenseitiger Anerkennung der Taufe** bis hin zur Ausstellung einer **gemeinsamen Taufurkunde**, bezüglich der Eucharistie ebenfalls mit der wiederholten Forderung nach einer eucharistischen Kommunion (Interkommunion) beim jetzigen Stand der Dinge, und schließlich bezüglich des Amtes mit der Forderung nach einer gegenseitigen Anerkennung der liturgischen Ämter der Kirchen. Daß alle diesen drei Fragen für die Orthodoxe Theologie und Kirche höchst problematische Forderungen enthalten, ist evident.

6. Erfreulich aus orthodoxer Sicht war auf der Konferenz in Santiago die wiederholte Betonung und Hervorhebung der **Bedeutung des Glaubensbekenntnisses von Nikaia-Konstantinopel** als des ökumenischen Bekenntnisses für alle Kirchen, welches alle Grundwahrheiten des Glaubens verbindlich enthält und ausdrückt. Die Frage ist allerdings, ob und in welchem Maße diese Feststellungen und die Empfehlungen der Konferenz auch nachträglich von den Kirchen, vor allem von den Kirchen der Reformation und von den Kirchen der Dritten Welt, akzeptiert würden. Es gibt nämlich Gründe, daß innerhalb der protestantischen Theologie und Welt erhebliche Zweifel an der Umsetzung der diesbezüglichen Empfehlungen von Santiago stehen. Ob sich die Römisch-katholische Kirche die Empfehlung der zweiten Sektion (§ 5.1) zur Rückkehr zum ursprünglichen Wortlaut des Glaubensbekenntnisses, d.h. die Streichung des **filioque**, zu eigen machen wird, bleibt auch abzuwarten.

7. Im Zusammenhang damit ist auch die Bedeutung, die der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen und der ökumenischen Bewegung im allgemeinen beigemessen wurde, zu sehen. Denn in Santiago wurde zweifelsohne die besondere Rolle und der besondere Platz dieser Kommission unterstrichen sowie ihre Bedeutung und ihre Bemühungen zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit. Auch wurde zu Recht unterstrichen, daß es dringend notwendig ist, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung eine engere Zusammenarbeit mit den anderen Einheiten des ÖRK, insbesondere mit der JPIC-Programmeinheit anstrebt. Doch gerade dieser Punkt kann zu Entwicklungen führen, die den ursprünglichen Charakter der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Frage stellen könnten.

Damit hängt aufs engste die Frage nach der Bedeutung der bilateralen und multilateralen theologischen Dialoge zusammen, die für die Orthodoxe und die Römisch-katholische Kirche einerseits von größter Wichtigkeit sind, während sie für die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen offensichtlich bzw. mehr oder weniger von sekundärer Bedeutung sind. Nicht selten wird behauptet, daß die Konvergenz- und Konsensökumene an ihre Grenzen gestoßen ist und aus diesem Grunde auch revidiert werden muß.

8. Unabhängig jedoch von allen oben genannten Problemen und orthodoxen Zurückhaltungen scheint die allgemeine Feststellung der Konferenz zutreffend, daß die Sache der Einheit der Kirchen nicht nur eine Angelegenheit rein dogmatisch-theologischer Art, also nur der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in ihrer traditionellen Form ist bzw. sein kann, sondern daß sie auch die übrigen Arbeitseinheiten und Zweige des ÖRK betrifft. Umgekehrt soll die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sich nicht nur mit rein dogmatischen und theologischen Fragen befassen, sondern auch mit Fragen, die die konkreten Probleme der Welt von heute betreffen, wie z. B. Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung, Menschenrechte usw. Es ist deshalb nicht nur eine »kohärente Theologie« notwendig, sondern eine breitere Auffassung über die Einheit der Kirchen, weil hier nicht nur theologische, sondern auch praktische Probleme der Menschen und der Welt miteingeschlossen sind. Im Gegenzug muß stärker als bisher auch in den anderen ÖRK-Programmeinheiten Theologie getrieben werden.

Alles in allem kann gesagt werden, daß die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela eine erfolgreiche Konferenz war. Ob sie allerdings den Rang und die Bedeutung der vorausgegangenen vier Weltkonferenzen von Lausanne (1927) bis Montreal (1963) erlangen wird, bleibt abzuwarten und wird von dem Grad ihrer Rezeption abhängen.

Nachbemerkung:

Auf Anmerkungen wurde verzichtet, weil der offizielle Band von Santiago in deutscher Sprache Ende Februar 1994 erschien: *Günther Gaßmann — Dagmar Heller (Hgg.), Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, Nr. 67), Frankfurt a. M.: Otto Lembeck Verlag 1994, 272 S.

Dokumente

A. Gemeinsame Erklärung der Internationalen Gemischten Orthodox/Römisch-katholischen Kommission (Balamand/Libanon, 1993)

[Wie bereits angekündigt (*Ofo* 7, 1993, 286), wird an dieser Stelle der bei den Gesprächen der Orthodox/Römisch-katholischen Kommission in Balamand/Libanon verabschiedete gemeinsame Text veröffentlicht. Das »Balamand-Papier«, welches vom 17. bis 24. Juni 1993 besprochen und gebilligt wurde, stellt im Grunde das Ergebnis der Bemühungen über die Wiederaufnahme des Dialogs zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche dar. Der Text wurde im allgemeinen trotz der verschiedenartigen Kritik als ein ernsthafter Versuch zur Aufhebung des die ökumenische Atmosphäre belastenden Unia-Problems empfunden.

Die Bedeutung und der Wert dieses Dokuments wurden unter anderem vom Ökumenischen Patriarch Bartholomaios I. am 30. November 1993 beim Hl.-Andreas-Fest, dem Patronatsfest des Ökumenischen Thrones, hervorgehoben. Bei seiner Ansprache an die römisch-katholische Delegation, geleitet von Kardinal Edward Idris Cassidy, betonte der Patriarch diesbezüglich folgendes: »Unsere Rührung wird noch mehr aus der Tatsache begründet, daß durch die in Balamand/Libanon im Juni stattgefundene neuere Zusammenkunft der Gemischten Kommission für unseren theologischen Dialog noch eine gemeinsame Manifestation der beidseitig vorhandenen guten Absichten zur Lösung der Krise aus dem Wiederaufleben der Unia offiziell verabschiedet wurde, welche das Werk und die Zukunft dieses heiligen Dialogs unsicher machte.

Dieser gemeinsam in Balamand abgefaßte Text bezeugt jedenfalls, wenn auch nur indirekt, durch die erneute Verurteilung der Unia als Methode zur Wiederherstellung der Einheit, das Bereuen der Westkirche über die Anwendung eines solchen unannehmbaren Mittels in der Vergangenheit und durch die Jahrhunderte hindurch.

Aber auch durch das Gesagte über die begründeten pastoralen Bedürfnisse, welche die aus der Unia hervorgegangenen kirchlichen Gemeinden des östlichen Ritus, die in voller Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom stehen, haben, wird ebenfalls die Duldung der Orthodoxen über eine ekklesiologisch verwirrte Situation zwecks des friedlichen Zusammenlebens der an Konfliktorten sich Streitenden ersichtlich, bis die unierten Kirchen erkennen, welcher schließlich ihr natürlicher Platz ist.« (*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, November 1993)

Kon. Nikolakopoulos]

Der Uniatismus — eine Unionsmethode der Vergangenheit — und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft*

Einleitung

1. Auf Verlangen der Orthodoxen Kirche wurde der normale Fortgang des theologischen Dialogs mit der Katholischen Kirche unterbrochen, um mittelbar die Frage des Uniatismus anzugehen.

2. Bezüglich dieser Methode des Uniatismus hat man in Freising (Juni 1990) erklärt, daß »wir sie als Methode der Suche nach der Einheit verwerfen, weil sie der gemeinsamen Überlieferung unserer Kirchen widerspricht«.

3. Was die katholischen Ostkirchen angeht, ist es klar, daß sie als Teil der katholischen Gemeinschaft das Recht haben, zu existieren und zu handeln, wie es den geistlichen Bedürfnissen ihrer Gläubigen entspricht.

4. Das Dokument, welches durch das gemischte Koordinierungskomitee in Ariccia (Juni 1991) erstellt und in Balamand (Juni 1993) überarbeitet und verabschiedet wurde, beschreibt die Methode, die heute in der Suche nach der vollen Gemeinschaft die unsere ist, und gibt so die Gründe dafür an, warum der Uniatismus heute als Unionsmethode auszuschließen ist.

5. Dieses Dokument umfaßt zwei Teile: (1) Ekklesiologische Grundsätze und (2) Regeln für die Praxis.

Ekklesiologische Grundsätze

6. Die Spaltung zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens hat nicht nur niemals das Verlangen nach der von Christus selbst gewollten Einheit erstickt, sondern dieser dem Wesen der Kirche widersprechende Zustand ist für viele Anlaß zu einem lebendigeren Bewußtsein davon geworden, wie notwendig es ist, diese Einheit zu verwirklichen, um dem Gebot des Herrn treu zu sein.

7. Im Verlauf der Jahrhunderte sind unterschiedliche Anstrengungen gemacht worden, um die Einheit wiederherzustellen; sie haben dieses Ziel auf sehr unterschiedlichen Wegen zu erreichen versucht, manchmal durch Konzilien, je nachdem wie die politischen, geschichtlichen, theologischen und geistlichen Verhältnisse einer Epoche waren. Unglücklicherweise ist es keiner dieser Anstrengungen gelungen, die volle Gemeinschaft zwischen der Kirche des Westens und der Kirche des Ostens wiederherzustellen; ja manchmal haben sie sogar die Gegensätze noch verhärtet.

8. Während der letzten vier Jahrhunderte wurden in verschiedenen Gegenden des Ostens innerhalb mancher Kirchen aufgrund äußerer Einflüsse Schritte unternommen, um die Gemeinschaft zwischen der Kirche des Ostens und der Kirche des Westens wiederherzustellen. Dies hat zur Vereinigung mancher Gemeinschaften mit dem Römischen

* Ursprüngliche Fassung in Französisch, veröffentlicht in: *Irénikon* 66 (1993) 347–356. Deutscher Text aus: *Una Sancta* 48 (1993) 256–263. Siehe den griechischen Text in: *Episkepsis* 496 (30.9.1993) 26–32.

Stuhl geführt, hat aber als Folge davon die Einheit mit ihren Mutterkirchen im Osten zerbrochen. Dies alles geschah nicht ohne die Einwirkung außerkirchlicher Bestrebungen. So sind die katholischen Ostkirchen entstanden; dieser Zustand ist zur Quelle von Auseinandersetzungen und Leiden geworden, zunächst für die Orthodoxen, dann aber auch für die Katholiken.

9. Wie immer die Absicht zu beurteilen ist und wie aufrichtig der Wille gewesen sein mag, dem Gebot Christi, »daß alle eins seien«, treu zu sein, die sich in diesen Teilunionen mit dem Römischen Stuhl ausdrücken, man muß jedenfalls feststellen, daß die Einheit zwischen der Kirche des Ostens und der Kirche des Westens auf diese Weise nicht erreicht wurde, daß die Spaltung vielmehr fortbesteht, ja durch diese Unternehmungen vergiftet wurde.

10. Der so geschaffene Zustand hat tatsächlich Spannungen und Gegensätze erzeugt. In den Jahrzehnten nach Abschluß dieser Unionen richtete sich die missionarische Aktivität unter anderem immer stärker bevorzugt darauf aus, andere Christen, einzeln oder in Gruppen, zu bekehren, um sie zur eigenen Kirche »zurückkehren« zu lassen. Um diese Bestrebungen, also die Quelle des Proselytismus, zu rechtfertigen, hat die Katholische Kirche in ihrer Theologie die Vorstellung entwickelt, sie selbst sei die einzige Hüterin des Heiles. Als Antwort darauf hat die Orthodoxe Kirche ihrerseits sich die gleiche Vorstellung zu eigen gemacht, wonach sich nur bei ihr das Heil fände. Um das Heil der »getrennten Brüder« zu sichern, kam es sogar zur Wiedertaufe von Christen; man vergaß dabei die Forderungen der Religionsfreiheit und der Freiheit des Glaubensaktes; die Zeit war freilich dafür wenig sensibel.

11. Von anderer Seite her haben manche staatlichen Gewalten Schritte unternommen, um die östlichen Katholiken in die Kirche ihrer Väter zurückzuführen; dazu haben sie gelegentlich, ohne zu zögern, durchaus unzulässige Mittel angewendet.

12. Aufgrund der Art und Weise, wie Katholiken und Orthodoxe sich in ihrem Bezug zum Geheimnis der Kirche von neuem anschauen und sich als Schwesterkirchen wiederentdecken, kann diese Form des »missionarischen Apostolats«, die soeben beschrieben wurde und die »Uniatismus« genannt wurde, in Zukunft weder als zu befolgende Methode betrachtet werden noch als Modell für die angestrebte Einheit unserer Kirchen.

13. Tatsächlich haben, vor allem seit den Panorthodoxen Konferenzen und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die Wiederentdeckung und die neue Hochschätzung der Kirche als Gemeinschaft (communio), seitens sowohl der Orthodoxen als auch der Katholiken, die Betrachtungsweise und infolge davon auch das Verhalten zueinander grundlegend geändert.

Von beiden Seiten erkennt man nun an, daß das, was Christus seiner Kirche anvertraut hat — Bekenntnis des apostolischen Glaubens, Teilnahme an denselben Sakramenten, vor allem am einzigen Priestertum, welches das einzige Opfer Christi feiert, Apostel-Nachfolge der Bischöfe — nicht als ausschließliches Eigentum nur einer unserer beiden Kirchen betrachtet werden kann. In diesem Zusammenhang ist es völlig klar, daß jede Wiedertaufe ausgeschlossen ist.

14. Aus diesem Grunde erkennen sich die Katholische Kirche und die Orthodoxe Kirche gegenseitig als Schwesterkirchen an, die gemeinsam dafür verantwortlich sind, daß die Kirche Gottes ihrer göttlichen Bestimmung treu bleibt, vor allem in Bezug auf die

Einheit. Nach den Worten von Papst Johannes Paul II. sucht die ökumenische Anstrengung der Schwesterkirchen des Ostens und des Westens, die sich auf den Dialog und das Gebet stützt, eine vollkommene und vollständige Gemeinschaft, bei der sich die Kirchen weder vermengen noch die eine die andere aufsaugt, sondern sie einander in Wahrheit und Liebe entgegenkommen (vgl. *Slavorum Apostoli* Nr. 27).

15. Die Freiheit der Personen und die allgemeine Verpflichtung, den Forderungen des Gewissens zu folgen, müssen unverletzt bleiben; deshalb kann es sich bei allen Anstrengungen um die Wiedergewinnung der Kircheneinheit nicht darum handeln, einzelne Personen von einer Kirche zur anderen zu bekehren, um ihr Heil zu sichern. Es handelt sich vielmehr darum, gemeinsam den Willen Christi für die Seinen und die Absicht Gottes mit seiner Kirche zu verwirklichen, indem die Kirchen gemeinsam die volle Übereinstimmung im Glaubensinhalt suchen und daraus die Folgerungen ziehen. Dieses Ziel verfolgt der theologische Dialog, der in Gang gebracht wurde; das vorliegende Dokument ist ein notwendiger Schritt in diesem Dialog.

16. Die katholischen Ostkirchen, welche die volle Gemeinschaft mit dem Römischen Stuhl haben wiederherstellen wollen und ihr treu geblieben sind, haben die Rechte und Pflichten, die mit dieser Gemeinschaft, deren Teil sie sind, verbunden sind. Für ihr Verhältnis zu den Orthodoxen Kirchen gelten jene Grundsätze, die durch das Zweite Vatikanische Konzil aufgestellt wurden und die durch die Päpste in die Tat umgesetzt wurden, indem sie die praktischen Konsequenzen in verschiedenen seither veröffentlichten Dokumenten genau umrissen haben. Es ist also notwendig, diese Kirchen sowohl auf örtlicher als auf allgemeiner Ebene in gegenseitigem Respekt und wiedergewonnenem gegenseitigen Vertrauen in den Dialog der Liebe einzugliedern und sie in den theologischen Dialog mit all seinen praktischen Auswirkungen einzuführen.

17. In dieser Atmosphäre sind die Überlegungen, die hier vorausgeschickt wurden, und die praktischen Regeln, die hier folgen, in dem Maß, wie sie wirksam angenommen und treu eingehalten werden, geeignet, zu einer gerechten und endgültigen Lösung jener Schwierigkeiten zu führen, welche sich aus der Existenz der katholischen Ostkirchen für die Orthodoxe Kirche ergeben.

18. Zu diesem Zweck hatte schon Papst Paul VI. in seiner Ansprache im Phanar im Juni 1967 versichert, »daß es Aufgabe der Kirchenoberhäupter und ihrer Hierarchie ist, die Kirchen auf dem Weg zu leiten, der zur vollen Gemeinschaft zurückführt. Dabei müssen sie sich gegenseitig anerkennen und respektieren als Hirten des Teils der Herde Christi, der ihnen anvertraut ist, indem sie für Zusammenhalt und Wachstum des Volkes Gottes sorgen und alles vermeiden, was es zerstreuen oder in ihm Verwirrung stiften könnte« (*Tomos Agapis* Nr. 172). In diesem Geiste haben Papst Johannes Paul II. und der Ökumenische Patriarch Dimitrios I. gemeinsam versichert: »Wir verwerfen jede Form von Proselytismus, jedes Verhalten, welches ein Mangel an Respekt wäre oder so verstanden werden könnte« (7. Dezember 1987).

Regeln für die Praxis

19. Die gegenseitige Hochachtung zwischen den Kirchen, die sich in einer schwierigen Lage befinden, wird sich deutlich in dem Maß verstärken, wie sie die nun folgenden Regeln für die Praxis befolgen.

20. Diese Regeln werden die Schwierigkeiten, die uns bedrücken, nicht beheben, wenn es nicht zuvor auf jeder Seite den im Evangelium begründeten Willen zur Vergebung gibt und als Kern aller Erneuerungsanstrengung den immer neu belebten Wunsch, die volle Gemeinschaft wiederzufinden, die mehr als ein Jahrtausend zwischen unseren Kirchen bestanden hat. Hier muß immer neu verstärkt und mit unermüdlicher Ausdauer der Dialog der Liebe ansetzen, der allein imstande ist, gegenseitige Mißverständnisse zu überwinden und das Klima zu schaffen, welches für die Vertiefung des theologischen Dialogs notwendig ist, der zur vollen Gemeinschaft führen kann.

21. Der erste Schritt, der getan werden muß, besteht darin, alles aus dem Weg zu räumen, was zwischen den Kirchen Mißhelligkeiten, Mißachtung oder gar Haß aufrechterhält. Die Autoritäten der Katholischen Kirche werden in diesem Sinne den katholischen Ostkirchen und allen ihren Gemeinden helfen, daß auch sie die volle Gemeinschaft zwischen der Katholischen und der Orthodoxen Kirche mit vorbereiten. Die Autoritäten der Orthodoxen Kirche werden ihren Gläubigen gegenüber entsprechend handeln. So wird man zugleich in Liebe und in Gerechtigkeit mit der außerordentlich verwickelten Lage umgehen können, die in Mittel- und Osteuropa sowohl für die Katholiken als auch für die Orthodoxen entstanden ist.

22. Die Seelsorgstätigkeit der Katholischen Kirche, sowohl die der lateinischen wie die der östlichen, ist nicht darauf gerichtet, die Gläubigen von einer Kirche zur anderen überwechseln zu lassen; sie zielt also nicht mehr darauf, unter den Orthodoxen Proselyten zu gewinnen. Die Katholische Kirche will vielmehr den geistlichen Bedürfnissen ihrer eigenen Gläubigen entsprechen und hat nicht die Absicht, sich auf Kosten der Orthodoxen Kirche auszudehnen. Damit in Zukunft kein Mißtrauen und kein Verdacht mehr aufkommen können, ist es unter dieser Rücksicht notwendig, sich gegenseitig über die verschiedenen Seelsorgsprojekte zu informieren, damit sich zwischen den Bischöfen und allen Verantwortlichen unserer Kirchen Zusammenarbeit anbahnen und entwickeln kann.

23. Die Geschichte der Beziehungen zwischen der Orthodoxen Kirche und den katholischen Ostkirchen ist geprägt von Verfolgungen und Leiden. Was immer diese Leiden und ihre Ursachen gewesen sind, sie rechtfertigen keinerlei Triumphalismus; niemand kann sich ihrer rühmen oder daraus eine Begründung für Anklagen oder Herabsetzung der anderen Kirche herleiten. Gott allein kennt seine wahren Zeugen. Wie immer die Vergangenheit gewesen ist, man muß sie der Barmherzigkeit Gottes überlassen; und alle Kräfte der Kirchen müssen darauf gerichtet werden, daß die Gegenwart und die Zukunft mehr dem Willen Christi für die Seinen entsprechen.

24. Es ist auch erforderlich — das gilt für beide Seiten —, daß die Bischöfe und alle Verantwortlichen mit größter Sorgfalt die Religionsfreiheit der Gläubigen achten; diese müssen ihre Meinung frei ausdrücken können, d.h. sie müssen befragt werden und sich zu diesem Zweck organisieren können. Die Religionsfreiheit verlangt ja in der Tat, daß die Gläubigen, vor allem in Konfliktsituationen, ihre Wünsche aussprechen und ohne

Druck von außen entscheiden können, ob sie mit der Orthodoxen Kirche oder mit der Katholischen Kirche Gemeinschaft halten wollen. Es wäre eine Verletzung der Religionsfreiheit, wenn man unter dem Deckmantel finanzieller Hilfe die Gläubigen der anderen Kirche anlocken wollte, indem man ihnen z.B. bessere Ausbildung und andere materielle Vorteile versprechen würde, die ihnen in ihrer eigenen Kirche so nicht geboten werden. Aus diesem Grund ist es notwendig, daß jede soziale Hilfe, ja jegliche Aktivität im Sinne der Philanthropie in gemeinsamem Einvernehmen organisiert wird, um neue Verdächtigungen zu vermeiden.

25. Darüber hinaus kann der notwendige Respekt vor der Freiheit der Christenmenschen — sie ist eine der kostbarsten Gaben, die wir in Christus empfangen haben — nicht Anlaß sein, ein Seelsorgsprojekt, das auch die Gläubigen anderer Kirchen betrifft, in Gang zu setzen, ohne sich zuvor mit der Leitung dieser Kirchen verständigt zu haben. Es darf nicht nur keinerlei Druck ausgeübt werden, es muß auch klar sein, daß die Hochachtung vor einem von echtem Glauben geleiteten Gewissen für die Verantwortlichen der beiden Kirchen einer der wichtigen Grundsätze ihrer gesamten Seelsorge ist und deshalb ihre Auswirkung für die Praxis auch Gegenstand gemeinsamer Überlegungen sein muß (vgl. Gal 5, 13).

26. Deshalb muß zuerst vor Ort zwischen denen, die die Verantwortung für die beiden Kirchen haben, ein offenes Gespräch gesucht und gefördert werden. Die Leiter jeder der betroffenen Gemeinden werden am Ort paritätisch besetzte Kommissionen bilden bzw. solche, die schon existieren, neu aktivieren, um Lösungen für die konkreten Probleme zu finden und sie in Wahrheit und Liebe, Gerechtigkeit und Frieden zu verwirklichen. Wenn man auf örtlicher Ebene zu keinem Einvernehmen gelangt, muß man das Problem den gemischten Kommissionen vortragen, die auf jeweils höherer Ebene gebildet werden.

27. Das gegenseitige Mißtrauen würde leichter verschwinden, wenn beide Seiten jegliche Gewaltanwendung seitens eigener Gemeinden gegen Gemeinden einer Schwesterkirche verdammen würden. Wie Papst Johannes Paul II. in seinem Brief vom 31. Mai 1991 gefordert hat, muß man jegliche Gewaltanwendung und jeglichen Druck vermeiden, um die Gewissensfreiheit nicht zu verletzen. So obliegt es den Gemeindeleitern, ihren Gläubigen zu einer vertieften Treue zu ihrer eigenen Kirche und deren Überlieferung zu verhelfen und sie gleichzeitig dazu anzuleiten, daß sie nicht nur jegliche Gewaltanwendung physischer, verbaler oder moralischer Art vermeiden, sondern darüber hinaus alles, was zur Mißachtung der anderen Christen führen könnte und sich so als Behinderung des christlichen Zeugnisses in der Öffentlichkeit überhaupt auswirken würde; denn so würde das Heilswerk Christi selbst, welches ja die Versöhnung ist, verdunkelt.

28. Der Glaube an die sakramentale Wirklichkeit insgesamt fordert Ehrfurcht vor allen liturgischen Feiern der anderen Kirche. Deshalb muß man gänzlich darauf verzichten, sich mit Gewalt eines für den Gottesdienst bestimmten Raumes bemächtigen zu wollen. Vielmehr erfordert die Hochachtung vor der sakramentalen Wirklichkeit, daß man gegebenenfalls den Gottesdienst der anderen Kirchen dadurch ermöglicht, daß man ihnen die eigene Kirche zur Verfügung stellt und sich so einigt, daß im selben Kirchengebäude abwechselnd zu verschiedenen Zeiten Gottesdienst gefeiert werden kann. Die Gesinnung, die uns das Evangelium lehrt, fordert darüber hinaus, daß man sich jeglicher Erklärung oder Kundgebung enthält, die die Konfliktsituation verlängern und dem Dialog schaden

könnten. Der heilige Paulus ermahnt uns ja, daß wir uns einander gegenseitig annehmen, wie Christus sich unser angenommen hat, zur Verherrlichung Gottes (vgl. Röm 15, 7).

29. Die Bischöfe und die Priester sind vor Gott verpflichtet, die Autorität zu achten, die der Heilige Geist den Bischöfen und Priestern der anderen Kirche gegeben hat, und müssen sich deshalb hüten, sich in das geistliche Leben der Gläubigen der anderen Kirche einzumischen. Wenn aber Zusammenarbeit für das Wohl der Gläubigen notwendig wird, müssen die Verantwortlichen sich verständigen, indem sie für diese gegenseitige Hilfe klare, allen bekannte Grundsätze aufstellen, und entsprechend in Freimut und Offenheit handeln, indem sie die sakramentale Ordnung der anderen Kirche respektieren.

In diesem Zusammenhang ist es, um jedes Mißverständnis zu vermeiden und um Vertrauen zwischen den beiden Kirchen zu schaffen, notwendig, daß die katholischen und die orthodoxen Bischöfe im selben Gebiet sich verständigen, bevor katholischerseits Seelsorgsprojekte verwirklicht werden, welche die Errichtung neuer Seelsorgsstrukturen in Gebieten mit sich bringen, die traditionell zur Jurisdiktion der Orthodoxen Kirche gehören; nur so lassen sich parallele Seelsorgsaktivitäten vermeiden, die sehr schnell zu Konkurrenz oder gar zu Konflikten führen könnten.

30. Um zukünftige Beziehungen zwischen den beiden Kirchen vorzubereiten, die nicht mehr von einer überholten Ekklesiologie der Rückkehr zur Katholischen Kirche geprägt sind, welche ja mit dem hier behandelten Problem engstens verknüpft war, wird man der Ausbildung der zukünftigen Priester und all derer besondere Aufmerksamkeit schenken, die in irgendeiner Weise an der Seelsorgstätigkeit beteiligt sind, welche dort ausgeübt wird, wo die andere Kirche traditionell verwurzelt ist. Man muß ihnen auf objektive Weise ein positives Bild der anderen Kirche vermitteln; alle müssen zuerst davon in Kenntnis gesetzt werden, daß die andere Kirche die apostolische Sukzession besitzt und ein echtes sakramentales Leben. Außerdem muß man allen eine unvoreingenommene und umfassende Darstellung der Geschichte bieten, indem man eine miteinander abgesprochene oder sogar gemeinsame Geschichtsschreibung der beiden Kirchen anstrebt. So wird man zur Zerstreung von Vorurteilen beitragen und eine polemische Verwendung der Geschichte vermeiden. Eine solche Darstellung wird erkennen lassen, daß das Unrecht der Trennung nicht nur auf einer Seite bestand und daß es auf beiden Seiten tiefe Wunden geschlagen hat.

31. Man wird sich an die Mahnung des Apostels Paulus an die Korinther (1 Kor 6, 1–7) erinnern, der den Christen empfiehlt, ihre Streitigkeiten mit Hilfe eines brüderlichen Gesprächs untereinander auszutragen; so wird man es vermeiden, den zivilen Behörden die praktische Lösung der Probleme anzuvertrauen, die sich zwischen den Kirchen oder den Ortsgemeinden ergeben. Dies gilt besonders für den Besitz oder die Rückgabe von Kirchengütern. Man darf sich dabei nicht nur auf frühere Verhältnisse stützen oder sich nur auf allgemeine Rechtsgrundsätze berufen, sondern muß auch die örtlichen Gegebenheiten und die Komplexität der Seelsorgsnotwendigkeiten berücksichtigen.

32. Nur in diesem Geist wird man gemeinsam die Neuevangelisierung unserer säkularisierten Welt angehen können. Dabei wird man sich bemühen, den Massenmedien, besonders der kirchlichen Presse, objektive Informationen zukommen zu lassen, damit ungenaue oder tendenziöse Nachrichten vermieden werden.

33. Die Kirchen müssen gemeinsam ihre Anerkennung und ihre Hochachtung für alle die zum Ausdruck bringen, die, seien sie bekannt oder unbekannt, Bischöfe, Priester oder Gläubige, Orthodoxe oder östliche oder lateinische Katholiken, gelitten, ihren Glauben bekannt und ihre Treue zur Kirche bezeugt haben, ja ganz allgemein für alle Christen ohne Unterschied, die Verfolgung erlitten haben. Ihre Leiden rufen uns zur Einheit auf und dazu, unsererseits ein gemeinsames Zeugnis zu geben, um dem Gebet Christi, »daß alle eins seien, damit die Welt glaube« (Joh 17, 21), zu entsprechen.

34. Die Gemeinsame Internationale Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche empfiehlt auf ihrer Vollversammlung in Balamand nachdrücklich, daß diese Regeln für die Praxis von unseren Kirchen verwirklicht werden. Diese Empfehlung gilt auch den katholischen Ostkirchen, die aufgerufen sind, an diesem Dialog teilzunehmen, der in jener Atmosphäre der Gelassenheit fortgesetzt werden muß, die für seinen Fortgang in Richtung auf die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft erforderlich ist.

35. Indem sie für die Zukunft jeden Proselytismus und jeden Expansionswillen der Katholiken zum Schaden der Orthodoxen Kirche ausschließt, hofft die Kommission, das Hindernis beseitigt zu haben, welches einige autokephale Kirchen veranlaßt hat, dem theologischen Dialog fernzubleiben. Sie hofft und wünscht, daß die Orthodoxe Kirche sich wieder zusammenfindet, um die theologische Arbeit fortzuführen, die so glücklich begonnen hat.

Balamand, Libanon, 23. Juni 1993

B. Gemeinsame Erklärung der Internationalen Gemischten Orthodox-Lutherischen Kommission (Sandbjerg/Dänemark, 1993)

[Einführende Notiz:

Der Text »Die ökumenischen Konzile und die Autorität der Kirche und in der Kirche«, der nachstehend veröffentlicht wird, ist die bislang vierte gemeinsame orthodox-lutherische Erklärung. Er wurde von der Internationalen Gemischten Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Lutherischen Weltbund während ihrer siebten Plenarsitzung verabschiedet, die im Sandbjerg Conference Center der Universität Aarhus, in der Nähe von Sonderborg/Dänemark, vom 5. bis 10. Juli 1993 stattfand. Die drei früher verabschiedeten gemeinsamen Texte betreffen die Themen: 1. Die göttliche Offenbarung, 2. Schrift und Tradition und 3. Kanon und Inspiration der Heiligen Schrift¹.

Es sei in diesem Zusammenhang erwähnt, daß die sechste Plenarsitzung der Gemischten Orthodox-Lutherischen Kommission für die Zeit vom 31. Mai bis 8. Juni 1991 »in Rostov on Don/UdSSR« geplant worden war². Sie fand auch in der Tat im vorgesehenen Zeitraum, aber nicht in Rostov on Don, sondern in Moskau statt. Nachdem allerdings die Unterkommission in ihrer Tagung vom 26. bis 30. Juni 1990 in Paris »mehrheitlich beschlossen (hatte), für unsere nächste Tagung nicht wie bei früheren Tagungen einen einzigen Text auszuarbeiten«, d.h. keine konkrete Textvorlage für die nächste Plenarsitzung vorbereitet hatte³, hat die Gemischte Kommission in ihrer Plenarsitzung in Moskau keinen gemeinsamen Text über das vorgesehene Thema »Autorität (αὐθεντία) der Kirche und in der Kirche« verabschieden können⁴. Stattdessen hat sie dort einen »Zwischenbericht« erstellt und das genannte Thema modifiziert. In Moskau wurde entschieden, daß sich die Kommission künftig mit dem Thema befassen sollte: »Die soteriologischen Voraussetzungen der Konzile, sowohl der lokalen als auch der sieben ökumenischen im Leben der Kirche«.

Wie aus dem Communiqué der siebten Plenarsitzung der Gemischten Orthodox-Lutherischen Kommission in Sandbjerg hervorgeht, wurden bei der Ausarbeitung der neuen Erklärung »Die ökumenischen Konzile und die Autorität der Kirche und in der Kirche« die Diskussionen und der »Zwischenbericht« von Moskau zugrundegelegt. Es fällt aber gleichzeitig auf, daß die Thematik erneut abgeändert wurde. Die Kommission begründet dies mit der Bemerkung, daß der neue Text »als der erforderliche erste Schritt auf dem Weg zu einer längeren gemeinsamen Erklärung über Autorität betrachtet wird, welche bis zu ihrer Vervollständigung mehrere ihrer alle zwei Jahre stattfindenden Treffen (several biennial meetings) in Anspruch nehmen wird«. Die nächste Plenarsitzung der Gemischten Kommission, welche wiederum in zwei Jahren verwirklicht werden soll, wird sich deshalb mit dem Thema »Lutherisches und Orthodoxes Verständnis des Heils im Lichte der ökumenischen Konzile« beschäftigen. In der Zwischenzeit (Juli 1994) ist, wie bislang üblich, eine Zusammenkunft der Unterkommission zur Vorbereitung der nächsten Plenarsitzung vorgesehen.

Die Arbeiten der siebten Plenarsitzung wurden einerseits vom lutherischen Kopräsidenten, Bischof Dr. **William H. Lazareth**, und andererseits vom neuen orthodoxen Kopräsidenten, dem Metropoliten von Italien **Spyridon Papageorgiou** geleitet. Bischof Lazareth von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika hatte bereits bei der Sitzung in Moskau den damals erkrankten und inzwischen verstorbenen Bischof Karlheinz Stoll er-

¹ Vgl. hierzu *Th. Nikolaou*, Der offizielle Orthodox-Lutherische Dialog. Geschichtlicher Überblick und gemeinsame Texte, *Ofo* 4 (1990) 83–98; siehe dort auch weitere Literatur zum Thema der orthodox-lutherischen Beziehungen, S. 83, Anm. 1.

² Vgl. *Th. Nikolaou*, a.a.O., S. 87.

³ In den dem Beschluß vorangegangenen Diskussionen hatte ich mich gegen diese »neue Methode« im Dialog gewandt.

⁴ Vgl. die Referate/Texte der Kommissionsmitglieder Metropolit Emilianos Timiadis, John Romanides, Georg Kretschmar und Thomas Paul, welche bei dieser Sitzung als Tischvorlage verteilt wurden, in: *Ofo* 5 (1990), Heft 2, mit dem Thema »Die Synodalität der Kirche und das Heilige und Große Konzil«. Ergänzend hierzu siehe den Aufsatz von *Martin Wallraff*, Luthers Stellung zum ökumenischen Konzil, *Ofo* 7 (1993) 221–237.

setzt, während Metropolit Spyridon erst im Jahr 1992 anstelle des Metropoliten von Silibria **Emilianos Timiadis** zum Vertreter des Ökumenischen Patriarchats in der Gemischten Kommission ernannt wurde⁵. An dieser Stelle gebührt ein Wort der Anerkennung und des Dankes an Metropolit Emilianos, der sich seit 1977 als Vorsitzender der Orthodoxen Kommission zur Vorbereitung des offiziellen Orthodox-Lutherischen Dialogs und seit 1981 als orthodoxer Kopräsident der Gemischten Kommission mit Hingabe und Eifer für den Orthodox-Lutherischen Dialog eingesetzt hat; er brachte eine langjährige ökumenische Erfahrung mit, die der Kommission wichtige Impulse und Erfolg verliehen hat. Der neue orthodoxe Kopräsident Metropolit Spyridon gehört zu den jüngeren und dynamischen Hoffnungsträgern des Ökumenischen Patriarchats; er wird ganz gewiß ebenfalls mit großem Eifer und Interesse das Werk der Gemischten Kommission begleiten und fruchtbar gestalten.

Theodor Nikolaou]

Die ökumenischen Konzile und die Autorität der Kirche und in der Kirche

1. Die Autorität der Kirche gründet auf der in den Schriften des Alten und Neuen Testaments und der Heiligen Tradition bezeugten Heilsoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Darüber hinaus ist die Kirche als Leib Christi vom Heiligen Geist bevollmächtigt. 1985 stellte die Gemeinsame Kommission in Allentown fest: »Gottes Offenbarung in Jesus Christus wird in der Kirche und durch die Kirche als Christi Leib verwirklicht. Das Heilsgeheimnis von Ostern und Pfingsten hat die Kirche des Neuen Testaments gestiftet, in der die Offenbarung gelebt, verkündigt und weitergegeben wird. Der Heilige Geist trägt das Leben und Wachstum der Kirche bis zum Jüngsten Tag durch die Verkündigung des Evangeliums in der Fülle der apostolischen Tradition und ihre Weitergabe von Ort zu Ort und von Generation zu Generation, nicht nur in Worten, sondern durch das ganze Leben der Kirche« (§ II [4])⁶.

2. Die Autorität der Kirche unterscheidet sich ihrem Wesen nach von der weltlichen Autorität. Unser Herr Jesus Christus sagte zu seinen Jüngern: »Die Könige herrschen über ihre Völker, und ihre Machthaber lassen sich Wohltäter nennen. Ihr aber nicht so! Sondern der Größte unter euch soll sein wie der Jüngste, und der Vornehmste wie ein Diener. Denn wer ist größer: der zu Tisch sitzt oder der dient? Ich aber bin unter euch wie ein Diener« (Lk 22, 25–27). Alle Autorität der Kirche und in der Kirche wurzelt im Heilswerk Christi, der sein Leben für uns gegeben hat. Autorität und Soteriologie sind unteilbar. Die Autorität Christi, gegenwärtig in der Mission der Kirche (Mt 28, 18–20), wird vom Parakleten unterstützt, der die Gläubigen in alle Wahrheit leitet (Joh 14, 26; 16, 7–14), und durch die Apostel und ihre Nachfolger der ganzen Kirche weitergegeben. Sowohl Orthodoxe als auch Lutheraner bestätigen, daß apostolische Autorität in den ökumenischen Konzilen der Kirche ausgeübt wurde, bei denen die Bischöfe durch vom Heiligen Geist bewirkte Erleuchtung und Verherrlichung ihre Verantwortung wahrnahmen. Ökumenische Konzile sind eine besondere Gabe Gottes an die Kirche und ein verbindliches Erbe durch die Zeitalter. Durch ökumenische Konzile hat der Heilige Geist die Kirche dazu geführt, den ein für allemal den Heiligen überlieferten Glauben (Jud 3) zu bewahren und zu vermitteln. Sie gaben die prophetische und apostolische Wahrheit wei-

⁵ Außer Metropolit Spyridon habe ich weiterhin die Ehre, Vertreter des Ökumenischen Patriarchats in diesem Dialog zu sein, während der Archimandrit Dr. Gennadios Limouris die Funktion eines Exekutivsekretärs der Kommission ausübt.

⁶ Vgl. *Ofo* 4 (1990) 89.

ter, formulierten sie gegen die Häresien ihrer Zeit und gewährleisteten die Einheit der Kirche.

3. Die sieben ökumenischen Konzile der Alten Kirche waren Versammlungen der Bischöfe der Kirche aus allen Teilen des Römischen Reichs, die den apostolischen Glauben klären und zum Ausdruck bringen sollten. Bei diesen Konzilen geht es um Nikaia (325 A.D.), Konstantinopel I (381), Ephesos (431), Chalcedon (451), Konstantinopel II (553), Konstantinopel III (680/81) und Nikaia II (787). Zu den Konzilen wurde 1987 auf Kreta festgestellt: »Die Heilige Tradition als fortwährendes Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche kommt im ganzen Leben der Kirche zum Ausdruck. Die Beschlüsse von ökumenischen Konzilen und lokalen Synoden der Kirche, das Lehren der heiligen Väter, liturgische Texte und Riten sind besonders wichtige und verbindliche Ausprägungen dieses mannigfaltigen Wirkens des Heiligen Geistes« (§ 8)⁷. Ökumenische Konzile sind die Summe biblischer Theologie, und sie fassen Hauptthemen der Heiligen Tradition zusammen. Sie haben nicht nur historische Bedeutung, sondern sind für das kirchliche Leben unverzichtbar. Der apostolische Glaube und die apostolische Tradition, die durch die Heilsoffenbarung Gottes in Christus gewirkt wurden, sind durch sie im Konsens der versammelten Vertreter der Kirche unter der Leitung des Heiligen Geistes bekräftigt worden.

4. Die Lehren der ökumenischen Konzile der Alten Kirche sind für den Glauben und das Leben unserer Kirchen heute normativ. Die trinitarischen und christologischen Formulierungen dieser Konzile sind eine unerläßliche Anleitung zum Verständnis von Gottes Heilswerk in Christus und die Grundlage für alle späteren dogmatischen Klärungen. Das nikaino-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis ist die bekannteste Glaubensaussage aus den alten Konzilen, und da jetzt seine ursprüngliche Form im Westen immer gebräuchlicher wird, ist es ein immer lebendigeres Band zwischen unseren Kirchen. Es gestaltet die Sprache der Gebete und des Segens in unseren Gottesdiensten, und durch seinen Gebrauch ist die Kirche der Offenbarung des dreieinigen Gottes treu geblieben.

5. Die ökumenischen Konzile trafen nicht nur Entscheidungen zu Lehrproblemen, die die Integrität von Gottes Offenbarung und die Einheit der Kirche bedrohten; sondern sie beschlossen auch über *κανόνες* (canones, Richtlinien), die für gute Ordnung innerhalb der Kirche sorgten. Diese Kanones stellen eine enge Beziehung her zwischen dem »den Heiligen ein für allemal überlieferten Glauben« und der Notwendigkeit, das kirchliche Leben und die kirchlichen Strukturen zu regeln. Die *ὅροι* (Horoi, Lehrentscheidungen) bewahren das Lehren der Kirche in bezug auf das Heil; die Kanones regeln verschiedene Aspekte des kirchlichen Lebens. Sie sind praktische Ausprägungen der Lehrentscheidungen. Beide gehören als Aspekte der gleichen Realität zusammen. Dennoch haben nicht alle Entscheidungen über kanonische Angelegenheiten die gleiche Autorität wie die Lehrentscheidungen, und die orthodoxen und die lutherischen Kirchen haben sie unterschiedlich rezipiert und angewendet.

6. Die ökumenischen Konzile wurden zur Behandlung von spezifischen Problemen, die sich in den Kirchen stellten, einberufen. Sie waren nicht eine ständige, ordnungsgemäß einberufene kirchliche Institution, sondern Ad-hoc-Zusammenkünfte, die zusammentra-

⁷ Vgl. *Ofo* 4 (1990) 91.

fen, wenn es erforderlich war. Die ökumenischen Konzile waren charismatische Ereignisse. Die Erklärungen der vom Heiligen Geist erleuchteten Bischöfe machten in den darauffolgenden Jahren einen Rezeptionsprozeß durch. Rezeption fand in allen Bereichen des kirchlichen Lebens — Gottesdienst, Katechese und Dienst — statt, selbst wenn diese Konzile nicht ausdrücklich erwähnt werden. Rezeption geschah auch durch spätere theologische Diskussionen, die die Bedeutung von auf früheren Konzilen formulierten Termini und Ausdrücken klärten. Ein bemerkenswertes Beispiel ist die theologische Diskussion nach Nikaia, die in den Dekreten und dem Glaubensbekenntnis des ersten Konzils von Konstantinopel im Jahre 381 ihren Höhepunkt fand.

7. Als Lutheraner und Orthodoxe versichern wir, daß die Lehren der ökumenischen Konzile für unsere Kirchen verbindlich sind. Die ökumenischen Konzile bewahren die Integrität des Lehrens der ungeteilten Kirche in bezug auf das erlösende, erleuchtende/rechtfertigende und verherrlichende Handeln Gottes und verwerfen Häresien, die das Heilswerk Gottes in Christus untergraben. Orthodoxe und Lutheraner haben jedoch eine unterschiedliche Geschichte. Die Lutheraner haben das Nikaino-Konstantinopolitanum mit dem Filioque-Zusatz rezipiert. Das siebte ökumenische Konzil, das zweite Konzil von Nikaia vom Jahre 787, das den Ikonoklasmus verwarf und die Verehrung von Ikonen in den Kirchen wiederherstellte, gehörte nicht zu der von der Reformation übernommenen Tradition. Die Lutheraner haben jedoch den Ikonoklasmus des sechzehnten Jahrhunderts verworfen und zwischen der dem dreieinigen Gott einzig gebührenden Anbetung und anderen Formen der Verehrung (CA 21) unterschieden. Durch Geschichtsforschung ist dieses Konzil besser bekannt geworden. Nichtsdestoweniger hat es für die Lutheraner nicht die gleiche Bedeutung wie für die Orthodoxen. Doch stimmen Lutheraner und Orthodoxe miteinander überein, daß das zweite Konzil von Nikaia das christologische Lehren der früheren Konzile anerkannt und mit seiner Beschreibung der Rolle von Bildern (Ikonen) im Leben der Gläubigen die Realität der Inkarnation des ewigen Wortes Gottes mit den folgenden Worten neu bestätigt hat: »Je häufiger« unser Herr Jesus Christus, die hl. Gottesgebärerin, die ehrwürdigen Engel und alle Heiligen und Seligen »in bildlicher Wiedergabe gesehen werden, desto mehr werden auch die, die diese betrachten, dazu gezogen, der Urbilder zu gedenken und sich nach ihnen zu sehnen, und dazu, ihnen die geziemende Verehrung zu erweisen. Freilich gebürt ihnen nach unserem Glauben nicht die wahre Anbetung, die allein der göttlichen Natur zukommt, sondern eine Verehrung nach der Weise, wie sie dem Abbild des kostbaren und lebensspendenden Kreuzes, den heiligen Evangelienbüchern und den übrigen heiligen Gegenständen erwiesen wird« (Definition des zweiten Konzils von Nikaia)⁸.

8. Die Übereinstimmung über die Autorität der ökumenischen Konzile macht es erforderlich, daß wir auf zukünftigen Treffen das orthodoxe und das lutherische Heilsverständnis im Lichte dieser Konzile erörtern.

Sandbjerg/Dänemark, den 10. Juli 1993

(Übersetzung aus dem englischen Original)

⁸ J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 13, Graz 1960 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Paris 1902), Sp. 377 DE.

C. Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland (Würzburg, 1993)

Ehen zwischen orthodoxen und katholischen Christen — Eine Handreichung*

Anlaß, Inhalt und Ziel

Diese Handreichung wendet sich an katholische und orthodoxe Brautleute und Ehepaare sowie an alle, die mit ihnen verbunden sind.

Die wachsende Annäherung unserer Kirchen, die sich als Schwesternkirchen verstehen, erlaubt es uns, dieses Wort **gemeinsam** zu verfassen. Wir sprechen damit zunächst die Glieder unserer eigenen Kirchen an, hoffen aber, daß diese Handreichung auch für andere hilfreich ist.

In unserem Jahrhundert haben große Bevölkerungsbewegungen stattgefunden. Dadurch sind viele orthodoxe Christen nach Deutschland gekommen. Gleichzeitig vergrößerte sich die Zahl der katholischen Christen aus Deutschland, die sich für kürzere oder längere Zeit in Ländern mit orthodoxer Bevölkerung aufhalten. Daraus hat sich eine deutliche Zunahme von Ehen zwischen Katholiken und Orthodoxen ergeben.

Beide Kirchen respektieren die Entscheidung ihrer Gläubigen, mit einer Partnerin bzw. einem Partner aus der jeweiligen Schwesternkirche die Ehe einzugehen.

Wir wissen, daß die Entscheidung junger Menschen für eine kirchliche Eheschließung vielfach nicht mehr selbstverständlich ist. Ehe und Familie sind in die umfassenden, tiefgreifenden und raschen Wandlungen von Gesellschaft und Kultur hineingezogen. Die christliche Ehe und ihr Anspruch werden von vielen als schwierig empfunden.

Die Zugehörigkeit der Braut- und Eheleute zu verschiedenen Kirchen kann eine Bereicherung sein, aber auch eine zusätzliche Belastung darstellen: Die Unterschiede der Traditionen können die Menschen tief prägen, ihre Denk- und Verhaltensweisen — oft auch unbewußt — beeinflussen und sind nicht ohne weiteres gegenseitig zu vermitteln. Dazu kommen mögliche Verständigungsschwierigkeiten aufgrund der unterschiedlichen Muttersprache und des anderen kulturellen Hintergrundes.

Die Ehe als Sakrament/ Mysterion

Nach der gemeinsamen Überlieferung unserer Kirchen ist die Ehe ein Sakrament bzw. Mysterion: Sie gründet in der Schöpfungstat Gottes. Gott selbst führt Mann und Frau zur

* Bereits veröffentlicht als Broschüre von dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland im September 1993. Der Text wurde von der »Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz« erstellt. Mitglieder für die Deutsche Bischofskonferenz: Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, Bischof von Würzburg und Vorsitzender der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz; Dr. Franz Eder, Bischof von Passau; Monsignore Dr. Albert Rauch; Dr. Franz Jockwig (†); Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz; Lic. theol. Paul Wiertz; für die Griechisch-Orthodoxe Metropole: Metropolit Augoustinos von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa; Bischof Vasilios von Aristi; Protosprebyter Tilemachos Margaritis; Protosprebyter Radu Constantin Miron; Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis; Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou.

ehelichen Gemeinschaft zusammen (vgl. Gen 2, 24). Was von Anfang an in der Schöpfung Gottes zugrundegelegt war, hat Christus erneuert und zur Vollendung gebracht. Der Heilige Geist, der in den Eheleuten wohnt, bewirkt, erhält und belebt ihre Einheit, er wandelt Selbstsucht und Eigenwillen immer wieder zu Liebe und Verständnis füreinander. So wurzelt die Ehe in der Liebe des Dreieinigen Gottes, ist Ausdruck der göttlichen Liebe und Bild der göttlichen Dreieinigkeit.

Die Ehe ist ein heiliger Bund, der eine tiefe Beziehung zur Kirche, dem Leib Christi, hat. Der Apostel Paulus beschreibt im Epheserbrief (5, 32) den Bund zwischen Mann und Frau in der Ehe als Abbild des Bundes zwischen Christus und der Kirche und nennt sie ein »großes Mysterion«. Von den Kirchenvätern wird die Ehe auch »Kirche im kleinen« genannt. Sie ist so nicht nur Keimzelle der menschlichen Gesellschaft, sondern auch der Kirche, und ist in ihr Heilswirken einbezogen. Deshalb dient sie der Heiligung des Menschen, der menschlichen Gesellschaft und der ganzen Schöpfung.

Dieser Glaube wird durch die uralte gemeinsame Tradition unserer Kirchen bezeugt. Ein Zeuge der altkirchlichen Überlieferung schreibt: »Gott selbst ist es, der die zwei in eins vereint hat, so daß es keine zwei mehr sind, seit der Mann die Frau geheiratet hat. Weil aber Gott der Einende ist, so wohnt Gnade in denen, die durch Gott vereint werden« (Origenes, Kommentar zum Matthäusevangelium 14, 16). Der heilige Johannes Chrysostomos empfiehlt in diesem Zusammenhang, zur Eheschließung »die Priester zu rufen und durch die Gebete und Segnungen die Einmütigkeit des Ehebundes zu festigen« (Homilie zum Buch Genesis 48, 6).

Aus dem sakramentalen Verständnis der Ehe erwächst auch ihre grundsätzliche Unauflöslichkeit, wie sie im Neuen Testament (Mt 19, 6) bezeugt ist: »Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen.«

Unterschiedliche Formen der Eheschließung

Im Traugottesdienst der **Katholischen** Kirche erfragt der Priester in Gegenwart von Zeugen den Ehemillen der Brautleute. Dann werden die Ringe gesegnet und übergeben. Dabei erklären die Brautleute — nacheinander Bräutigam und Braut —, daß sie sich vor Gottes Angesicht als Eheleute annehmen, etwa in folgender Form:

»(Name), vor Gottes Angesicht nehme ich dich an als meine Frau (als meinen Mann). Ich verspreche dir die Treue in guten und bösen Tagen, in Gesundheit und Krankheit. Ich will dich lieben, achten und ehren alle Tage meines Lebens. Trag diesen Ring als Zeichen unserer Liebe und Treue: Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.«

Darauf folgt die Segnung der Brautleute, etwa in folgender Form: Sie reichen sich die Hände, und der Priester legt seine Hand mit der Stola auf die Hände des Paares und spricht:

»Gott, der Herr, hat Sie als Mann und Frau verbunden. Er ist treu. Er wird zu Ihnen stehen und das Gute, das er begonnen hat, vollenden. Im Namen Gottes und seiner Kirche bestätige ich den Ehebund, den Sie geschlossen haben. Sie aber und alle, die zugegen sind, nehme ich zu Zeugen dieses heiligen Bundes. Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen.« (=Aktueller Text des Trauritus)

Dieser Trauungsritus ist eingebunden in einen Wortgottesdienst mit Lesungen, Fürbitten, dem Vaterunser und Segensgebeten oder in eine Eucharistiefeier, die hier auch Brautmesse genannt wird.

In der **Orthodoxen** Kirche ist eine ausdrückliche Befragung der Brautleute nach ihrem Ehemillen nicht üblich. Der eigentlichen Trauung geht die kirchliche Verlobung voraus; beide werden in **einem** Gottesdienst gefeiert. Das äußere Zeichen des Verlöbnisses ist die Segnung und der Austausch der Ringe.

Der Traugottesdienst beginnt mit drei Segensgebeten. Darin kommt der Gedanke zum Ausdruck, daß es Gott selbst ist, der durch die Kirche und ihre Diener (Bischof oder Priester) den Eheleuten seine Gnade verleiht. So wie Gott im Paradies das erste Menschenpaar gesegnet hat, so segnet er in der kirchlichen Eheschließung die Brautleute zu einem Bund des Heils. Beim dritten priesterlichen Segen legen die Brautleute die Hände ineinander.

Der Eheritus gipfelt in der Krönung von Bräutigam und Braut mit den Hochzeitskronen oder -kränzen. Deshalb heißt dieser Gottesdienst auch »Krönung«. Der Priester spricht: »Gekrönt wird der Knecht Gottes (Name) für die Magd Gottes (Name) im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.« Dazu singt die Gemeinde: »Herr, unser Gott, mit Herrlichkeit und Ehre kröne sie.« Nach den biblischen Lesungen und dem Fürbittgebet schreiten der Priester, die Brautleute und Trauzeugen dreimal um einen Tisch; dies ist der sogenannte »Tanz des Jesaja«.

In den Trauungsriten beider Kirchen kommt in unterschiedlicher Weise das gnadenhafte Handeln Gottes in der Kirche zum Ausdruck.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Verständnis der Ehe

Im Trauungsritus der **Katholischen** Kirche steht das gegenseitige Eheversprechen der Brautleute vor dem Priester bzw. Diakon und mindestens zwei Zeugen im Mittelpunkt: Sie schließen den Ehebund miteinander, der durch den Segen der Kirche zum Bund des Heiles wird. Man hat die Brautleute deshalb als die Spender des Ehesakramentes bezeichnet. Dabei tritt die Mitwirkung des Priesters zurück. Im Grenzfall kann die sakramentale Ehe auch ohne diese Mitwirkung zustande kommen.

In der **Orthodoxen** Kirche, in deren Ritus der Priester als Spender des Ehesegens größeres Gewicht besitzt, kann das Ehesakrament als gnadenvermittelndes Handeln der Kirche nur durch seine Mitwirkung zustande kommen. Ein Diakon kann das Sakrament der Ehe nicht spenden.

Ungeachtet dieser Unterschiede gilt aber **in beiden Kirchen**, daß letztlich Gott selbst in Jesus Christus durch den Heiligen Geist die Gnade schenkt, durch die die natürliche Verbindung zwischen Mann und Frau zu einem Sakrament wird.

Beide Kirchen lehnten in der Vergangenheit aufgrund ihres Getrenntseins und in der Sorge um das Heil ihrer Gläubigen eine Ehe mit einem Partner aus der jeweils anderen Kirche ab. Wenn es aber zu einer solchen Verbindung kam, so erwarteten sie den Übertritt des anderen Partners in die eigene Kirche und forderten die Taufe und Erziehung der aus dieser Verbindung hervorgegangenen Kinder in der eigenen Kirche. Diese Einstellung hatte sich auch im Eherecht der beiden Kirchen niedergeschlagen.

In der wachsenden Gemeinschaft als Schwesterkirchen, die einen »Dialog der Liebe und Wahrheit« führen, respektieren sie heute den Verbleib des anderen Partners in seiner Kirche und die Entscheidung beider Eltern bezüglich der Taufe und Erziehung ihrer Kinder.

In Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift und der Tradition verkünden beide Kirchen die Unauflöslichkeit der Ehe und tragen Sorge für den Schutz der ehelichen Gemeinschaft. Einen erheblichen Unterschied gibt es im Hinblick auf die Ehescheidung und das Eingehen einer zweiten bzw. dritten Ehe:

Die **Katholische** Kirche sieht das gültige Eheband mit dem Tod eines der beiden Ehegatten aufgelöst. Danach ist eine zweite oder auch weitere Ehe erlaubt. Die Kirche verwendet dabei die gleiche liturgische Form wie bei der ersten Eheschließung. Eine zweite Eheschließung zu Lebzeiten des Ehegatten ist nicht möglich. Wenn aber erkannt wurde, daß wegen wesentlicher Mängel eine Ehe von Anfang an nicht zustande gekommen ist und dies von den zuständigen kirchlichen Ehegerichten erkannt wurde (Annullierung), ist eine Eheschließung möglich.

Die **Orthodoxe** Kirche ist der Überzeugung, daß die Ehe auch über den Tod eines der Ehegatten hinaus fort dauert¹. In der Praxis ist jedoch eine zweite oder dritte Eheschließung als Zugeständnis der Kirche an die Schwäche des Menschen möglich. Eine solche Eheschließung erfolgt deshalb nach einem einfacheren Trauungsritus, der Bußcharakter besitzt.

Dieser einfachere Gottesdienst wird auch im Fall der Wiederverheiratung zu Lebzeiten des früheren Ehegatten vollzogen, da die Orthodoxe Kirche die Möglichkeit der Ehescheidung kennt. Sie nimmt Rücksicht darauf, daß eine Ehe auch scheitern kann. Eine Wiederverheiratung wird dann um des Heiles des einzelnen willen durch Außerkraftsetzung eines im allgemeinen bindenden Gesetzes im Einzelfall ermöglicht.

¹ [Anm. des Herausgebers: Diese Auffassung, die heute gelegentlich als orthodoxe Position vertreten wird (Struve, Meyendorff u.a.), wurde in der Kommission nicht von allen orthodoxen Mitgliedern geteilt. Persönlich wandte ich dagegen ein, daß es Aussagen der Heiligen Schrift und der Heiligen Tradition gibt, welche die Unterscheidung der Geschlechter und entsprechend die Ehe ausdrücklich auf das irdische Leben beschränken. Die grundsätzliche Unauflöslichkeit der Ehe erfährt mit dem Tod eines der Ehepartner ihr »natürliches« Ende. Zwar empfiehlt Paulus den Witwen — und auch den Unverheirateten — ehelos wie er selbst zu bleiben (1 Kor 7, 8), aber gleichzeitig erblickt er in der Ehe ein »Charisma von Gott« (1 Kor 7, 7) und legt sie deshalb jenen nahe, die nicht enthaltsam leben können. Die Argumentation des Apostels betrifft hierbei die Höherwertigkeit der Enthaltensamkeit, nicht die Fortdauer der Ehe nach dem Tode. Denn nach dem Tode und »in der Auferstehung werden sie (sc. die Menschen) weder heiraten noch sich heiraten lassen« (Mt 22, 30; Lk 20, 34–35; vgl. auch Gal 3, 28). Aus der patristischen Überlieferung genügen wohl in diesem Zusammenhang folgende zwei für ihre Konkretion bezeichnende Hinweise: *Johannes Chrysostomos*, De virginitate 73: PG 48, 586: Die Ehe »ist durch das hiesige Leben eingegrenzt« (τῷ παρόντι βίῳ συγκλείεται). *Theodoros Studites*, Epist. II, 128: PG 99, 1413 C, wo er die rhetorische Frage stellt: »Werden nicht alle Ehen durch den Tod aufgelöst?« (Οὐχὶ πᾶσαι συζυγαὶ ἀποζεύγνυνται διὰ θανάτου;). Auch orthodoxe Dogmatikbücher lehren dasselbe; vgl. *Chr. Androustos*, Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athen 21956, S. 399: »Es ist aber selbstverständlich, daß der Tod der natürliche Auflöser der Ehe (τοῦ γάμου φυσικὸς λύτης) ist.« *Pan. Trempeles*, Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique, Traduction par P. Dumont, Bd. 3, Chevetogne 1968, S. 339: Die Ehe ist eine »communauté de vie inamovible« (κοινωνία ζωῆς ἰσόβιος).]

Diese unterschiedliche Praxis beider Kirchen führt im Einzelfall zu einer Reihe von Problemen, die hier in Kürze nicht behandelt werden können. Deshalb sollen die Brautleute Rücksprache mit den Seelsorgern halten.

Für unsere Kirchen kann der hier beschriebene Weg, den die jeweils andere Kirche beschreitet, Anlaß sein, den gemeinsamen Ausgangspunkt und das Ziel der christlichen Ehe vertieft zu erkennen. Er erfordert eine Reihe weiterer Klärungen im ökumenischen Geist, um die noch vorhandenen kirchenrechtlichen Schwierigkeiten zu überwinden und zu einer stärkeren Berücksichtigung des Ehrechts der jeweils anderen Kirche zu finden. Er ermöglicht es uns jedoch bereits jetzt, Impulse aus der Schwesterkirche aufzunehmen, um gemeinsam die Ehe zu schützen und somit Gottes Willen in der Welt zu tun.

Vorbereitung und Feier der Trauung

Rechtzeitig vor der beabsichtigten Hochzeit sollten die Brautleute Kontakt mit ihren jeweils zuständigen Pfarrern aufnehmen und mit ihnen über den Ehwunsch sprechen. Dieses Gespräch kann von beiden Pfarrern gemeinsam geführt werden. Auf jeden Fall aber sollten die beiden Geistlichen Kontakt miteinander aufnehmen.

Im Traugespräch werden die Brautleute auf den Sinn der christlichen Ehe hingewiesen und mit den kirchlichen Voraussetzungen vertraut gemacht.

In einem Traugespräch mit dem katholischen Pfarrer werden beide Partner darauf hingewiesen, daß sie die sittliche Verpflichtung haben, ihren als wahr erkannten Glauben und die Zugehörigkeit zu ihrer Kirche auch ihren Kindern zu vermitteln, für die sie verantwortlich sind. Der katholische Partner verspricht, sich nach Kräften darum zu bemühen, die Kinder in der Katholischen Kirche taufen zu lassen und im katholischen Glauben zu erziehen, soweit das in seiner Ehe möglich ist. Er bestätigt diese Bereitschaft durch seine Unterschrift; der orthodoxe Pfarrer nimmt von diesem Versprechen Kenntnis. Auch der orthodoxe Pfarrer wird seinerseits auf die Notwendigkeit der Taufe und christlichen Erziehung der Kinder hinweisen; dies wird aber in der Orthodoxen Kirche üblicherweise nicht schriftlich festgehalten. Beide Pfarrer gehen dabei von der Treue der Brautleute zur eigenen Kirche aus.

Weiterhin erörtern sie mit den Brautleuten auch die möglichen Formen der Trauung.

Wenn eine entsprechende Genehmigung des zuständigen (katholischen) Bischofs vorliegt, wird der orthodoxe **Traugottesdienst** von der Katholischen Kirche als gültige Eheschließung anerkannt. Für den orthodoxen Partner ist er üblicherweise die allein gültige Form.

Findet die Trauung in der Katholischen Kirche statt, so ist es ratsam, sie — wie in der Orthodoxen Kirche üblich — im Rahmen eines Wortgottesdienstes zu feiern. Zwar ist für unsere beiden Kirchen die Feier der heiligen Eucharistie Mittelpunkt des christlichen Lebens; die Tatsache jedoch, daß es noch nicht möglich ist, **gemeinsam** das Sakrament der heiligen Kommunion zu empfangen, kann gerade bei diesem Anlaß als eine besondere Belastung empfunden werden.

Eine »**Doppeltrauung**«, d.h. ein Traugottesdienst sowohl in der Katholischen als auch in der Orthodoxen Kirche ist nicht zulässig. Sie wäre im Grunde eine Mißachtung der anderen Kirche und ihrer Sakramente.

Ebenfalls ist auch eine gemeinsame kirchliche Trauung, fälschlicherweise oft **ökumenische Trauung** genannt, zwischen katholischen und orthodoxen Brautleuten nicht möglich. Es ist aber — in Form einer freien Übereinkunft — möglich, zur katholischen bzw. orthodoxen Feier der Trauung den jeweils anderen Pfarrer einzuladen, z.B. ein Gebet zu sprechen oder eine Ansprache zu halten. Auf jeden Fall sollte er über die erfolgte Trauung informiert werden, um sie in den Kirchenbüchern festzuhalten.

Pastorale Möglichkeiten

Miteinander glauben

Zu den größten Geschenken, die Eheleute einander machen können, gehört die **wechselseitige Hilfe zum Glauben** und zu seiner Vertiefung. Die Ehe zwischen Christen ist wesenhaft Glaubensgemeinschaft.

Zum gegenseitigen Austausch gehören auch Gespräche über religiöse Fragen. Grundlage solcher Gespräche wird das Bemühen um das gemeinsame, vertiefte Verständnis der Heiligen Schrift und der gelebten Wirklichkeit des Glaubens in beiden Kirchen sein. Dabei gibt es viele Möglichkeiten, sich über die jeweils andere Kirche authentisch zu informieren. All dies kann dazu beitragen, den eigenen Glauben bewußter zu erfahren und den Glauben des Ehepartners besser zu verstehen.

Miteinander beten

Wesentlicher Ausdruck unseres Glaubens ist das **Gebet**. Das Beten in der Familie (Gebet der Eheleute miteinander und mit den Kindern) schöpft aus der gemeinsamen Glaubensüberlieferung (Vaterunser, Glaubensbekenntnis, Morgen- und Abendgebete, Tischgebete usw.). Insbesondere die Mitfeier der orthodoxen bzw. der katholischen Gottesdienste kann zur Vertiefung des gemeinsamen Glaubens und der Gemeinschaft der Familie führen. Das Gefühl des Fremden und Unbekannten kann einer Erfahrung der Zusammengehörigkeit weichen. So werden beide Ehepartner in den Gottesdiensten der Schwesterkirche heimisch werden; sie werden sie verstehen und schätzen und in wachsendem Maß innerlich mitvollziehen können.

Miteinander die Kinder in das christliche Leben einführen

Durch das Sakrament der **Taufe** wird das Kind in Christus und seine Kirche eingegliedert. Dies geschieht in **einer** der beiden Kirchen und in ihrem Ritus. Die Vorbereitung auf die Taufe, zu der die Wahl des Namens, aber auch das Vertrautmachen mit dem entsprechenden Ritus gehören, kann Zeichen des **gemeinsamen** christlichen Zeugnisses sein.

Zu dieser Vorbereitung der Taufe gehört ebenso die Wahl des **Paten** (oder der Patin). Er muß **der** Kirche angehören, in der die Taufe gespendet wird, da er in besonderer Weise für die religiöse Erziehung seines Patenkindes Verantwortung trägt. Findet die Taufe in der Katholischen Kirche statt, so läßt diese einen orthodoxen Christen als zweiten Taufpaten neben dem katholischen Paten zu. Eine solche Möglichkeit ist in der Orthodoxen Kirche nicht gegeben, da in ihr üblicherweise nur **ein** Pate mitwirkt.

Was in der Taufe gnadenhaft empfangen wird, muß in der christlichen **Erziehung** der Kinder entfaltet werden. Diese wird um so wirksamer und glaubwürdiger, je deutlicher die Übereinstimmung der Eltern im christlichen Glauben zutage tritt.

Von besonderer Bedeutung ist die Stärkung und Vertiefung des Taufbewußtseins bei den Kindern. Die Erinnerung an die Taufe und den Namenspatron durch die Feier des Namenstages ist eine Tradition unserer Kirchen, die lebendig gehalten werden sollte.

Miteinander den gemeinsamen Glauben bezeugen

Das gemeinsame christliche Zeugnis sollte in der Ausstattung der **Wohnung**, etwa anhand von Kreuz und Ikonen, sichtbar werden. Ebenso wird die Feier der **Feste** und Festzeiten des Kirchenjahres verbindende Erfahrung und gemeinsames Zeugnis sein. Hierzu gehören auch die Feste der Familie und die Pflege des christlichen Brauchtums. Die Erfahrung der Gemeinsamkeit im Glauben wird insbesondere dann Hilfe sein, wenn die Familie Leid erfährt.

Durch regelmäßige **Kontakte** zu den Seelsorgern beider Gemeinden, durch Mitwirkung in den Gemeinden und Teilnahme an Gesprächskreisen und der ökumenischen Arbeit am Ort und darüber hinaus kann eine solche Ehe zu einem Zeichen ökumenischer Hoffnung werden.

Zwar können die Ehepartner die noch bestehenden Probleme zwischen der Orthodoxen und der Katholischen Kirche nicht lösen, und sie spüren auch oft den Schmerz der Trennung. Ihre gemeinsame Erfahrung des Glaubens führt jedoch dazu, daß sie im zunächst Fremden das Gemeinsame entdecken, die Familie als »Kirche im kleinen« erleben und auf diese Weise auch zur wachsenden Gemeinschaft der Kirchen beitragen.

*D. Interorthodoxe Vorbereitungskommission für die Heilige und Große Synode (Chambésy/Schweiz, 1993)**

1. Die orthodoxe Diaspora

Genehmigter Text

1. Die Regionen, in denen in einem ersten Stadium Bischofskonferenzen errichtet werden sollen, werden wie folgt bestimmt:

I.	Nord- und Mittelamerika
II.	Südamerika
III.	Australien
IV.	Großbritannien
V.	Frankreich
VI.	Belgien und Holland
VII.	Österreich und Italien
VIII.	Deutschland

Die Bischöfe der Diaspora, die in der Diaspora wohnen und in mehreren Regionen Gemeinden haben, werden Mitglieder der Bischofskonferenzen dieser Regionen sein. Zugleich werden sie ihre Jurisdiktion über die schon bestehenden Gemeinden, die nicht in den oben genannten Regionen enthalten sind, ausüben.

2. Der Entwurf einer Ordnung, welcher vom Sekretariat zur Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode nach dem von der Vollversammlung genehmigten Verfahren erstellt werden soll, wird auf der Grundlage des von der Dritten Interorthodoxen Vorbereitungskommission genehmigten Textes (§ 2c), unter Bezugnahme auf die bereits bestehenden Vorgaben von Bischofskonferenzen und im Rahmen der orthodoxen kanonischen Tradition verfaßt werden. Den endgültigen Beschluß darüber wird die künftige Vierte Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz treffen.
3. Diesen Bischofskonferenzen, die auf Beschluß der Vierten Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz konstituiert werden sollen, soll die Verantwortung übertragen werden, den Entwurf ihrer Geschäftsordnung in seinen Einzelheiten zu vervollständigen und diesen noch vor der Einberufung der Heiligen und Großen Synode in die Praxis umzusetzen. Es wäre sinnvoll, wenn die Vorschläge während dieser Phase der Umsetzung in den Bischofskonferenzen nach Möglichkeit einstimmig oder mehrheitlich genehmigt würden.

* Siehe den Bericht und die auf Griechisch veröffentlichten Texte in: *Episkepsis* 498 (30.11.1993) 8 ff.

4. Die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen berufen alle Zusammenkünfte der Bischöfe ihrer Region (liturgische, pastorale, verwaltungsmäßige usw.) ein und führen dabei den Vorsitz. Bei Fragen von allgemeinerem Interesse, bei denen auf Beschluß der Bischofskonferenz eine panorthodoxe Behandlung notwendig ist, wendet sich ihr Vorsitzender an den Ökumenischen Patriarchen zur Klärung des weiteren Verfahrens nach der panorthodox geltenden Praxis.
5. Die Orthodoxen Kirchen sind daran gebunden, daß sie keine Aktionen unternehmen, die dem oben beschriebenen Weg zur kanonischen Lösung des Diaspora-Problems schaden könnten, einschließlich der Schaffung neuer Bistümer neben den schon bestehenden in der Diaspora. Statt dessen sollen die besagten Kirchen in ihrer Eigenschaft als Mutterkirchen alles Mögliche tun zur Erleichterung der Arbeit der Bischofskonferenzen und zur Wiederherstellung der normalen kanonischen Ordnung in der Diaspora.

Es folgen die Unterschriften der Vertreter der Kirchen, die an der Konferenz teilgenommen haben.

(Aus d. Griech. übers. von *Athanasios Basdekis*, Ökumenische Centrale, Frankfurt a.M.)

2. Die Autokephalie und die Weise ihrer Proklamation

Genehmigter Text

Die Interorthodoxe Vorbereitungskommission erörterte die ekklesiologischen, kanonischen, pastoralen und praktischen Dimensionen der Institution der Autokephalie in der Orthodoxen Kirche. Dies geschah auf der Grundlage der Beiträge der heiligen Orthodoxen Kirchen und der vorgesehenen Einführung des Sekretärs zur Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche zur **Frage der Autokephalie und der Weise ihrer Proklamation**. Sie kam zu folgenden Ergebnissen:

1. Die Institution der Autokephalie drückt in authentischer Weise eine der wesentlichen Sichtweisen der orthodoxen ekklesiologischen Tradition über die Beziehung der lokalen zur weltweiten Kirche Gottes aus. Diese tiefe Beziehung der kanonischen Institution der kirchlichen Autokephalie zur orthodoxen ekklesiologischen Lehre über die lokale Kirche erklärt sowohl die Empfindsamkeit der einzelnen autokephalen Orthodoxen Kirchen bei der Behandlung der bestehenden Probleme bezüglich der reibungslosen Funktion der Institution, als auch deren Wunsch, selbst durch ausführliche Darstellungen zur Würdigung desselben und für die Einheit der Orthodoxen Kirche beizutragen.
2. Die Perichorese zwischen **lokal und weltweit (Örtlichkeit und Ökumenizität)**, welche sich aus der orthodoxen Ekklesiologie konsequent ergibt, bestimmt die litur-

gische Beziehung zwischen der verwaltungsmäßigen Organisation und der Einheit der Kirche. Aus diesem Grunde wurde bezüglich des Stellenwerts der Institution der Autokephalie im Leben der Orthodoxen Kirche volle Übereinstimmung festgestellt.

3. Volle Übereinstimmung wurde auch festgestellt bezüglich der notwendigen kanonischen Bestimmungen für die Proklamation der Autokephalie einer lokalen Kirche, d.h. bezüglich der Zustimmung und der Aktivitäten der Mutterkirche, bezüglich der **Herbeiführung der panorthodoxen Zustimmung** sowie bezüglich der **Rolle des Ökumenischen Patriarchats** und der übrigen autokephalen Orthodoxen Kirchen bei der Proklamation der Autokephalie. Gemäß dieser Übereinstimmung gilt:

a) Die **Mutterkirche** nimmt das Verlangen einer ihr unterstellten Kirchenregion an und würdigt so die bestehenden ekklesiologischen, kanonischen und pastoralen Voraussetzungen zur Verleihung der Autokephalie. Wenn die lokale Synode als das höchste kirchliche Organ ihre Zustimmung dazu gegeben hat, unterbreitet sie einen entsprechenden Vorschlag an das Ökumenische Patriarchat zur Feststellung der panorthodoxen Zustimmung und informiert diesbezüglich die übrigen lokalen autokephalen Kirchen.

b) Das Ökumenische Patriarchat teilt gemäß den panorthodoxen Gepflogenheiten durch ein Patriarchalschreiben alles hierzu Relevante mit und bemüht sich um die panorthodoxe Zustimmung. Die panorthodoxe Zustimmung wird durch die Einmütigkeit der Synoden der autokephalen Kirchen ausgedrückt.

c) Indem der Ökumenische Patriarch die Zustimmung der Mutterkirche und die panorthodoxe Zustimmung zum Ausdruck bringt, proklamiert er durch die Herausgabe des entsprechenden Patriarchaltomos offiziell die Autokephalie der Kirche, die diese erbeten hat. Dieser Tomos wird unterzeichnet vom Ökumenischen Patriarch. Es ist erwünscht, daß dieser auch von den Vorstehern der autokephalen Kirchen, auf jeden Fall vom Vorsteher der betreffenden Mutterkirche unterzeichnet wird.

4. Die Lokalkirche, die autokephal erklärt wurde, wird als gleichberechtigte Kirche in die Gemeinschaft der autokephalen Orthodoxen Kirchen eingeordnet und genießt alle panorthodox festgelegten kanonischen Vorrechte (Diptychen, Gedenkgottesdienste, interorthodoxe Beziehungen usw.).

Anmerkungen: Der Inhalt des § 3c wurde zur besseren Ausarbeitung an die nächste Interorthodoxe Vorbereitungskommission verwiesen, welche sich auch um die einmütige Haltung der lokalen Orthodoxen Kirchen dazu bemühen wird. Auf diese Weise wird die Arbeit über dieses Thema abgeschlossen.

Es folgen die Unterschriften der Vertreter der Kirchen, die an der Konferenz teilgenommen haben.

3. Kommuniké

Die Interorthodoxe Vorbereitungskommission für die Heilige und Große Synode der Orthodoxen Kirche kam vom 7.–13. November 1993 im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy, Genf, zusammen. Die Arbeiten der Kommission begannen mit einer panorthodoxen Göttlichen Liturgie. An der Begegnung nahmen Delegationen der lokalen Orthodoxen Kirchen teil.

Den Vorsitz der Kommission hatte seine Eminenz, Metropolit Geron Chrysostomos von Ephesos, Vertreter des Ökumenischen Patriarchats; ihr Sekretär war seine Eminenz, Metropolit Damaskinos von der Schweiz, Sekretär zur Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode.

Aufgabe der Kommission war einerseits die Vervollständigung der einmütigen Haltung der orthodoxen Lokalkirchen zur Frage der **orthodoxen Diaspora** und andererseits die Suche nach einer einmütigen Haltung über die Fragen der **Autokephalie und der Weise ihrer Proklamation sowie der Autonomie und der Weise ihrer Proklamation**. Nach der Eröffnungsansprache des Vorsitzenden der Kommission und nach dem ergänzenden Bericht des Sekretärs über die Frage der **orthodoxen Diaspora**, die noch nicht geklärten Aspekte betreffend, des weiteren nach der ausführlichen Einführung, Darstellung und Auswertung des Themas der Autokephalie und der Weise ihrer Proklamation, hat die Kommission eingehend diese beiden Fragen erörtert. Die Frage der **Autonomie und der Weise ihrer Proklamation** wurde wegen Zeitmangels an die nächste Sitzung der Interorthodoxen Vorbereitungskommission verwiesen.

Durch das Studium beider Fragen kam die Interorthodoxe Kommission wie folgt zur Darstellung der einmütigen Haltung der Orthodoxen Kirchen:

- a) In einem zusammenfassenden und inhaltsreichen Text beschrieb sie einerseits die Regionen, in denen Bischofsversammlungen sich konstituieren sollen, und andererseits die Prozedur der schrittweisen Entwicklung bei der orthodoxen Diaspora in den jeweiligen Regionen bis zur Einberufung der Heiligen und Großen Synode.
- b) Vom Sekretariat zur Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode erbat sie die Ausarbeitung einer Ordnung zur Arbeitsweise der Bischofsversammlungen, die für die Übergangsperiode der Organisation der orthodoxen Diaspora gültig sein soll. Diese Ordnung soll zusammen mit dem dazugehörigen Dossier der IV. Panorthodoxen Vorkonziliaren Konferenz unterbreitet werden. Zu diesem Zweck hat die Kommission das Sekretariat gebeten, innerorthodoxe Konsultationen zum Studium gewisser Aspekte dieser Frage zu organisieren.
- c) In einem zusammenfassenden und inhaltsreichen Text hat sie die einmütige Haltung der Orthodoxen Kirchen zur Frage der **Autokephalie und der Weise ihrer Proklamation** festgelegt, das hierbei zu befolgende Verfahren beschrieben und einige Aspekte dieses Verfahrens für ein ergänzendes Studium an die nächste Sitzung der Interorthodoxen Vorbereitungskommission verwiesen.

- d) Die Kommission hat den Wunsch geäußert, daß die nächste Sitzung der Interorthodoxen Vorbereitungskommission durch den Ökumenischen Patriarchen so bald als möglich einberufen wird.

Chambésy, Genf, den 13. November 1993

Sekretariat zur Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode

(Aus d. Griech. übers. von *Athanasios Basdekis*, Ökumenische Centrale, Frankfurt a.M.)

Rezensionen

Löhneysen, Wolfgang von, Heimat unter dem Himmel. Berg Athos, Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt 1991, 384 S.

Es ist eine unbestrittene Tatsache, daß das Mönchtum und insbesondere das athonitische den Kern der orthodoxen Spiritualität darstellt; seine Bedeutung als echter Zeuge der altkirchlichen Tradition wird nicht nur für die orthodoxen Gläubigen, sondern auch für die gesamte Christenheit, von einer zunehmenden Zahl westlicher Fachleute anerkannt. Es ist also kein Wunder, daß die Literatur über den Athos besonders durch Reiseberichte allmählich bereichert wird, und daß noch mehr der moderne westeuropäische Leserkreis sein Interesse an dem neuentdeckten Garten der Gottesmutter zum Ausdruck bringt. Zum Kreis dieser Reiseberichte gehört auch das zu besprechende Buch von L. Es ist ein Versuch, uns den Berg Athos und seine weltabgeschiedenen Bewohner näher zu bringen.

Der Vf. teilt sein gesamtes Material in vier Teile ein. Der erste Teil beginnt mit der Beschreibung der Abfahrt der Pilger von Ouranoupolis, einem Badeort in Chalkidiki, in dem man sich von der Welt verabschieden muß, um mit einem Boot in den mystischen Garten der Allheiligen überzusetzen. Es werden die ersten Erfahrungen geschildert, während das Boot an der Westküste der mönchischen Halbinsel entlangfährt. Den Vf. sollen bei seiner Pilgerfahrt die Reisebeschreibungen früherer Reisender begleiten, damit man »den zeitlosen Charakter des Agion Oros verstehen kann« (S. 27). So stehen Auszüge aus verschiedenen älteren Reiseberichten, die hauptsächlich im Wortlaut zitiert werden, im Vordergrund der folgenden Erzählung, in der die Erfahrungen an den ersten Zielorten des Heiligen Berges erwähnt werden: in Daphni, im Kloster Xiropotamou und dann in Karyes, der Residenz der hl. Gemeinschaft und des politischen Gouverneurs, wobei auch persönliche Lebensgeschichten einzelner Mönche, die einst auf dem Athos gelebt haben, nicht fehlen, damit der Leser das schwache menschliche Element der Mönche, mit dem sie auch auf dem Weg zur Heiligkeit behaftet sind, tiefer verstehen kann.

Der zweite Teil ist einer Reihe von historischen Persönlichkeiten gewidmet, von denen das athonitische Mönchtum im Lauf seiner Geschichte in der einen oder anderen Weise geprägt wurde. Zuerst wird vom berühmten hl. Athanasios, dem Gründer der Großen Lavra, berichtet, dessen Pioniertätigkeit auf der Athoshalbinsel die Anfänge der mönchischen Republik geprägt hat. Es folgen die zwei Georgier Johannes Tornikios und sein Neffe, der hl. Euthymios, deren Namen mit der Gründung des Klosters von Iviron verbunden sind. Das serbische Mönchtum verdankte seine Anwesenheit auf dem Athos der Tätigkeit des Savva, Sohn des Großzupans von Serbien Stefan Nemanja. Auf seinen Vater und ihn bezieht sich L. in seinem historischen Rückblick. Dann wird die Persönlichkeit des hl. Gregor Palamas gewürdigt, dessen Beitrag nicht zur Bewahrung, sondern auch zur Entwicklung des wahren Wesens des athonitischen bzw. orthodoxen Mönchtums von großer Bedeutung gewesen ist. Es folgt Theophanes der Kreter, der berühmte Meister der postbyzantinischen Ikonenmalerei, dessen Werke in der Großen Lavra und im Kloster von Stavronikita zu sehen sind, wobei der Vf. die Gelegenheit wahr-

nimmt, sich etwas ausführlicher auf die herkömmliche Technik der byzantinischen Malerei zu beziehen. Eugenios Voulgaris, einer der bedeutendsten griechischen Gelehrten und Kleriker des 18. Jh.s, ist dann die nächste Persönlichkeit, auf die der Vf. seine Aufmerksamkeit richtet, indem er zugleich die aufklärende Lehrtätigkeit Voulgaris' auf dem Athos dem einfachen betenden Leben der athonitischen Mönche gegenüberstellt. Der historische Rückblick endet mit der Darstellung des aus Jassy im heutigen Rumänien stammenden Mönchs Parthenij, der auf dem Athos in Gehorsam mit einem Starez lebte, dann in das Kloster Panteleimonos eintrat und schließlich als missionierender Mönch ganz Rußland durchwanderte, um dort seinen letzten Atemzug zu tun.

Die Auszüge aus den Reiseberichten früherer Besucher des Athos rücken im dritten Teil wieder in den Vordergrund, wobei der Vf. versucht, uns ein Bild des mönchischen Lebens zu vermitteln, wie es sich in den Klöstern abspielt, die er besuchte: Panteleimonos, Iviron, Karakallou, Lavra und noch andere, in denen er nicht übernachten konnte. Die Eindrücke der verschiedenen Reisenden der Vergangenheit schließen auch Ereignisse ein, die die Geschichte der Klöster erschütterten. Auch andere Aspekte des athonitischen Mönchtums bleiben nicht unberührt: Der Vf. ruft die Traditionen ins Gedächtnis, welche die wundertätige Ikone der Allheiligen im Kloster Iviron begleiten, beschreibt das Jubelfest desselben Klosters und unterläßt es nicht, sich auf das Schicksal mancher Bücher und Handschriften zu beziehen, die in früherer Zeit von der Bibliothek des Klosters Karakallou, nicht zuletzt wegen der Ignoranz seines damaligen Abtes, weggekommen sind.

Die von uns weit entfernte Welt der Anachoreten, die in völliger Abgeschiedenheit in den Athos-Wüsten oder in den Höhlen der Steinhänge der Felsenküste der Halbinsel lebten, begegnet uns im vierten und letzten Teil des Buches. Der Vf. macht uns, immer noch anhand früherer Reiseschilderungen, mit den Karoulia und einigen ihrer Einsiedler vertraut. In der Skiti der »verbrannten Hütten«, den sogenannten Kafsokalyvia, begegnen wir einer Künstlerkolonie, einem Zentrum der Ikonenmalerei, wobei auch das Problem der verschiedenen weltlichen Strömungen tangiert wird, die den herkömmlichen Charakter der byzantinischen Kunst zeitweise bedrohten. In der Folge wird auch über die jeweiligen Versuche den Athosgipfel zu besteigen berichtet, die von verschiedenen bekannten Reisenden unternommen wurden. Die Erzählung endet mit der Schilderung der Abreise.

Nach dem oben Angeführten versteht es sich von selber, daß das zu besprechende Buch nicht ohne weiteres eine einfache Reisebeschreibung darstellt. Es handelt sich vielmehr um einen Versuch, persönliche Reiseeindrücke in engste Verbindung mit denjenigen älterer Reisender zu stellen, ohne zugleich die historischen und theologischen Dimensionen des athonitischen Mönchtums außer acht zu lassen. Der Vf. hat sich darum bemüht, dem Herzschlag der mönchischen Republik zu lauschen, um den tieferen Sinn des athonitischen Lebens aufzuspüren, obwohl er weiß, daß es das Mönchtum ist, das *uns* »nach dem Sinn unseres Lebens fragt« (S. 230). Auf erstaunliche Weise erweist er sich als fähig, auf den mystischen, transzendenten Kern des athonitischen bzw. orthodoxen Mönchtums hinzuweisen und den fragwürdigen Charakter derjenigen Urteile einzusehen, die aus einem der Orthodoxie fremden Blickwinkel ausgesprochen wurden. Der Leser wird durch das Buch in eine andere Wirklichkeit versetzt, die sich außerhalb der engen Grenzen unserer »zivilisierten« Welt und ihrer Geschichte findet. Denn »das Leben am

Heiligen Berg ist mehr als Geschichte« (S. 231), auch wenn es sich in der Geschichte abspielt, da sein Wesen, das Gebet, andauernde Gegenwart des Menschen vor Gott bedeutet.

Trotz der vielen positiven Aspekte, auf die wir nur ganz kurz haben anspielen können, läßt sich bemerken, daß das Buch auch einige Schwächen aufweist. Es handelt sich um unzutreffende oder falsche Angaben. Auf die wichtigsten wollen wir kurz eingehen.

– Auf Seite 30 schreibt der Vf., offenbar aus Versehen, daß das Kloster Dionysiou im 13. Jh. vom trapezuntischen Kaiser Alexios Komninos gestiftet wurde, was nicht zutrifft, da die Stiftung des Klosters im 14. Jh. anzusetzen ist (s. Archives de l'Athos IV: Actes de Dionysiou, Texte, ed. par N. Oikonomides, Paris 1968, S. 5).

– Aus theologischer Sicht völlig unzutreffende Ausdrücke werden auf Seite 145 verwendet, wo der Vf. schreibt, daß der Sohn den Vater durch den Hl. Geist zu den Menschen sendet. Es ist zwar richtig, daß der Sohn den Vater den Menschen offenbart, die christliche Tradition insgesamt spricht aber von keinerlei Sendung des Vaters vom Sohn, was Mißverständnissen Tür und Tor öffnen könnte.

– Auch der Ausdruck »Christus, das Bild des Bildes Gottes« (S. 145) stellt ein dogmatisches Mißverständnis dar, da nach der orthodoxen Lehre Christus das Bild Gottes des Vaters ist und der Mensch das Bild des Bildes, nämlich Christi.

– Was den Aufenthalt Kydonis' auf Zypern betrifft (S. 146), ist zu bemerken, daß wir über keine Quellenbelege verfügen, die seine Anwesenheit auf dieser Insel bestätigen können. Wahrscheinlich verwechselt der Vf. Zypern mit Kreta.

– Auf seltsame Weise gerät der Vf. auch in einen historischen Anachronismus, wenn er meint (S. 146), daß in der Zeit der angeblichen Verbannung Kydonis' auf Zypern der König Hugo (?) von Lusignan regierte, dem Thomas von Aquin eine Abhandlung über das Königtum gewidmet hatte. In Wirklichkeit regierte dieser König, Hugo II., ein Jahrhundert früher, von 1253 bis 1267 (s. G. Hill, A History of Cyprus, Bd. 2, S. 157).

– Was die Weihe des Eugenios Voulgaris zum Diakon betrifft, behauptet der Vf. zu Unrecht, daß er als Diakon berechtigt war, Kinder zu taufen (S. 161), da der orthodoxe Diakon nach der kanonischen Tradition der Orthodoxen Kirche das Sakrament der Taufe normalerweise nicht vollziehen darf.

– Irrtümlich weist der Vf. auch den berühmten Hymnos »Axion esti«, der in der orthodoxen Liturgie zu Ehren der Gottesmutter gesungen wird, dem hl. Johannes Chrysostomos zu (S. 256). Es ist zwar richtig, daß in der Orthodoxen Kirche die am meisten gefeierte Liturgie unter dem Namen des oben erwähnten Heiligen überliefert wird; der betreffende Hymnus aber stammt aus viel späterer Zeit [»Axion esti«, *ThEE*, Bd. 2, Sp. 1015 f. und E. Lamerand, La légende de l' »Ἀξιόν ἐστιν«, *EO* 2 (1899) 227 ff.].

– In Hinblick auf die Menschwerdung Christi verwendet der Vf. noch einen unzutreffenden Ausdruck, wenn er von der Verleiblichung des göttlichen Wesens spricht, um die Argumentation des Theodor Studites zu erklären (S. 334). Man muß aufgrund der entsprechenden dogmatischen Lehre eine solche Äußerung entschieden zurückweisen, da die Orthodoxe Kirche nicht die Verleiblichung des göttlichen Wesens, sondern die Menschwerdung der zweiten Person des Hl. Trinität, d.h. des göttlichen Logos, lehrt.

– Schließlich darf man es auch nicht unterlassen, einige Fehler zu betonen, die sich bei der Transkription der griechischen Namen eingeschlichen haben. Nur wenige Beispiele

sind hier zu erwähnen, da eine Auflistung der Fehler zu weit führen würde. Die richtige Transkription des Namens Πολύευκτος ist Polyeuktos bzw. Polyevktos und nicht Polyeuktes (S. 98). Ähnlich muß Stratogopoulos (S. 214) zu Strategopoulos bzw. Stratigopoulos, Mitsodakis (S. 256) zu Mitsotakis und Katachoumenen (S. 269) zu Katechoumenen korrigiert werden.

Nach alledem darf man sich fragen, worin die Gründe für die obenerwähnten Fehler oder falschen Angaben liegen können, welche die wissenschaftliche Qualität des Buches in theologischer Hinsicht stark beeinträchtigen. Der Einwand, es sei keine wissenschaftliche Arbeit, sondern ein literarisch gefärbter Reisebericht, der auf populärwissenschaftliche Weise auch geschichtliche und theologische Themen berührt, darf auf keinen Fall eine Rechtfertigung sein, weil sogar populärwissenschaftliche Werke ein »Minimum« der wissenschaftlichen Normen einhalten müssen. Wir hoffen, daß diese und ähnliche Ungenauigkeiten in einer eventuellen neuen Auflage vermieden werden, was sich lohnen würde, da der Vf. mit seinem Buch meiner Meinung nach einen nicht unbedeutenden Beitrag zur Athosliteratur geleistet hat.

Georgios Panagopoulos, Patras

Rein, Harald, Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-alkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990 und ihre ökumenische Relevanz. Band I: Allgemeine Einführung — Die anglikanisch-alkatholischen Beziehungen (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie 477), Bern u.a.: Peter Lang 1993, 482 S., 97,- DM.

Der Anlaß der Arbeit war ein zweifacher: Von römisch-katholischer Seite wurde der Verdacht geäußert, die Altkatholiken hätten beim Dialog mit der Orthodoxie die »westliche« Tradition zu sehr verlassen (welches Moment in Bd. I keine Rolle spielt), und von orthodoxer und z.T. alkatholischer Seite ist die Ansicht zu hören, daß der Eucharistievereinbarung zwischen der alkatholischen und der evangelischen Kirche Deutschlands ein anderes Einheitsverständnis zugrunde liege als dem erstgenannten Dialog. Der zweite Anlaß wird in der Einleitung kurz, aber differenziert erwähnt, unter Einbeziehung verschiedener Fragen wie dem Blick auf altkirchliche Gewohnheiten (eine größere Darstellung ist für Bd. II vorgesehen). Es folgt eine Darlegung der wichtigeren heutigen ökumenischen Einheitsmodelle, wie sie von den erwähnten Kirchen, aber auch im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen und von anglikanischer Seite vertreten werden. Die anschließenden Ausführungen über die terminologischen Schwierigkeiten haben ihre Bedeutung nicht nur im angegebenen Rückblick auf das anglikanisch-alkatholische Interkommunikationsabkommen von 1931 sondern auch von den Erfahrungen her, wie sie im letzten orthodox-alkatholischen Dialog gemacht worden sind. Nach der Einführung werden ab S. 93 die anglikanisch-alkatholischen Beziehungen bis 1993 dargestellt. Beigefügt ist ein Literaturverzeichnis.

Es handelt sich hier um die erste umfassende Darstellung der alkatholisch-anglikanischen Beziehungen. Alles bisher Publiizierte dürfte verarbeitet sein. Zudem konnte der Autor umfangreiches Material beibringen aus den alkatholischen bischöflichen Archiven von Bern, Bonn und Utrecht sowie aus dem Archiv des Ökumenischen

Rates der Kirchen in Genf und aus anglikanischen Archiven. Der Autor bringt denn auch etliche überraschende Informationen. Wer wußte schon um die Zusammenhänge seines Themas mit den anglikanisch-baltischen Beziehungen?

Hilfreich sind die häufig eingebrachten Überlegungen und Fragen prinzipieller Art, z.T. in Wiederaufnahme des in der Einleitung Ausgeführten, wie etwa auf S. 286 f. im Hinblick auf die terminologische Unklarheit des Begriffs der Interkommunion, oder ab S. 322 die ausführliche Untersuchung, wie weit die Feststellung im Interkommunionsabkommen, in allem Wesentlichen übereinzustimmen, gilt, wenn man altkatholische (Utrechter Erklärung und Katechismen) mit anglikanischen Texten (die verschiedenen Fassungen des Lambeth Quadrilateral, Book of Common Prayer incl. der 39 Artikel, Katechismus) vergleicht.

Das Buch macht in fast erschreckendem Maße deutlich, wie bis heute die anglikanisch-altkatholischen Beziehungen beidseitig nie genügend geklärt worden sind. Neben vielen Einzelpunkten sind vor allem der Inhalt des Interkommunionsabkommens und seine ekklesiologischen Implikationen unklar geblieben. Zur inneraltkatholischen Situation ist zu beachten, daß es möglich war — entgegen der Utrechter Vereinbarung —, daß die altkatholische Kirche in Amerika von sich aus ein geändertes Interkommunionsabkommen mit den dortigen anglikanischen Kirchen schließen konnte, ohne daß dies nachher gesamtaltkatholisch besprochen worden wäre.

Reins »Kirchengemeinschaft« könnte eine Hilfe sein zur Selbstbesinnung der altkatholischen Kirchen sowohl, was ihre ökumenische Arbeit, als auch, was ihr Selbstverständnis und den Willen, Probleme wahrzunehmen, betrifft. Man mag das 1931 Geschehene als der ökumenischen Pionierzeit zugehörig ansehen und damit viel Widersprüchliches entschuldigen. Eine solche Entschuldigung kann man für die heutige Altkatholische Kirche kaum mehr gelten lassen — natürlich auch nicht für die Anglikanische, nur sind deren Prinzipien nicht so klar, wie es an sich die altkatholischen wären.

Peter Amiet, Wettingen

Tomadakis, Nikolaos B., *Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ Ποίησις ἤτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν*, Bd. 2, Nachdruck der 3. Aufl., Thessaloniki: Pournaras 1993, 296 S., 3.500 Dr.

Am 24. November 1993 verstarb im Alter von 86 Jahren der namhafte, seit 1972 emeritierte Prof. für Byzantinische Philologie an der Athener Universität, Nikolaos B. Tomadakis. Wenige Monate zuvor aber hatte der aus Chania/Kreta stammende Byzantinist¹ das Glück, einige seiner bedeutendsten, die byzantinische Philologie und Geschichte betreffenden Bücher neu nachgedruckt zu sehen. Dieses Unterfangen haben T. und alle interessierten Leser dem Verlag »Panagiotis Pournaras« in Thessaloniki zu verdanken, der im Jahr 1993 grundlegende Bände des Vf.s fotomechanisch neu druckte.

¹ Zur Vita sei weiter verwiesen auf die Nekrologie von I. Ch. Konstantinidis, *Ἐκδημίες*: Νικόλαος Β. Τομαδάκης. Καθηγητὴς τῆς Βυζαντινῆς Φιλολογίας (1907–1993), *Anaplasia* 350 (1993) 184. Vgl. auch I. M. Chatzifotis, Νικόλαος Β. Τομαδάκης (1907–1993), *Paradosi* (Okt.-Dez. 1993), Heft 4 (8), S. 486–487.

Es handelt sich zum einen um das historische Buch »Δούκα - Κριτοβόλου - Σφραντζή - Χαλκοκονδύλη. Περί Ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως (1453). Συναγωγή κειμένων«, 256 S., und um die historisch-philologische Arbeit »Οἱ λόγοι τοῦ Δεσποτάτου τῆς Ἡπείρου καὶ τοῦ Βασιλείου τῆς Νικαίας«, 118 S. Im weiteren wurden die drei Bände der wichtigen Lebensarbeit von T. mit dem allgemeinen Titel »Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν« (Einführung in die byzantinische Philologie) neu gedruckt.² **Band 1:** »Κλεῖς τῆς Βυζαντινῆς Φιλολογίας« (Schlüssel zur byzantinischen Philologie), 254 S.; diese grundlegende Einführungsarbeit ähnelt einer Konkordanz der Geschichte und Entwicklung der Byzantinistik. **Band 2:** »Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ Ποίησις« (Die byzantinische Hymnographie und Dichtung). **Band 3:** »Βυζαντινὴ Ἐπιστολογραφία« (Byzantinische Briefschreibung), 350 S.

Der zweite Band, der hier rezensiert wird, befaßt sich einerseits mit der byzantinischen Hymnographie und andererseits mit der Dichtung in der byzantinischen Literatur, die nicht unbedingt in den kirchlichen, sondern mehr in den allgemeinen religiösen Bereich einzuordnen ist. Der erste große Teil des Buches (S. 1–80) stellt den Bereich der (Kirchen-) Dichtung in all seinen Dimensionen vor. Somit werden die kirchliche und religiöse Poesie, das (religiöse) Epigramm und die liturgische Hymnographie — unter diesem letzten Terminus ist hauptsächlich die Summe der für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Texte zu verstehen — behandelt. Der zweite Teil (S. 81–181) ist einer vielfältigen Forschung über die Person und das Werk von Romanos dem Meloden gewidmet. Im dritten Teil (S. 182–216) werden im weiteren Andreas von Kreta und Johannes Damaskenos als repräsentative Verfasser von Kanones in Betracht gezogen. Der vierte Teil (S. 217–249) beschränkt sich auf die inhaltliche Struktur der hymnographischen Texte, indem sowohl das Thema, als auch die Sprache und der Rhythmus der Hymnen den Forschungsgegenstand bilden. Das Buch schließt mit einer Gruppe von liturgischen Texten als hymnographischem Anhang (S. 253–283) sowie einem »Autoren- und Termini- bzw. Sachregister« (S. 287–292).

Der Neudruck eines solchen wichtigen Buches, das zuletzt vor knapp dreißig Jahren im Handel erhältlich war, ist gewiß nicht nur für den Fachmann, sondern auch für die Studenten der Byzantinistik und für jeden Laien, der sich für die Philologie, die Sprache oder die kirchlichen Texte von Byzanz interessiert, ein angenehmes und begrüßenswertes Ereignis.

Konstantin Nikolakopoulos, München

² Dem Wiederabdruck aller drei Arbeiten der Reihe »Einführung in die byzantinische Philologie« liegt ihre vor mehr als zwei Jahrzehnten erfolgte dritte Auflage zugrunde. Die ersten zwei Bände sind nämlich zum dritten Mal im Jahre 1965 und der dritte 1969 erschienen. Während man für den zweiten und dritten Band ohne Bedenken von einem unveränderten Neudruck (ἀνατύπωσις) der dritten Auflage reden kann, handelt es sich bei dem ersten Band im Grunde um eine mit Zusätzen versehene vierte Auflage. Im Gegensatz zu den übrigen zwei weiteren Bänden erscheint am Anfang dieses Buches (S. η') ein vom Vf. abgefaßtes Vorwort zur Neuauflage mit dem Datum »September 1993«. In diesem Text, der höchstwahrscheinlich der letzte von T. ist, wird von einer »φωτοτυπικὴ ἐπανέκδοσις« gesprochen.

Konstantinidis, Chrysostomos S. (Metropolit von Myra), 'Ορθόδοξοι κατόψεις, 4 Bde., Katerini: Tertios 1991 — Ders., Τάδε λέγει πατριαρχικός ἄμβων ..., Katerini: Tertios 1991.

Dieses fünfbändige Werk (mit einer Gesamtzahl von 1758 Seiten) ist der theologische Lebensertrag eines der bedeutendsten zeitgenössischen Hierarchen des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und der Orthodoxen Kirche überhaupt. Der Vf. war von 1961 bis 1991 Metropolit von Myra und ist allgemein unter diesem Titel bekannt. Seit 1991 ist er Metropolit von Ephesos und folgt deshalb im Ehrenrang unmittelbar dem Patriarchen. Seinen Ruf verdankt er einer vielseitigen und überaus erfolgreichen Tätigkeit auf den verschiedensten Gebieten: Neben seinem theologischen Schrifttum, welches z.T. auch in andere Sprachen übersetzt wurde, beteiligt er sich seit Jahrzehnten maßgeblich — meistens als Vorsitzender bzw. Generalsekretär — nicht nur an verschiedenen Kommissionen des Ökumenischen Patriarchats, insbesondere jenen, die sich mit den Beziehungen zu den anderen Kirchen befassen, sondern auch an panorthodoxen Zusammenkünften. Besonders bekannt ist er durch sein Engagement und seine Mitarbeit an der ökumenischen Bewegung. So war er beispielsweise von 1971–1986 Kopräsident der internationalen Gemischten Orthodox-Altorientalischen Kommission, nahm teil an mehreren Konferenzen der Kommission für »Glauben und Kirchenverfassung« sowie an den meisten Vollversammlungen des ÖRK und wurde mehrfach zum Mitglied und auch zum stellvertretenden Vorsitzenden des Zentralausschusses und des Exekutivausschusses des ÖRK gewählt. Er wurde ebenfalls mehrmals mit der theologischen Ehrendoktorwürde geehrt. Aber all dies erfährt der Leser ausführlicher im Curriculum vitae, das V. Stavridis verfaßt hat und dem Opus vorausgeschickt wird (Bd. I, S. 19–39).

Neben diesen biographischen Ausführungen ist das Vorwort zu diesem Werk sehr aufschlußreich (Bd. I, S. 13–18). Denn daraus erfährt der Leser auch ein weiteres theologisches Tätigkeitsfeld des Vf.s, welches im allgemeinen zwar kaum bekannt, aber nicht minder wichtig ist. Es handelt sich um die vielen theologischen Gutachten, Berichte und Arbeiten, die K. für das Ökumenische Patriarchat im Laufe seines Lebens erstellt hat; diese nicht zur Veröffentlichung bestimmten Arbeiten dienten der Wahrnehmung von Pflichten des Patriarchats, die ihm von seiner Geschichte her und als eine Art Koordinationszentrum der Orthodoxen Kirche in der ganzen Welt zukommen.

Die Abhandlungen der ersten vier Bände tragen den Titel »Orthodoxe Bestandsaufnahmen (κατόψεις)«. Damit hat der Autor zum einen den Titel jener Kolumne der 1964 eingestellten Wochenzeitung des Ökumenischen Patriarchats »Apostolos Andreas« verwendet, unter dem er jahrelang theologische Berichte und Abhandlungen veröffentlichte. Zum anderen meint er zu Recht, daß dieser Ausdruck »einfach und ohne besondere Ansprüche den theologischen Umkreis der Studien, die Zugangsweise zu den Themen und den weiten Inhalt dieser Bände zum Ausdruck bringt« (Bd. I, S. 14).

Inhaltlich lassen sich die hier veröffentlichten Abhandlungen, die ein halbes Jahrhundert der theologischen Interessen und des Lebens des Vf.s, aber auch des Ökumenischen Patriarchats widerspiegeln, hauptsächlich folgenden zwei Forschungsbereichen zuordnen: Erstens geht es um theologiegeschichtliche Arbeiten, die ihre Entstehung den jeweiligen aktuellen Interessen der orthodoxen Theologie und Kirche verdanken; zweitens

handelt es sich um Aufsätze, welche die moderne vielschichtige Problematik und das Leben der Mutterkirche, des Ökumenischen Patriarchats, berühren. Letztere betreffen nicht nur die interorthodoxen und die interkirchlichen Beziehungen — insbesondere die offiziellen theologischen Dialoge —, sondern auch das Heilige und Große Konzil der Orthodoxen Kirche, dessen Vorbereitung und bisherigen Verlauf K. entscheidend mitgestaltet hat.

Dieser groben Zuordnung der Arbeiten entspricht auch ihre Aufnahme in diese vier Bände. Über den Inhalt eines jeden Bandes gibt der Untertitel eine allgemeine Auskunft. Der erste Band (535 S.) trägt den Untertitel »Theologie«; der zweite (222 S.): »Ökumenisches Patriarchat, Hl. Theologische Hochschule von Chalki, Heiliges und Großes Konzil«; der dritte (340 S.): »Interchristliche Beziehungen, Theologische Dialoge, Unterwegs zur Einigung«; der vierte (475 S.): »Pastorale Problemstellungen und Botschaften, Archäologie/Feste-Beschreibung (εορτολογία), Kirchliche Gestalten«. Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, das theologische Spektrum der aufgenommenen Abhandlungen im einzelnen auch nur annähernd zu beschreiben. Selbst die bloße Erwähnung der verschiedensten Titel oder die Würdigung einzelner Artikel würde den Rahmen dieser Buchanzeige völlig sprengen. Auf jeden Fall handelt es sich um eine reiche Gabe an die wissenschaftliche Theologie und die Kirche in der Ökumene. Es ist in der Tat ein großartiges Zeugnis über das Leben und das theologische Denken im Ökumenischen Patriarchat, welches trotz der erschwerten äußeren Bedingungen seinen panorthodoxen und panchristlichen Beitrag in hervorragender Weise leistet. Das vorliegende theologische Werk belegt dies voll und ganz.

Der fünfte Band (186 S.) mit dem Titel »Dies sagt die Patriarchalkanzel ...« fällt bis zu einem bestimmten Punkt aus dem Rahmen der theologischen Abhandlungen, weil darin 23 »Reden« (Λόγοι) des Autors veröffentlicht werden, die er im Laufe der Zeit vom Ambo des Ökumenischen Patriarchats, d.h. in der Patriarchalkirche des Hl. Georg, gehalten hat. Wenn die Einschränkung »bis zu einem bestimmten Punkt« gemacht wird, so bedeutet dies einerseits, daß es sich nicht um Predigten im gewöhnlichen Sinne handelt und andererseits, daß auch in diesen Texten viele z.T. gewichtige theologische Reflexionen über die obengenannten Themenbereiche enthalten sind. Von besonderem Interesse sind hierbei die Ausführungen (S. 9–16) über jene Persönlichkeiten, die im Laufe der Geschichte ihre Dienste der Patriarchalkanzel erwiesen haben: Von Johannes Chrysostomos bis Nikiphoros Theotokis, Eugenios Voulgaris und den vielen Professoren der Theologischen Hochschule von Chalki.

Der Vf. reiht sich — wenn auch nicht ausdrücklich — in diese reiche und herausragende Theologentradition, die Tradition der Großen Kirche von Konstantinopel, ein — mit Recht, wie mir scheint. Denn ihn verbinden mit dieser Tradition, insbesondere mit den Professoren von Chalki, nicht nur seine Reden von der Patriarchalkanzel aus, sondern auch die Tatsache, daß er selbst von 1951 bis 1971 Professor für Dogmatik an derselben Theologischen Fakultät war. Auf diesen Umstand ist die Widmung im ersten Band (S. 5) zurückzuführen: »Der Mutter-Hochschule, der Heiligen Theologischen Fakultät von Chalki, die mir die Möglichkeit gab, etwas zu werden und für meine erfolgreichen Schüler in der ganzen Welt etwas zu tun.« Zu dem Schülerkreis des Vf.s zählt auch der Rezensent, der das Glück hatte, von 1961 bis 1965 in Chalki Theologie zu studieren. Da

diese renommierte Theologische Hochschule im Jahr 1971 durch die türkische Regierung geschlossen wurde, in diesem Jahr (1994) jedoch ihr 150jähriges Gründungsjubiläum begeht, bleibt der innige Wunsch nach ihrer Wiedereröffnung der passende Abschluß dieser Zeilen. Die Wiedereröffnung von Chalki würde dem Patriarchat seine Hauptschlagader zurückgeben und wäre zugleich der beste Dank und die höchste Anerkennung für den Autor und sein vorliegendes Lebenswerk.

Theodor Nikolaou, München

Bremer, Thomas, Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, (Das Östliche Christentum, N.F. 41), Würzburg: Augustinus-Verlag 1992, 293 S.

Die im Vorwort dieser Dissertation (angenommen von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster) vorausgeschickte Bemerkung, daß die serbische orthodoxe Kirche »außerhalb Jugoslawiens in der Forschung kaum beachtet« wird (S. 9), trifft insgesamt zu, bezieht sich aber auf die westeuropäische Literatur. Denn in der griechischsprachigen Forschung gibt es durchaus einschlägige Titel, welche dem Vf. wohl unbekannt waren (vgl. die Autoren: A. Angelopoulos, J. Tarnanidis etc.) und deshalb auch im ausführlichen »Literaturverzeichnis« (S. 282–293) unerwähnt bleiben. Im selben Verzeichnis werden übrigens die Originaltitel von Werken z.B. von J. N. D. Kelly und D. Staniloae, nicht aber deren deutsche Übersetzung angeführt.

Die Abhandlung gliedert sich in einen »1. Teil: Die Kirchenautonomie im südlichen Ungarn und ihre Kritik« (S. 13–103) und einen »2. Teil: Die Ekklesiologie bei serbischen Theologen des 20. Jahrhunderts« (S. 105–280). Es handelt sich im Grunde um zwei inhaltlich ziemlich unzusammenhängende Einheiten, ein Umstand, der sich auch in der Formulierung des Buchtitels widerspiegelt.

In der ersten Einheit wird die ekklesiale Struktur jenes Teiles der Serben behandelt, die wegen der türkischen Verfolgung seit Ende des 17. Jh.s nach Slowenien und Südungarn auswanderten und durch die dortige Niederlassung des Patriarchen von Peć, Arsen III., im Jahr 1690 und die kaiserlichen Privilegien von 1695 eine eigene kirchliche Struktur erhielten. Dieser Teil war jedoch einer der insgesamt sechs Kirchensprengel, die sich nach der Gründung des »Königreichs der Serben, der Kroaten und der Slowenen« im Jahr 1918 zusammenschlossen und am 12. September 1920 ihre Einigung als serbisches orthodoxes Patriarchat offiziell feierten. Es ist deshalb nicht völlig ersichtlich, warum B. seine Aufmerksamkeit ausschließlich auf diesen Kirchensprengel richtet, während er die anderen lediglich auf einer einzigen Seite abhandelt (S. 15–16). Trotz der äußerst spärlichen Informationen auf dieser Seite sind zudem einige im Zusammenhang mit den ekklesiologischen Strukturen der Orthodoxen Kirche — dem Schwerpunkt des Buches — unzureichend und unzutreffend. So z.B. die Frage nach den Zuständigkeiten des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, dem einige dieser Kirchensprengel bis zu ihrer Befreiung von den Türken bzw. der Erlangung ihrer kirchlichen Unabhängigkeit kanonisch angehörten; oder die Behandlung der Metropole von Skopje als Teil der serbischen Kirche im Fürstentum bzw. Königreich Serbien, obwohl dieser Teil Makedoniens

erst 1913 Serbien angegliedert wurde und die Metropole von Skopje kanonisch bis 1920 dem Ökumenischen Patriarchat unterstand. Dies ist u.a. der Grund, warum vor der Gründung des serbischen Patriarchats (1920) eine Delegation der serbischen Kirche nach Konstantinopel entsandt worden war, um über die Unterstellung dieser Gebiete unter das neue Patriarchat Verhandlungen zu führen. Eine ausführlichere Behandlung der Geschichte aller sechs Kirchensprengel und vor allem eine einführende klare Zusammenfassung der autokephalen Struktur der Orthodoxen Kirchen, die vom Titel und dem entsprechenden Anspruch des Buches nicht bloß gerechtfertigt, sondern notwendig gewesen wären, hätten das Buch abgerundet und dem Leser — in einer Zeit weitgehender Verwirrung über die Orthodoxie auf dem Balkan — einen ungeheuer großen Dienst erwiesen. Selbst der Vf. hätte manche Zusammenhänge klarer beurteilen können, wie z.B. die exakte Bedeutung der Begriffe »Patriarchat« und »Metropole« und besonders ihr Verhältnis zueinander oder die Unvereinbarkeit des wiederholt verwendeten Begriffs »Nationalkirche« mit der orthodoxen Ekklesiologie.

Dennoch ist die eingehende Behandlung der Geschichte der »Kirchenautonomie« für die Serben in Ungarn und die Kritik derselben auch an sich von großem Interesse, weil hier eine, wenn auch traditionell nicht typische ostkirchliche Besonderheit im Mittelpunkt steht: der sogenannte »Nationale Kirchenkongreß«, »eine Versammlung von Bischöfen, Priestern und Laien, dessen Zusammensetzung und Aufgabenbereich sich im Lauf der Zeit mehrmals änderten« (S. 15). Der Autor zeigt bei der Behandlung des Karlovitscher »Patriarchats« profunde Kenntnisse und liefert eine beachtenswerte Fülle von interessanten Informationen. Zu den Ursachen für die Probleme, mit denen sich dieser Kirchensprengel auseinanderzusetzen hatte, zählt er mit Recht auch die Nationalitätenpolitik Ungarns, »die auf eine Magyarisierung der Minderheiten hinauslief« (S. 64). Er verharmlost jedoch die römisch-katholischen Proselytismusbestrebungen im 18. Jh., wenn er sie als bloße »Befürchtung« der Serben hinstellt (S. 17), obwohl diese Bestrebungen viele der Rumänen in deren Nachbarschaft bereits 1697/98 zur Union mit Rom bewogen hatten. Auch die Regierung in Wien hat diese Bestrebungen unterstützt, so z.B., als sie sich nach dem Jahr 1774 bemühte, den Serben den Katechismus von Petrus Canisius aufzuoktroieren. Der Vf. erwähnt zwar diesen Vorgang, bewertet ihn jedoch nicht (S. 20).

Die zweite Einheit des Buches leistet einen weitaus wichtigeren Beitrag, weil B. darin einen sehr guten Einblick in die serbische Theologiegeschichte des 20. Jh.s liefert. Neben den etwas einfachen, pastoral ausgerichteten Ansichten des Bischofs von Ochrid und Zia Nikolaj Velimirović (1880–1956) über die Kultur, die Religion und insbesondere die Kirche (IV. Kapitel, S. 112–160), wird in diesem Teil hauptsächlich die theologisch kompakte und ausgefeilte Ekklesiologie des Archimanditen und Theologieprofessors Justin Popović (1894–1979) dargelegt (V. Kapitel, S. 161–252). Was Popović, der in Athen studiert und promoviert hatte, zu einem der herausragenden orthodoxen Theologen des 20. Jh.s überhaupt machte, waren seine Griechischkenntnisse und der ihm dadurch ermöglichte Zugang zur griechischen Patristik. Seine christozentrische Ekklesiologie weist selbstverständlich Ähnlichkeiten mit der von griechischen Theologen (Androustos, Karmiris etc., S. 236 ff.) oder mit der von Exilrussen (G. Florovsky, P. Evdokimov etc., S. 242 ff.) auf, aber diese bedeuten im Grunde nicht Abhängigkeit, sondern gemeinsames

Schöpfen aus derselben Quelle. Wie jene, so hat auch Popović in der serbischen Kirche die Theologie zu ihren patristischen Wurzeln zurückgeführt. Gerade die reiche und unversiegbare Quelle der griechischen Patristik verhalf ihm zu klaren Positionen, sei es über die römisch-katholische und protestantische Ekklesiologie oder über die leitende Rolle der Hierarchie in der Kirche oder schließlich die Beurteilung der Karlovitscher »Kirchenautonomie« als »Rückschritt«.

Ähnlich wie bei Popović verhält es sich bei seinen drei Schülern und führenden zeitgenössischen serbischen Theologen und Bischöfen Atanasije Jevtić, Irinej Bulović und Amfilohij Radović, deren Ekklesiologie der Autor im letzten, VI. Kapitel kurz behandelt (S. 253–273). Sie haben ebenfalls in Athen studiert, verfügen über ausgezeichnete Griechischkenntnisse und bewegen sich mit Leichtigkeit in der Tradition der griechischen Kirchenväter.

Es ist deshalb das Verdienst von B., in dieser zweiten Einheit seines Buches dem deutschen Leser erstens ein Stück beispielhaft rezipierter Theologie der Kirchenväter vermittelt und zweitens dadurch einige konstante Elemente der patristischen Ekklesiologie aufgezeigt zu haben, die das gemeinsame Erbe aller Christen sind; und drittens — wenn vielleicht auch nicht direkt beabsichtigt — Einseitigkeiten z.B. der protestantisch beeinflussten Ekklesiologie von A. Chomiakov und der absolutistisch geprägten Ekklesiologie des Römischen Katholizismus deutlich gemacht zu haben.

Theodor Nikolaou, München

Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Band II 1982–1990, hg. und eingeleitet von Harding Meyer — Dam. Papandreou — H. G. Urban — L. Vischer, Paderborn: Bonifatius, Frankfurt/M.: Lembeck 1992, 769 S., 108,— DM

Enthielt der im Jahr 1983 erschienene erste Band »Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene« aus der Zeit von 1931 bis 1992, d.h. von über fünfzig Jahren, so umfaßt der vorliegende zweite Band die entsprechenden Texte der letzten neun Jahre; dabei ist er trotzdem um sechzig Seiten umfangreicher als der erste Band. Diese auf die Zeitspanne und das Volumen bezogene Feststellung straft rein äußerlich die Behauptung von der angeblich stagnierenden Ökumene Lügen. Ein sachliches Urteil darüber, ob diese Feststellung auch als Indiz für einen echten ökumenischen Fortschritt gelten kann, ist nicht gleichermaßen leicht zu fällen. Es verlangt vielmehr einige Differenzierungen.

Zunächst muß hervorgehoben werden, daß die Herausgabe aller Konvergenz- und Konsenstexte der interkonfessionellen (multilateralen und bilateralen) Dialoge zusammen einen ökumenischen Dienst ersten Ranges bedeutet, zumal diese Texte unerklärlicherweise allgemein wenig Verbreitung finden und darum oft nur Insidern bekannt bleiben. Die vorliegende Dokumentation kommt daher nicht nur dem Ökumeniker, sondern auch jedem Theologen und ökumenisch interessierten Gläubigen zugute. Dadurch erfährt er genau die spezifischen theologischen Schwerpunkte und Interessen, aber auch eventuellen Schwierigkeiten der jeweiligen Dialogpartner auf ihrem Weg zur Annäherung und

Einigung. Gleichzeitig wird man sich angesichts der Fülle dieser Texte kritisch fragen müssen, ob die vielen theologischen Einzelheiten, die in diesen Texten vorkommen, tatsächlich der interkirchlichen Annäherung und Einigung dienen.

Unabhängig von dieser Fülle und den damit zusammenhängenden Fragen stellt der Leser auch den jeweils erzielten Fortschritt in den verschiedenen Dialogen fest. Dieser ist anhand der Dokumente insgesamt erfreulich und oft überaus beachtlich: Beispielsweise zeugen die gemeinsamen orthodox-alkatholischen Texte (Bd. I, S. 23–53 und Bd. II, S. 19–49) von einer völligen Übereinstimmung der beiden Kirchen in der Lehre. Auf das Problem, warum eine solche Übereinstimmung nicht auch zu konkreten Ergebnissen geführt hat, kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden. Auch die Frage, ob die Aussagen von Vertretern ein und derselben Kirche, die bei zwei unterschiedlichen Dialogen gemacht werden, bei genauerem Hinschauen immer einander entsprechen, muß unbeantwortet bleiben. Denn es ist eine Frage, welche die Kirchen und ihre Vertretungen, aber nicht die Herausgeber angeht. Es handelt sich nämlich um die Frage der »Kompatibilität« der Ergebnisse ökumenischer Dialoge (A. Birmelé). Decken sich z.B. die Ausführungen der oben erwähnten orthodox-alkatholischen Texte über das Filioque (Bd. I, S. 28) völlig mit den entsprechenden der orthodox-anglikanischen Erklärungen (Bd. II, S. 112–113)?

Die Dokumente des Bandes sind wie beim ersten Band in drei Teilen zusammengefaßt. Im Teil A finden sich die Dialogergebnisse zwischen Kirchen und christlichen Gemeinschaften, die bzw. deren Mitgliedskirchen »zumeist« dem Ökumenischen Rat angehören; Teil B enthält die Dokumente jener Dialoge, an denen die Römisch-katholische Kirche beteiligt ist; Teil C umfaßt die Berichte und Studiendokumente der gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (S. 13). Diese etwas problematische Einteilung der Dokumente führt dazu, daß z.B. die Texte jener Dialoge, an denen die Orthodoxe Kirche teilnimmt, im Band verstreut sind. Ebenfalls irreführend ist die Verwendung der Begriffe »Chalkedonensische Orthodoxie« (passim) als Bezeichnung für die Orthodoxe Kirche, als ob die Entscheidungen des Konzils von Chalkedon für die anderen Kirchen nicht verbindlich wären und zur Disposition stünden. Wie absurd diese Bezeichnung ist, versteht man leicht, wenn man sie konsequenterweise auch als Bezeichnung etwa der Römisch-katholischen Kirche verwenden würde, die ebenfalls die »chalkedonensische Orthodoxie« teilt (übrigens wechselt im Band die Schreibweise »Römisch-katholische Kirche« und »Römisch-Katholische Kirche« ständig, sogar auf ein und derselben Seite, z.B. S. 12). Selbst die Altorientalischen Kirchen, um deren terminologische Abgrenzung von der Orthodoxen Kirche es hier geht, sind vom Inhalt her der »chalkedonensischen Orthodoxie« nicht abgeneigt, wie auch jene Dokumente belegen, die sie insbesondere mit der Orthodoxen Kirche unterschrieben haben (S. 297 ff.). Ich meine damit, daß die Verwendung des Terminus »Altorientalische Kirche« als Bezeichnung schlechthin eine ausreichende terminologische Klärung und Abgrenzung bringen würde, womit die Frage nach ihrer Orthodoxie nicht tangiert wäre.

Anders als im ersten Band, an dessen Herausgabe kein orthodoxer Theologe beteiligt war (die anders lautende Information im zweiten Band, S. 770, ist daher falsch), hat beim zweiten Band S.E. der Metropolit der Schweiz, Damaskinos Papandreou, mitgewirkt.

Über diese Mitwirkung freue ich mich nicht nur, weil ich sie mitinitiiert habe, sondern auch, weil das Herausbergremium in P. eine anerkanntermaßen kompetente und ökumenisch engagierte Person gefunden hat. Dies hat sich auch in den Einleitungen der entsprechenden Dokumente niedergeschlagen. Es wäre hierbei allerdings hilfreich, wenn schon früher erschienene Veröffentlichungen der Texte, insbesondere in deutscher Sprache, vermerkt bzw. berücksichtigt worden wären. Diese Zeitschrift veröffentlicht bekanntlich seit Jahren die Dokumente jener offiziellen bilateralen Dialoge, an denen die Orthodoxe Kirche mitwirkt. Laut Auskunft der Fußnoten hat P. nur die orthodox-lutherischen Erklärungen aus dem »Orthodoxen Forum« übernommen (S. 260). Der gleichen Auskunft gemäß stammen dagegen die orthodox/römisch-katholischen Texte aus der Zeitschrift »Una Sancta«, obwohl K. Savvidis in bezug auf die dort erschienene Übersetzung dieser Texte »gewisse Unstimmigkeiten ... — bis zur Auslassung ganzer Sätze« (Ofo 3, 1989, 218) feststellen und eine z.T. neue Überarbeitung einiger Passagen vornehmen mußte. Die im vorliegenden Band veröffentlichte Fassung ist glücklicherweise — gegen die obige Auskunft — nicht völlig aus der »Una Sancta« übernommen (vgl. z.B. das Ende von § 5 des Textes »Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche ...«, S. 557: Die zwei letzten Sätze »Es gibt keine Kirche ... nur in dieser.« fehlen in »Una Sancta«).

Theodor Nikolaou, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

1. Panorthodoxe Nachrichten

Tagung über die Orthodoxie in Deutschland

Vom 24. bis 26. Mai 1993 fand in der Evangelischen Akademie in Tutzing bei München eine Tagung unter dem Motto: »Viele Gaben — ein Geist. Die orthodoxe Kirche in Deutschland« statt. Diese Veranstaltung, an der um die 100 Vertreter aller orthodoxer Jurisdiktionen in Deutschland einschließlich der altorientalischen Kirchen teilnahmen, wurde von der ökumenischen Kommission zur Förderung der orthodoxen Geistlichen und von der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland organisiert. Die Tagung, der der griechisch-orthodoxe Metropolit **Augoustinos** und der evangelische Pastor Dr. **Jürgen Micksch** vorstanden, hatte das Ziel, die Einheit im Geiste der in Deutschland lebenden Orthodoxen zu stärken und die Kooperation zwischen allen orthodoxen Jurisdiktionen zu fördern.

Interorthodoxe Vorbereitungskommission in Chambéry

Vom 7. bis 13. November 1993 kam die Interorthodoxe Vorbereitungskommission für das Heilige und Große Konzil der Orthodoxen Kirche im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambéry bei Genf zusammen. Auf der Tagesordnung der aus Vertretern aller Orthodoxen Kirchen bestehenden Kommission, die ihre Arbeit mit einer Göttlichen Liturgie begann, standen einerseits die Frage der Diaspora und andererseits die Suche nach

einer einmütigen Haltung zu der Frage der Autokephalie und Autonomie sowie der Weise ihrer Proklamation (siehe alle genehmigten Texte und das Kommuniké auf S. 116 ff.).

Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen den Orthodoxen und den Altorientalischen Kirchen

Vom 1. bis 6. November 1993 tagte auf Einladung des griechisch-orthodoxen Metropoliten der Schweiz, **Damaskinos Papandreou**, im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambéry bei Genf die Gemeinsame Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den Altorientalischen Orthodoxen Kirchen. Sie erklärte die vor 1500 Jahren eingetretene Spaltung der Orthodoxen Kirche für überwunden [s. auch *Service Orthodoxe de Presse* 183 (Dezember 1993) 4–6].

Im **Kommuniké** vom 6. November 1993 heißt es dazu wörtlich:

Vorschläge zur Aufhebung von Anathemata

1. *Im Lichte unserer Gemeinsamen Erklärung zur christologischen Frage im Hl.-Bischof-Kloster (1989) und unserer Gemeinsamen Erklärung in Chambéry (1990) stimmen die Vertreter beider Kirchenfamilien darin überein, daß die Aufhebung der Anathemata und der Verurteilungen der Vergangenheit auf der Grundlage der gemeinsamen Anerkennung der Tatsache vollzogen werden kann, daß die Konzile und die Väter, die in der Vergangenheit anathematisiert oder verurteilt worden waren, in ihren Lehren orthodox sind. Auch wurde im Lichte unserer vier*

inoffiziellen Treffen (1964, 1967, 1970, 1971) und der darauffolgenden drei offiziellen Konferenzen (1985, 1989, 1990) verstanden, daß beide Familien die authentische orthodoxe christologische Lehre und die ununterbrochene Kontinuität der apostolischen Tradition getreulich bewahrt haben, obwohl sie christologische Termini in unterschiedlicher Weise benutzt haben.

2. Die Aufhebung der Anathemata sollte einstimmig und gleichzeitig von den Vorstehern aller Kirchen auf beiden Seiten durch Unterzeichnung eines besonderen kirchlichen Dokuments erfolgen, in dem von jeder Seite erklärt wird, daß die andere Seite in jeder Hinsicht orthodox sei.

3. Aus der Aufhebung der Anathemata folgt:

a) Die volle Gemeinschaft zwischen beiden Seiten wird sofort wiederhergestellt;

b) keine gegeneinander ausgesprochene synodale oder persönliche Verurteilung der Vergangenheit ist mehr wirksam;

c) es muß ein Katalog der Diptychen der Kirchenvorsteher vereinbart werden, der im liturgischen Vollzug benutzt werden wird.

4. Gleichzeitig müssen folgende Schritte unternommen werden:

a) Die Gemischte Unterkommission für pastorale Fragen sollte ihr sehr bedeutendes Werk gemäß dem beim Treffen der Gemischten Kommission von 1990 verabschiedeten Beschluß fortsetzen.

b) Die Ko-Vorsitzenden der Gemischten Kommission sollten die Kirchenvorsteher besuchen, um sie eingehend über die Ergebnisse des Dialoges zu informieren.

c) Von beiden Seiten muß eine liturgische Unterkommission gebildet werden, um die liturgischen Folgerungen zu erörtern, die sich aus der Wiederherstellung der Gemeinschaft ergeben, und um geeignete

Formen der Konzelebration vorzuschlagen.

d) Angelegenheiten bezüglich der kirchlichen Jurisdiktion sollten den entsprechenden Autoritäten der Ortskirchen überlassen werden, damit diese auf der Grundlage der gemeinsamen kanonischen und synodalen Prinzipien geregelt werden.

e) Die beiden Ko-Vorsitzenden der Gemischten Kommission sollten zusammen mit den beiden Sekretären Vorsorge dafür treffen, daß geeignete Publikationen ausgearbeitet werden, in denen unser gemeinsames Verständnis des Glaubens erklärt wird, das uns zur Überwindung der Trennungen der Vergangenheit geführt hat. Sie sollen auch Sorge für die Koordination der Arbeit der anderen Unterkommissionen tragen.

Damaskinos Metropolit Bishoy
Metropolit der Schweiz von Damiette

Prof. Vlassios Phidas Erzbischof
Dr. Mesrob K. Krikorian

[Pressemitteilung der Gemischten Kommission vom 24.11.1993; siehe den vollständigen Text in: *Episkepsis* 498 (30.11.1993) 2–8 (griech.); *Ökumenische Rundschau* 43 (1994) 82–84 (deutsch)]

2. Ökumenisches Patriarchat

Neuer Erzbischof der russischen Gemeinden Frankreichs

Am 31. Mai 1993 wurde in der Hl. Alexander-Kirche in Paris **Sergij Konovalov** als neuer Erzbischof der dem Ökumenischen Patriarchat unterstellten russischen Gemeinden Frankreichs gewählt. Das neue Oberhaupt der Russen des Ökumenischen Patriarchats in Frankreich wur-

de 1941 in Lounain/Belgien geboren und ist Witwer und Vater von drei Kindern. Die Weihe und Inthronisation des neuen Hierarchen, der den Titel Erzbischof von Eukarpia trägt und Nachfolger des verstorbenen Erzbischofs von Eudokias, **Georg Wagner**, ist, fand am 27. Juni 1993 in Paris statt. [*Episkepsis* 494 (31.7.1993) 26]

Gewalttaten auf dem griechischen Friedhof von Konstantinopel

Am 24. August 1993 wurden auf dem christlichen Friedhof der Gemeinde Neochorion bei Istanbul 17 Marmorgräber gewaltsam geöffnet und geplündert und Totengebeine überallhin zerstreut. Das Ökumenische Patriarchat reagierte sofort: Patriarch **Bartholomaios I.** besuchte Neochorion, wo er am Sonntag, dem 5. September 1993 die Göttliche Liturgie vollzog. In einer Rede, die zugleich eine Botschaft an die türkischen Behörden war, forderte er die Regierung auf, »die Rechte, das Leben und das Vermögen der orthodoxen Griechen, die sich an die Gesetze des Staates halten, zu schützen«. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, September 1993, S. 3; 15–17; *Anaplas* 349 (1993) 156]

Der Ökumenische Patriarch in Schweden

Einer Einladung der Lutherischen Kirche Schwedens folgend, besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** vom 20. bis zum 24. August 1993 Schweden. Er nahm an den Feierlichkeiten zum 400jährigen Entstehungsjubiläum der Lutherischen Kirche teil und stattete der orthodoxen Metropole von Schweden und ganz Skandinavien einen offiziellen Besuch ab. Der Patriarch besuchte — außer in Griechenland — zum ersten Mal eine Eparchie des Thrones im Ausland.

Während seines Aufenthaltes in Schweden traf der Ökumenische Patriarch mehrmals mit dem Erzbischof von Uppsala, **Gunnar Weman**, und der übrigen Hierarchie der Lutherischen Kirche Schwedens zusammen; Bartholomaios besuchte auch den Metropoliten **Pavlos** von Schweden und das orthodoxe Volk. Hervorzuheben wäre zuletzt der Besuch des Patriarchen bei König **Karl XVI. Gustav** von Schweden, mit dem er eine interessante und umfassende Diskussion führte. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, August 1993, S. 9 und 12–13; *Enimerosis* 9 (1993), Nr. 9, S. 6–7; *Deltion* 113 (September 1993); 114 (Oktober 1993)]

Bartholomaios I. ruft in Bulgarien zur Einheit auf

Vom 8. bis 12. September 1993 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** offiziell die bulgarische orthodoxe Kirche und führte mehrere Diskussionen sowohl mit Patriarch **Maxim I.** als auch mit anderen kirchlichen Persönlichkeiten des Landes. Zum Abschluß seines fünftägigen Bulgarienbesuches rief das Ehrenoberhaupt der Orthodoxie in einem feierlichen Gottesdienst in der Alexander-Newski-Kathedrale in Sofia die bulgarische orthodoxe Kirche zur Einheit auf. Er sagte, eine geeinte und starke Orthodoxe Kirche könne zu politischer Stabilität auf dem Balkan und in ganz Europa beitragen. Keine Sünde sei größer als die der Spaltung, erklärte der Patriarch mit Blick auf die Abgespaltenen in der bulgarischen orthodoxen Kirche. Großes Bemühen und Selbstlosigkeit aller Seiten seien vonnöten, um die »kritische Phase«, in der sich die bulgarische Kirche gegenwärtig befinde, zu meistern.

Bartholomaios I. lobte den »Realismus«, der im Verhältnis von Staat und Kirche in

Bulgarien herrsche, und betonte, es sei »sehr wichtig«, daß der Staat nicht Indifferenz oder Distanz zur Religion zeige und die Religionsgesetze eingehalten werden. [*Katholische Nachrichten Agentur* — *ÖKI* 39 (22.9.1993) 15; *Episkepsis* 497 (31.10.1993) 2–12; *Ekklesia* 70 (1993) 583]

Bartholomaios I. in Deutschland

Vom 22. bis 29. Oktober 1993 besuchte **Bartholomaios I.** als erster Ökumenischer Patriarch Deutschland. Er war von der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) eingeladen worden. Auf seinem »Pilgerweg der Liebe, des Friedens und der Einheit« kam der Patriarch nach Bonn, Köln, Düsseldorf, Hannover, Magdeburg und München. Er führte unter anderem Gespräche mit dem Vorsitzenden der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz und Bischof von Mainz, **Karl Lehmann**, dem Ratsvorsitzenden der EKD, Landesbischof **Klaus Engelhardt**, sowie mit dem Bischof von Würzburg, **Paul-Werner Scheele**, dem Vorsitzenden der Ökumene-Kommission der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz. In einer Ansprache vor der Ökumene-Kommission bezeichnete Bartholomaios den orthodox-katholischen »Dialog der Wahrheit« (Rhodos 1980, München-Freising 1982, Bari 1987, Valamo 1988, Balamand 17. bis 24. Juni 1993) als von der Hoffnung auf die »Einheit aller« inspiriert. Bei anderer Gelegenheit führte er erläuternd aus: Die Wiedervereinigung unserer Kirchen entspreche dem Willen Gottes und wir seien »als Christen verpflichtet, dem Menschen unserer Zeit zu helfen, der durch seine Entfremdung von Gott auch sich selbst, seinem Mitmenschen und der ganzen Schöpfung entfrem-

det wurde«. Pastoralen Charakter trug insbesondere das Zusammentreffen mit griechisch-orthodoxen Christen, die unter Metropolit **Augoustinos** von Deutschland zur Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und damit zum Ökumenischen Patriarchat gehören.

Bartholomaios I. wurde von hochrangigen deutschen Politikern empfangen: in Bonn von Bundespräsident **Richard von Weizsäcker**, Bundestagspräsidentin **Rita Süßmuth**, Bundeskanzler **Helmut Kohl** und Außenminister **Klaus Kinkel**, in München vom Stellvertretenden Bayerischen Ministerpräsidenten **Hans Zehetmair**. Dem zuletzt Genannten verlieh der Patriarch bei einem Empfang im Kuppelsaal der Bayerischen Staatskanzlei das Goldene Kreuz des Ökumenischen Patriarchats.

Geistliche Höhepunkte seines Besuches in München am 28. Oktober waren: — die zur Grundsteinlegung für eine griechisch-orthodoxe Kirche mit Gemeindezentrum erfolgte Segnung eines Gedenksteines mit der Aufschrift »In Gemeinschaft mit allen Heiligen«, die der Patriarch zusammen mit dem Erzbischof von München und Freising, Kardinal **Friedrich Wetter**, vornahm; der Patriarch sprach sich hierbei gegen jeden, besonders aber gegen den religiösen Fanatismus aus; — eine Doxologie in der Münchener Liebfrauenkirche. Hier rief der Patriarch zu einer Neubesinnung auf christliche Werte auf. Er sagte unter anderem, daß allein Christus und seine Kirche »die rettende Arche des heutigen europäischen Menschen sind«. Auch die kirchlichen Verantwortlichen hätten die schwere Aufgabe und Verpflichtung, das Ärgernis der Spaltung und des zerstörerischen Widerstreits zwischen den Kirchen zu beenden. Bereits bei der Begrüßung durch Erzbischof Kardinal Wetter

hatte Bartholomaios die Annäherung zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche gewürdigt und besonders das gemeinsame Dokument der Konferenz von Freising, das »den Uniatismus als Form, als Methode und als Ausdruck der Einheit verwirft«, hervorgehoben.

Am 29. Oktober wurde der Ökumenische Patriarch vom Prorektor der Münchener Ludwig-Maximilians-Universität, Professor **Andreas Heldrich**, begrüßt und besuchte das Institut für Orthodoxe Theologie der Universität. Bartholomaios I. studierte unter anderem Kirchenrecht an der Universität München. Zur Deutschland-Reise des Patriarchen siehe den einschlägigen Bericht auf S. 5 ff.

Der Ökumenische Patriarch in England

Auf Einladung Seiner Königlichen Hoheit des Prinzen von England **Philipp** traf am 9. November 1993 der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** in London ein. Während seines Aufenthaltes stattete der Patriarch dem Oberhaupt der Anglikanischen Kirche, Erzbischof von Canterbury Dr. **George Carey**, einen offiziellen Besuch ab und richtete ein Grußwort an die tagende Allgemeine Konferenz der Anglikanischen Kirche [s. die Rede in: *Episkepsis* 499 (31.12.1993) 5–7]. Zum Schluß seiner Englandreise hielt der Erzbischof von Konstantinopel und Neu-Rom, der in London am 13. November die Göttliche Liturgie für die orthodoxen Gläubigen der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Thyateira und Großbritannien zelebrierte, einen wissenschaftlichen Vortrag im Britischen Museum. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, November 1993, S. 5–7]

Eindeutiger Beschluß

Der »Große Rat« der autonomen Mönchsrepublik Athos beschloß, neue, den EG-Normen entsprechende Personalausweise, wie sie in Griechenland ausgegeben werden sollen, für die rund 1.500 Bürger des Heiligen Berges zurückzuweisen. Griechischen Athos-Pilgern, deren Ausweise künftig keine Religionsangabe enthalten, soll der Besuch der Halbinsel verwehrt werden.

Diese Entscheidung fiel auf dem Hintergrund der zwischen der orthodoxen Kirche Griechenlands und dem griechischen Staat andauernden Kontroverse um das neue Paßrecht. Die orthodoxe Kirche Griechenlands befürchtet nämlich unter anderem, daß die ihr unerwünschte Sektenpropaganda stark zunehmen könnte, wenn die Angabe der Religionszugehörigkeit im Ausweis entfielen. [*Katholische Nachrichten Agentur* — *ÖKI* 36 (1.9.1993) 10]

Verjüngung der Athosgemeinschaft

Das Durchschnittsalter der zur Zeit auf dem Athos lebenden über 1.500 Mönche liegt bei etwa 40 Jahren; die Hälfte der Mönche ist zwischen 20 und 30 Jahre alt. Der Bildungsstand unter diesen jungen Männern, die ein streng asketisches Leben (mit langem Gebet und harter Handarbeit) führen, ist hoch: Fast alle besitzen mindestens ein Hochschuldiplom. [*Ekklesia* 70 (1993) 648 f.]

Jubiläum der kirchlichen Athonias-Schule

Im Oktober 1993 beging das kirchliche Priesterseminar »Athonias« auf dem Heiligen Berg Athos ein doppeltes Jubiläum: es feierte den 40. Jahrestag seiner Wiederinbetriebnahme nach dem Zweiten Weltkrieg; außerdem waren genau 240 Jahre seit der Einstellung von **Eugenios Boul-**

garis als Scholarches (Dekan) vergangen. [*Peiraike Ekklesia*, November 1993, S. 50]

»Geron« *Sofronij verstorben*

Am 11. Juli 1993 starb im Alter von 97 Jahren der Archimandrit **Sofronij Sacharov**, Gründer, Abt und zugleich geistlicher Vater des dem Ökumenischen Patriarchat unterstehenden orthodoxen Hl. Johannes-Klosters im englischen Essex. Die Persönlichkeit des aus Moskau stammenden, ehemaligen Athos-Mönchs prägte fast ein Jahrhundert lang den europäischen orthodoxen Raum. Durch mehrere erwähnenswerte Publikationen über die Orthodoxie — darunter auch über seinen Lehrer, den Starez und »Heiligen Siluan, den Athoniten« — hat er sich verdient gemacht. [*Anaplasia* 349 (1993) 153]

Neuer griechisch-orthodoxer Vikarbischof für Deutschland

Gemäß Synodalbeschluß des Ökumenischen Patriarchats wurde der in der Hl. Dimitrios-Gemeinde bei Aachen wirkende Archimandrit **Evmenios Tamiolakis** zum vierten Weihbischof der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland gewählt. Die Weihe und Inthronisation des neuen Bischofs von Levki fand am 15. Januar 1994 in Düsseldorf statt. Der Vikarbischof wird für die Gemeinden der Metropolie in den neuen Bundesländern zuständig sein.

* Am Sonntag, dem 31. Oktober 1993, beging der frühere griechisch-orthodoxe Metropolit von Österreich **Chrysostomos Tsiter** feierlich seinen 90. Geburtstag. Der jetzige Metropolit von Österreich **Michael Staikos** würdigte den geehrten Hierarchen in der Heiligen-Trinitäts-Kathedrale in Wien, indem er insbesondere »seinen kirchlichen Dienst und seine lebenslange

Aufopferung für das Volk Gottes« hervorhob. [*Ekklesia* 71 (1994) 85]

* Das russische Kloster des hl. **Panteleimon** auf dem Berg Athos, das 1968, 1990 und erneut 1991 durch Waldbrände stark beschädigt worden ist, wird gegenwärtig mit Hilfe der Mutterkirche in Rußland wieder instand gesetzt. Die Arbeiten schreiten zügig voran. [*Hermeneia* 9 (1993) 189]

3. Patriarchat von Alexandrien

Ausbau eines orthodoxen Missionsseminars in Kenia

Mit dem Studienjahr 1993/94 nahm das bisher einzige orthodoxe Missionsseminar in Nairobi/Kenia, das von Bischof **Makarios** von Riruta geleitet wird, seinen Lehrbetrieb in veränderter Form auf. Die vor 20 Jahren von Erzbischof **Makarios III.** von Zypern als gemeinsame Ausbildungsstätte für Theologiestudenten aus Kenia, Uganda und Tansania gegründete Einrichtung steht jetzt allen anglophonen Priesterstudenten Afrikas zur Verfügung. Das zuständige Patriarchat von Alexandrien und ganz Afrika hat, um dies zu ermöglichen, darauf verzichtet, seine eigene Priesterausbildung für die griechisch- und arabischsprachige Diaspora in Afrika fortzusetzen. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 39 (22.9.1993) 19]

150jähriges Jubiläum der Griechischen Gemeinde von Alexandrien

Auf Initiative der Griechen von Alexandrien und des Patriarchats von Alexandrien feierte die Griechische Gemeinde der von Alexander dem Großen gegründeten Stadt in Ägypten ihr 150jähriges Bestehen. Höhepunkt der vom 28. bis 30. Oktober

1993 dauernden Veranstaltungen war die feierliche Göttliche Liturgie, der rund 2.500 griechischstämmige Alexandrier aus Griechenland und Ägypten beiwohnten. In seiner Festrede ging Patriarch **Parthenios III.** auf die Geschichte und die Errungenschaften der Griechen von Alexandrien ein; er wies darauf hin, daß die Griechische Gemeinde in allernächster Zukunft eine eigene Universität mit dem Namen »Alexander der Große« erhalten werde. [*Pantainos* 85 (1993) 7–15]

Die Hl.-Ekaterina-Hand in Ausstellung

Am Festtag der heiligen Ekaterina vom Sinai (20. November 1993) gab das Archäologische Amt Ägyptens bekannt, daß die »dunkle« Hand der Heiligen für Ausstellungen in verschiedenen Ländern zur Verfügung stehe. Die von Christen hochverehrte Reliquie wird im Kloster der hl. Ekaterina auf der Halbinsel Sinai aufbewahrt.

Die ägyptische Regierung hat auch früher schon, um das kulturelle Erbe ihres Landes weltweit bekannt zu machen, den »Export« beispielsweise pharaonischer Schätze ins Ausland zugelassen. [*To Bima*, 28.11.1993, S. A 23]

4. Patriarchat von Jerusalem

Patriarch von Jerusalem wieder in die Diptychen aufgenommen

Die volle Kirchengemeinschaft der autokephalen Kirchen von Konstantinopel, Alexandrien, Griechenland und Zypern mit dem Patriarchat von Jerusalem ist restituiert worden. Der Patriarch von Jerusalem, **Diodoros I.**, erklärte bei einem Besuch im Phanar am 20. November 1993, daß er die kanonische Vorrangstellung des Patriarchats von Konstantinopel anerkenne

und in Zukunft keinerlei jurisdiktionelle Vollmachten außerhalb seines Patriarchats beanspruchen werde. Die Wiederaufnahme des Patriarchen Diodoros I. in die liturgische Gemeinschaft der Orthodoxie wurde von einer am 14. Dezember 1993 zusammengetretenen erweiterten Synode im Phanar beschlossen.

Im Juli 1993 war der Jerusalemer Patriarch gemäß dem Beschluß einer erweiterten Synode der griechischstämmigen Orthodoxie unter dem Vorsitz des Ökumenischen Patriarchen, **Bartholomaios I.**, von den orthodoxen Diptychen (Kommemoration bei der Göttlichen Liturgie) ausgeschlossen worden [s. *Ofo* 7 (1993) 273 f.], weil er in die Jurisdiktion des Erzbistums in Australien, das dem Patriarchat von Konstantinopel untersteht, eingegriffen hatte (siehe das vollständige Kommuniqué der Synode in: *Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, Dezember 1993, S. 7–9; *Episkepsis* 499 (31.12.1993) 4–5).

Byzantinische Kirche in Petra freigelegt

In Petra/Jordanien, der einstigen Hauptstadt des Nabatäer-Reiches, legten amerikanische Archäologen eine aus gewachsenem Stein gehauene byzantinische Kirche frei. Die Kirche ist mit prachtvollen Stein- und Glasmosaiken ausgestattet. Sie liegt inmitten der um einige Jahrhunderte älteren nabatäischen Tempel und Schatzhäuser. Nach Ansicht des Projektleiters **Zbigniew Fiema** handelt es sich bei der Kirche um das erste Baudenkmal aus christlicher Zeit, und zwar aus dem späten 5. Jahrhundert. Die künstlerische Ausgestaltung ist bezeichnenderweise von christlichen und paganen Symbolen gleichermaßen geprägt. Der Delphin ist zu sehen, und neben christlichen Heiligen finden sich auch Darstellungen nordarabischer Götter und Göttinnen. Die Archäologen

hoffen, noch zwanzig weitere Kirchen derselben Art in Petra freizulegen. [*Hermeneia* 9 (1993) 190]

Neue Schriftrollenfunde am Toten Meer

Bei archäologischen Grabungen in Israel sind erneut antike Schriften zu Tage gefördert worden. Dabei handelt es sich um zwölf Schriftrollen aus der Zeit des Bar-Kochba-Aufstandes (133–135 n. Chr.), die von dem israelischen Archäologen **Hanan Eshel** in einer Höhle bei Jericho entdeckt wurden. Sie beinhalten vorwiegend Rechtsdokumente und können uns wichtige Aufschlüsse über das Alltagsleben der damaligen Zeit geben. Auch in den nahegelegenen berühmten Höhlen von Qumran, in denen einige Räume noch unentdeckt sind, werden weiterhin Grabungen vorgenommen. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 50 (8.12.1993) 14]

5. Patriarchat von Rußland

Rückgabe und Bau von Kirchen

Die orthodoxe Kirche Rußlands erhielt einige historisch bedeutsame Kirchen im Gebiet Moskau für den gottesdienstlichen Gebrauch zurück. Es handelt sich um die wegen ihrer Architektur berühmte Mariä-Entschlafungs-Kirche in der Stadt Klin, die Hl.-Erzengel-Michael-Kirche im Dorf Podzigudovo (Rayon Klin), die Hl.-Nikolaus-Kirche in Kasira und die Kirche zu Ehren der Weihe der Anastasis-Basilika im Dorf Molody (Rayon Cechov).

Nach einem jetzt verabschiedeten Fünfjahresplan des Bürgermeisters von Kazan sollen dort sämtliche Gottesdienststätten den verschiedenen Religionen und Konfessionen zurückerstattet werden. Mehr als zehn der ehemals 39 Kirchen in der Hauptstadt Tatarstans wurden den Gläubigen bereits zurückgegeben.

In Turkmenistan konnten verschiedene Kirchen restauriert und neu geweiht werden, so in Aschabad, in Nebit-Daga und Kizyl-Arvat; an vielen Orten werden auch neue Kirchen errichtet. [*Hermeneia* 9 (1993) 190]

Neue Kirchenzeitung

In Düsseldorf erscheint seit Oktober 1993 in russischer Sprache die Vierteljahresschrift »Pokrov«. Herausgeber ist die Vertretung der russischen orthodoxen Kirche in Deutschland. Deren Vorsteher, Erzbischof **Longin** von Klin, erläuterte in einem Grußwort zur ersten Ausgabe, Aufgabe der Zeitung sei es, die Gläubigen in der Religion zu unterweisen und vor allem die zahlreichen in den letzten Jahren aus der ehemaligen UdSSR nach Deutschland gekommenen russischen orthodoxen Christen über ihre Kirche zu informieren. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 45 (3.11.1993) 13]

Konfessionelle Verhältnisse in der Bukowina

Die Orthodoxen stellen in der Bukowina die konfessionelle Mehrheit. Die Eparchie der ukrainischen orthodoxen Kirche (UOK) des Moskauer Patriarchats zählt 335 Gemeinden, zu der schismatischen »Ukrainischen Orthodoxen Kirche — Patriarchat von Kiev« (UOK-PK) mit ihrem neu ins Amt eingeführten Oberhaupt **Wladimir (Romanjuk)** gehören 75 Gemeinden. 68 Gemeinden besitzt die ebenfalls nicht anerkannte »Autokephale Ukrainisch-Orthodoxe Kirche« mit ihrem neu gewählten Oberhaupt **Dimitri (Jarema)**. Die Baptisten zählen 94 und die Pfingstler 43 Gemeinden. Der römisch-katholischen Jurisdiktion unterstehen 20 Gemeinden des lateinischen und neun des byzantinischen Ritus. Die ca. 13.000 Unierten in

der Bukowina stellen, wie auch früher schon, eine Minderheitenkonfession dar.

Die UOK-PK erhöhte zwar die Zahl ihrer Gemeinden seit 1990 beträchtlich. Doch die Mehrheit aller orthodoxen Gemeinden in der Bukowina wollen unter der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats bleiben, zu dem auch am 6. Januar 1994 fünf der zwölf Bischöfe des schismatischen »Patriarchats Kiev« ihren Übertritt ankündigten. Bischof **Onufrij** von der UOK unterstützt sie dabei nach Kräften. Den rumänischsprachigen Gläubigen gestattete er auf deren Wunsch, ihre Muttersprache als Gottesdienstsprache zu benutzen und spezifische Formen rumänischer liturgischer Frömmigkeit zu üben. [*Der christliche Osten* 48 (1993) 189–190; 347–349; *Pro Oriente Information* 16/94]

Wiederbelebung altgläubiger Kultur in Transbaikalien

Die über 350 Delegierten des Ersten Synoden-Kongresses der Altgläubigen in Ulan-Ude (Burjatien) beschloß, neue Familiengemeinden zu gründen und damit die altgläubige Kultur in Transbaikalien zu stärken.

Die Vorfahren der in Ulan-Ude versammelten Altgläubigen wurden Ende des 18. Jahrhunderts auf Befehl Kaiserin Katharinas II. mit ihren Familien aus Polen, der Ukraine und Weißrußland in die Gebiete jenseits des Baikalsees deportiert. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 47 (17.11.1993) 11]

Jahresbilanz des Moskauer Patriarchats

Aus einer Ansprache des russischen Patriarchen **Aleksij II.**, die Ende 1993 bekanntgegeben wurde, gehen neue Daten zur Situation in der russischen orthodoxen Kirche hervor. So konnten im vergangenen Jahr 2.500 neue Gemeinden gezählt

werden. Insgesamt gehören damit dem russischen Patriarchat etwa 16.000 Gemeinden an, davon 7.500 in Rußland, 6.500 in der Ukraine, 750 in Belarus, 400 im Buchenland und 200 im Baltikum. Es gibt 105 Diözesen (25 in der Ukraine) mit 125 Bischöfen und etwa 20.000 Priestern und Diakonen. Außerdem existieren über 220 Männer- und Frauenklöster, die der Patriarch auf seinen Pastoralreisen, die ihn in 18 Diözesen führten, teilweise besuchte.

Aus einer anderen Religionsstatistik der »Verwaltung der bürgerlichen Vereinigungen« beim Justizministerium der russischen Föderation ergibt es sich, daß es auf ihrem Territorium insgesamt 40 Konfessionen gibt. Der Islam besitzt 2.440 Moscheen. Die Römisch-katholische Kirche hat 65 Gemeinden und 2 Klöster. Die Armenisch-apostolische Kirche besteht aus 20 Gemeinden. Die Juden besitzen 52 und die Buddhisten 46 Gemeinden. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 1/2 (5.1.1994) 3 f.; *Pro Oriente Information* 16/94]

Gedenkkirche für einen Zarenmord

In Ekaterinburg soll an der Stelle, wo Zar Nikolaj II. und seine Familie ermordet wurden, eine Gedenkkirche erbaut werden. Die russische orthodoxe Kirche beschloß, eine Kommission unter Vorsitz von Patriarch **Aleksij II.** einzurichten, die vor allem zur Finanzierung des Vorhabens aufrufen soll. In der Hoffnung, »... diese Zusammenarbeit (möge) die ersehnte Heilung des kirchlichen Schismas näherbringen«, lud Aleksij II. auch einen Vertreter der abgespaltenen russischen orthodoxen Auslandskirche ein, in der Kommission mitzuwirken.

Am 23. September 1993 wurde der Grundstein für die Kirche mit dem Segen des Patriarchen gelegt. Die Kirche soll ein

Zeichen sein für die Umkehr des ganzen Volkes und die Heilung der Wunden, die dem Volk in den Jahren 1918/19 und dem folgenden Bürgerkrieg zugefügt wurden. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 5 (26.1.1994) 10]

Autonomiestatus der Kirche von Estland

Trotz des auf panorthodoxer Ebene anhängenden Problems der Verleihung des Autokephalie- und Autonomiestatus verlieh auf einer zweitägigen eparchialen Generalversammlung, die am 29. April 1993 im Pjuchtitsi-Kloster eröffnet wurde, der Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland der estnischen orthodoxen Kirche die volle Selbständigkeit in kirchlich-administrativen und kirchlich-bürgerlichen Angelegenheiten [s. auch *Ofo* 7 (1993) 147]. Bischof **Korneli** von Tallinn und Estland obliegt es nunmehr, eine Eparchialsynode einzuberufen, die eine dem Status entsprechende Kirchenverfassung verabschieden muß. Die Mehrheit der estnischen orthodoxen Geistlichen heißt den eingeschlagenen Weg gut.

Eine vorwiegend aus Laien bestehende Minderheit innerhalb der orthodoxen Kirche Estlands tritt hingegen mit Rücken-deckung der in Schweden ansässigen estnischen Exilkirche für eine vom Moskauer Patriarchat vollkommen losgelöste Nationalkirche ein. [*Der Christliche Osten* 48 (1993) 191]

* Das vor zwei Jahren an die orthodoxe Kirche Rußlands zurückerstattete **Mariä-Geburts-Konewez-Kloster** auf der Konewez-Insel im Ladogasee nordöstlich von St. Petersburg feierte 1993 sein 600jähriges Bestehen. Die wenigen bisher zurückgekehrten Mönche versuchen, das Kloster wieder instand zu setzen. [*Der Tagesspiegel*, 24.10.1993, S. 54]

* Auf Initiative des Schriftstellers **Aleksandr Solzenicyn** erhielt das geistliche Seminar in Stavropol/Kaukasus eine mehrere tausend Bände umfassende Bibliothek geistlicher, historischer und theologischer Literatur. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 44 (27.10.1993) 13]

6. Patriarchat von Serbien

Ehrung des serbischen Patriarchen Pavle in Wien

Am 19. November 1993 veranstaltete die ökumenische Stiftung »PRO ORIENTE« in Wien einen Festakt für den serbischen Patriarchen **Pavle**, Erzbischof von Peć. Nachdem der Präsident der Stiftung, Dr. **Rudolf Kirchschläger**, den Patriarchen im Sitzungssaal des Niederösterreichischen Landtages begrüßt hatte, ehrten ihn sowohl Kardinal **König** als auch der Erzbischof von Wien, Kardinal **Groer**, in ihren Festansprachen. Kardinal König betonte in seiner Rede vor allem den Friedensdienst der christlichen Kirchen. Auch der seit dem 1. September 1991 amtierende Patriarch, der 1914 in Slawonien als Sohn eines Bauern geboren, 1954 zum Priester und 1957 in Belgrad zum Bischof geweiht worden war, nahm seine Rede zum Anlaß eines erneuten Aufrufs zum Frieden in seinem Land. Hierbei erteilte er auch der Errichtung eines 'Großserbien' durch Krieg und Gewalt eine strikte Absage. Er wies auf die große Schuld aller Kriegsbeteiligten hin und meinte, es sei nicht sinnvoll, sich die Schuld gegenseitig zuzuschieben. Die Kirchenoberhäupter unterzeichneten einen formellen Friedensaufruf. Nach dem Festakt fand im Herrensaal des Landtages ein Empfang statt und später ein Treffen mit dem österreichischen Bundespräsidenten **Thomas Klestil**. [*Süddeutsche Zeitung*, 22.11.1993, S. 8]

Zur Lage der serbischen orthodoxen Kirche

»Die Lage der serbisch-orthodoxen Kirche hat sich durch den Zerfall des ehemaligen Jugoslawien und die schwierige politische Entwicklung in den letzten Jahren deutlich verändert. Die orthodoxen Hierarchen von Zagreb, Pakrac, Karlovac und Sibenik in Kroatien sowie jene von Tuzla, Sarajevo und Mostar in Bosnien mußten ihre Amtssitze verlassen, weil ihre Sicherheit nicht mehr garantiert werden konnte. Etwa 700.000 Serben sind aus den Kriegsgebieten geflohen. Ganze Pfarren haben sich aufgelöst, weil auch die Priester flüchten mußten. Die Beziehungen zur katholischen Kirche sind seit 1991 zeitweise sehr gespannt.

Patriarch **Pavle** hat in diesen Jahren jede Gelegenheit genützt, um sich für den Frieden einzusetzen. Er appellierte in zahlreichen Ansprachen stets an die Volksgruppen, ihre Konflikte gewaltlos zu lösen unter dem Motto: »Vergossenes Blut ist das Blut des Bruders.« Bislang blieben seine Aufrufe ohne Echo.

Um seinen Bemühungen Nachdruck zu verleihen, hat Patriarch Pavle zwei außerordentliche Bischofskonzilien einberufen, wobei die im Mai 1992 im verabschiedeten Memorandum [siehe *Ofo* 6 (1992) 273–278] enthaltene Kritik an der politischen Führung nichts zu wünschen übrig ließ. Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche Serbiens sind daher nicht entspannt, sondern latenter Anlaß zu Reibereien. Die serbischen Bischöfe verhalten sich gegenüber der Politik des Regimes ausdrücklich kritisch und betonten wiederholt, daß zahlreiche Maßnahmen des Regimes nicht den Willen der Serben widerspiegeln.

Die Einführung des freiwilligen Religionsunterrichtes an den Schulen wurde bis-

lang nicht durchgesetzt. Die Theologische Fakultät trägt noch immer den Charakter einer »Privatschule«, obwohl sie die älteste Bildungsanstalt Belgrads ist. Aus ideologischen Gründen lehnt der Staat eine Eingliederung der Theologischen Fakultät in die Universität Belgrad strikt ab. Noch gravierender für die serbische Kirche ist das Problem der Rückgabe von konfisziertem Kirchengut. 1991 hatte zwar das Parlament der Republik Serbien ein entsprechendes Gesetz verabschiedet, doch hat sich Präsident **Milosevic** bis auf den heutigen Tag geweigert, es auch zu unterzeichnen. Es ist also nicht in Kraft gesetzt worden.

Insofern ist es nicht verwunderlich, wenn sich die Hl. Synode offen gegen das Machtmonopol der Sozialisten ausgesprochen hat und sich Kirchenvertreter wiederholt an Protestaktionen der Opposition beteiligten. Patriarch Pavle hat die Bemühungen des im Dezember 1992 abgesetzten Ministerpräsidenten **Milan Panic** unterstützt, das neue Jugoslawien aus der Isolation zu führen und einen Weg des Friedens zu gehen. Ebenso versuchte der Patriarch, Präsident **Dobrica Cosic** in seiner Position zu festigen. Vor den Wahlen im Dezember 1992 empfing Pavle den Oppositionsführer **Vuk Draskovic** in seiner Residenz, um ein deutliches Zeichen einer Wahlempfehlung zu geben.

Die serbische orthodoxe Kirche hat seit 1991 ihre karitative Tätigkeit wie nie zuvor intensiviert, um Tausende von Flüchtlingen mit Nahrungsmitteln, Medikamenten und Kleidung zu versorgen. Auch Hilfstransporte nach Bosnien und in die Krajina wurden bis Ende 1992 organisiert. Die Hilfsgüter kommen von serbischen Gemeinden aus dem Ausland und von internationalen Hilfswerken, die der serbischen Kirche mehr Vertrauen schenken als

dem Staat. Serbische Bistümer in Übersee haben die Ausstattung ganzer Krankenhäuser zur Verfügung gestellt, bevor die Sanktionen Mitte 1992 verschärft wurden. Vorbildlich ist die Tätigkeit des Frauenbundes »Kolo Srpskih Sestara« (= Kreis serbischer Schwestern), den es seit 1915 gibt, der aber von 1945 bis 1991 von Staats wegen verboten war. Unter dem Patronat von Patriarch Pavle nimmt sich das neugegründete Hilfswerk »Mali Bogoljub« vor allem der Waisenkinder an.

Überraschend für Beobachter im Westen ist, daß Patriarch Pavle seine ökumenische Gesinnung, die er schon als Bischof seit langem gezeigt hatte, beibehalten hat. Für ihn sind auch jetzt Begegnungen mit Vertretern der katholischen Kirche Kroatiens keine unliebsamen Pflichtübungen, sondern ein willkommenes Instrument, die Suche nach dem Frieden zwischen den Völkern des ehemaligen Jugoslawien zu fördern und zu bekräftigen. Auch zu den Katholiken Serbiens pflegt er gute Beziehungen.«

Franz Gschwandtner

(Aus: *Pro Oriente Information* 12/93, S.2–3)

7. Patriarchat von Rumänien

Dumitru Staniloae verstorben

Am 5. Oktober 1993 verstarb im Alter von 90 Jahren der Protopresbyter **Dumitru Staniloae**, eine der hervorragendsten theologischen Persönlichkeiten der rumänischen orthodoxen Kirche in unserem Jahrhundert. Staniloae machte sich insbesondere um die orthodoxe Dogmatik (vgl. »Orthodoxe Dogmatik«, 2 Bde., Zürich u.a. 1985 und 1990; siehe Rezension: *Ofo* 5, 1991, 150–154) und Spiritualität verdient: Als Professor für Dogmatik an der Universität von Bukarest (seit

1947) und unermüdlicher Theologe der lebendigen Kirche trug er zur Erschaffung einer organischen Bindung zwischen Frömmigkeit, Spiritualität und Gotteserkenntnis bei.

* Metropolit **Daniel** (Ciobotea) von Moldavien und der Bukovina hat im Kreise **Neamt** in der rumänischen Moldau ein neues Kloster geweiht. Es liegt auf einem fast 1.800 m hohen Berg. — Am 22. August 1993 wurde in der rumänischen Hafenstadt **Constanta** eine neue Domkirche für die Seefahrer geweiht. Es handelt sich dabei um die erste rumänische orthodoxe Domkirche, die nach der politischen Wende gänzlich neu gebaut worden ist. Die Freie Seemannsgewerkschaft ermöglichte den Bau. [*Hermeneia* 9 (1993) 189]

8. Patriarchat von Bulgarien

Die problematische Situation in Bulgarien

Im Mai 1993 forderte der bulgarische Mönchspriester **Hristofor Sabev** in einem Fernsehinterview die orthodoxe Kirche in Bulgarien auf, aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen auszutreten. Sabev wurde aus der orthodoxen Kirche ausgeschlossen und von hierarchischen Gegnern der Heiligen Synode zum Bischof geweiht. Er glaubt nun Beweise gefunden zu haben, die den ÖRK in Verdacht bringen, weltweit kommunistische Aktivitäten finanziell unterstützt zu haben. Außerdem kritisiert er den Beitritt der bulgarischen orthodoxen Kirche zum ÖRK, dem diese 1961, seiner Meinung nach, nur auf Betreiben der russischen orthodoxen Kirche zustimmte. Die Heilige Synode habe sich so durch ihre Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen »auf unverantwortliche Weise« politisch verwickeln lassen.

Auch die altkalendarische Kirche Bulgariens mit Bischof **Fotij** forderte die bulgarische orthodoxe Kirche zum Austritt auf. Bischof Fotij gibt der Heiligen Synode unter Patriarch **Maxim I.** die Schuld an den sich ausbreitenden und vermehrenden Sekten und Religionsgemeinschaften in Bulgarien; zudem sieht er die Einheit der orthodoxen Kirche durch ökumenische Arbeit im ÖRK gestört.

Die Heilige Synode lehnt aber überstürzte Entscheidungen ab, um sich nicht innerhalb der Orthodoxen Kirche zu isolieren. Dennoch wird die Heilige Synode in einer ihrer nächsten Sitzungen über den Austritt aus dem ÖRK beraten. Gegenwärtig scheint die Lage, in der sich die orthodoxe Kirche Bulgariens befindet, besonders schwierig zu sein. Die Schismatiker gründeten in den letzten Monaten ein »Erzbistum Bulgarien«. Damit traten neue Schwierigkeiten auf. [*Der Christliche Osten* 48 (1993) 191; *To Bima*, 21.11.1993, S. A14]

Neuer Privatsender der bulgarischen Orthodoxie

Die Heilige Synode der bulgarischen orthodoxen Kirche kündigte an, sie werde einen kirchlichen Privatsender einrichten. Er solle »zur Erneuerung des religiösen Lebens und zum rechten Gebrauch der neuen Freiheit« im postkommunistischen Bulgarien beitragen. Die Rundfunkanstalt soll technisch vom kirchlichen Sender der griechischen orthodoxen Kirche, der seinen Betrieb vor einigen Jahren aufnahm, unterstützt werden. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 51 (15.12.1993) 14]

Aufblühen der Theologischen Einrichtungen Bulgariens

Im akademischen Jahr 1993/94 waren zahlreiche Studenten an den zwei großen

orthodoxen Theologischen Akademien Bulgariens in Sofia und Velico Tyrnovo eingeschrieben. Die Akademie in Sofia nahm 980 Studenten, die in Velico 245 auf. Außerdem nahm die Zahl der Studenten am kirchlichen Seminar von Sofia mit 80 neu Eingeschriebenen erheblich zu. Dazu zählten auch Studenten aus der Ukraine, Rumänien und Albanien. [*Ekklesia* 70 (1993) 583; 650]

9. Patriarchat von Georgien

* Die im 6. Jahrhundert etwa 35 Kilometer von Tbilisi in Höhlen auf einer Höhe von 2.000 m gegründete David-Garedzha-Lavra ist das älteste Kloster Georgiens. Seit 1955 war das Kloster durch Schießübungen einer benachbarten Artillerie- und Panzerdivision der Sowjetarmee schwer beschädigt worden. 1988 zog die Garnison ab. Jetzt ist das Kloster wieder besiedelt, wenn auch vorerst nur von einem Mönch, dem 36jährigen **Nodari Naum**. Er hofft, in der Lavra eine Einsiedlergemeinschaft gründen zu können. [*Hermeneia* 9 (1993) 189]

10. Kirche von Zypern

Religiöser Vandalismus und demographische Manipulation

Im Sommer 1993 ging eine neue Welle des religiösen Vandalismus und der Entweihung kirchlicher Einrichtungen über die besetzten Gebiete der Insel Zypern hinweg [s. auch *Ofo* 6 (1992) 154f.; 300f.]. Auf dem griechisch-orthodoxen Friedhof von Karavas wurden Gräber geschändet und Überreste menschlicher Gebeine wahllos verstreut. Dies berichtet die türkisch-zyprische Zeitung »*Yeni Duzen*« vom 28. Juli 1993. Dieselbe Zeitung ver-

öffentlichte am 6. August 1993 ein Photo von der zerstörten, aus dem 14. Jahrhundert stammenden Hl.-Georgs-Kirche in Ammochostos (Famagusta) und berichtet, daß die Bellapais-Abtei bei Kyrenia, die im 12. Jahrhundert von Augustinermönchen errichtet wurde, von türkischen Siedlern als Steinbruch benutzt wird und damit dieses eindrucksvolle Zeugnis mittelalterlicher Baukunst zum Untergang verurteilt sein dürfte. Der ebenfalls türkisch-zyprischen Zeitung »Yeni Demokrat« vom 9. August 1993 zufolge wurde die orthodoxe Kirche in der Stadt Klepini in ein Warenhaus umgewandelt und der dazugehörige Friedhof entweiht. In der türkischen Tageszeitung »Milliyet« vom 29. Juli 1993 war zu lesen, daß die Hl.-Anastasia-Kirche in dem Dorf Lapithos in eine Bar umgewandelt worden sei.

Gleichzeitig fahren die türkischen Besatzer in systematischer Weise fort, griechische Zyprioten zu terrorisieren, sie von Haus und Hof zu vertreiben, ihr Eigentum zu rauben und sie sogar zu ermorden und ihre Familien zwangsweise auseinanderzureißen. Von den rund 15.000 griechischen Zyprioten, die zur Zeit der türkischen Invasion im Jahre 1974 in den türkisch besetzten Gebieten der Insel verblieben waren, sind auf Grund dieser Methoden heute nur noch 739 übrig geblieben. Hier liegt ein klarer Verstoß gegen das Wiener Abkommen, das seinerzeit vom heutigen Präsident Zyperns, **Glafkos Klerides**, und dem gegenwärtigen Führer der Zypern-Türken, **Rauf Denktasch**, unterzeichnet worden war, vor. Dieses Abkommen sichert den griechischen Zyprioten in den besetzten Landesteilen unter anderem persönliche Freiheit und Unversehrtheit sowie das Recht auf Eigentum ausdrücklich zu. [Zypern Nachrichten, Nr. 9, September 1993, S. 2–3; Nr. 12, Dezember 1993, S. 6]

Christentum und Freimaurertum auf Zypern

Die orthodoxe Kirche von Zypern erklärte die Religion der Freimaurer für unvereinbar mit dem christlichen Glauben. Auch die oft gelobte Humanität und aktive Hilfsbereitschaft der Freimaurer sei keine Alternative zur christlichen Nächstenliebe, stellte Erzbischof **Chrysostomos** bei der Verlesung der Erklärung in der Kathedrale von Nikosia fest. In letzter Zeit ist auf Zypern ein wachsender Einfluß der Freimaurer zu verspüren, wobei sich die Angehörigen der Logen auf ihre christlichen Wurzeln berufen und darauf hinweisen, daß auch führende Geistliche und Bischöfe zu ihnen zählen. [Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI 49 (1.12.1993) 11]

Apostel-Andreas-Kloster auf Zypern von Zerstörung bedroht

Das Kloster des Apostels Andreas auf der Halbinsel Karpassia, eines der bedeutendsten griechisch-orthodoxen Heiligtümer Zyperns, ist nach Angaben türkisch-zyprischer Zeitungen von akuter Einsturzgefahr bedroht. Weil momentan lediglich zwei orthodoxe Priester mit zwei Anwohnerinnen des Klosters die Gebäude instandhalten, sei es dringend notwendig, wirksame Maßnahmen gegen einen Verfall des Klosters zu ergreifen.

Außerdem wurde mehreren griechisch-orthodoxen Gläubigen, die sich am Tage des Heiligen Andreas auf dem Pilgerweg zum Kloster befanden, von den türkischen Behörden der freie Zugang nach Karpassia versperrt, was eine klare Verletzung der 1975 unterzeichneten Vereinbarungen zwischen der griechischen und der türkischen Bevölkerungsgruppe Zyperns darstellt. [Zypern Nachrichten, Nr. 1, Januar 1994]

11. Kirche von Griechenland

Prof. Theodorou Mitglied der Europäischen Akademie

Im Dezember 1993 wurde der bekannte und ökumenisch engagierte Theologe Dr. **Evangelos Theodorou** (emeritierter Professor der Universität Athen) als zweiter griechischer orthodoxer Theologe — nach Prof. Dr. Dr. **Theodor Nikolaou** [s. *Ofo* 6 (1992) 169] — zum ordentlichen Mitglied der »Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste« (Salzburg/Österreich) gewählt.

Orthodoxes Privatfernsehen in Griechenland

Als erste orthodoxe Diözese im Bereich der Ostkirchen hat Patras (Peloponnes) seit Dezember 1993 einen privaten Fernsehsender mit dem Namen »Lychnos« (»Die Leuchte«), der über Ereignisse des kirchlichen Lebens informiert und Sendungen über das christliche Leben in der modernen Welt ausstrahlt. Ferner steht den Gläubigen die Möglichkeit offen, Videofilme zu verschiedenen Themen einzusenden.

Die Straftat des Proselytismus und die Zeugen Jehovas

Artikel 13, Abs. 2 der griechischen Verfassung, der den religiösen Proselytismus verbietet, steht in Einklang mit der Europäischen Konvention über die Menschenrechte. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte sprach den griechischen Zeugen Jehovas **Minos Kokkinakis** zwar in seinem Revisionsurteil vom 23. Mai 1993 (Nr. 3/1192/348/421) von dem Vorwurf des Proselytismus frei, doch nur aus Mangel an Beweisen. [*Ephemerios* 43 (1994) 120]

Der Freispruch des vom griechischen Oberappellationsgericht verurteilten 83-jährigen Zeugen Jehovas bedeutet daher nicht, daß nunmehr dem Proselytismus Tor und Tür geöffnet wären (s. den einschlägigen Beitrag des Metropoliten von Dimitrias *Christodoulos*, *Τό ἀδίκημα τοῦ προσηλυτισμοῦ καί οἱ Χίλιαστές*, *Peiraike Ekklesia*, Februar 1994, S. 35).

12. Kirche von Polen

Historisches Kloster zurückgegeben

Nach langjährigen Aufforderungen tausender orthodoxer Polen an die polnische Regierung ist nun entschieden worden, daß die polnische orthodoxe Kirche das gegen Ende des 15. Jh.s gegründete Kloster von Suprasl im Südosten von Polen zurückbekommt. Das historische Kloster, welches vom 17. bis 19. Jh. von der Unierten Kirche Polens und danach bis zu seiner Zerstörung (1944) von der Römisch-katholischen Kirche benutzt wurde, soll zu einem nationalen und geistlichen Zentrum der Orthodoxie in Polen ausgebaut werden. [*Ekklesia* 70 (1993) 584; *Peiraike Ekklesia*, November 1993, S. 55]

13. Kirche von Albanien

Kanonisierungen eingeleitet

Das Ökumenische Patriarchat hat auf Antrag der albanischen orthodoxen Kirche das Verfahren zur Kanonisierung der unter kommunistischer Herrschaft in der Volksrepublik Albanien, dem »ersten völlig atheistischen Staat der Welt«, umgekommenen Geistlichen und Laien eingeleitet. Unter ihnen befinden sich der 1949 zu Tode gefolterte Erzbischof von Tirana, **Christofor Kissi**, und Bischof **Irinej Branusi**

von Apollonia. Die Gesamtheit der in Albanien »in Tod und Kerker bewährten neuen Märtyrer« soll in die Heiligsprechung eingeschlossen werden. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 36 (1.9.1993) 10]

Wiederaufbau Sarandas geplant

In der südalbanischen Region Saranda gab es vor 1967 zweiundsiebzig Kirchen und Klöster. Heute sind nur noch elf davon brauchbar, fünf können an Sonn- und Feiertagen für den Gottesdienst genutzt werden. Die orthodoxe Kirche von Albanien plant nunmehr den kirchlichen Wiederaufbau in diesem Gebiet. In Saranda selbst wird die Hl.-Charalambos-Kirche wiederhergestellt und eine Kirche zu Ehren der 40 hl. Märtyrer gebaut, die der Stadt ihren Namen gegeben haben. Auch in drei weiteren Orten der näheren Umgebung werden orthodoxe Kirchen gebaut.

Griechisches Kirchenbauprogramm für Albanien

Mit Hilfe der orthodoxen Kirche Griechenlands sollen 77 neue Gotteshäuser in Albanien gebaut werden. Jede griechisch-orthodoxe Diözese will sich am Bau einer Kirche in dem Nachbarland beteiligen. Dies gab eine griechische Kirchendelegation bei der Einweihung einer orthodoxen Kirche in dem mittelalbanischen Marktflecken Selenica, dem Geburtsort des berühmten Ikonen- und Freskenmalers des albanischen Barock, **David Selenica**, bekannt. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 44 (27.10.1993) 13]

Betrügerischer Ikonenhandel

Nach Angaben des albanischen Kultusministeriums in Tirana betreiben albanische Kunstfälscher einen schwunghaften Handel mit selbstgemachten und auch mit

echten Ikonen. Das schreibt die Tageszeitung »Gazeta Shquiptare« und fährt fort, allein in Tirana gäbe es mindestens vier Fälscherwerkstätten. Deren Reproduktionen bzw. Kopien würden an ausländische Touristen verkauft. Aber auch echte Ikonen würden zunehmend gestohlen und heimlich exportiert, allein 1993 mindestens 250. — In Palermo soll sogar ein aus Albanien geraubter Bischofsthron im Wert von rund 750.000 DM aufgetaucht sein. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 39 (22.9.1993) 16]

B. Altorientalische Kirchen

Neustrukturierung der Kirche von Eritrea gebilligt

In Kairo beschloß im Herbst 1993 unter Vorsitz von Papst **Schenuda III.** die Hl. Synode der koptischen orthodoxen Kirche, weitere eritreische Bischöfe zu weihen, um eine Hl. Synode von Eritrea konstituieren zu können. Papst Schenuda III. hatte den anwesenden Bischöfen, unter denen sich auch die beiden eritreischen Bischöfe **Amba Makarios** und **Amba Murqos** befanden, zuvor die bisher mit der Kirche von Eritrea geführten Verhandlungen dargelegt und den diesbezüglichen Briefwechsel verlesen.

Die geplanten Bischofsweihen sollen zu Pfingsten 1994 vorgenommen werden. Bis zu diesem Zeitpunkt soll eine Anzahl eritreischer Mönche, aus deren Mitte die künftigen Bischöfe der neuen Eparchien in Eritrea kommen dürften, in koptischen Klöstern verbringen, um die Spiritualität, theologische Ausbildung und die liturgische Tradition der koptischen Mutterkirche kennenzulernen.

Diese Neustrukturierung der eritreischen Kirche hat zur Folge, daß die altorientalische Kirche Eritreas in Zukunft jurisdiktionell dem koptischen orthodoxen Patriarchat von Alexandrien und nicht mehr dem Patriarchat der äthiopischen altorientalischen Kirche in Addis Abeba unterstehen wird. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 47 (17.11.1993) 24]

Indien-Regionalsymposium von »Pro Oriente«

Vom 30. September bis 4. Oktober 1993 setzten sich auf einem Regionalsymposium von »PRO ORIENTE« in Kottayam/Indien 170 Vertreter aus zehn verschiedenen Kirchen mit ökumenischen Themen — insbesondere ekklesiologischen Fragen — und mit dem Dialog der Weltreligionen auseinander. Zahlreiche moslemische und hinduistische Vertreter nahmen an den Veranstaltungen teil.

Hauptsächlich in liturgischen Feiern, die einen wesentlichen Bestandteil des Programms bildeten, konnten die Kirchen Gemeinschaft bezeugen. Die Vertreter des syrisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochien und der autokephalen syro-indischen Kirche, die lange Zeit gerichtlich im Streit um Bischofsweihen gelegen hatten, näherten sich wieder einander an. An dem Symposium nahmen auch verschiedene römisch-katholische Kirchen, die bislang zurückhaltend waren, teil; starkes Interesse bekundeten auch protestantische Kirchen.

Das Symposium konnte nicht zuletzt wegen der hervorragenden Vorbereitung durch das Organisationskomitee aus Vertretern der am Wiener Dialog beteiligten Kirchen und unter Leitung des syro-malabarischen Metropoliten **Mar Joseph Powathil** so erfolgreich veranstaltet werden. Die ökumenischen Ansätze, die in diesen Ta-

gen deutlich wurden, sollen nun im konkreten zukünftigen Leben und geschwisterlichen Miteinander der verschiedenen Konfessionen Früchte tragen. Weitere Treffen in Ägypten, Syrien, Äthiopien und Armenien sind geplant. [*Pro Oriente Information* 12/93]

Der äthiopische Patriarch im Phanar

Vom 6. bis 9. Dezember 1993 stattete das Oberhaupt der äthiopischen altorientalischen Kirche, Patriarch **Abuna Paulos**, unter Begleitung einer theologischen Delegation dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel einen offiziellen Besuch ab. Bei diesem Treffen hatte Patriarch Paulos die Gelegenheit, sich mit dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** über verschiedene die Kirche Christi beschäftigende Fragen zu unterhalten, wobei die erstrebte theologisch-kirchliche Gemeinschaft zwischen der Orthodoxen Kirche und den Altorientalischen Kirchen besonders diskutiert wurde. Der hohe Gast besichtigte u.a. die Insel Chalki und wurde im Hl.-Dreifaltigkeits-Kloster von seinem Abt, dem Metropoliten von Theodoroupolis **Germanos**, herzlich empfangen. Im Anschluß an diesen Besuch trafen auch die Mitglieder der Gemischten Kommission für den theologischen Dialog zwischen beiden Kirchengemeinschaften zusammen. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, Dezember 1993, S. 3–5; 20–22; *Episkopis* 499 (31.12.1993) 12–14]

Tätliche Angriffe auf armenische Kirchen in Istanbul

In einem offiziellen Schreiben vom 22.7.1993 an den Gouverneur von Istanbul wies der armenische Patriarch von Istanbul, Erzbischof **Karekin Kazandjian**, auf die wiederholten Angriffe gegen armeni-

sche Gotteshäuser und Friedhöfe in Istanbul hin und bat darum, solche Vorkommnisse in Zukunft durch angemessene Maßnahmen zu unterbinden. [*Armenisch-Deutsche Korrespondenz*, Nr.81, 9/1993, S. 21]

* Zum Wintersemester 1993/94 übernahm der äthiopische orthodoxe Erzbischof **Marha-Kristos** die Leitung der Theologischen Fakultät zur Hl. Dreifaltigkeit in Addis Abeba. Die Fakultät war in den Jahren von 1975 bis 1991 geschlossen und erst im Frühjahr 1993 der äthiopischen Kirche zurückgegeben worden. [*Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 37 (8.9.1993) 20]

* Zwei koptische Christen wurden im Oktober 1993 in einer Apotheke in der Stadt Dairut in Oberägypten vermutlich von militanten Muslimen erschossen, ein dritter schwer verletzt. Die Extremisten überfielen schon öfter Juweliergeschäfte und Apotheken, die Christen gehören, um ihren Kampf gegen die Regierung zu finanzieren. In den Jahren 1991 und 1992 wurden mehr als 200 Menschen bei solchen Anschlägen getötet. [*Süddeutsche Zeitung*, 21.10.1993, S. 2]

C. Orthodoxie und Ökumene

Treffen von Orthodoxen und Lutheranern in Dänemark

Vom 5. bis 10. Juli 1993 tagte in Dänemark die 7. Vollversammlung der Internationalen Gemischten Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Lutherischen Weltbund (siehe Näheres und den verabschiedeten Text auf S. 105 ff.).

Pax Christi-Delegation in Belgrad

Vom 30. August bis zum 1. September 1993 besuchte auf Einladung der serbischen orthodoxen Kirche eine Delegation der katholischen Friedensorganisation Pax Christi unter Leitung ihres Präsidenten, des belgischen Kardinals **Godfried Danneels**, Belgrad, »um zu hören und um sich zu informieren«.

In ausführlichen Gesprächen mit Patriarch **Pavle** von Belgrad und ganz Serbien sowie weiteren orthodoxen Bischöfen ging es insbesondere um die belasteten Beziehungen zwischen der katholischen und der serbischen orthodoxen Kirche bzw. zwischen Katholizismus und Orthodoxie, die Möglichkeiten zukünftiger Kontakte zwischen Pax Christi und der serbischen orthodoxen Kirche, die Frage nach dem Handelsembargo gegen Rest-Jugoslawien sowie die Aussichten für ein Treffen zwischen Patriarch Pavle und Papst **Johannes Paul II.**

Orthodoxe Christen seien besorgt — so einige orthodoxe Gesprächsteilnehmer —, daß in traditionell orthodoxen Ländern gerade auch von der Römisch-katholischen Kirche weiterhin Proselytismus betrieben werde und hierarchische Strukturen bereits neu errichtet worden seien. — Den »unsinnigen Krieg« im einstigen Jugoslawien verurteilten beide Seiten einmütig; Patriarch Pavle betonte besonders, alle Seiten hätten Schuld auf sich geladen und es sei unchristlich, Verbrechen mit Verbrechen zu vergelten. Der Patriarch machte deutlich, er sei gerne bereit, sich mit dem Papst zu treffen, wenn dies dem Frieden dienen könnte. [*Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 37 (8.9.1993) 2]

Dritte Dialogkonferenz zwischen Orthodoxie und Islam

In Teheran fand im Herbst 1993 auf Einladung des iranischen Ministeriums für islamische Kultur die dritte Dialogkonferenz »Orthodoxie und Islam« statt. Von den insgesamt 100 Teilnehmern kamen die muslimischen Vertreter aus Persien, dem Libanon, Pakistan, Afghanistan, der ehemaligen Sowjetunion und aus der schiitisch-libanesischen Diaspora in Schwarzafrika. Die Orthodoxie repräsentierten vor allem Delegierte aus dem griechischsprachigen Raum sowie Persönlichkeiten der finnischen orthodoxen Erzdiözese, die in Mission und Dialogen besonders rege ist. In einer Grußbotschaft an den religiösen Führer der Islamischen Republik, Ayatollah **Seyed Ali Chamenei**, würdigte das Oberhaupt der orthodoxen Kirche Griechenlands, Erzbischof **Seraphim** von Athen, die Bedeutung der orthodox-schiitischen Glaubensgespräche.

Es wurde unter anderem über Friedenstheologie, den Begriff des »Heiligen Krieges« sowie über das Verhältnis von Neuevangelisierung und Neukoranisierung im früheren Ostblock beraten.

Der orthodox-islamische Dialog wurde seinerzeit von dem Ökumenischen Patriarchen **Dimitrios I.** angeregt. Die erste Gesprächsrunde fand in Athen statt. Anlässlich der zweiten Begegnung würdigte der amtierende Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** die Bedeutung eines theologischen Dialogs zwischen Christen und Muslimen ausdrücklich.

PRO ORIENTE wählt neuen Vorstand

Die Wiener Stiftung zur Förderung des Dialogs zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den Orthodoxen bzw. Altorientalischen Kirchen, PRO ORIEN-

TE, hat zum 1. Dezember 1993 einen neuen Vorstand gewählt. Der bisherige Generalsekretär **Alfred Stirnemann** tritt als neuer Präsident der Stiftung die Nachfolge von Österreichs Altbundespräsident Dr. **Rudolf Kirchschläger** an. Die vierjährige Amtszeit Kirchschlägers zeichnete sich insbesondere durch die Besuche des äthiopischen und des serbischen Patriarchen in Wien aus. [*Pro Oriente Information* 15/94]

Konrad Raiser unterstützt das Ökumenische Patriarchat

In einem Brief an die türkische Premierministerin **Tansu Ciller** machte der Generalsekretär des Weltkirchenrates, Dr. **Konrad Raiser**, auf die Stellung des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und die griechische Glaubensminderheit in Istanbul aufmerksam. Raiser betonte, daß das Ökumenische Patriarchat ein aktiver Förderer der ökumenischen Bemühungen und Symbol für den Frieden zwischen den Völkern ist. Er bezeichnete das Patriarchat als »großes Kapital« für die türkische Nation und als Brücke im Dialog zwischen dem Osten und dem Westen.

Zugleich verwies Raiser auf die Situation der griechisch-orthodoxen Minderheit, indem er in seinem Brief die Rechte der freien Religionsausübung und die Ausprägung der kulturellen und sprachlichen Identität betonte und die türkische Regierung daran erinnerte, diese Rechte auch zu gewährleisten. Dazu gehöre auch die Erlaubnis der Wiedereröffnung der Theologischen Hochschule des Patriarchats auf der Insel Chalki, die 1971 geschlossen wurde (siehe den ganzen Brief in: *Enimerosis* 9, 1993, Nr. 11, S. 1–2).

Es sei darüber hinaus vermerkt, daß der Generalsekretär des ÖRK im Rahmen sei-

ner offiziellen Besuche der verschiedenen Orthodoxen Kirchen vom 29. November bis 1. Dezember 1993 bei der griechischen und vom 10. bis 14. Dezember 1993 bei der russischen Kirche zu Gast war. [*Enimerosis* 9 (1993), Nr. 12, S. 4 f.; 7 f.]

Die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung

Vom 3. bis 14. August 1993 fand im spanischen Santiago de Compostela die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung statt. Es handelte sich um eine interessante und international besetzte Zusammenkunft des ÖRK, der diesmal das Thema: »Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis« wählte (siehe den entsprechend eingehenden Beitrag auf S. 73 ff.).

Europäisches Taizé-Jugendtreffen in München

Mit über 80.000 jungen Europäern aus insgesamt 17 Ländern fand vom 28. Dezember 1993 bis 1. Januar 1994 das 16. Europäische Jugendtreffen von »Taizé« in München statt. Das Treffen wird von der ökumenischen Gemeinschaft von Taizé/Frankreich mit ihrem Prior Frère **Roger Schutz** alljährlich angeregt. Die Vorbereitung wurde von einem kleinen Team aus Taizé geleistet, stützte sich aber stark auf die Mitarbeit und Organisation der einheimischen Gemeinden und vor allem auf das Engagement der Teilnehmer selbst. Das Ziel des Treffens, an dessen Teilnehmer der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** eine Grußbotschaft [s. *Episkepsis* 499 (31.12.1993) 15–16] richtete, war hauptsächlich die Begegnung Jugendlicher aus Ost und West im gemeinsamen täglichen Gebet und in der Bibelarbeit. Das Kennenlernen wurde gefördert durch Kleingruppenarbeit, Beherbergung in Fa-

milien, Schulen und Pfarrgemeinden und die Besuche der Teilnehmer an »Orten der Hoffnung«. Nach dem Treffen richtete Frère Roger ein Schreiben an die Gastgeber in München und bedankte sich für das »gastfreundliche Herz der Bayern«.

Orthodoxer Sekretär in der KEK

Der Vorstandsrat der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) ernannte als ihren neuen Studiensekretär den rumänisch-orthodoxen Geistlichen **Viorel Ionita**. Der 49jährige Theologe, der zugleich Dekan der Theologischen Fakultät von Iasi ist, trat als Nachfolger von Prof. **Herman Goltz** am 1. Januar 1994 sein Amt an. [*Enimerosis* 9 (1993), Nr. 8, S. 4]

Orthodox-Reformierter Theologischer Dialog

Vom 8. bis 13. Januar 1994 trat in Limasol/Zypern die Gemischte Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Weltbund der Reformierten Kirchen zusammen. Thema der Diskussionen, die der Metropolit von Tyrolae und Serention, Prof. Dr. **Panteleimon Rodopoulos**, und Prof. Dr. **Lukas Vischer** leiteten, war die »Menschwerdung«; diese Thematik bildete die Fortsetzung des früher behandelten Themas über das Mysterium der Hl. Trinität. [*Enimerosis* 10 (1994), Nr. 1–2, S. 10]

Zusammenarbeit im pastoralen Bereich

Papst **Johannes Paul II.** und der syrische Patriarch **Ignatios Zakka I. Ivas** legten 1984 die Grundlage der pastoralen Zusammenarbeit zwischen der Römisch-katholischen und der Syro-Malankarischen Kirche. Zu Beginn dieses Jahres, am Ende der diesjährigen Gebetswoche für die Einheit der Christen, konnte nun eine gemein-

same Erklärung verabschiedet werden, die eine gegenseitige Zulassung der Angehörigen beider Kirchen zum Bußsakrament, zur Eucharistie und zur Krankensalbung vorsieht. Vor allem für Ehepaare in konfessionsverschiedenen Ehen bedeutet dies einen Fortschritt. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 6 (2.2.1994) 4]

Die Ökumenische Bilanz des Papstes 1993

Die Ökumene wird von Papst **Johannes Paul II.** überraschend positiv beurteilt. Der Vatikan bewertet seinen aktuellen Dialog mit den anderen Kirchen jeweils im Rahmen der Weltgebetswoche für die Einheit der Christen. Am ökumenischen Friedensgottesdienst im Petersdom nahmen viele Delegierte verschiedener Konfessionen teil. Der Papst meinte, es gäbe in vielen Bereichen »ermutigende Fortschritte«, auch wenn der Weg zur Einheit schwierig bliebe.

Neben der positiven Beurteilung der Arbeit der Kommission »Glauben und Kirchenverfassung« des Weltkirchenrates fiel die Bewertung der Beziehungen zur Orthodoxen Kirche äußerst zuversichtlich aus, denn seit Jahren sei 1993 erstmals wieder die katholisch-orthodoxe Dialogkommission zum Gespräch zusammengetreten. Dies täuscht natürlich nicht hinweg über die andauernden Schwierigkeiten, die vor allem mit der russischen orthodoxen Kirche bestehen. Das Moskauer Patriarchat wirft dem Vatikan unfairen Expansionsdrang und aggressive Missionsmethoden in den traditionell orthodoxen Ländern Osteuropas vor. Auch das Patriarchat von Rumänien stimmt in diese Kritik ein und selbst zur serbischen orthodoxen Kirche ist das Verhältnis belastet, durch den unter anderem auch religiös aufgeladenen Konflikt. Und schließlich sind die Kontakte zum Patriarchat von Jerusalem aus ähnli-

chen Gründen, eben der Proselytenfrage, nach wie vor gespannt.

Dennoch ist 1995 ein Besuch des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** von Konstantinopel bei Papst Johannes Paul II. geplant, so daß zumindest der Dialog bestehen bleibt. Ebenso beabsichtigt der Papst, im Mai diesen Jahres den Libanon zu besuchen, um zur Versöhnung zwischen Christen und Muslimen aufzurufen, aber auch, um den orthodoxen Patriarchen der Region zu treffen. Alles in allem deutet der Papst die neuen Entwicklungen des Dialogs, auch mit der Anglikanischen und der Lutherischen Kirche, als Schritt nach vorn und sagte: »Wenn uns die Einheit fehlt, wie kann die Welt dann glauben?« [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 6 (2.2.1994) 3–4; 7 (9.2.1994) 23–24]

D. Sonstiges

Armenien fördert kurdische Minderheit

Anders als in der Türkei, im Irak und im Iran hat die kurdische Minderheit in Armenien die Möglichkeit, ihre eigene Kultur zu entfalten. Seit 1964 besteht beispielsweise an der Universität Eriwan eine Abteilung für die Geschichte Kurdistans.

Jetzt ist auf Initiative des Wohltätigkeitsvereins »Gtutjun« das Johannes-Evangelium in der Kurmanzi-Sprache, dem in Armenien am weitesten verbreiteten Dialekt des Kurdischen, erschienen.

Verzicht auf regelmäßigen Sonntagsgottesdienst?

Entgegen Art. 15, Abs. 1 der Verfassung der Nordelbischen Kirche, wonach der Kirchenvorstand dafür Sorge zu tragen hat, daß der allsonntägliche Gottesdienst

stattfindet, beschloß der Kirchenvorstand der Paulus-Gemeinde in Hamburg, ab Mitte 1994 nur noch zwei regelmäßige Gottesdienste pro Monat zu feiern. An Feiertagen sollen allerdings auf jeden Fall Gottesdienste stattfinden. Die Zahl der monatlichen Gottesdienste soll allmählich wieder erhöht werden. In der nächsten Zeit jedoch möchte die Paulus-Gemeinde mit ihrem Gottesdienstkonzept nach den Worten ihres Pfarrers **Peter Hüttemann** die Gemeindemitglieder dazu bewegen, sich gemeindlich stärker zu betätigen.

Pastor Hüttemann gibt an, daß an gewöhnlichen Sonntagen von den knapp 4.000 Mitgliedern seiner Gemeinde nur rund zwanzig den Gottesdienst besuchen.

Die erforderliche Zustimmung der Kirchenleitung zu dem Vorhaben der Paulus-Gemeinde lag im Herbst 1993 noch nicht vor. Die Hamburger Bischöfin **Maria Jepsen** kritisierte den Plan der Gemeinde. Sie sagte: »Einen Sonntag ohne Vaterunser und Segen kann ich mir nicht vorstellen.« [*Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 41 (6.10.1993) 4]

Ordination von Frauen in der Anglikanischen Kirche

Mit überwältigender Mehrheit beschloß am 22. Februar 1994 die Generalsynode der Kirche von England die Einführung der Ordination von Frauen zum Priesteramt. Als Zeichen des Protestes gegen die Zulassung von Frauen als Priesterinnen ist eine größere Anzahl anglikanischer Pfarrer zurückgetreten, viele weitere (es ist von 712 die Rede) sollen sich nach einer Erklärung des Londoner Kardinals **Basil Hume** über die Möglichkeit des Übertritts in die Römisch-katholische Kirche informiert haben. Es wird sogar von sieben anglikanischen Bischöfen geredet, welche sich um die Möglichkeit eines Übertritts

beim Vatikan erkundigen. Die Mehrheit der römischen Katholiken Englands stünde der Übernahme einer Pfarrei durch einen ehemaligen anglikanischen Priester positiv gegenüber. Entgegen einem vorgelegten Antrag soll den Gegnern der Frauenordination in der Anglikanischen Kirche die Priesterweihe in Zukunft nicht verweigert werden. Allerdings ist für solche Fälle ein pastoraler bischöflicher Beistand für die betroffenen Männer vorgesehen. Unter dessen erfolgte am 13. März 1994 in Bristol die Priesterweihe von 32 Frauen.

Die protestierenden anglikanischen Geistlichen mußten bei einem eventuellen Übertritt neu geweiht werden, da die Römisch-katholische Kirche die anglikanische Weihe nicht anerkennt, und sich wie alle anderen römisch-katholischen Geistlichen gänzlich unter die Autorität des Papstes und des Lehramtes stellen. Der Römisch-Katholische Deutsche Frauenbund (KDFB) hat sich über diese Maßnahme des Vatikans hell empört. Die Glaubwürdigkeit der Kirche werde in Frage gestellt, wenn zum Konvertieren von Geistlichen allein schon die Ablehnung der Frauenordination als Begründung ausreiche. Die Mißachtung der Frauen in der Kirche äußere sich aber ebenso in der Beibehaltung des Pflichtzölibats. [*Christen heute* 38 (1994) 3; 22; *Evangelische Information* 26 (1994), Nr. 9, S. 9; *Süddeutsche Zeitung*, 14.3.1994, S. 7]

Beachtenswerte Meldung von Steven Runciman

Während einer BBC-Sendung betonte der weltberühmte Byzantinist **Steven Runciman** folgendes: »Im nächsten Jahrhundert wird sich die Orthodoxie unter allen historischen Religionen durchsetzen, während die Zukunft des römischen Katholizismus und des Protestantismus un-

gewiß ist. Die Orthodoxie behält die Glaubenszüge bei, während die anderen christlichen Konfessionen einem trockenen Rationalismus verfallen sind. Das Ökumenische Patriarchat«, unterstrich der 90jährige namhafte nicht-orthodoxe Wissenschaftler, »kann unter den Orthodoxen vom Balkan und von Osteuropa eine führende Rolle spielen, es darf allerdings von seinem Sitz in Konstantinopel nicht entfernt werden«. [*Christianiki* 450 (27.1.1994) 5]

Kirchenaustritte in Deutschland

Aus den zuletzt bekannt gewordenen Statistiken ergibt sich, daß im Jahr 1992 insgesamt 192.766 Personen aus der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland austraten. Diese Zahl entspreche einem Anteil von 0,69% der Kirchenmitglieder. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) legte noch keine offiziellen Zahlen für 1992 vor. Indessen verzeichneten die evangelischen Landeskirchen im Jahr 1991 insgesamt 321.000 Austritte. [*Herder Korrespondenz* 48 (1994) 108]

Islam ist zweitgrößte Religionsgemeinschaft in Italien

Sowohl eine Untersuchung zweier Soziologen der Universität Löwen/Belgien, als auch eine Studie der Katholischen Kirche Italiens kamen zu ähnlichen Ergebnissen: die Muslime haben die protestantischen Konfessionen und die jüdische Religionsgemeinschaft in Italien an Gläubigen längst überholt. Ihre Zahl wird auf etwa 300.000 geschätzt. Vor allem die Katholische Kirche erließ Richtlinien zum Umgang mit den meist zugewanderten Muslimen, gerade im Hinblick auf die interreligiöse Eheschließung, da in den letzten Jahren rund 10.000 Katholiken zum Islam konvertiert sind. [*Katholische Nachrichten Agentur* — *ÖKI* 50 (1993) 12]

Interreligiöse Konferenz über »Frieden und religiöse Toleranz«

Vom 7. bis 9. Februar 1994 fand in Istanbul eine interreligiöse Konferenz, die vom Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Organisation »Appeal of Conscience« mit Sitz in New York veranstaltet wurde, mit dem Thema »Frieden und religiöse Toleranz« statt. Ziel der Konferenz war die Hervorhebung des gemeinsamen Willens aller drei monotheistischen Religionen (Christentum, Islam, Judentum), daß sich der Friede, die gegenseitige Toleranz und das menschliche Zusammenleben inmitten einer Welt voller Streitigkeiten und Kriege durchsetzen können. An der Konferenz, bei welcher der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** eine beachtenswerte Rede (s. *Enimerosis* 10, 1994, Nr. 1–2, S. 1–5) hielt, nahmen rund 70 christliche, islamische und jüdische Vertreter teil. [*Enimerosis* 10 (1994), Nr. 1–2, S. 5–6]

Michael Schmaus im Alter von 96 Jahren gestorben

Michael Schmaus galt als bedeutendster römisch-katholischer Dogmatiker dieses Jahrhunderts. Er tat sich nicht nur durch sein theologisches Wirken bis ins hohe Alter hervor, sein Name wird immer auch mit der Aufbauarbeit der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Ludwig-Maximilians-Universität München 1945, vor allem mit der Gründung des bekannten Martin-Grabmann-Instituts verbunden bleiben. Schmaus starb am 8. und wurde am 13. Dezember 1993 auf dem Münchener Waldfriedhof beerdigt. [*Ordinariats-Korrespondenz* 38 (1993) 4]

Prof. Hammerschmidt tot

Am 17. Dezember 1993 verunglückte der bekannte altkatholische Prof. DDDr. **Ernst Hammerschmidt** in Österreich tödlich. Er war bis 1991 Professor in Hamburg, und bis zu seinem Tode Mitherausgeber der »Internationalen Kirchlichen Zeitschrift«, in der er seit 1990 die Reihenaufsätze über »Die orthodoxen Kirchen« publizierte; in den achtziger Jahren war er Mitglied der Internationalen Orthodox-Alt-katholischen Kommission; im August 1993 war er zur Römisch-katholischen Kirche übergetreten. [*Christen heute* 38 (1994) 50]

* Für die pastorale Betreuung ihrer Gläubigen verfügt die Römisch-katholische Kirche weltweit über 404.031 Priester, 18.408 ständige Diakone, 62.184 Mönche und 875.332 Nonnen. Die Zahl der Bischöfe beträgt 4.200. [*Anaplasia* 350 (1993) 190]

* Am 11. November 1993 verstarb der protestantische Theologe Professor Dr. **Joachim Lell** im Alter von 77 Jahren. Der am 5. Februar 1916 in Heidenheim an der Brenz geborene Lell war zeitweilig Direktor des Evangelischen Bundes und leitete von 1963 bis zu seiner Pensionierung im Jahre 1981 das Konfessionskundliche Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim. Im selben Zeitraum arbeitete er im Catholica-Ausschuß der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) sowie in der gemeinsamen Kommission der EKD und der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz für Fragen konfessionsverschiedener Ehen mit. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 47 (17.11.1993) 24]

Aus der Chronik des Instituts im Jahr 1993:**Prof. Th. Nikolaou:**

Teilnahme an der Kirchenrechtlichen Arbeitsgemeinschaft der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) vom 29.–30. Januar in Heidelberg.

Teilnahme an dem theologischen Gespräch zwischen Vertretern des Ökumenischen Patriarchats und der Evangelikalen in Deutschland vom 8.–10. Februar in Stuttgart.

Teilnahme an der Sitzung der Klasse Weltreligionen der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste am 1. März in Salzburg.

Ukrainereise mit Schwerpunkt Erkundung der dortigen kirchlichen Situation vom 6.–13. Juni.

Teilnahme an der Tagung der Gemischten Orthodox-Katholischen Kommission in Deutschland und Verabschiedung des gemeinsamen Textes »Ehen zwischen orthodoxen und katholischen Christen. Eine Handreichung« vom 1.–2. Juli in Würzburg (siehe Text oben S. 109 ff.).

Pressekonferenz anlässlich der Errichtung eines neuen griechisch-orthodoxen Zentrums in der Ungererstraße (München) und als Vorbereitung für den Besuch Seiner Allheiligkeit, des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomaios I., sowie Interview mit Radio Xanadu zur gleichen Thematik am 19. Oktober in München.

Teilnahme an verschiedenen Veranstaltungen beim Besuch Seiner Allheiligkeit, des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomaios I., in Nordrhein-Westfalen vom 22.–24. Oktober und in München am 28. und 29. Oktober; Besuch Seiner Allheiligkeit im Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München am 29. Oktober (vgl. auch oben S. 5–20).

Vortragstätigkeit:

»Die Bedeutung des Hellenismus für das Christentum« an der Fakultät für Pädagogik der Universität Heidelberg. Heidelberg, 29. Januar.

»Geschichte und Gegenwartslage der Kirche Griechenlands« Tagung des Erziehungswissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirche von Rheinland-Pfalz. Würzburg, 4. März.

»Die Orthodoxie im Spannungsfeld von Religion, Konfession und Nation« im Rahmen der Tagung »Kampf der Religionen?« des Osteuropa-Instituts der Freien Universität Berlin. Berlin, 20. März.

»Die Kirche Griechenlands und insbesondere die Kirche Kretas« im Christlichen Bildungswerk Landshut. Landshut, 22. April.

»Die Rolle der Kirche in Byzanz und in den Balkanländern« im Rahmen der 34. Internationalen Hochschulwoche der Südosteuropa-Gesellschaft mit dem Thema »Byzanz und seine Nachbarn« in der Akademie für Politische Bildung in Tutzing. Tutzing, 11.–14. Oktober.

»Orthodoxie und Nationalismus« in der serbisch-orthodoxen Gemeinde in München. München, 14. November.

»Die Orthodoxie auf dem Balkan — zwischen Islam und Westchristentum« im Rahmen der Deutsch-Griechischen Gesellschaft in München. München, 14. Dezember.

Dr. K. Nikolakopoulos:

Vortragstätigkeit:

»Ökumene und ihre Grenzen im Verhältnis der Katholischen zur Orthodoxen Kirche« im Rahmen der Veranstaltungen der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Juristen im Akademiker Centrum. München, 10. Februar.

»Orthodoxie und Byzanz« im Rahmen der Veranstaltung »Die Stadt wurde erobert« der Griechischen Gemeinde München im Kolpinghaus. München, 29. Mai.

»Die hymnologischen Stücke des Matthäus-Evangeliums. Ihr inhaltlicher Sinn aufgrund ihrer rhetorischen Struktur« im Rahmen der 7. Versammlung der Interorthodoxen Gesellschaft für biblische Studien. Bukarest/Rumänien, 26. September.

(red. von Dieter Fahl und Kon. Nikolakopoulos)

Eingesandte Schriften

Anania, Bartolomeu V. (Bearb.), Noul Testament, Bukarest 1993

Anaplasis (1993) Nr. 345–349

Andriotis, Nikolaos P., Der föderative Staat von Skopje und seine Sprache, Athen 21966

Anneser, Sebastian (Hg.), ... was Menschen suchen. Streiflichter aus dem kirchlichen Leben im Erzbistum München und Freising, hrsg. i. A. der Erzdiözese München u. Freising, München/Dillingen o. A.

Apostolos Barnabas 54 (1993)

Aristoteles-Universität Thessaloniki, Theologische Fakultät (Hg.), Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικής Σχολής, Bd. 29, Thessaloniki 1986–1989

Aristoteles-Universität Thessaloniki, Theologische Fakultät-Fachbereich: Theologie (Hg.), Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικής Σχολής. Νέα σειρά, Bd. 1, Thessaloniki 1990

Barnea, I. (Bearb.), Christian Art in Romania. 3rd-6th centuries, Bukarest 1979

Beck, Hans-Georg, Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen, München 1993 (Besprechung folgt)

Begzos, Marios, Die Religionsphilosophie in Griechenland (1916–1986), (Sonderdruck aus: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 35), Berlin-New York 1993

Ders., Τό Μέλλον τοῦ Παρελθόντος. Κριτική εἰσαγωγή στή θεολογία τῆς ὀρθοδοξίας, Athen 1993

Bolanakis, Ioannis, Ο ναός του ἁγίου Γεωργίου στα Μάσαρι Ρόδου και οι τοιχογραφίες αὐτοῦ, (Sonderdruck aus: *Δωδεκανησιακά Χρονικά*, 14), Athen 1991

Ders., Χριστιανικά μνημεῖα τῆς νήσου Κω, (Sonderdruck aus: *Κωακά*, 4), Athen 1993

Buchwald, Wolfgang — Hohlweg, Armin — Prinz, Otto, Tusculum — Λεξικόν Ἑλλήνων καὶ Λατίνων συγγραφέων τῆς Αρχαιότητος καὶ τοῦ Μεσαίωνα, Μετάφραση Αθανάσιος Φοῦρλας/ ἐπιμέλεια Αναστάσιος Χρ. Ἀλῶλος, Bd. 1, Athen 1993

Der Christliche Osten 48 (1993)

Christides, V. (ed.), Second and Third International Congress on Greek and Arabic Studies, *Graeco-Arabica* vol. IV, Athen 1991

Christou, Panag. K., Ἡ γραμματεία τῶν Δημητρείων Α'. Διηγήσεις περὶ τῶν θαυμάτων τοῦ ἁγίου Δημητρίου. Κείμενο, μετάφρασις, εἰσαγωγή, σχόλια, (Κέντρον Ἀγολογικῶν Μελετῶν, Bd. 3), Thessaloniki 1993

Ciurov, I. S., »Hozdenie apostola Andreja« vizantijskoj i drevnerusskoj literaturnoj tradicii (= »Die Wanderungen des Apostels Andreas« in der byzantinisch-altrussisch-literarischen Tradition), (Sonderdruck aus: »The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow«, ed. by Anthony-Emil N. Tachiaos), Thessaloniki 1992

Ekklesia 70 (1993)

Enimerosis 9 (1993)

Ephemerios 42 (1993)

Filis, Loukas Char., Παράλληλοι περικοπαὶ τῶν συνοπτικῶν εὐαγγελίων, Bd. 1, Athen 1989

Ders., Εντυφύματα στη σοφία αρχαίων ελληνικῶν κειμένων, Bd. 1, Athen 1993

Hahn, Ferdinand, Kritik und Bericht. Umstrittenes Jesusbild? Problematische neuere Veröffentlichungen zur Geschichte und Gestalt Jesu von Nazaret, (Sonderdruck aus: *Münchner Theologische Zeitschrift*, 44), München 1993

Herder Korrespondenz 47 (1993)

Heydenreuter, Reinhard — Murken, Jan — Wünsch, Raimund (Hgg.), Die erträumte Nation. Griechenlands Wiedergeburt im 19. Jh., München 1993

Heyer, Friedrich, Anthroposophie — ein Stehen in Höheren Welten?, Konstanz 1993

Hohlweg, Armin, Jakob Philipp Fallmerayer und seine geistige Umwelt, Sonderdruck aus: *Eugen Thurnher* (Hg.), Jakob Philipp Fallmerayer. Wissenschaftler, Politiker, Schriftsteller, (Schlern-Schriften 292), Innsbruck 1993, S. 47–73

Internationale kirchliche Zeitschrift 83 (1993)

Irénikon 66 (1993)

Jahrbuch 1994 der Christkatholischen Kirche der Schweiz. Der ganzen Folge 104. Jahrgang. Des Hauskalenders 90. Jahrgang, Schönenbuch/Schweiz 1993

Karalis, Brasidas, Ίδὴ στὸν Γεώργιο Γεμιστό Πλήθωνα, Athen 1992

Konidaris, Ioannis M., Η θέση της χήρας στη βυζαντινή κοινωνία από τους πατέρες στους κανονολόγους του 12ου αιώνα, (Sonderdruck aus: *Βυζαντινά*, 16), Thessaloniki 1991

Ders., Η μοναστική ζωή στο 12ο αιώνα μέσα από το έργο του αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Ευσταθίου, (Sonderdruck aus: Κέντρο Ιστορίας Θεσσαλονίκης, Αυτοτελείς Εκδόσεις Nr. 10), Thessaloniki 1992

Ders., Περίγραμμα του δικαίου των ορθόδοξων μονών στην ελληνική επικράτεια, (Sonderdruck aus: *Νομικό Βήμα*, 40), Athen 1992

Kotsiopoulos, Konstantinos P., 'Η ονία στην ελληνική θεολογική βιβλιογραφία. Ιστορική, θεολογική και κοινωνιολογική διερεύνηση, Thessaloniki 1993

Koukoura, Dimitra A., Η γλωσσική τοποθέτηση της ελληνόφωνης ορθόδοξης εκκλησίας (Κριτική βιβλιογραφική παρουσίαση), (Sonderdruck aus: *EETHSTh*, Fachbereich: Theologie, Neue Reihe, 1) Thessaloniki 1990

Dies., Τὸ ὀρθόδοξο μήνυμα καὶ οἱ ἰδιατερότητες τῶν παραγόντων ἐπικοινωνίας στὴν Ζ' Συνέλευση τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου τῶν Ἐκκλησιῶν (Καμπέρρα - Φεβρουάριος 1991), *Γρηγόριος Παλαμᾶς* 74 (1991) 423–427

Mantzaris, Georgios I., Ὁρθόδοξη πνευματική ζωή, Thessaloniki 21993

Martis, Nikolaos K., Ἡ πλαστογράφηση τῆς ἱστορίας τῆς Μακεδονίας. Ἑβραϊκές πηγές καὶ μαρτυρίες γιὰ τὴν Μακεδονία, Athen 71993

Martzelos, Georgios D., Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Α', (Φιλοσοφική καὶ Θεολογική Βιβλιοθήκη 25), Thessaloniki 1993

Metallinos, Georgios, Θεολογική παιδεία καὶ ἐκκλησιαστική ἀγωγή, (Sonderdruck aus: *Ἐκκλησία*, 70), Athen 1993

Nikolaou, Theodor, Positionen in den orthodox-katholischen Beziehungen, Sonderdruck aus: *Armin Kreiner — Perry Schmidt-Leukel* (Hgg.), Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. Festschrift für Heinrich Döring, Paderborn 1993, S. 267–281

Ders., Die Orthodoxie auf dem Balkan zwischen Islam und Westchristentum, in: *European Academy of Sciences and Arts, Litterae* 4,1 (1994) 27–35

Ökumenische Rundschau 42 (1993)

Ökumenisches Forum 15 (1992)

Orthodoxe Gegenwart (1992) Heft 45–49

Ostkirchliche Studien 42 (1993)

Pantainos 85 (1993)

Papandreou, Damaskinos, Ὁρθοδοξία καὶ κόσμος, Katerini 1993

Papas, Athanasios (Metropolit v. Helenoupolis), Πολίτες ζωγράφοι καὶ ἀγογράφοι τοῦ δεκάτου ἐνάτου καὶ εἰκοστοῦ αἰῶνα, Athen 1989

Paschalidis, Symeon A., Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβλήτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ. Διήγηση περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας Θεοδώρας. Εἰσαγωγή - κριτικὸ κείμενο - μετάφραση, σχόλια, (Κέντρον Ἀγολογικῶν Μελετῶν, Bd. 1), Thessaloniki 1991

Phronema 7 (1992)

Ruppert, Hans-Jürgen, Theosophie — unterwegs zum okkulten Übermenschen, Konstanz 1993

Sakharov, Sophrony (Archim.), Περὶ προσευχῆς, Μετάφρασις ἐκ τοῦ Ρωσικοῦ Ἱερομονάχου Ζαχαρίου, Essex/England 1993

Schütte, Heinz, Glaube im ökumenischen Verständnis. Grundlage christlicher Einheit. Ökumenischer Katechismus, Frankfurt/M. 31993

Seide, Georg, Die Russische Orthodoxe Kirche in Rußland. Die neue Freiheit: Zerrissenheit und Abspaltung, Konkurrenz durch ausländische Missionen, Sonderdruck aus: *Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens* (1993) 1039–1051

Ders., Die Russische Orthodoxe Kirche in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion. Zur Lage in der Ukraine, in Weißrußland, im Baltikum, Moldawien und in den mittelasiatischen Republiken, Sonderdruck aus: *Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens* (1994) 59–73

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Liebe hofft alles. Botschaft der Konferenz der katholischen Bischöfe Kubas. 8. September 1993, (Stimmen der Weltkirche 35), Bonn o.J.

Dasselbe, »Aus der Familie erwächst der Friede für die Menschheitsfamilie«, Bonn o.J.

Siamakis, Konstantinos, Ἱερώνυμου de viris illustribus. Πηγές καὶ πρότυπα. Κείμενο - μετάφρασι - σχόλια / Hieronymi de viris illustribus. Fontes atque specimina. Textus - translatio - annotationes (BYZANTINA KEIMENA KAI MEΛETAI 23 / Textus Byzantini et Dissertationes XXIII), Thessaloniki 1992

Sobornost 15 (1993)

Solia 58 (1993)

SOP (Service orthodoxe de presse et d'information) (1993), Nr. 179–183

Spiteris, Yannis, La vita cristiana esperienza di libertà. Nella tradizione del cristianesimo orientale, Bologna 1993

Theologia 64 (1993)

Thöle, Reinhard, Vom Deutschlandbesuch des Patriarchen von Konstantinopel, (Sonderdruck aus: *MD*, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, 44), Bensheim 1993

Thiede, Werner, Scientology — Religion oder Geistesmagie?, Konstanz 1992

Tomadakis, Nikolaos B., Κλείς τῆς Βυζαντινῆς Φιλολογίας ἢτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν, Bd. 1, Thessaloniki 41993

Ders., Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ Ποίησις ἢτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν, Bd. 2, Nachdruck der 3. Aufl., Thessaloniki 1993

Troianos, Spyros N., Rezension: Anna Maria Demicheli, *La Μεγάλη Ἐκκλησία* nel lessico e nel diritto di Giustiniano, [»Monografie del vocabolario di Giustiniano«, 3], Milano, Giuffrè 1990, 108 S., 3 Taf., Sonderdruck aus: *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 57 (1991) 510–516

Ders., Das Gesetz in der griechischen Patristik, Sonderdruck aus: Das Gesetz in Spätantike und frühem Mittelalter. 4. Symposium der Kommission »Die Funktion des Gesetzes in Geschichte und Gegenwart«, Göttingen 1992, S. 47–62

Ders., Ἡ πενθέκτη οἰκουμενικὴ σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικὸ της ἔργο, (Sonderdruck aus: *Ἐκκλησία*, 69), Athen 1992

Ders., Die Wirkungsgeschichte des Trullanum (Quinisextum) in der byzantinischen Gesetzgebung, Sonderdruck aus: *Annuario Historiae Conciliorum* 24 (1992) 95–112

Ders., Η θέση των μάγων στη βυζαντινὴ κοινωνία, Sonderdruck aus: Tagungsakten »Οι περιθωριακοὶ στο βυζάντιο«, Athen 1993, S. 271–295

Tsolakis, Evdoxos Th. — *Koufopoulou, Vasiliki*, Ἰωάννου Καμινιάτου εἰς τὴν ἄλωσιν τῆς Θεσσαλονίκης πίνακας λέξεων, Thessaloniki 1992

Una Sancta 48 (1993)

St. Vladimir's Theological Quarterly 37 (1993)

Zisis, Theodoros N., Οὐνία. Ἡ καταδίκη της, Thessaloniki 1993

Autoren

Amiet, Peter

Univ.-Prof. Dr. theol., Christ-katholische Fakultät der
Universität Bern
Mooshaldenstr. 7 B,
CH-5430 Wettingen

Basdekis, Athanasios

Dr. theol., Orthodoxie-Referent in der Ökumenischen
Centrale der ACK
Neue Schlesiergasse 22-24,
D-60311 Frankfurt a.M.

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl. theol.
Dom-Pedro-Str. 22,
D-80637 München

Mantzaridis, Georgios

Univ.-Prof. Dr. theol., Theologische Fakultät der
Universität Thessaloniki
GR-54006 Thessaloniki

Martzelos, Georgios

Univ.-Prof. Dr. theol., Theologische Fakultät der
Universität Thessaloniki
Korytsas 16,
GR-55133 Thessaloniki

Miron, Radu Constantin

Protopresbyter der griechisch-orthodoxen Gemeinde
in Brühl bei Köln
Römer Str. 440c,
D-50321 Brühl

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

Panagopoulos, Georgios

Dipl. iur.
Plateia Georgiou A' 6, GR-26221 Patras

Rein, Harald

Dr. theol., Pfarrer
Rychenbergstr. 51,
CH-8400 Winterthur

Abkürzungen

[Abkürzungen, die bei *S. Schwertner*, Abkürzungsverzeichnis, *Theologische Realenzyklopädie* nicht vorhanden sind oder davon abweichen]

- BEP** Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Athen 1955 ff.
- EETHSA** Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athen 1924 ff.
- EETHStH** Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1953 ff.
- Ofo** Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.).
- ThEE** Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια, 12 Bde., Athen 1962–68.

Theol

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

*R
X*

8. Jahrgang

1994

Heft 2

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien



✓
20

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, falls sich kein Rezensent findet, der Institutsbibliothek zugeführt.

Bezugsbedingungen: Das »Orthodoxe Forum« erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 48,— DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 27,— DM. Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

8. Jahrgang

1994

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, falls sich kein Rezensent findet, der Institutsbibliothek zugeführt.

Bezugsbedingungen: Das »Orthodoxe Forum« erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 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

Konstantin Nikolakopoulos , Die Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu im orthodoxen Kultus und Glauben	165
Georgios Martzelos , Die Zeugung des Sohnes und die Freiheit des Vaters nach der kirchenväterlichen Überlieferung des 4. Jahrhunderts	175
Bogoljub Sijaković , Die Paradoxie der mystischen Gotteserkenntnis	189
Theodor Nikolaou , Aspekte einer Kreuzestheologie aus orthodoxer Sicht	201
Gennadios Limouris , Being a »New Creation«. Challenges, Visions and Signs of Hope	215
Athanassios Papathanassiou , Das Missionsengagement der orthodoxen Kirche Griechenlands heute	235

DOKUMENTE

A. »Die Einigung Europas«. Die Rede Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. im Plenum des Europäischen Parlaments (Straßburg, 19. April 1994)	239
B. Agreed Statement on Christology between the Orthodox Church and the World Alliance of the Reformed Churches (Limassol, Cyprus, 7.–14. January 1994)	245

REZENSIONEN

Grimm, G.–Nikolaou, Th. (Hgg.), Bayerns Philhellenismus. Symposium an der Ludwig-Maximilians-Universität München, 22. und 23. November 1991 (K. Dickopf)	
Onasch, K., Die alternative Orthodoxie. Utopie und Wirklichkeit im russischen Laienchristentum des 19. und 20. Jahrhunderts (G. Seide)	
Stricker, G., Religion in Rußland. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart (G. Seide)	
Döpman, H.-D., Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054 (D. Moschos)	
Société Vladimir Soloviev (ed.), Oecuménisme et Eschatologie selon Soloviev (Leonid und Tatjana Sytenko)	
Dură, I., Aus der Geschichte der Rumänisch-Orthodoxen Kirche der Jahre 1945–1989. Evidenzen und Realitäten aus ihrem Leben (M. Basarab)	
Ἐπιστημονικὴ Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης, Bd. 2, (M. Voskos)	
Grassi, J. A., God Makes Me Laugh. A New Approach to Luke (K. Nikolakopoulos)	249

CHRONIK	265
---------------	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN	289
-----------------------------	-----

AUTOREN	291
---------------	-----

ABKÜRZUNGEN	292
-------------------	-----

Die Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu im orthodoxen Kultus und Glauben

von Konstantin Nikolakopoulos, München

Einführung

Der sogenannte »aktuelle Streit« über die buchstäblich in Raum und Zeit zu verstehende Historizität der Auferstehung Jesu, der ausschließlich auf dem theologischen Boden des Westens entstanden ist und sich in der letzten Zeit besorgniserregend ausgebreitet hat¹, dürfte die orthodoxe Theologie und ihre Denkweise kaum berühren. Obwohl im Bereich der Ostkirche eine solche Fragestellung, welche die Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu quasi ablehnt, weder festzustellen, noch in naher Zukunft zu erwarten ist, sieht sich die Orthodoxie, die dauernd den Anspruch ihrer ungebrochenen Kontinuität und ihres ständigen Konsenses mit der Alten ungeteilten Kirche erhebt, gezwungen, dazu Stellung zu nehmen.

Einer solchen Problematik, die nicht nur den Kern der christlichen Theologie trifft, sondern auch die Perspektiven der eschatologischen Erlösung aller Menschen bedrohlich erschüttern läßt, kann und darf die Orthodoxe Kirche nicht mit bloßer Theorie und Spekulation entgegentreten. Die für unsere Zeit von den Menschen ersehnte Antwort der Kirche muß zuerst einmal ihr lebendiges Zeugnis sein: d.h. ihr liturgisches Leben, bei dem eben der echte und unerschütterliche Glaube unbezweifelbar zum Ausdruck kommt. Daß allerdings die Orthodoxie die »Auferstehungskirche«² schlechthin ist, sollte hierbei

¹ Ausreichend und bezeichnend ist hierfür die Erwähnung der zeitgenössischen »Drewermann-« und »Lüdemann-Phänomene«. Unter den vielen »fortschrittlichen« Thesen des Ersteren, der in seinen zahlreichen Publikationen eine Art »Bultmannsche Entmythologisierung« der christlichen Glaubensinhalte vornimmt, findet sich auch der wortwörtliche Zweifel an der tatsächlich stattgefundenen Auferstehung Jesu von den Toten. Dazu vgl. E. Drewermann — E. Biser, *Welches Credo?*, hg. von M. Albus, Freiburg-Basel-Wien 1993, S. 224. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Rezension des obengenannten Buches von E. D. Theodorou in: *Theologia* 64 (1993) 852–855, der E. Drewermann nachdrücklich widerspricht: »... τοῦ ἀναμφισβητήτου ἱστορικοῦ γεγονότος τῶν τεραστίων ὑπαρξιακῶν μεταβολῶν τῶν αὐτοπτῶν μαρτύρων τοῦ ὑπερφυσικοῦ καὶ παραδόξου γεγονότος τῆς Ἀναστάσεως, διὰ τοῦ ὁποίου φωτίζονται τὰ γεγονότα τῆς ὑπὸ τοῦ Συμβόλου τῆς Πίστεως προβολομένης ὑπερφυσικῆς ἐκ τῆς Παρθένου Γεννήσεως τοῦ Κυρίου καὶ πάσαι αἱ ὑπερβαίνουσαι τὰ ἀνθρώπινα μέτρα πτυχὰί τῆς θαυμαστῆς ἱστορικῆς πορείας τῆς ζωῆς καὶ τοῦ ἀπολυτρωτικοῦ ἔργου τοῦ Κυρίου« (S. 854). Am Schluß sei hier das für das orthodoxe Empfinden provokative Buch von Gerd Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu — Historie, Erfahrung, Theologie*, Göttingen 1994, angeführt. Dazu siehe den kommentierenden Beitrag von U. Ruh, *Umstrittene Auferstehung*, *Herder Korrespondenz* 48 (1994) 217–219.

² Vgl. die eindeutigen Bemerkungen von H. S. Alivisatos, *Der Kultus der Kirche*, in: *Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien*, hg. von F. Siegmund-Schultze, (Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, Bd. X), Leipzig 1939, S. 91: »So könnte die Orthodoxe Kirche als die Auferstehungskirche bezeichnet werden, in dem Sinne, daß ihr Kultus sich um den Auferstehungsgedanken bewegt und ihr ganzes Wesen von diesem Ereignis erfüllt wird.« Siehe weiter S. Zankow, *Die Orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*, Zürich 1946, S. 50. G. Metallinos, *Kreuz — Sterben — Auferstehung in der*

einerseits als Abschluß der Einführung und andererseits als Überleitung zu den folgenden Gedanken aufgeführt werden.

Die Auferstehung Jesu in der orthodoxen Liturgie

Die Auferstehung als geschichtliches Ereignis und seine Konsequenzen für den Menschen und die ganze Schöpfung kommen in der orthodoxen Theologie und insbesondere im Gottesdienst sehr häufig und prachtvoll zum Ausdruck. Die Auferstehung Jesu ist das Zentrum des liturgischen Lebens, der Spiritualität, der Kunst, der Hymnologie und der Theologie der Orthodoxen Kirche schlechthin.

Bereits die Architektur und die Wandmalerei des orthodoxen Gotteshauses weisen maßgebende Anknüpfungspunkte an die Auferstehung Jesu auf. Einerseits deutet der in der Tiefe der Kuppel erscheinende Jesus Pantokrator (=Allherrscher) den Triumph der Auferstehung an³. Andererseits umschreiben das reichliche Licht der Ikonographie wie auch die Hymnographie der Kirche als eine erfahrbare Wirklichkeit und als Symbol der wiederholt besungenen österlichen Freude den Auferstehungscharakter⁴ der ganzen Atmosphäre.

Das liturgische Leben mit den zahlreichen Gottesdiensten sowohl des Kirchenjahres⁵ als auch des Tageszyklus geht von der tatsächlichen Realität und Geschichtlichkeit der ganzen göttlichen Oikonomia aus, die ernst- und wahrgenommen wird. Die Liturgie bedeutet eigentlich »die Konkretisierung« der Heilsökonomie⁶, durch welche der Fall und die Sünde, wie der Tod durch die Auferstehung Jesu, überwunden wurden. In diesem Sinne wird die Auferstehung Jesu innerhalb der gesamten Liturgie (λεώς/λεῖτον + ἔργον) als ein einmaliges (und unwiederholbares) Ereignis in der menschlichen Geschichte betrachtet und als solches prägt sie den orthodoxen Kultus. Ohne Zweifel findet die Tatsache der Auferstehung in den verschiedenen Gottesdiensten in der Feier der Göttlichen Liturgie und konkreter der Heiligen Eucharistie ihren Höhepunkt. Bei der Kommentierung der Göttlichen Liturgie schreibt Anastasios Kallis in der Einführung der einschlägigen Edition: »Das auf Golgotha in der Zeit des Tiberius 'ein für allemal' dargebrachte Opfer Christi (Hebr 7,27) hat als historisches Ereignis eine räumlich-zeitliche Dimension; der Sinn bzw. die Bedeutung dieses Geschehens jedoch liegt jenseits von Zeit und Raum ...«⁷. Dieses Opfer aber, »der Dargebrachte und Darbringende«, ist der auferstandene und erhöhte Herr, der, nach dem Hebräerbrief, »sich zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel gesetzt hat, als Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes«

Sicht eines orthodoxen Christen, in: Begegnung mit der Orthodoxie: Theosis — die Vergottung des Menschen, (Vorträge von dem »Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität«, Bd. 4), München 1989, S. 115.

³ K. Kalokyris, Ἡ ζωγραφικὴ τῆς Ὁρθοδοξίας, Thessaloniki 1972, S. 125.

⁴ K. Kalokyris, a.a.O., S. 127 ff.

⁵ Über die Bedeutung des liturgischen Kirchenjahres der Orthodoxen Kirche siehe den ausführlichen Aufsatz von G. Th. Vergotis, Χρόνος καὶ λειτουργικὸν ἔτος, Κληρονομία 12 (1980) 63–83 und besonders S. 78 ff. Weiter siehe G. I. Mantzaridis, Χρόνος καὶ ἄνθρωπος, Thessaloniki 1992, besonders S. 126 ff.

⁶ Ath. Jevtić, Λειτουργία καὶ πνευματικότητα, Κληρονομία 10 (1978) 220.

⁷ A. Kallis (Hg.), Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Deutsch — Griechisch — Kirchen-slawisch, Mainz 1989, S. XI.

(Hebr 8,1 f.). In der Eucharistie finden Christi Tod und Auferstehung ihre »Neuvergegenwärtigung«⁸.

Alle Ereignisse des göttlichen Heilsplanes — darunter auch und auf eine besondere Weise die Auferstehung — werden im orthodoxen Kultus in ihrer vollen Geschichtlichkeit⁹ gefaßt und nicht nur als rein geistige, ideale und phantasievolle Tatsachen betrachtet. Sie sind nämlich in den verschiedenen Hymnen als eine andauernde Gegenwart aufgenommen. Nur in diesem Sinne kann man den Geist der Hymnographen und Meloden verstehen, wenn sie sich oft des Wortes »heute« (σήμερον) bedienen. So hören wir am Fest der Geburt Christi: »Die Jungfrau gebiert heute den, der über allem Sein ist ...«¹⁰; oder in einem sehr alten Hymnus vom Gründonnerstag: »Heute wird ans Holz gehängt ...«¹¹, und weiter am Pfingstfest: »Paradoxe Dinge haben alle Völker heute in der Stadt Davids geschaut ...«¹².

Wie schon angedeutet, besitzt die Auferstehung Jesu Christi einen besonderen Platz und eine hervorgehobene Funktion im liturgischen Leben der Orthodoxie. Auf der einen Seite ist ausnahmslos jeder Sonntag des Jahres der fröhlichen Botschaft der Auferstehung gewidmet, wobei die griechische Benennung des Sonntags *Κυριακή* (vgl. Offb 1,10), nämlich der Tag des Herrn, deutlicher und aufschlußreicher in diese Richtung geht; auf der anderen Seite bildet die Auferstehung den Kern des ganzen Kirchenjahres, dessen liturgischer Zyklus vom Osterfest abhängig ist und darin gipfelt. Die Feier der Auferstehung also wurde so zum heiligsten und glanzvollsten Tag der Woche einerseits und des kirchlichen Jahres andererseits¹³.

»Die liturgische Feier des heiligen Triduums mit seinem Höhepunkt in der Osternacht und dem ganzen Osterfestkreis, der Pentecoste, aber auch ihre ständige Erneuerung durch das ganze Kirchenjahr an jedem Sonntag, ist nicht eine bloße Erinnerung an historisch längst Vergangenes. Sie ist eine Vergegenwärtigung der Heilstat Christi in unser Dasein hinein.«¹⁴

Das liturgische Leben

Die Auferstehung des Sohnes Gottes ist bereits im Glauben der Alten Kirche ein wichtiger Punkt. »Die Überzeugung, daß Jesus nicht im Tode geblieben sei, daß er jetzt bei Gott weile und daß er als Messias-Menschensohn wiederkommen werde — ist älter als

⁸ H. M. Biedermann, Der eschatologische Zug in der ostkirchlichen Frömmigkeit, (Das östliche Christentum, NF 8), Würzburg 1949, S. 14.

⁹ Bezeichnenderweise bezieht sich Nikolaos Kabasilas, Sacrae Liturgiae interpretatio 1: PG 150, 372 A, auf die Relation zwischen den heiligen Gaben der Liturgie und dem Leib Jesu Christi: »... ὅτι τὰ τίμια ταῦτα δῶρα, εἰς αὐτὸ Κυριακὸν μεταβάλλει σῶμα, τὸ ταῦτα πάντα δεξάμενον, τὸ σταυρωθέν, τὸ ἀναστάν, τὸ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνεληλυθός«.

¹⁰ Kontakion von Romanos dem Meloden zum Weihnachtsfest.

¹¹ 15. Antiphonon der sog. Zwölf-Evangelien-Akoluthie (Orthros vom Karfreitag).

¹² Erstes Idiomelon von den Ἄνι (Laudes) des Pfingstsonntags.

¹³ Pan. Bratsiotis, Ἡ ἀνάστασις τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Ἐκκλησίᾳ, Sonderdruck aus: Ekklesia 30 (1953), Heft 9, Athen 1966, S. 5.

¹⁴ W. Kampe, Ostern — Fest der Ökumene, Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI, Nr. 16/17 (15. April 1992) 2.

die christlichen Ostergeschichten«¹⁵. Die Tatsache der Auferstehung Jesu gehört zu den grundlegendsten christlichen Wahrheiten, zumal sie als die Basis und das Fundament bereits der frühapostolischen Verkündigung gedient hat (vgl. Apg 1,22; 3,15; 10,41; 17,31)¹⁶.

Angesichts der christologischen Irrlehren, der Häresien, die hauptsächlich in den ersten fünf Jahrhunderten verbreitet wurden, sah sich die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche gezwungen, durch die Ökumenischen Konzilien¹⁷ offiziell und verbindlich die Richtlinien des wahren Glaubens anzusetzen. Das sogenannte nikaino-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, das von den zwei ersten Ökumenischen Konzilien (325 und 381) ausgearbeitet und formuliert wurde, gehört zu den ältesten offiziellen Glaubensdokumenten der damals noch ungeteilten Kirche und könnte im Grunde als *die unerschütterliche und verbindliche Basis* schlechthin dienen für die ersehnte, wiederzugewinnende Einheit aller christlichen Kirchen.

Die Auferstehung Jesu wird im christlichen autoritativen Glaubensbekenntnis (=Credo) als einer der wichtigsten Glaubensartikel wortwörtlich erwähnt und bekannt: »*ist* (sc. Jesus) *am dritten Tage auferstanden nach den Schriften*«. Bemerkenswert ist dazu die Tatsache, daß, obschon es in der Heiligen Schrift keine auf die dreitägige Auferstehung sich beziehende prophetische Stelle¹⁸ gibt — außer den Prophetien über die Auferstehung schlechthin —, sie bedenkenlos in dieses altkirchliche Credo aufgenommen wurde. Dies läßt sich nur durch den festen frühchristlichen Glauben an die am dritten Tag geschehene Auferstehung Christi erklären.

Das Credo der Einen Kirche stellt immerzu den Kern des wahren und an keinem Punkt veränderbaren Glaubens der Christenheit dar. Alle seine Artikel geben die ganze Heilsgeschichte wieder, nämlich die realen Ereignisse der göttlichen Gegenwart in der Welt. Das wirkliche Christ-Sein setzt den vollen Glauben an alle Artikel des Glaubensbekenntnisses voraus. Heißt es also angesichts des Zweifels an der Historizität der Auferstehung Jesu, daß das bis jetzt — zumindest in der Ostkirche — unantastbare Credo in Frage gestellt wird?

Es ist eine der lebenswichtigsten Überzeugungen der Orthodoxie, daß sich **die Kirche** in der eucharistischen Gemeinschaft¹⁹ aller an Jesus Christus Glaubenden verwirklicht. Und es ist kein Zufall, daß das Glaubensbekenntnis gerade im Mittelpunkt der Eucharistie einen hervorragenden Platz einnimmt. Glaubensgemeinschaft und Eucharistie bilden daher eine unauflösbare Einheit.

¹⁵ M. Dibelius, Jesus, Berlin 1939, S. 119.

¹⁶ Pan. Bratsiotis, 'Ἡ ἀνάστασις τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ«, Sonderdruck aus: *Ekklesia* 30 (1953), Heft 9, Athen 1966, S. 3 f.

¹⁷ In diesem Zusammenhang sei auf das Heft 2 der Zeitschrift *Orthodoxes Forum*, 5. Jahrgang, München 1991, verwiesen, das »Die Synodalität der Kirche und das Heilige und Große Konzil« als Thematik hat.

¹⁸ Vgl. B. Stogiannos, 'Ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, in: *Ders.*, Ἑρμηνευτικά Μελετήματα, (Βιβλική Βιβλιοθήκη 4), Thessaloniki 1988, S. 501, wo für diese Thematik nur eine einzige das israelitische Volk betreffende Stelle, allerdings mit Bedenken, zum Vergleich herangezogen wird: »Nach zwei Tagen gibt er uns das Leben zurück, am dritten Tag richtet er uns wieder auf, und wir leben vor seinem Angesicht« (Hos 6,2).

¹⁹ Vgl. A. Schmemann, *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, New York 1988, S. 11 ff. und etwas allgemeiner P. Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966)*, (Das östliche Christentum 31), Würzburg 1980.

Im Rahmen der christlichen Gemeinde wurde schon seit den ersten Jahren die *Κυριακή*²⁰ (=der Tag des Herrn) mit dem Kern des kultischen Lebens, der heiligen Eucharistie, in enge Verbindung gebracht (vgl. Apg 20,7). Daher gewann die Feier der Auferstehung, die die eigentliche Bedeutung des Sonntags ausmacht, von Anfang an einen fröhlichen sakramentalen Charakter. Jeder Sonntag war für die Alte Kirche ein besonderer Anlaß, sich zu versammeln, an dem Leib und Blut Jesu teilzuhaben und der ganzen Heilsgeschichte mit dem Höhepunkt der Auferstehung zu gedenken. Somit bleibt bis heute in der Orthodoxen Kirche die alte Tradition lebendig, und jeder Sonntag, der sich mit dem Sakrament der Eucharistie unauflöslich verbindet, ist auf eine besondere Weise der Auferstehung Jesu gewidmet. Letztere bildet die prunkvolle Krönung jeder Woche mit dem Sonntag²¹, genau wie sie auch der Höhepunkt überhaupt aller jährlichen Feste mit dem Osterfest ist.

In diesem Zusammenhang möchte ich mich ganz kurz der sonntäglichen Hymnologie — auf der Grundlage des wöchentlichen Zyklus der acht Kirchentöne — zuwenden und zwei bezeichnende Hymnen vorstellen, in denen die Geschichtlichkeit der Auferstehung in einer besonderen Weise zum Ausdruck kommt. Ein Troparion des dritten Tones lautet:

»Deine Wächter verkündeten alle Wunder, Herr. Doch der Torheit Gerichtshof hat mit Geschenken gefüllt ihre Rechte und glaubte deine Auferstehung so zu verhüllen, die mit Ruhme verkündet die Welt. Erbarme dich unser.«²²

Eindrucksvoll wird auch im nächsten Hymnus die Historizität der Auferstehung ans Licht gebracht und der entsprechende Glaube an den Heilsplan Gottes feierlich verkündet:

»Wo ist Jesus, den ihr zu bewachen gedachtet? Sprecht, Juden! Wo ist der, den ins Grab ihr gelegt, versiegelnd den Stein? Her mit dem Toten, ihr Verleugner des Lebens. Her mit dem Bestatteten oder glaubt an den Erstandenen. Und wenn ihr schweigt, rufen aus die Steine die Erweckung des Herrn, zumal jener, der weggerollt ist vom Grab. Groß ist dein Erbarmen. Groß ist deines Heilsplans Geheimnis. Unser Retter, Ehre sei dir.«²³

Im Sinne der im heilsgeschichtlichen Charakter begründeten Feier eines Ereignisses begehrt die Orthodoxie ganz besonders die Auferstehung Jesu, immer verbunden mit seiner Passion und seinem Tod. Innerhalb des Jahreszyklus findet das orthodoxe liturgische Leben im Osterfest seinen Gipfel.

Die Überzeugung aller Gläubigen von der Auferstehung Jesu Christi hat Ostern zum ersten Fest des Christentums überhaupt gemacht. Dieses Fest wurde zum Wegweiser und Zentrum aller beweglichen Feste des kirchlichen Jahres und verbindet sich selbst mit der längsten Vorbereitungs- bzw. Fastenperiode. Sowohl die vorösterliche (=das Triodion)

²⁰ Mehr über die Bedeutung des Sonntags siehe im W. Rordorf, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottediensttages im ältesten Christentum*, Zürich 1962.

²¹ Vgl. P. Evdokimov, *Das Gebet der Ostkirche*, Graz — Wien — Köln 1986, S. 32 f.

²² Zweites Stichiron von den Sonntags-Äni (Laudes) des dritten Kirchentones.

²³ Letztes Stichiron von den Sonntags-Äni (Laudes) des vierten Kirchentones.

als auch die nachösterliche Zeit (=das Pentekostarion) sind von der Tatsache der Auferstehung geprägt.

Die orthodoxe Überzeugung und deren Bekenntnis an die Auferstehung des Sohnes Gottes gipfelt liturgisch in der Nacht des Karsamstags zum Ostersonntag, wo die Auferstehungsbotschaft verkündet und der schon bekannte Osterhymnus über 50 mal gesungen wird: *»Christus ist von den Toten erstanden, den Tod durch den Tod zertretend und denen in den Gräbern das Leben schenkend.«* Ausnahmslos beziehen sich alle Hymnen dieser Nacht speziell auf das weltbedeutende Ereignis der Auferstehung, wobei die Freude und der Jubel des menschlichen Geschlechts für die neu eröffneten Rettungsperspektiven feierlich zum Ausdruck kommen: *»Auferstehungstag! Lasset uns Licht werden, ihr Völker«*²⁴.

Im Rahmen des kultischen Lebens und konkreter innerhalb der »lichtvollen« Osterliturgie legt die orthodoxe Hymnologie und daher die Glaubensgemeinschaft der Orthodoxen ihr dauerhaftes Bekenntnis an die wahre Auferstehung Jesu ab. Die letztere wird als ein tatsächlich stattfindendes Ereignis und eine vorhandene Realität den Gläubigen vor Augen geführt. Ein charakteristisches Gebet der Osternacht, aber auch jeden Sonntags, fängt damit an:

»Die Auferstehung Christi schauend beten wir den Heiligen an, den Herrn Jesus, den einzigen ohne Sünde ...«

Die »geschichtliche« Auferstehung Jesu im orthodoxen Glauben

Wenn man die Geschichtlichkeit eines Ereignisses der Heilsökonomie anzweifelt, heißt das, daß man entweder das Ereignis selbst ablehnt, oder seinen Vollzug im Grunde genommen nicht wirklich, sondern nur »im Geiste« oder »dem Schein nach« anzunehmen neigt. Der erste Fall, wie wir von dem schon Gesagten wissen, wird sowohl im Neuen Testament und in der altkirchlichen Literatur als auch im bis heute erlebten Glauben der Kirche ausgeschlossen. Im zweiten Fall des bloß »Scheinbaren« fällt man unbewußt oder manchmal auch bewußt in die häretische Falle des sogenannten »Doketismus«, den bereits die Alte Kirche konsequent mit dem altradierten Glauben und sogar durch Ökumenische Konzilien bekämpft hatte.

Während die Anhänger dieser Irrlehre, die Docketisten, die wirkliche Menschwerdung Jesu als etwas Unwürdiges für Gott abwiesen, rechnet die Alte Kirche und dementsprechend die Orthodoxie der Inkarnation des Logos Gottes volle Wirklichkeit und Authentizität zu. Christus, der wahre und vollkommene Gott, wurde durch die Geburt durch Maria ebenfalls wahrer und vollkommener Mensch. Die zwei vollkommenen Naturen Jesu Christi räumen keinen Platz für eventuelle Spekulationen ein und bedingen gleichzei-

²⁴ Hirmos der ersten Ode vom Auferstehungskanon des Johannes Damaskenos. Darüber siehe weiter K. Kalokyris, Παράτηρήσεις στὸν Κανὸνα τῆς Ἀναστάσεως τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κληρονομία* 11 (1979) 113–128. F. R. Gahbauer, »Auferstehungstag! Lasset uns Licht werden, ihr Völker!« Der Osterkanon des Johannes von Damaskus, *Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI*, Nr. 16/17 (15. April 1992) 5–9: »Der theologische Sinn des Hochfestes kommt zum Ausdruck in den zahlreichen Troparien, Kontakien und in den Kanones, die in das monastische Offizium und in die Eucharistiefeier Eingang gefunden haben« (S. 5).

tig den wirklichen Vollzug der Heilsgeschichte, auch wenn die letztere in manchen Punkten mit der rationalen Vernunft nicht zu vereinbaren ist.

Es wäre also absolut abstrakt und unlogisch, die Wirklichkeit der Auferstehung des wahren und für unsere Erlösung menschengewordenen Gottes in Zweifel zu ziehen und sie als ein »doketisches«, d.h. bloß scheinbares Ereignis zu betrachten. Die Theologie und der Glaube der Orthodoxen ordnen die Auferstehung Jesu gleichbedeutenderweise in die voll spürbare Wirklichkeit der Heilsökonomie ein²⁵. In dem Maße, wie die Geburt und die irdische Tätigkeit Jesu doch historisch belegt sind, ist in Analogie und Entsprechung seine Auferstehung auch historisch. Der apostolische Vater Ignatios schreibt bezüglich der wahren und nicht scheinbaren Heilsgeschichte interessanterweise folgendes: »Denn dies alles litt er unseretwegen, damit wir gerettet werden; und wirklich litt er, wie er sich auch wirklich auferweckte, nicht wie einige Ungläubige sagen, er habe zum Schein gelitten, während sie selbst zum Schein existieren.«²⁶ Und an einer anderen Stelle: »Wenn nämlich dies zum Schein von unserem Herrn vollbracht wurde, so bin auch ich zum Schein gefesselt. Wozu aber habe ich mich dann dem Tode ausgeliefert, zu Feuer, zu Schwert, zu Bestien?«²⁷

Bezweifelt man die Geschichtlichkeit der Auferstehung, leugnet man quasi die wahre Gottheit des historischen Menschen Jesus. Die Letztere aber ist nach orthodoxem Glauben die Basis der Inkarnation und die Garantie des verheißenen Heils. Die Überzeugung der Alten, ungeteilten Kirche ist in dieser Hinsicht eindeutig. Den zentralen Punkt der paulinischen Theologie, so wie sie in den Briefen des Apostels niedergeschrieben ist, bildet zweifellos die starke Betonung der Gottheit des gesandten Logos Gottes, mit Ausdrücken wie »der über allem Gott« oder »das Mysterium Gottes, des Christus«²⁸ u.ä.

Nichtsdestoweniger ist die Gottheit Jesu der wichtigste Anhaltspunkt für seine reale Auferstehung. Nach Paulus sind Gottheit und Auferstehung in enger Beziehung zu sehen, wie er im Prolog des Römerbriefes unterstreicht: »(Jesus Christus, unser Herr), der sich dem Geist der Heiligkeit nach als Sohn Gottes erwiesen hat in Macht aufgrund der Auferstehung von den Toten« (Röm 1,4). Die »naturgemäße« Auferstehung des Herrn und Gottes Jesus bildet das Fundament des altkirchlichen Glaubens, wie es sich anhand der Pfingstpredigt des Apostels Petrus feststellen läßt. Nach seiner Überzeugung erstand Christus von den Toten, »denn es war unmöglich, daß er vom Tod festgehalten wurde« (Apg 2,24). Interessanterweise drückt sich dieser Glaube unverändert und deutlich genug noch bis heute im Rahmen der Basileios-Liturgie aus, indem der Zelebrant im zweiten Teil des Dankgebetes spricht: »Am dritten Tage erstand er von den Toten ..., weil es

²⁵ Vgl. interessanterweise folgende Bemerkung von Th. Nikolaou (Übers.): H. Schlier, Über die Auferstehung Jesu Christi, Einsiedeln 1968, Sonderdruck aus: *Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν*, Heft 5, Juni 1973, S. 5, wonach wir nicht ignorieren dürfen »... τὸν ζωτικὸν παράγοντα τῆς πίστεως, πρᾶγμα τὸ ὁποῖον ἀποτελεῖ μεθοδικὸν σφάλμα, ὅταν ἡ ἔρευνα γίνεται εἰς τὸν χώρον τῆς ἀποκεκαλυμμένης θρησκευτικῆς ἀληθείας καὶ ἐπιδιώκη τὴν ἐξιχνίασιν τῆς ἀληθείας αὐτῆς«.

²⁶ Ignatios, Brief an die Smyrner 2: Die Apostolischen Väter, hg. von J. A. Fischer, Darmstadt 1986, S. 204/205–206/207.

²⁷ Ignatios, a. a. O. 4,2: Die Apostolischen Väter, hg. von J. A. Fischer, Darmstadt 1986, S. 206/207.

²⁸ Röm 9,5; Kol 2,2. Vgl. auch Eph 4,5; 2 Thess 1,12; Tit 2,13; Phil 2,5–11.

nicht möglich war, daß der Urheber des Lebens von der Verwesung gehalten werde.«²⁹ Einen weiteren einschlägigen Beleg finden wir in der Osterhomilie des Meliton von Sardes, in der er den Erlöser Jesus Christus verkündet, »der, wie das Lamm, nicht gebrochen wurde, sondern auferstand *als Gott*«³⁰.

Bei der in der Theologie und im Glauben der Orthodoxen Kirche wahrgenommenen und hochgeschätzten Christologie werden die menschliche und die göttliche Natur Jesu entsprechend verbunden, und zwar mit dem durch das Leid verursachten Tod die erste und mit der Auferstehung und dem Sieg über den Hades die zweite Natur Christi. Der Messias und präexistente Sohn Gottes »hat als — wahrer — Mensch das Kreuz erduldet und ist am dritten Tag als — wahrer — Gott mit unverweslichem Leib auferstanden«³¹.

Das 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes vom Apostel Paulus³² bleibt immerzu einer der hervorragendsten Belege des altkirchlichen Glaubens und zugleich eine der theologisch schwerwiegendsten Lobpreisungen der Auferstehung Jesu. Man kann ohne Bedenken behaupten, daß die gesamte paulinische Theologie im folgenden Vers formuliert wird: »Ist aber Christus nicht auferstanden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos« (1 Kor 15,14; siehe auch 15,17). Das Christentum mit seinen eschatologischen Dimensionen, wie es von der Orthodoxie verstanden und erlebt wird, wurde auf der Auferstehung Christi, welche im Rahmen der ganzen Heilsgeschichte »der wichtigste Akt für seine Entstehung« ist³³, erbaut. Wenn also der heutige Mensch, sogar der Christ, indem er seine begrenzte Vernunft verabsolutiert und sie zum Maßstab von allem macht, das grundlegendste Ereignis der Heilsgeschichte in Zweifel zieht, stellt er damit das Christentum und darüber hinaus seine Identität in Frage. Niemand kann eigentlich die Tatsache verneinen, daß, wenn man den Grundstein eines Baues herausnimmt, das ganze Gebäude zum Einsturz verurteilt ist.

Der Christ darf nicht über die Geschichtlichkeit der Auferstehung einfach reflektieren und frei spekulieren. Hierbei handelt es sich nicht bloß um ein neutrales historisches Er-

²⁹ Basileios-Liturgie, Zweiter Teil des Dankgebets: » καὶ ἀναστὰς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ... καθότι οὐκ ἦν δυνατόν κρατεῖσθαι ὑπὸ τῆς φθορᾶς τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς«. Vgl. die Edition der Liturgie bei F. v. Lilienfeld (Hg.), Die Göttliche Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang, (Oikonomia 2, Heft A), Erlangen 1986, S. 208/209.

³⁰ Meliton von Sardes, Vom Passa, 4. Die älteste christliche Osterpredigt, übers., eingel. und komm. von Josef Blank, Freiburg 1963, S. 101.

³¹ Constantinos Armenopoulos, De Fide Orthodoxa: PG 150, 32 A-B: »... οὐ κατὰ φαντασίαν γεγέννηται ... ὃς καὶ σταυρὸν ὡς ἄνθρωπος ὑπομείνας, ὡς θεὸς ἀνέστη τριήμερος ἐν ἀσώτῳ τῷ σώματι«. Vgl. noch dazu G. Galitis, Ἑρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης, Thessaloniki ³1980, S. 345: »Καὶ ἡ μὲν σταύρωσις ἐξηγείται ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης, ἡ δὲ ἀνάστασις ἐκ τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως«.

³² Über die paulinische Auferstehungstheologie sei hier auf folgende Arbeiten verwiesen: K. Fezer, Totenauferstehung. Bibelkurs über 1. Korinther 15, Stuttgart 1933; K. Stürmer, Auferstehung und Erwählung. Die doppelte Ausrichtung der paulinischen Verkündigung, Gütersloh 1953; K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1. Kor 15,3–4, Freiburg 1968. Vgl. zuletzt Fr. Mußner, Die Auferstehung Jesu, München 1969; J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1. Kor 15, 1–11, Stuttgart ³1970. Vgl. endlich die einschlägigen Thesen von W. Pannenberg, Gott regiert das Universum, Rheinischer Merkur N° 28, 15.7.1994, S. 25, bei denen die paulinische Argumentation dem christlichen Glauben und darüber hinaus den eschatologischen Dimensionen unseres Lebens zugrunde gelegt wird.

³³ G. Galitis, Ἑρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης, Thessaloniki ³1980, S. 346: »Ἄνευ τῆς ἀναστάσεως δὲν θὰ ὑπῆρχε Χριστιανισμός - ἡ ἀνάστασις εἶναι ἡ σημαντικώτερα πρᾶξις διὰ τὴν γένεσιν αὐτοῦ«.

ignis, dessen Wirklichkeit den Geschichtsschreibern völlig unbedeutend wäre. Bei der Auferstehung des menschengewordenen Gottes geht es letztendlich um *unsere* garantierte und wahrzunehmende Rettung, mit der es nicht zu spielen gilt. Die ganze soteriologische Lehre³⁴ der Kirche gründet sich auf die Auferstehung, die einerseits den Sieg über den Tod und die Vergänglichkeit und andererseits die Wiederherstellung der soteriologischen Dimensionen der ganzen Menschheit³⁵ bedeutet. Dieser Glaube muß jedem Menschen, der seine mögliche Rettung wahrnimmt, tief eingeprägt werden³⁶. »Wenn es keine Auferstehung gäbe, gäbe es keine Unsterblichkeit ... Die Sünde wäre nicht besiegt worden und der Tod herrschte mit ihr und verwünschte das Leben sowohl des Einzelnen als auch das der Menschheit.«³⁷

Die heilsgeschichtliche Auferstehung Jesu bildet die Grundlage und die Voraussetzung für die endgültige Auferstehung der Menschen, die a priori keine Selbstverständlichkeit gewesen ist. Zutreffend formuliert Irenäos (2. Hälfte des 2. Jh.s) den Kerngedanken der Heilsökonomie Gottes: »Der Ungehorsam des Stammvaters Adam hatte uns alle in die Bande des Todes verstrickt. Deshalb war es notwendig und recht, daß die Fesseln des Todes gebrochen wurden durch den Gehorsam dessen, der für uns Mensch ward. Weil der Tod über den Leib herrschte, so war es notwendig und recht, daß er durch den Leib unterworfen werde und so den Menschen aus seiner Sklaverei freigeben mußte.«³⁸ Im Glauben der Alten Kirche hat die Menschwerdung, der Tod und die Auferstehung Christi die Restaurierung³⁹ (Wiederherstellung) der menschlichen Natur vollbracht.

Die damit versicherte endgültige Auferstehung der Menschen bedeutet eine »Neubelebung der Natur« (=»ἀνάκτισις«), eine »Regeneration« (=»ἀνάπλασις«), eine **Apokatastasis** (=Wiederherstellung), eine »neue« Schöpfung des Menschen von Anfang an, wie verschiedene Kirchenväter die unentbehrlichen theologischen und anthropologischen Konsequenzen der Auferstehung Jesu interpretieren⁴⁰. Dieses weltbedeutende Ereignis,

³⁴ Vgl. *Gr. Larentzakis*, Kreuz und Auferstehung — Botschaft zum Leben, *Ökumenisches Forum* 13 (1990) 29–45, wo mit Nachdruck betont wird, »daß für die orthodoxe Theologie von heute im Anschluß an die griechische Patristik, das Ereignis der Auferstehung Christi, das Paschamysterium, den Mittelpunkt und das Fundament ihrer **Soteriologie**, ihrer Erlösungslehre darstellt« (hier S. 35). Vgl. weiter die Konstitution über die heilige Liturgie des Zweiten Vatikanischen Konzils bei *W. Kampe*, Ostern — Fest der Ökumene, *Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI*, Nr. 16/17 (15. April 1992) 2, wo es heißt: »Dieses Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes, dessen Vorspiel die göttlichen Machterweise am Volk des Alten Bundes waren, hat Christus, der Herr, erfüllt, besonders durch das Pascha-Mysterium, sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt (Art. 5)«.

³⁵ Siehe die trefflichen Ausführungen in den Arbeiten: *Joh. Karmiris*, Ἡ παγκοσμιότης τῆς ἐν Χριστῷ σωτηρίας, *Theologia* 51 (1980) 645–691; 52 (1981) 14–45 und *Pan. Bratsiotis*, Ἡ ἀνάστασις τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ, Sonderdruck aus *Ekklesia* 30 (1953), Heft 9, Athen 1966.

³⁶ Vgl. die charakteristische paulinische Stelle Röm 10,9: »denn wenn du mit deinem Mund den Herrn Jesus bekennt und in deinem Herzen glaubst, daß ihn Gott von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet werden«.

³⁷ *D. Kalezic*, Der Mensch in der Sicht der Auferstehung Christi, in: *Orthodoxe Orientierung. Zehn Jahre Orthodoxe Fraternität in Deutschland*, Köln 1989, S. 54.

³⁸ *Irenäos*, Erweis der apostolischen Verkündigung I, 3,31: *Bibliothek der Kirchenväter*, hg. von *O. Bardenhever*, *Th. Schermann*, *K. Weyman*, Kempten–München 1912, S. 605.

³⁹ Vgl. *A. Kallis*, *Orthodoxie. Was ist das?* Mainz 1979, S. 56: »Der Tod Christi restauriert nicht etwas an der vollkommenen Gottheit, sondern ihre Schöpfung, die in ihrem Urzustand wiederhergestellt wird«.

⁴⁰ *Symeon von Thessaloniki*, *De Sacramentis* 41: *PG* 155, 180 f.: »Οὗτος, ἵνα καὶ τελείους ἡμᾶς ὡς ἐπλασε καταστήσῃ, ἔτι καὶ ἀνάστήσῃ ἀπονήσκοντα· καὶ μεθ' ὧν ἐξήσαμεν καὶ ἐπιτευσάμεθα ἀποκαταστήσῃ σωμάτων

das weder in unserer Phantasie, noch an und für sich und zufällig im Rahmen der Geschichte geschehen ist, muß also ernst genommen werden. Die Auferstehung ist kein göttlicher Akt, der unabhängig von der Stellung des Menschen in der Schöpfung stattgefunden hat. Im Gegenteil: sie ist das Vorbild⁴¹ der endgültigen Auferstehung aller Menschen und der Stempel des Willens Gottes, dem Menschen die Rettung anzubieten. Irenäos betont mit Nachdruck diese wahre Überzeugung der Alten Kirche und aller Orthodoxen: Jesus Christus, an den wir glauben, ist derjenige, »den Gott ... auferweckte, um in ihm die Menschen zu erlösen«⁴².

... οὐδὲ καταλείπει ἡμῶν τὸ σῶμα ἐν τῇ φθορᾷ ... σῶμα λαβὼν μετὰ ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοεράς, ἵνα ... καὶ τὰ σώματα ἀφθαρτίῃ ἅμα καὶ ἀγάπῃ». Vgl. dazu B. Stogiannos, 'Ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν', in: *Ders., Ἑρμηνευτικά Μελετήματα*, Thessaloniki 1988, S. 505. G. Metallinos, Kreuz — Sterben — Auferstehung in der Sicht eines orthodoxen Christen, München 1989, S. 113.

⁴¹ Ein z.B. in diese Theologie passendes Axiom ist, daß die auferweckten Leiber der Menschen wie der auferstandene und verherrlichte Leib des Herrn sein werden, wie *Johannes Chrysostomos*, *De Futurae Vitae Deliciis* 6: PG 51, 352, betont. Im weiteren vgl. die Anfangsworte vom Apolytikion der Auferweckung des Lazarus, wo anlässlich dieses Wunders Jesu die Sicherheit der Auferstehung aller Menschen schon vorweggenommen und bestätigt wird: »*Indem du die gemeinsame Auferstehung vor deiner Passion bestätigt hast, hast du, Christus unser Gott, Lazarus von den Toten auferweckt ...*« (Triodion, hg. von 'Αποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Athen 1960, S. 342). Vgl. dazu auch A. Schmemmann, *Great Lent*, Crestwood, NY 1974, S. 82: »... the resurrection of Lazarus was 'to confirm the universal resurrection' (troparion of the day)«; B. Karagiannis, *Πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν, Ἀπόστολος Βαρνάβας* 53 (1994) 213–224, bes. S. 220.

⁴² Irenäos, *Gegen die Häresien* III, 12,4: *Bibliothek der Kirchenväter*, hg. von O. Bardenhewer, Th. Schermann, K. Weyman, Kempten — München 1912, S. 250.

Die Zeugung des Sohnes und die Freiheit des Vaters nach der kirchenväterlichen Überlieferung des 4. Jahrhunderts¹

von Georgios Martzelos, Thessaloniki

Einführung

Eines der bedeutendsten trinitätstheologischen Probleme, welches nicht nur Athanasios, sondern auch die übrigen Kirchenväter des vierten Jahrhunderts (wie die Kappadokier, Didymos den Blinden und Epiphanius von Salamis) beschäftigt hat, ist die Frage nach der Beziehung zwischen der Geburt des Sohnes und der Freiheit des Vaters, d.h. ob und inwieweit die Zeugung des Sohnes die Freiheit des Vaters tangiert oder nicht, oder, mit anderen Worten, ob der Vater den Sohn mit oder gegen seinen Willen gezeugt hat.

Dieses Problem in der Gestalt einer aufgezwungenen Alternative hatten die Arianer auf das Tapet gebracht durch ihr Bemühen, darzulegen, daß der Sohn nicht aus dem Wesen, sondern aus dem Willen des Vaters hervorgegangen und gleichsam dessen Produkt sei. Für diese Überlegung nahmen sie vor allem ein metaphysisches Axiom aristotelischer Herkunft auf, nämlich das, was *κατὰ φύσιν* oder *κατ' οὐσίαν* geschieht, sich *κατ' ἀνάγκην* ereignet, während sich alles, was *κατὰ βούλησιν* geschieht, auf freie Weise ereignet.² Wenn daher, so behaupteten sie, der Sohn aus dem Wesen und nicht aus dem Wunsch des Vaters hervorging, dann erzeugte der Vater den Sohn durch Zwang bzw. gegen sein Wollen. Daher sagten sie charakteristischerweise: »Wenn er (sc. der Sohn) nicht durch den Willen entstanden ist, dann ist er es durch Zwang und indem Gott den Sohn nicht gewollt hat.«³ Die einzige Weise, auf die für sie die göttliche Freiheit gewahrt wurde, lag in der Betonung der Abhängigkeit der Existenz des Sohnes, wie auch alles übrigen Seienden, einzig und allein vom Willen des Vaters.⁴

Aufbauend auf diesen Voraussetzungen stellten die Arianer die Orthodoxen in einer Frage vor die Alternative: »Hat der Vater den Sohn willentlich oder unwillentlich ge-

¹ Referat gehalten am 12. November 1992 im Rahmen des 13. Theologischen Kongresses der Metropole von Thessaloniki unter dem Thema: »Der himmlische Vater« (10.-13. November 1992). Die Übersetzung aus dem Griechischen fertigte cand. theol. Andreas Müller unter Mithilfe von cand. theol. Christina Jeremias an.

² Vgl. *Aristoteles*, *Metaphysik* Δ, 5, 1015a 20–1015b 15.

³ S. *Athanasios*, *Contra Arianos* 3, 62: PG 26, 453 AB; s. a. *Kyrrill von Alexandrien*, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* 7: PG 75, 88 C.

⁴ S. G. *Florovsky*, *The Concept of Creation in Saint Athanasius*, *Studia Patristica* 6 (1962) 52; J. *Romanides*, *Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and Some Suggestions for a Fresh Approach*, *The Greek Orthodox Theological Review* 5 (1959/1960) 174; ferner: G. D. *Martzelos*, *Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορικοδογματικὴν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Thessaloniki 1984, S. 76.

zeugt?«⁵ Die Absicht der Konfrontation mit dieser Alternative lag offen zutage: Wenn die Orthodoxen geantwortet hätten, daß der Vater den Sohn mit seinem Wollen (θέλων) gezeugt habe, dann müßte man annehmen, daß sich der Sohn ontologisch in nichts von den geschaffenen Dingen unterscheide. Wenn sie aber geantwortet hätten, daß der Vater den Sohn ohne sein Wollen (μὴ θέλων) gezeugt hätte, dann müßte man annehmen, daß der Sohn zwangsweise vom Vater gezeugt worden wäre, was freilich gänzlich unannehmbar wäre, weil dies zum Zweifel an der Gottheit des Vaters führen würde.⁶

Die Antwort, die die obengenannten Kirchenväter auf dieses trinitätstheologische Problem gaben, welches die tückische Alternative der Arianer auf das Tapet gebracht hatte, war äußerst bedeutsam für die Entwicklung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert und hat gerade heute außergewöhnliche Aktualität aufgrund der entsprechenden theologisch-philosophischen Problemstellung, die sich in der letzten Zeit im innerorthodoxen Bereich, vor allem auch in Griechenland, beobachten läßt.

Die arianische Alternative und die Transzendenz Gottes

Als erster hat Athanasios dieses trinitätstheologische Problem ins Auge gefaßt, wobei er mit seiner ausführlichen und gründlichen Antwort im wesentlichen den Rahmen abgesteckt und die Grundlagen gelegt hat für die Inangriffnahme desselben Problems auch durch die übrigen bereits genannten Väter. Auch sie bedachten es und argumentierten an diesem Punkt ebenso sorgfältig wie Athanasios. Vornehmliches Anliegen von ihnen allen war es, darzulegen, daß die obige Alternative, vor welche die Arianer die Orthodoxen gestellt hatten, im wesentlichen eher eine Scheinalternative sei, und sie sich daher überhaupt nicht auf Gott anwenden ließe.

Zunächst sind die Voraussetzungen, durch die diese Alternative gestützt wird, nach Meinung aller dieser Kirchenväter wacklig und schwach. Sicherlich ist das metaphysische Axiom der Arianer, demzufolge die Natur durch Zwang, der Wille jedoch durch Freiheit charakterisiert ist, richtig, aber es läßt sich nur auf die menschliche und geschaffene Wirklichkeit anwenden; es hat keine Geltung für den nichtgeschaffenen und transzendenten Gott. Da nämlich Gott ungeschaffen ist, übersteigt er wesensgemäß die natürliche Notwendigkeit, die das geschaffene Sein charakterisiert. Weil er ungeschaffen und transzendent ist, befindet er sich überhaupt jenseits des Zwangs. »Und wer wäre es, der ihm den Zwang auferlegt, ihr Schlaumeier?« fragt Athanasios rhetorisch.⁷ Mit anderen Worten, die Freiheit Gottes kennzeichnet nicht allein seinen Wunsch, wie es beim Menschen der Fall ist, sondern auch das ihm eigene Wesen und seine Natur. Das heißt, Gott hat nicht nur eine Entscheidungsfreiheit, sondern die ontologische Freiheit. Aufgrund

⁵ S. Epiphanius von Salamis, Ancoratus 52: PG 43, 105 D; vgl. Gregor von Nazianz, Rede 29, Oratio theologica 3. De filio 6: PG 36, 80 C; Didymos der Blinde, De Trinitate 1, 9: PG 39, 281 B.

⁶ Epiphanius von Salamis, a.a.O.: PG 43, 108 AB; Gregor von Nazianz, a.a.O.: PG 36, 80 C–81 A; Didymos der Blinde, a.a.O.: PG 39, 281 BC; vgl. a. Kyrill von Alexandrien, De sancta et consubstantiali Trinitate Dialogus 2: PG 75, 773 D–776 A.

⁷ Athanasios, Contra Arianos 3, 62: PG 26, 453 B.

dieser Ansicht übersteigt Gott gemäß den Kirchenvätern nicht nur die Notwendigkeit der Natur, sondern auch die Willensfreiheit der geschöpflichen Wesen.

Darüber hinaus ist die göttliche Natur der göttlichen Überlegung und dem Wunsch überlegen und geht diesen ontologisch voran, so daß die Rede davon, daß etwas bei Gott gemäß seiner Natur ist oder geschieht, nicht bedeutet, daß es gezwungenermaßen ist oder geschieht. Überdies ist der ontologische Vorrang der Natur gegenüber der Überlegung oder dem Wunsch nicht etwas, was allein den ungeschaffenen Gott charakterisiert, sondern auch die geschöpflichen Wesen. Sein Haus zum Beispiel, bemerkt Athanasios, baut jemand erst, nachdem er überlegt und entschieden hat, wie es geschehen soll. Gleichwohl vermag niemand seinen Sohn durch seine Überlegung oder seinen Wunsch ontologisch zu bestimmen, sondern er erzeugt ihn einfach *κατὰ φύσιν*. Und das ist absolut verständlich, weil der Sohn nicht wie ein Haus ist, welches sich außerhalb des Vaters befindet, sondern da er vielmehr ein Erzeugnis des dem Vater eigenen Wesens ist. Wenn der Vater überlegen und über die ontologische Bestimmung seines Sohnes entscheiden würde, würde das bedeuten, daß er über die eigene ontologische Bestimmung seiner selbst überlegen und entscheiden würde, sicherlich eine Sache, die gänzlich unvernünftig wäre. »So sehr also«, schließt Athanasios, »der Sohn dem Geschöpf überlegen ist, derart stark ist auch das *κατὰ φύσιν* dem Wunsch überlegen.«⁸ Wenn diese metaphysische Voraussetzung für geschöpfliche Wesen gilt, hat sie umso mehr Geltung für den ungeschöpflichen Gott, der wesensgemäß frei ist. Unter diesen Voraussetzungen darf man die Unterscheidung zwischen Natur und Willen bei Gott nicht wie bei den Menschen dialektisch als eine Unterscheidung zwischen Zwang und Freiheit bedenken. Folglich darf die Zeugung des Sohnes weder als ein Produkt des göttlichen Wunsches noch als Produkt eines innergöttlichen oder außergöttlichen Zwangs betrachtet werden, und zwar deshalb, weil die Abhängigkeit des Sohnes vom Willen des Gottvaters die Ewigkeit der göttlichen Vaterschaft anrühren und die göttliche und ungeschöpfliche Natur der geschöpflichen Kategorie der Zeit unterordnen würde, ein Vorgang, wie er sich genau in der Lehre des Areios ereignet hatte. Desweiteren würde die Betrachtung des Sohnes als zufälliges Ergebnis irgendeines innergöttlichen oder außergöttlichen Zwangs den ungeschaffenen Gott ontologisch zu etwas Unfreiem machen, was gänzlich unvereinbar und widersprüchlich zu der offenbarten biblischen Auffassung über Gott wäre. So wie es auch der Hl. Epiphanius, das Obige zusammenfassend, treffend bezeichnet, indem er der aufgezwungenen Alternative der Arianer lakonisch entgegnet:

»Weder wollend hat er also gezeugt, noch ohne Willen, sondern durch Übertreffen der Natur. Die göttliche Natur geht nämlich über den Willen (*βουλή*) hinaus, und verfällt nicht der Zeit, noch wird sie durch einen Zwang geführt.«⁹

Genau dasselbe betont auf seine eigene Art Didymos der Blinde:

»Vor dem Wunsch nämlich und der Unfreiwilligkeit und jeglicher Erwägung ist der zeugende Gott und Vater, ferner der Abglanz seiner Herrlichkeit, der Sohn, und nichts ist

⁸ ebd.

⁹ Epiphanius von Salamis, Ancoratus 52: PG 43, 108 B.

zwischen diesem und jenem von dem, was man sich auszudenken vermag ... Er hat ihn durch die Natur gezeugt, jenseits von Willen und Verstand.«¹⁰

Um die Richtigkeit ihrer Thesen zu beweisen sowie den sophistischen Charakter der Alternative in der arianischen Argumentation aufzuzeigen, stellten die Kirchenväter die Arianer vor ähnliche Alternativen, aus denen klar hervorgeht, daß die Verbindung der Natur Gottes mit dem Zwang und die Verbindung seiner Freiheit einzig und allein mit seinem Wunsch gänzlich unvernünftig ist.

Daß Gott gut ist oder mitleidig, fragt Athanasios, ist das eine Eigenschaft, die Gott durch seinen Wunsch hat oder ohne ihn? Wenn wir annehmen, daß er diese Eigenschaft durch seinen Wunsch hat, heißt das, daß er irgendeinmal angefangen hat, gut zu sein, und daß er auch, vorausgesetzt, daß er es gewollt hätte, hätte böse sein können. Etwas derartiges wäre nur der Fall, wenn er dies erwägen und sich für seine Güte entscheiden würde, was in Hinsicht auf Gott vollkommen unangebracht und unannehmbar ist. Wenn wir fernerhin annehmen, daß Gott gut und mitleidig ohne seinen Wunsch ist, dann hat er entsprechend dem Nachdenken der Arianer seine Güte aufgrund von Zwang, ohne es zu wollen. Wer freilich legt ihm diesen Zwang auf? Wie Gott folglich immer φύσει gut ist, ohne seine Güte durch auferlegten Zwang zu haben, so gilt umso mehr noch das Wort, daß der Vater »immer naturgemäß zeugungsfähig« (γεννητικός) ist, das heißt, daß er φύσει Vater seines Sohnes ist und nicht ἐκ βουλήσεως.¹¹

Diese Wahrheit wird auch von der noch provozierenderen Alternative her klar ersichtlich, vor die Athanasios die Arianer stellt und die Gregor von Nazianz und Didymos der Blinde treu von ihm übernehmen: Existiert der Vater als Gott durch sein Wollen oder ohne sein Wollen? Wenn er ohne sein Wollen existierte, dann wären seine Existenz und seine Natur zwangsmäßig auferlegt. Wenn aber seine Existenz von seinem Wollen abhinge und bestimmt würde, dann dürfte er nicht existieren, bevor er existieren wollte. Wenn er aber so existieren würde, was wäre dann vor seinem Willensentschluß zur Existenz und was wäre diese nach jenem Willensentschluß über ihn hinaus? Wie Gott folglich φύσει existiert und seine Existenz von seinem Wunsch weder abhängt noch bestimmt wird, so existiert auch sein Logos φύσει und ist weder von der Erwägung und dem Wunsch des Vaters abhängig noch durch ihn bestimmt.¹²

Auf eine eigene Schlußfolgerung läuft dies bei Didymos dem Blinden hinaus, wenn er die Alternative aufstellt, ob Gott unsterblich und gut durch oder ohne sein Wollen ist. Das Beste, was jemand auf eine Alternative von derartiger Gestalt antworten kann, ist, wie Didymos nachdrücklich unterstreicht, daß nichts davon auf den ungeschaffenen und gänzlich vollkommenen Gott zutrifft. Mit anderen Worten, Gott ist weder durch sein Wollen noch ohne sein Wollen existent oder gut oder unsterblich, sondern aufgrund seiner vollkommenen und ungeschaffenen Natur. Wie folglich die Existenz des Vaters, seine Unsterblichkeit und Güte nicht von seinem Wollen abhängt oder bestimmt wird, so

¹⁰ Didymos der Blinde, De Trinitate: PG 39, 281 C–284 A; s. a. Kyrill von Alexandrien, De sancta et consubstantiali Trinitate Dialogus: PG 75, 780 AB.

¹¹ S. Athanasios, Contra Arianos 3, 62: PG 26, 453 C–456 A.

¹² S. Athanasios, a.a.O. 63: PG 26, 456 AB; Gregor von Nazianz, Rede 29, Oratio theologica 3. De filio 7: PG 36, 81 CD; Didymos der Blinde, De trinitate: PG 39, 285 A; vgl. ferner a. Kyrill von Alexandrien, De sancta et consubstantiali Trinitate Dialogus 2: PG 75, 776 BC.

hängt auch die Zeugung des Sohnes nicht davon ab und wird nicht durch das Wollen des Vaters bestimmt, wie die Arianer behaupteten, indem sie in Gott die Natur mit dem Zwang und den Wunsch mit der Freiheit verknüpften.¹³

Abgesehen davon zwängt die Betrachtung der Zeugung des Sohnes vom Vater im Rahmen von Zwang der Natur und Freiheit des Wunsches den ungeschaffenen und transzendenten Gott wesensmäßig in einen Rahmen kreierter Wirklichkeit und gleicht ihn so den geschaffenen Wesen an. Deswegen betonen die Kirchenväter des vierten Jahrhunderts mit besonderem Nachdruck die Transzendenz und die Unbegreiflichkeit der Art der göttlichen Zeugung.

»Wie also ist der Sohn gezeugt worden?« fragt Gregor von Nazianz herausfordernd, der die sophistische Alternative der Arianer von sich weist und dann selber eine Antwort gibt.

»Jene Zeugung wäre keine besondere gewesen, wenn du sie begreifen könntest, der du nicht einmal deine eigene Geburt einigermaßen gut kennst, oder solltest du etwas von ihr verstanden haben, so schämst du dich doch, es auch zu sagen. Oder meinst du, daß du alles weißt? Es ist vorher nötig, sich um Erklärungen zu bemühen, wie Empfängnis geschieht, die Entstehung des Embryos, die Zeugung, die Verknüpfung der Seele mit dem Leib, des Geistes mit der Seele, der Vernunft mit dem Geist, die Bewegung, das Wachstum, die Aufnahme der Nahrung, wie die Sinne funktionieren, das Gedächtnis, die Erinnerung und deine übrigen Organe, welche Wirkungen Körper und Seele gemeinsam sind, welche getrennt, und bei welchen von ihnen der Körper mit der Seele zusammenarbeitet, oder ferner welche Eigenschaften, die den Menschen charakterisieren, angeboren und welche erworben sind. Aber auch, wenn du das alles noch verstehst, auch dann ist es dir nicht erlaubt, über die Zeugung Gottes zu philosophieren, weil dieses Unternehmen gefährlich ist. Wenn du nicht einmal deine eigene Zeugung verstehen kannst, wie könntest du dann die Zeugung Gottes verstehen? Insofern Gott unzugänglicher ist als der Mensch, insofern ist auch die göttliche Zeugung unverständlicher verglichen mit deiner eigenen. Deswegen geziemt es sich, die Erzeugung Gottes mit Schweigen zu ehren. Es ist eine großartige Sache, daß du weißt, daß der Sohn gezeugt worden ist. Das »wie« der Zeugung zu verstehen, vermögen selbst die Engel nicht, wieviel mehr also du! Du willst, daß ich dir das »wie« erklären soll? Wie der Vater erkennt, der gezeugt hat, so erkennt auch der Sohn, der gezeugt worden ist. Alles weitere ist mit der Wolke der Unkenntnis bedeckt und entgeht deinem unermesslichen Sehvermögen.«¹⁴

Auf eine ähnliche Argumentation, die deutlich eine apophatische Haltung gegenüber der Art der göttlichen Zeugung zum Ausdruck bringt, können wir beinahe bei allen übrigen Kirchenvätern des vierten Jahrhunderts hinweisen. Es ist gleichwohl notwendig zu unterstreichen, daß jener Apophatismus der Kirchenväter nicht Frucht eines rationalistischen Gedankengangs ist, wie z.B. der neuplatonische Apophatismus, sondern eine unmittelbare und auf natürliche Erkenntnis gründende Konsequenz der ontologischen Unterscheidung zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem. Mit anderen Worten, da

¹³ S. *Didymos der Blinde*, a.a.O.: PG 39, 285 B; vgl. a. Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* 8: PG 45, 776 AB.

¹⁴ S. Gregor von Nazianz, Rede 29, *Oratio theologica* 3. De filio 8: PG 36, 84 C.

der Mensch nun einmal Geschöpf ist, vermag er von Natur aus das ungeschaffene Mysterium der Art und Weise der göttlichen Zeugung nicht zu erkennen. Jenes Unvermögen charakterisiert aus demselben Grund nicht allein die Menschen, sondern auch die Engel.¹⁵

Infolgedessen ist die genannte aufgezwungene Alternative der Arianer nach den Kirchenvätern des vierten Jahrhunderts sophistisch und unbegründet, nicht allein weil Gott durch seine ungeschaffene Natur die Notwendigkeit der Natur und die Wunschfreiheit der geschaffenen Wesen übersteigt, oder weil seine Natur über die Überlegung und den Wunsch erhaben ist und ihnen ontologisch vorangeht, sondern auch weil die Zeugung des Sohnes an sich ein übernatürliches Mysterium bildet, das die Geschöpfe unmöglich mittels metaphysischer Voraussetzungen und sophistischer Tricks verstehen können. Auf diese Argumentation weist der Hl. Epiphanius genau hin, indem er in seiner Antwort, wie wir weiter oben gesehen haben, lakonisch die erzwungene Alternative der Arianer resümiert: »Weder wollend hat er also gezeugt, noch ohne Willen, sondern durch Übertreffen der Natur. Die göttliche Natur geht nämlich über den Willen hinaus, und verfällt nicht der Zeit, noch wird sie durch einen Zwang geführt.«

Das Unfreiwillige der göttlichen Zeugung

Nun wollen wir freilich detaillierter betrachten, wie von den Vätern des vierten Jahrhunderts ihre Lehre über das Willentliche und das Unfreiwillige der göttlichen Zeugung verstanden wird, die sie im Rahmen der Antwort auf die hochsophistische Alternative der Arianer entwickelten. Zunächst wollen wir dabei untersuchen, wie das Unfreiwillige der göttlichen Zeugung verstanden wird.

Es besteht ausnahmslos Übereinkunft bei allen Kirchenvätern, daß die Zeugung des Sohnes im Gegensatz zur Behauptung des Areios eine natürliche (*φυσική*) ist, »aus dem Wesen des Vaters«, und daß sie daher nicht vom Wunsch des Vaters abhängig ist. Wenn sich das Gegenteil ereignet hätte, bestünde absolut kein ontologischer Unterschied zwischen dem Sohn und den Geschöpfen, und der Demiurg würde ontologisch gleichgestellt mit seinen Erzeugnissen. In diesem Fall freilich würde der Sohn, wie Gregor von Nazianz zutreffend beobachtet, als Sohn vollkommen vom Vater entfremdet, weil die unmittelbare Ursache seiner Existenz nicht der eigene Vater selbst wäre, sondern dessen Wollen. Dies bedeutet, daß die Arianer im Grunde, wie Gregor ironisch kritisiert, mit ihrer Lehre »das Wollen als eine bisher unbekannte Mutter anstelle des Vaters neu kreieren«. ¹⁶ Gleichwohl ist der Sohn nicht Sohn des Wollens, sondern Sohn des wollenden Vaters. Damit dieser Punkt begreiflich wird, führt Gregor von Nazianz eine bestimmte Unterscheidung für die Inangriffnahme des gesamten Problems ein. Eines, betont er, ist die Person, die will, und etwas anderes ist das Wollen, genauso wie eines die Person ist, die

¹⁵ S. Gregor von Nazianz, a.a.O.: PG 36, 84 C. Vgl. a. G. D. Martzelos, Der Verstand und seine Grenzen nach dem hl. Basilius dem Großen, in: Τόμος εόρτιος χιλιοστής εξακοσιοστής επετείου Μεγάλου Βασιλείου (379–1979), Thessaloniki 1981, S. 239 ff.; G. D. Martzelos, Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορικοδογματικὴν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Thessaloniki 1984, S. 68 ff.

¹⁶ Gregor von Nazianz, Rede 29, Oratio theologica 3. De filio 6: PG 36, 80 C–81 A.

zeugt, und etwas anderes die Zeugung, oder eines die Person, die redet, und etwas anderes die Rede. Das eine bezeichnet das persönliche Subjekt, das mit einer Wirkung in Erscheinung tritt, während das andere die Wirkung des Subjekts für sich selbst gesehen bezeichnet. In diesem Sinne folgt das Gewollte nicht immer und gezwungenermaßen. Es kann auch dem Wollen vorangehen. Jedenfalls rührt es von der Person her, die will. Und wenn dies für die geschaffenen Dinge gilt, so gilt dies umso mehr für den ungeschaffenen Gott. Folglich ist es vollkommen unannehmbar, den Wunsch des Vaters als Ursache für die Existenz des Sohnes zu betrachten, weil dies nicht mit dem Gedanken der göttlichen Zeugung im Einklang steht.¹⁷

Darüber hinaus wäre es, wie Athanasios bemerkt, in der Tat unlogisch, die Zeugung des Sohnes und Logos Gottes abhängig zu machen vom Wunsch des Vaters, weil dies bedeuten würde, daß Gott beschließt, erwägt, sich frei erwählt und selbst dazu ermuntert, daß er ihn will, so daß er einen Logos und eine Sophia hätte, um nicht unvernünftig (ἄλογος) und unweise (ἄσοφος) zu sein.¹⁸ Für Athanasios, der in dieser Angelegenheit klar und sehr hilfreich die innertrinitarische Dimension des Logos Gottes einbringt, ist Gott vernünftig (λογικός) und weise (σοφός); er hatte genau aus diesem Grund immer den Logos und die Sophia, und es hat keine Zeit gegeben, zu welcher er unvernünftig oder unweise gewesen wäre und nachträglich jene enhypostatische Eigenschaft durch seinen Wunsch erworben hätte. Der Wunsch Gottes bildet daher allein den bestimmten Grund der Geschöpfe, während der Sohn als Logos und Sophia Gottes mit diesen nicht ontologisch vermischt wird, sondern »von Natur aus ... Erzeugnis (γέννημα)« des eigenen Wessens des Vaters ist.¹⁹

Aber auch wegen eines anderen fundamentalen Grundes ist es nach Athanasios nicht möglich, daß der Sohn vom Wunsch des Vaters herrührt: Weil er nämlich als Logos der lebendige Wille des Vaters ist, durch den alle Geschöpfe entstanden sind. Und vor dem Logos als dem lebendigen Willen und Wollen des Vaters vermag nicht irgendein anderer Wunsch bei Gott gedacht zu werden, dem jener seine Existenz verdankt. Wille und Wunsch sind bei Gott derselbe Logos.²⁰ Mit anderen Worten beschließt und will der Vater mit seinem Logos, er überlegt und »will durch den Sohn«, ebenso wird es wenig später Basileios der Große sagen, der in diesem Punkt die theologische Überlegung des Athanasios fortführte.²¹

Hier stellt sich freilich verständlicherweise die Frage: Wie gelangt Athanasios zu der Gleichsetzung des Logos mit dem Willen und dem Wunsch Gottes?

¹⁷ S. Gregor von Nazianz, a.a.O.: PG 36, 81 ABC.

¹⁸ S. Athanasios, Contra Arianos: PG 26, 456 C.

¹⁹ S. ebd.: »... τὰ μὲν γενητὰ εὐδοκία καὶ βουλήσει γέγονεν, ὁ δὲ Υἱὸς οὐ θελήματός ἐστι δημιουργημα ἐπιγεγονός, καθάπερ ἡ κτίσις, ἀλλὰ φύσει τῆς οὐσίας ἰδίον γέννημα.«

²⁰ S. Athanasios, a.a.O.: PG 26, 456 C–457 A. S. a. Kyrill von Alexandrien, De adoratione in spiritu et veritate 11: PG 68, 728 BC: »βουλή καὶ σοφία καὶ θέλησις τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός«. Ferner Ders., De sancta et consubstantiali Trinitate Dialogus 2: PG 75, 776 BC: »Εἰ γὰρ ἦν ἐν σοφίᾳ καὶ λόγῳ τὸ θέλειν τοῦ Πατρὸς οὐ γὰρ ἄσφόν γε καὶ ἄλογον τὴν θείαν ἐροῦσι θέλησιν. Σοφία δὲ καὶ λόγος ἐστὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ὁ Υἱός, αὐτὸς ἅρα ἐστὶν ὁ ἐν ᾧ πᾶσα θέλησις τοῦ Πατρὸς ... Βουλὴν δὲ καὶ θέλησιν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὸν Υἱὸν ὁ θεὸς ἡμῖν ὀνομάζει λόγος.«

²¹ S. Basileios der Große, De Spiritu Sancto 19: PG 32, 101 C; 104 A; 20: PG 32, 104 BCD; 38: PG 32, 136 B. S. auch G. D. Martzelos, Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον, Thessaloniki 1984, S. 100 ff.

Zunächst müssen wir betonen, daß diese Gleichsetzung, dem Hl. Athanasios gemäß, schon mitten in der Hl. Schrift klar bezeugt ist. Um das zu beweisen, wendet er sich all jenen Stellen des Alten und Neuen Testaments zu, die die Abhängigkeit der geschaffenen Wesen von dem schaffenden Wort oder der Weisheit und der Vernunft Gottes, von seinem Willen oder Wollen erwähnen, wie z.B.: »Durch den Logos des Herrn sind die Himmel gegründet«,²² »Er sprach und sie wurden gezeugt, er ordnete es an und sie wurden geschaffen«,²³ »Gott hat durch die Weisheit die Erde gegründet; er bereitete die Himmel durch seine Vernunft«,²⁴ »Alles ist durch ihn (sc. den Logos) geworden, und ohne ihn wurde nicht eines, was geworden ist«,²⁵ »Unser Gott hat im Himmel und auf der Erde so viel gemacht, wie er wollte«,²⁶ »Da er es gewollt hat, hat er uns hervorgebracht durch das Wort der Wahrheit«,²⁷ »Dies ist nämlich der Wille Gottes in Christus Jesus an euch«,²⁸ u.a. Da nun, folgert er, nach der Schrift all dies mittels des Logos oder der Sophia oder des Verstandes und des Willens oder des Wunsches Gottes geschehen ist, kann folglich dieser Wunsch Gottes kein anderer sein als der Logos selbst.²⁹

Über seine biblische Begründung der Gleichsetzung des Logos mit dem Willen oder dem Wollen Gottes hinaus scheint Athanasios jene Gleichsetzung über die griechisch-philosophische Bedeutung des Logos-Gedankens zu begründen.

Für die griechische Philosophie, und speziell für die stoische, ist der Logos nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch. Mit anderen Worten übt er nicht nur einen innergeistigen Dienst aus, wie ein unausgesprochenes Wort, sondern bildet auch einen willentlich bestimmten Grund alles Werdenden, wenn er sich nach außen als Tat herausstellt, wie ein praktisches und wirkendes (ποιητικός) Wort.³⁰ Der Logos ist demnach für die griechische Philosophie immer willentlich und der Wunsch immer logisch. Am ehesten können wir auch die bestehende Einheit zwischen Wort (λόγος) und Wunsch mitten in der griechischen Sprache finden, die von der griechischen Philosophie stark beeinflusst ist. Es ist keineswegs Zufall, daß das Wort βουλευεσθαι, das die innere, theoretische Funktion des Wortes anzeigt, wie auch das Wort βούλεσθαι, das seine äußere, praktische Funktion anzeigt, dieselbe etymologische Wurzel haben. Die bedeutungsmäßige Einheit zwischen den beiden Worten wird hauptsächlich durch das gemeinsame βουλή deutlich, welche die logische Überlegung wie den willentlichen Beschluß bezeichnet. Noch heute hat dieser Terminus genau dieselbe Bedeutung. Wenn wir z.B. βουλή τῶν Ἑλλήνων sagen, meinen wir die Versammlung Abgesandter des griechischen Volkes, die nicht allein berät, sondern auch beschließt.

²² Ps 32,6 (LXX).

²³ Ps 32,9 (LXX).

²⁴ Spr 3,19 (LXX).

²⁵ Ijob 1,3 (LXX).

²⁶ Ps 113,11 (LXX).

²⁷ Jak 1,18.

²⁸ 1 Thess 5,18. S. a. Athanasios, Contra Arianos 65: PG 26, 460 C–461 A.

²⁹ S. Athanasios, a.a.O. 64: PG 26, 457 B.

³⁰ S. Aristoteles, Metaphysik E, 1, 1025b, 20–25. Diogenes Laertios, Vitae Philosophorum VII, 1, 130; I. von Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, Bd. 1, Stuttgart 1964, S. 50, Abschnitt 202; Bd. 2, S. 43, Abschnitt 135; Bd. 3, S. 42, Abschnitt 175; S. 79, Abschnitt 323, S. 134 f., Abschnitt 495; s. a. J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie I (Altertum und Mittelalter), Basel-Freiburg-Wien³1974, S. 180; 258 f.

Wir sind also der Meinung, daß Athanasios in seinem Kampf gegen die Arianer diese existentielle und bedeutungsmäßige Einheit zwischen Wort (λόγος) und Wunsch, die die griechische Philosophie und Sprache stark prägt, ausnutzt. Genau dies läßt er klar durchscheinen, wenn er, die Synonymie zwischen Wort (λόγος) und Verstand (φρόνησις) voraussetzend, seine persönliche Meinung formuliert, die er vor allem logisch begründet, indem er wörtlich Folgendes anführt: »Ich glaube nämlich, daß Vernunft (φρόνησις) und Wunsch (βούλησις) dasselbe sind. Was nämlich jemand beschließt (βουλεύεται), dies bedenkt er auch immer; und was er bedenkt, dies beschließt er auch.«³¹ Charakteristisch ist diesbezüglich nicht allein die Gleichsetzung der Termini »Vernunft« und »Wunsch«, sondern auch der Gebrauch des Wortes »beschließen« (βουλεύεσθαι) anstatt »wollen« (βούλεσθαι). Stärker noch läßt er an einem anderen Punkt in seiner *Dritten Rede gegen die Arianer* die Begriffe »Wunsch« und »beschließen« ständig abwechseln, eben weil er sie für vollkommen gleichbedeutend hält. Nachdem er die Behauptung der Arianer, daß, wenn der Sohn nicht aus dem Wunsch hervorgegangen wäre, Gott dann den Sohn zwangsweise und gegen sein Wollen bekommen habe, konkret angeführt hat, entgegnet er wie folgt: »Das Gegensätzliche zum Wunsch (βούλησις) haben sie gesehen, das Größere und Höherliegende haben sie aber nicht beachtet. Wie nämlich dem Wunsch (βούλησις) das Unerwartete gegenübersteht, so steht das Naturhafte höher als das Beschließen (βουλεύεσθαι) und geht ihm voran. Wenn einer ein Haus bauen will, beschließt er es (βουλεύεσθαι), einen Sohn aber zeugt er von Natur. Und was nach dem Wunsch (βούλησις) gebaut wurde, hatte einen Anfang des Werdens und ist außerhalb des Schöpfers, der Sohn ist aber wesenseigenes Erzeugnis des Vaters und nicht außerhalb von ihm. Darum beschließt (βουλεύεσθαι) er auch nicht in bezug auf ihn, um nicht den Anschein zu erwecken, als beschlösse (βουλεύεσθαι) er auch über sich selbst. So hoch also der Sohn über dem Geschöpf steht, so hoch steht das Naturhafte über dem Wunsch (βούλησις), und sie hätten, als sie davon hörten, nicht den Wunsch (βούλησις) mit dem Naturhaften gleichsetzen müssen.«³² Dieser Wechsel der Begriffe »Wunsch« (βούλησις) und »beschließen« (βουλεύεσθαι) im obenstehenden Text zeigt deutlich, daß Athanasios »beschließen« (βουλεύεσθαι) und »wollen« (βούλεσθαι) bedeutungsmäßig gleichsetzt, eben weil er vorbehaltlos die existentielle und bedeutungsmäßige Einheit zwischen »Wort« (λόγος) und »Wunsch« (βούλησις) annimmt, wie auch die griechische Philosophie und Sprache. Diese Einheit bildet für Athanasios die geeignetste Voraussetzung, sofern es darum geht, die arianische Auffassung abzuwehren, nach welcher der Sohn als aus dem Wunsch des Gott-Vaters hervorgegangen gedacht wird. »Wie also vermag«, fragt er rhetorisch, »der Logos, obwohl er als Wille und Wollen des Vaters existiert, auch selbst durch Wollen und Wunsch zu werden?«³³ »Und wenn er selbst Wunsch ist, wie ist dann der Wille in dem Wunsch?«³⁴

³¹ Athanasios, *Contra Arianos* 65: PG 26, 460 B; vgl. auch Kyrill von Alexandrien, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* 7: PG 75, 92 D–93 A.

³² Athanasios, a.a.O. 62: PG 26, 453 BC. Übersetzung unter Präzisierung zentraler Termini für die Argumentation nach A. Stegmann, BKV 13, S. 324 f. Die griechischen Begriffe habe ich hier unflektiert beigefügt (AM).

³³ Athanasios, a.a.O. 64: PG 26, 457 B.

³⁴ Athanasios, a.a.O. 67: PG 26, 464 C–465 A.

Das Willentliche der göttlichen Zeugung

Jetzt wollen wir ferner betrachten, wie bei den Kirchenvätern das Willentliche der göttlichen Zeugung verstanden wird, das sie als Antwort der bekannten sophistischen Alternative der Arianer entgegenstellten.

Die Tatsache, daß die Existenz des Sohnes nicht von dem Wunsch des Vaters abhängig ist, bedeutet gemäß den Vätern des vierten Jahrhunderts nicht, daß der Sohn »vom Vater ... ungewollt ist« und folglich gezwungenermaßen bzw. gegen sein Wollen existiert. »Keineswegs, sondern der Sohn ist auch vom Vater her gewollt«, betont Athanasios mit bezeichnendem Nachdruck.³⁵ Um diese These biblisch besser zu begründen, verweist er auf die johanneische Stelle »Der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles«,³⁶ während er diesbezüglich ähnliche johanneische Stellen verschweigt, wie »Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben«,³⁷ oder »Vater, Du hast mich geliebt vor der Gründung des Kosmos«,³⁸ ebenso auch die biblische Stelle »Dieser ist mein geliebter Sohn«,³⁹ welche er gleichwohl in anderen Zusammenhängen gebraucht, wenn er die wesensmäßige Beziehung zwischen Vater und Sohn betont.⁴⁰ Weil also laut der Hl. Schrift der Vater den Sohn liebt, bedeutet das Athanasios zufolge, daß, wenn auch der Sohn nicht »aus dem Willen« herrührt, sondern »naturgemäß« vom Vater, er dennoch nicht zwangsweise und gegen das Wollen des Vaters existiert. Eben weil der Vater ihn liebt, will er ihn auch.⁴¹

Nach dieser biblischen Begründung seiner These geht Athanasios zu ihrer logischen Begründung über, hinsichtlich seiner syllogistischen Methode, treu gefolgt von Didymos dem Blinden. Er bemerkt, wie die Güte und die Existenz des Vaters, nicht von seinem Wollen abhängen, aber auch nicht gegen sein Wollen sind, weil der Vater so sein will, so auch die Zeugung des Sohnes: Wenn sie auch nicht von dem Wunsch des Vaters abhängt, ist der Sohn dennoch nicht ungewollt noch zwangsweise hervorgekommen, sondern ist vom Vater gewollt und geliebt. So führt Athanasios wortwörtlich an: »Obwohl er nämlich das Gut-Sein nicht aus einem Wunsch heraus begann, ist er keineswegs unerwünscht und ungewollt gut. Was er nämlich ist, dies ist er von ihm gewollt. So auch das Sohn-Sein, wenn es auch nicht aus dem Wunsch heraus begonnen hat, ist es doch nicht ungewollt, und ist ihm nicht zuwider. Wie er nämlich der die eigene Hypostase Wollende ist, so ist auch der Sohn, der ein eigener von seinem Wesen ist, nicht von ihm ungewollt. So sollte also der Sohn gewollt und geliebt werden vom Vater.«⁴²

Die Zeugung des Sohnes, wie auch Gregor von Nazianz betont, kann nicht unfreiwillig bzw. erzwungen sein, wie es bei einem Glas der Fall ist, das übergelaufen ist, entspre-

³⁵ Athanasios, a.a.O. 66: PG 26, 461 C.

³⁶ Joh 5,20; s. a. Athanasios, ebd.

³⁷ Joh 3,35.

³⁸ Joh 17,24.

³⁹ Mt 3,17.

⁴⁰ S. Athanasios, Contra Arianos 2, 62: PG 26, 280 A; 3, 59: PG 26, 448 B; 65: PG 26, 461 B.

⁴¹ S. Athanasios, a.a.O. 3, 62: PG 26, 456 A; 66: PG 26, 464 ABC; s. a. Kyrill von Alexandrien, Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate: PG 75, 93 C.

⁴² Athanasios, a.a.O.: PG 26, 461 C; s. a. Didymos der Blinde, De Trinitate: PG 39, 285 AB; vgl. Kyrill von Alexandrien, a.a.O. 7: PG 75, 93 CD.

chend dem platonischen Bild des Hervorgehens des zweiten Grundes vom ersten, oder wie es beim natürlichen und unbeherrschten Stuhlgang der Fall ist.⁴³ Und dies ist so, weil für Gott-Vater die Zeugung des Sohnes willentlich ist. Bei Gott, wie er kennzeichnenderweise bemerkt, »ist Zeugung gleich dem Wollen des Zeugens«.⁴⁴ Mit genau diesem Gedanken charakterisiert später Kyrill im Blick auf den Sohn, daß er eine echte und freie Frucht des väterlichen Wesens sei.⁴⁵

Hier ist freilich Aufmerksamkeit vonnöten: Jenes Willentliche und Freie der Zeugung des Sohnes vom Vater muß man »auf fromme Weise« begreifen, wie Athanasios unterstreicht,⁴⁶ das heißt auf orthodoxe und nicht auf arianische Weise, wo man die Zeugung des Sohnes vom Wollen des Vaters abhängig macht. Mit anderen Worten, daß der Vater den Sohn will und liebt, bedeutet nicht, daß der Wunsch des Vaters die bestimmende Ursache der Zeugung des Sohnes bildet, oder daß der Vater den Sohn aus Liebe zeugte, wie neuerdings bestimmte orthodoxe Theologen behaupten, wobei sie den Eindruck erwecken, daß sie auf dieselbe Weise die Liebe des Vaters als bestimmende Ursache für die ewige Existenz des Sohnes und des Heiligen Geistes betrachten.⁴⁷ Es bedeutet vielmehr ganz einfach, daß der Vater, wie ungeschaffen und transzendent, so auch ontologisch frei ist, und daß er wie bei der Zeugung seines Sohnes die Notwendigkeit der Natur, so auch die Freiheit vom Wunsch der geschaffenen Wesen übersteigt. Genau dies unterstreicht Athanasios, wenn er sagt: »Wie er (sc. der Vater) nämlich der die eigene Hypostase Wollende ist, so ist auch der Sohn, der ein eigener von seinem Wesen ist, nicht von ihm ungewollt. So sollte also der Sohn gewollt und geliebt werden vom Vater.«⁴⁸ Viel Klärung bringt an diesem Punkt auch folgender Hinweis Didymos' des Blinden: »Auf welche Weise auch immer«, bemerkt er, »der Vater unsterblich und gut ist, will er dies sein, und wollend ist er dies, indem er nicht den Wunsch, um es so zu sagen, als Ursache hat, noch wahrhaftig unwillentlich ist. So ist der Wunsch auch nicht Grund des Erzeugens.«⁴⁹ Darüber hinaus ist das Willentliche der göttlichen Zeugung gemäß Athanasios nicht etwas, was lediglich den Vater, sondern auch den Sohn charakterisiert. Der Vater will mit genau demselben Wollen den Sohn zeugen, mit dem auch der Sohn vom Vater gezeugt werden will. Und genau deswegen ist das Wollen zwischen Vater und Sohn bezüglich des Mysteriums der göttlichen Zeugung nur eines. Es gibt keinen Unterschied zwischen dem Wollen des Vaters, zu zeugen und dem Wollen des Sohnes, gezeugt zu werden.

⁴³ S. Gregor von Nazianz, Oratio theologica 3. De filio 2: PG 36, 76 BC; s. a. Platon, Timaios, 41 d; Plotin, Enneaden V, 1, 6.

⁴⁴ S. Gregor von Nazianz, a.a.O. 6: PG 36, 81 B.

⁴⁵ S. Kyrill von Alexandrien, Commentarium in Evangelium Joannis 5, 5: PG 73, 868 D.

⁴⁶ Athanasios, Contra Arianos: PG 26, 464 A.

⁴⁷ S. J. D. Zizioulas, 'Από τό προσοπίον εἰς τό πρόσωπον. In: Χαριστήρια εἰς τιμήν τοῦ Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος, Thessaloniki 1977, S. 299; Ders., Being as Communion. Studies in Personhood and the Church, New York 1985, S. 41; Chr. Jannaras, 'Ανθρωπολογικές προϋποθέσεις, Σύναξη, Heft 2 (1982) 40; Ders., 'Αλφαβητάρι της πίστεως, Athen 21984, S. 60; 93. Kritische Einwände gegen die oben geschilderte Ansicht von J. D. Zizioulas, der Chr. Jannaras treu folgt, finden sich bei N. A. Matsoukas, Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία Β' ('Εκθεση της Ὁρθόδοξης Πίστεως), Thessaloniki 1985, S. 96 ff., Anm. 56.

⁴⁸ Athanasios, Contra Arianos: PG 26, 461 C.

⁴⁹ Didymos der Blinde, De Trinitate: PG 39, 285 C–288 A. Vgl. a. Kyrill von Alexandrien, De sancta et substantiali Trinitate Dialogus 2: PG 75, 780 B: »Ἔστι γάρ (sc. ὁ Πατήρ) οὐκ ἀνεβελήτως ἃ ἔστι φυσικῶς, σύνδρομον ἔχων τῇ φύσει τὴν θέλησιν τοῦ εἶναι ἃ ἔστιν.«

Athanasios betont bezeichnenderweise: »Und durch dieses Wollen, durch das er vom Vater her gewollt wird, liebt der Sohn selbst und will und ehrt den Vater. Und eines ist dieses Wollen aus dem Vater im Sohn, wie auch von daher der Sohn im Vater betrachtet wird und der Vater im Sohn.«⁵⁰ Weil überdies, laut Athanasios, wie wir gesehen haben, der lebendige Wille und Wunsch des Vaters der eigene Logos ist, besteht außerhalb von diesem kein anderer Wille oder Wunsch beim Vater. Der Vater beschließt und will durch seinen Logos, und deswegen ist er »immer naturgemäß zeugend (γεννητικός)« nach einem Ausdruck des Athanasios.⁵¹ So bildet die Zeugung des Sohnes im wesentlichen eine Selbstbejahung der Existenz des Vaters und einen ontologischen Ausdruck seiner Freiheit. Mit anderen Worten, der Vater will auf freie Weise, daß er ewig als Vater existiert, und sein Wollen drückt sich in der ewigen Zeugung des Sohnes bzw. seines Logos aus. In diesem Sinne bildet der Logos als Wille oder Wunsch des Vaters nicht allein die schöpferische und erhaltende Ursache der geschaffenen Wesen, sondern auch den alleinigen Ausdruck des Wollens des Vaters, als »immer naturgemäß zeugend« zu existieren. Folglich gibt es keinen Unterschied im Wollen des Vaters hinsichtlich seiner innertrinitarischen Beziehungen und seiner außertrinitarischen mit der Welt, wie es auch nach der jeweils eigenen Beurteilung mancher jüngerer Theologen 'falsch und vorschnell' angenommen wird.⁵² Wenn wir etwas derartiges annehmen würden, wäre es gemäß der theologischen Voraussetzungen des Athanasios, die wir weiter oben dargestellt haben, nötig, auch zwei Logoi für den Vater anzunehmen: einen für die innertrinitarischen und einen für die außertrinitarischen Beziehungen. Athanasios freilich ist an diesem Punkt gänzlich klärend: Das Wollen des Vaters ist wie für die innertrinitarischen, so auch für seine außertrinitarischen Beziehungen ein und dasselbe, weil sein gleichewiger Logos einer ist, der auch seinen alleinigen Willen und Wunsch bildet.

Darüber hinaus bedeutet das eine und alleinige Wollen, mit welchem der Vater den Sohn zeugen und der Sohn vom Vater gezeugt werden will, nicht, daß dieses Wollen die Beziehung zwischen Vater und Sohn bestimmen würde, sondern daß es den angemesseneren Ausdruck und den eindeutigeren Beweis für die Wesensgleichheit (ὁμοουσιότης) zwischen den beiden göttlichen Personen bildet. So ist das Willentliche der göttlichen Zeugung nicht unvereinbar mit oder dialektisch gegenüber der wesentlichen Beziehung zwischen Vater und Sohn. Die Unvereinbarkeit und der dialektische Gegensatz des Willentlichen beim Ursprung eines Seienden von einem anderen zu ihrer wesensmäßigen Beziehung und ihrer Wesensgleichheit charakterisiert einzig und allein die schwerfällige

⁵⁰ Athanasios, *Contra Arianos*: PG 26, 464 A.

⁵¹ Athanasios, a.a.O.: PG 26, 464 B; s. a. Kyrill von Alexandrien, *De sancta et consubstantiali Trinitate* Dialogus: PG 75, 776 B.

⁵² S. S. Jiankazoglou, *Προλεγόμενα στη σπουδή της Θεολογίας τοῦ ἁγ. Γρηγορίου Παλαμᾶ περί τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 74 (1991) 760, Anm. 74. In der Wiederveröffentlichung seiner Studie unter dem Titel »Προλεγόμενα στη Θεολογία τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν. Σπουδή στὸν Ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ«, Katerini 1992, beginnt S. Jiankazoglou seinen Irrtum zu korrigieren, der in der obengenannten Veröffentlichung seiner Studie in der Zeitschrift *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* zu finden ist, indem er selbst die Unterscheidung »zwischen einem ›Wollen‹ *ad intra*, das sich auf die ewige Weise der Existenz des Sohnes und des Geistes aus dem Vater bezieht, und einem ›Wollen‹ *ad extra*, welches als eine gemeinsame trinitarische Energie Gott mit seinen Schöpferwerken in Beziehung bringt«, als »vorschnell ... und verfehlt« charakterisiert. Wie er auch selber verdeutlicht: »Die Gefahr ... einer derartigen Unterscheidung ist sehr klar: So wird der einheitliche Charakter des göttlichen Wunsches verteilt auf ein immanentes und ökonomisches Niveau« (S. 62 f., Anm. 80).

Natur der geschaffenen Wesen, nicht dagegen die allmächtige und ungeschaffene Natur Gottes. Deswegen muß, wie Gregor von Nyssa sehr kennzeichnend anmerkt, weder die Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn uns zur Ablehnung des Willentlichen der göttlichen Zeugung führen, weil dies angeblich die ungewollte und zwangsmäßige Zeugung des Sohnes mit sich bringe, noch muß das Willentliche der göttlichen Zeugung uns zur Verneinung der Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn führen, weil angeblich zwischen ihnen der Wunsch stehe.⁵³ Wesensgleichheit dieser beiden göttlichen Personen und Willentliches der göttlichen Zeugung werden bei Gott in einer gleichgewichtigen, unzerreißbaren und funktionierenden Beziehung zwischen ihnen vorgefunden. Damit dieser Punkt klar und begreiflich wird und es zu keinem Mißverständnis kommen kann, gebraucht Athanasios, hier treu gefolgt von Gregor von Nyssa, das Beispiel der Beziehung des Lichts zum Glanz. Athanasios sagt, wie der Glanz seine Existenz nicht dem vorausgehenden Wunsch des Lichts verdankt, sondern vom Licht herrührt als ein auf eine gewisse Weise von ihm »gewolltes« natürliches Ergebnis, so liebt auch und will der Vater den Sohn »nicht aufgrund eines Gedankens des Wunsches, sondern naturgemäß und in Wahrheit«, genau wie auch der Sohn den Vater liebt und will.⁵⁴ So bildet dasselbe Wollen zwischen Vater und Sohn nicht nur keine bestimmte Ursache des Ereignisses der göttlichen Zeugung, sondern bestätigt in letzter Differenzierung, daß Gott als transzender und ungeschaffener bei dem Mysterium der göttlichen Zeugung die Dialektik zwischen Zwang und Freiheit übersteigt, welche entsprechend die Natur und den Wunsch der geschaffenen Wesen charakterisiert. Mit anderen Worten, die Freiheit des ungeschaffenen und transzendenten Gottes ist bei der Zeugung seines Sohnes, wie auch bei dem Hervorgehen des Hl. Geistes, ontologisch und nicht gleichzusetzen mit der Freiheit der geschaffenen Wesen, die allein eine entscheidende (ἡθική) ist, also eine Wahlfreiheit. Deswegen auch zeugt der Vater laut den Vätern des 4. Jahrhunderts, wie wir gesehen haben, »von Natur aus« den Sohn, und denjenigen, der naturgemäß zeugt, den liebt dieser und den will er. Und genau das bildet und drückt seine ontologische Freiheit aus und bestätigt sie: seine trinitarische Gemeinschaft.

Resümee

Mit dem, was wir gesagt haben, versuchten wir, uns einem der bedeutenderen trinitätstheologischen Probleme anzunähern, das die großen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts beschäftigt hat, von dessen Lösung nicht nur zu einem großen Teil die Absicherung des

⁵³ Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium*: PG 45, 773 D–776 A: »Οὐτε γὰρ ἡ ἄμεσος αὕτη συνάφεια (sc. zwischen Vater und Sohn) ἐκβάλλει τὴν βούλησιν τοῦ Πατρὸς, ὡς κατὰ τινα φύσεως ἀνάγκην ἀπροαίρετως τὸν Υἱὸν ἐσχηκότος· οὔτε ἡ βούλησις διύστησι τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱόν, ὡς τι διάστημα μεταξύ παρεμπίπτουσα. Ὡς μὴτε ἐκβάλλειν τοῦ δόγματος τὴν ἐπὶ τῷ Υἱῷ βούλησιν τοῦ γεννήσαντος, οἷον στενοχωρουμένην ἐν τῇ συναφείᾳ τῆς τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα ἐνότητος, μὴτε μὴν τὴν ἀδιάστατον διαλύειν συνάφειαν, ὅταν ἐνθεωρῇται τῇ γεννήσει βούλησις. Τοῦτο γὰρ τῆς βαρείας ἡμῶν καὶ δυσκινήτου φύσεώς ἐστιν ἴδιον, τὸ μὴ ἐν ταύτῃ πολλοὺς παρῆναι ἡμῖν, καὶ τὸ ἔχειν τι, καὶ τὸ βούλεσθαι· ἀλλὰ νῦν μὲν βουλόμεθά τι ἔχειν ὧν οὐκ ἔχομεν, μετὰ ταῦτα δὲ τυγχάνομεν ὧν τυχεῖν οὐκ ἠβουλήθημεν. Ἐπὶ δὲ τῆς ἀπλῆς καὶ παντοδυνάμου φύσεως, ὁμοῦ τὰ πάντα καὶ κατὰ ταῦτόν νοεῖται, καὶ τὸ θέλειν τὸ ἀγαθόν, καὶ τὸ ἔχειν ὅπερ ἠθέλησε.«

⁵⁴ S. Athanasios, *Contra Arianos*: PG 26, 464 BC; s. a. Gregor von Nyssa, a.a.O.: PG 45, 776 BC.

Dogmas von Nikaia gegen irgendwelche Angriffe der Arianer, sondern auch der weitere Verlauf der Entwicklung des trinitarischen Dogmas abhing.

Wie wir gesehen haben, sicherten die Kirchenväter mit ihrer Antwort auf die listige Alternative der Arianer (»Hat der Vater den Sohn wollend oder nicht wollend gezeugt?«) sowohl die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn, indem sie betonten, daß die Zeugung des Sohnes nicht vom Wunsch des Vaters abhängt, als auch fernerhin die Freiheit des Vaters, indem sie das Willentliche der göttlichen Zeugung betonten. So stürzten sie radikal diejenigen metaphysischen Voraussetzungen um, auf die die arianische Alternative gestützt worden war. Das »naturgemäß« Gewordene bei Gott bedeutet für die Kirchenväter nicht, daß die Zeugung des Sohnes gezwungenermaßen geschieht. Obwohl sie »naturgemäß« ist, geschieht sie nicht gegen das Wollen des Vaters. Die Freiheit des Vaters bei der Zeugung des Sohnes hängt nicht von seinem Wunsch ab, sondern steht im Zusammenhang mit seiner ungeschaffenen und transzendenten Natur, »der übermäßigen und unaussprechlichen Natur«, gemäß des Ausdrucks des Hl. Epiphanius,⁵⁵ und sie ist deswegen ontologische Freiheit.

Mit ihrer Antwort, die die Kirchenväter des 4. Jahrhunderts gegeben haben, sicherten sie im wesentlichen die ewig wesensmäßigen Beziehungen des Sohnes und des Hl. Geistes als unabhängig vom Wunsch des Vaters ab, ohne weder die Freiheit des Vaters, der als Quelle und Ursache der Gottheit den Sohn zeugt und den Geist hervorgehen läßt, noch die Freiheit des Sohnes, der gezeugt wird, und des Geistes, der hervorgeht, anzurühren. Und dies, weil die Personen der Hl. Trinität als ungeschaffen und transzendent nicht allein eine entscheidende (ἡθικὴ), sondern auch eine ontologische Freiheit haben, und weil sie deswegen die Dialektik von Zwang und Freiheit übersteigen, die entsprechend die Natur und den Wunsch* der geschaffenen Wesen kennzeichnet.

Genau diese grundlegenden Züge der orthodoxen Trinitätslehre finden sich summarisch formuliert in der lakonischen Antwort, die, wie wir gesehen haben, der Hl. Epiphanius auf die listige Alternative in der Rede der Arianer gegeben hatte: »Weder wollend also hat er gezeugt, noch ohne Willen, sondern durch Übertreffen der Natur. Die göttliche Natur geht nämlich über den Willen hinaus und verfällt nicht der Zeit, noch wird sie durch einen Zwang geführt.«

⁵⁵ S. Epiphanius von Salamis, Ancoratus: PG 43, 108 C.

* [Anm. d. Red.: Das Anliegen des Autors, den häufig verwendeten Begriff »Wunsch« durch die Termini »Wille« bzw. »Wollen« zu berichtigen, erreichte die Redaktion leider erst nach Abschluß der Druckarbeiten.]

Die Paradoxie der mystischen Gotteserkenntnis

Von Bogoljub Sijaković, Nikšić

Auf den folgenden Seiten will ich zuerst (I) das Problem der Transzendenz bei Platon, Plotin und Proklos kurz in Erinnerung bringen, danach (II) die Paradoxie der Gotteserkenntnis in der christlichen Mystik darlegen und endlich (III) einige grundsätzliche Bemerkungen über die Paradoxie der mystischen Gotteserkenntnis und über das Paradoxon an sich aufbringen.

I

Die europäische Philosophie beginnt mit einer einfachen Fragestellung: Was ist? Auf diese ontologische Frage antworten die frühen griechischen Philosophen so, daß sie dem Ausgangspunkt ›Alles-was-ist‹ (ἀρχή), sogar dem ›ist‹ selbst (ἐόν), die göttlichen Bestimmungen zuschreiben. Das Göttliche nämlich garantiert die Seinsvollkommenheit. Daher ist das ›Was-ist‹ durch die Bestimmungen ›Unsterbliches‹ (ἀθάνατον), ›Ungeborenes‹ (ἀγέννητον), ›Unvergängliches‹ (ἀνώλεθρον), ›Nichtalterndes‹ (ἀγήρων), ›Ewiges‹ (αἰδιον, αἰώνιον), ›Unzerstörbares‹ (ἀφθαρτον), ›Eines‹ (ἓν) usw. charakterisiert. Das ›Was-ist‹ wird also als Göttliches (τὸ θεῖον) verstanden.¹

Der Bestimmungsakkumulation folgt natürlich auf den Plan der Ontologie die Entladung der Bestimmungen des Göttlichen. Dies ist — mit Rücksicht auf das Wissen über das Göttliche — einer der Gründe für den Skeptizismus, den Xenophanes (Fr. 34), Heraklit (Fr. 86), Melissos (DL IX 24) wie auch Protagoras in der Schrift Von Göttern (Fr. 4) vertreten: »Von Göttern habe ich kein Wissen« (οὐκ ἔχω εἰδέναι). Von Platon ist uns bekannt, daß der Grund für diese Skepsis in der Erkenntnis des Göttlichen nicht erst ein Mangel unseres Erkenntnisvermögens ist, der Grund dafür ist ein ontologischer.

Das ontologische Grundproblem liegt für Platon nicht nur darin, auf welche Weise sich das Vernünftige (τὰ νοητά) und das Sinnliche (τὰ αἰσθητά) aufeinander beziehen, sondern auch darin, wie die Vielfältigkeit der Ideen unter das Eine (τὸ ἓν) bzw. unter die Idee des Guten (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) einzuordnen sind. Um den ontologischen Status des Guten zu erklären, welches das Seinsprinzip ist und so auch die Spitze der ontologischen Pyramide darstellt, bedient sich Platon des Vergleiches vom Guten mit der Sonne: »Die Sonne, denke ich, wirst du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachstum und Nahrung, unerachtet sie

¹ Im Buch *Mythos, physis, psyche: Ogledanje u predsokratovskoj 'ontologiji' i 'psihologiji'*, Nikšić: Univerzitetska riječ, Beograd: Filozofsko društvo Srbije 1991, bes. S. 139–141, 149–150, 245, 266–269, habe ich schon die Gelegenheit wahrgenommen, darüber ausführlich zu schreiben.

selbst nicht das Werden ist ... Ebenso nun sage auch, daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch jenseits des Seins (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) an Würde und Kraft hinausragt.«²

Die Idee des Guten ist also das Seinsprinzip alles Seienden und dieselbe ist »jenseits des Seins«³. Als das Prinzip von allem (ἡ τοῦ παντός ἀρχή)⁴ geht es über alles hinaus, was ist; es ist über das ›Ist‹ selbst erhaben. Der besondere Status der Idee des Guten ist nämlich derartig, daß sie die Sphäre des Ontischen vollständig transzendiert.⁵ Die angeführte Platon-Passage suggeriert den gleichen Schluß auch auf der Ebene der Erkenntnistheorie:⁶ Die Idee des Guten ermöglicht, daß die Dinge erkannt werden, sie selbst jedoch kann nicht erkannt werden. Diese Unerkennbarkeit des Guten ist die Konsequenz der ontologischen Transzendenz des Guten.

Die ontologische und erkenntnistheoretische Exklusivität der Idee des Guten ist derart, daß Platon sie allein als den größten und wichtigsten Gegenstand des Wissens (μέγιστον μᾶθημα)⁷ bestimmt. Aber über das Wichtigste (τὰ μέγιστα)⁸, über das Oberste und das Erste (τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα)⁹, »darüber«, sagte Platon, »gibt es keinesfalls eine Schrift von mir und wird es keine geben, weil dies keineswegs durch Wörter, wie die anderen Gegenstände des Wissens, aussagbar ist (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα)«¹⁰. Diese Unsagbarkeit und Unausdrückbarkeit der Idee des Guten ist die Konsequenz der

² Politeia VI 509b 2–4, 6–10 (nach der Übersetzung Schleiermachers); vgl. a. a. O. 508b 12–c 2, VII 540a 7–9. Im Zusammenhang mit der Lichtmetaphorik und -metaphysik habe ich die oben genannte Stelle im Aufsatz »O iskustvu svjetlosti«, *Luca I/1* (1984) 43–58 (hier 52), kurz erörtert.

³ Siehe dazu *Hans Joachim Krämer*, *Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959; hier ist die Idee des Guten als der Grund der Seinheit und das Seinsprinzip (S. 398) oder der Seinsgrund (S. 542) erfaßt; vgl. *H. J. Krämer*, *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, S. 356; 363. Der Ausdruck ἐπέκεινα τῆς οὐσίας wird von Georg Picht als »jenseits des Seins des Seienden« ontologisch präzisiert: *G. Picht*, *Platons Dialoge »Nomoi« und »Symposion«*, Stuttgart 1990, S. 314.

⁴ *Politeia* 511b 7.

⁵ H.-G. Gadamer sprach von der »Transzendenz« des Guten in ihrer vollen ontologischen Valenz: *H.-G. Gadamer*, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978; *H.-G. Gadamer*, *Plato im Dialog*, Gesammelte Werke, Bd. 7, Tübingen 1991, S. 128–227; 177. Ebenda wird gesagt: »... so soll auch die Idee des Guten, ohne selber ›Sein‹ zu haben, dem, was im Denken erkannt wird, Sein verleihen (τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν, 509b 7). Der Vergleich nötigt dazu, diesen Überstieg ›über das Sein‹ so zu verstehen, daß das Gute ›Ursache‹ der vielen Ideen ist.« — H. J. Krämer hat hervorgehoben, daß diese »Überseiendheit des ›Guten‹« seinen tieferen und eigentlichen Sinn erst in Platons »ungeschriebener Lehre« (ἀγραφα δόγματα) hat: *H. J. Krämer*, *Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*: Zu Platon, *Politeia* 509B, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969) 1–30. — Über das Gesamtproblem siehe jetzt: *Richard Schaeffler*, *Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* — Wandlungen, Recht und Grenzen eines Programms, und *Werner Beierwaltes*, *EPEKEINA. Eine Anmerkung zu Heideggers Platon-Rezeption*, in: *Ludger Honnefelder, Werner Schüßler* (Hgg.), *Transzendenz — Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*: Klaus Kremer zum 65. Geburtstag, Paderborn 1992, S. 13–37 bzw. 39–55.

⁶ Siehe *H.-G. Gadamer*, *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum »Philebos«*, Leipzig 1931, S. 60; *H.-G. Gadamer*, *Gesammelte Werke* Bd. 5, Tübingen 1985, S. 3–163. Hier lesen wir, daß die Idee des Guten »der Seinsgrund von Allem und damit zugleich der Erkenntnisgrund von Allem« sei. (S.56)

⁷ *Politeia* VI 505 a 2.

⁸ *Epistole Z* 341b 1.

⁹ A.a.O. 344d 5.

¹⁰ A.a.O. 341c 4–6. — Über das ἄρρητον siehe *W. Beierwaltes*, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*: Plotins Enneade V 3, Frankfurt/M. 1991, S. 222–229, hier weitere Literaturhinweise.

Transzendenz und Unerkennbarkeit des Guten. Als Seinsprinzip und Erkenntnisgrund ist das Gute nur den intuitiv-mystischen Erfahrungen zugänglich, und dies ist die oberste philosophische Einsicht, das unverhoffte Erleuchten: »wie ein von abspringenden Funken angezündetes Licht wird es in der Seele geboren und nährt sich selbst sofort«¹¹. Über dieses Wissen, das über das »Jenseits des Seins« hinausreicht, kann nicht gesprochen werden. Wenn wir jetzt das Gute und Eine als den Gott und das Göttliche verstanden hätten, dann wäre dies apophatische Theologie.¹²

Dieses komplexe Problem wurde von Plotin in einem Satz zusammengefaßt, der ein Beispiel für die bei Plotin häufig vorkommende Übernahme der berühmten Platon-Formulierung von der absoluten Transzendenz (τὸ ἐπέκεινα) und der Unerkennbarkeit des Guten bzw. Einen ist: »Ὅς μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη, ὃ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας. Von ihm gibt es weder Sprache noch Wissen, über es wird gerade gesagt, daß es jenseits des Seins ist.«¹³ Wenn also etwas im ontologischen Sinne als transzendent bezeichnet wird, da es der Sphäre des Ontischen nicht zugeordnet werden kann, so ist es unerkennbar, es gehört nämlich nicht der Sphäre des Erkennens an. Dies hebt Plotin besonders hervor: »Ἄλλ' ἐπέκεινα οὐσίας ὃν τι καὶ τοῦ νοεῖν ἐπέκεινα εἶναι. Wenn etwas jenseits des Seins ist, so ist es auch jenseits des Denkens.«¹⁴ Und wenn etwas infolge seiner Transzendenz das Undenkbare ist, dann ist es ebenfalls das Unaussagbare. Auch dafür gibt es bei Plotin eine klare Bestätigung: »Ὅτε τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ. Es ist weder etwas von Allem, noch gibt es einen Namen für dies.«¹⁵ Die Unbenennbarkeit und Unaussagbarkeit (ἄρρητον)¹⁶ auf der einen Seite und die Unerkennbarkeit und Undenkbarkeit auf der anderen Seite sind die Konsequenzen der absoluten ontologischen Transzendenz des Guten bzw. Einen.

Platons und Plotins Denken des Guten und Einen hat Proklos subtil entwickelt und systematisiert. »Das wahrhafte Prinzip des Allen«¹⁷ ist für ihn das Eine (τὸ ἓν)¹⁸, d.h. das

¹¹ Epistole Z 341c 7 — d2: οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἡδὴ τρέφει.

¹² So H. J. Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles, S. 543, unter Berufung auf *nomoi* IV 716c 4: θεός und Theaitetos 176e 4: θεῖον. — Das Gute und das Göttliche gleicht ausdrücklich Tilman Borsche aus: *T. Borsche*, Was etwas ist: Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche, München 21992, S. 76f.: »Dieses Göttliche aber ist ein Sein, das jenseits unsres Denkens und Erkennens liegt ... Genaugenommen ist es nicht einmal ein ›Sein‹ oder auch ein ›Wesen‹ zu nennen, denn es verweist auf etwas, das ›noch jenseits des Seins‹ liegt (ἐπὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας; Politeia VI, 509b 9). Über dieses Göttliche kann man nur indirekt sprechen. Sein Wesen ist in Begriffen nicht zu fassen, nicht aussagbar ... Das Göttliche, das keinen eigentümlichen oder richtigen Namen haben kann, wird mit vielen Namen angesprochen ...«

¹³ Enn. V 4.1.9–10; vgl. *Platon*, Parmenides 142a 3–4; *Politeia* 509b 9. — Die ἐπέκεινα-Ausdrücke sind die frequenteste Entleihung Plotins aus Platon: (1) ἐπέκεινα οὐσίας (I 7.1.19; I 8.6.28; V 1.8.8; V 3.17.13–14; V 4.1.10; V 4.2.38; V 6.6.30; VI 7.40.26; VI 8.16.34; VI 8.19.13; VI 9.11.42), (2) ἐπέκεινα ὄντος (I 3.5.7–8; II 4.16.25; III 9.9.1; IV 4.16.27; V 5.6.11; VI 2.17.22–23; VI 6.5.37; VI 8.9.28), (3) ἐπέκεινα πάντων (V 3.13.2), (4) ἐπέκεινα νοῦ/νοήσεως/νοεῖν (I 7.1.20; V 1.8.7; V 3.11.28; V 3.12.47–48; V 3.13.2–3; V 4.2.2–3; V 6.6.30; V 8.1.3–4; V 9.2.24; VI 7.37.23–24; ὑπὲρ νοῦν; VI 7.40.27; VI 8.16.34), (5) ἐπέκεινα γνώσεως (V 3.12.48), (6) τὸ ἐπέκεινα (I 6.9.41; III 8.9.2).

¹⁴ V 6.6.30

¹⁵ V 3.13.4

¹⁶ V 3.13.1

¹⁷ Vgl. Procl. in Remp. I 292.6: κατ' ἀλήθειαν τῶν πάντων ἀρχή.

¹⁸ A.a.O. I 283.11.

Gute (ἀγαθόν)¹⁹, d.h. der Gott (θεός)²⁰. Diese Triade (Hen-Agathon-Theos) ist absolut transzendent (ἐπέκεινα)²¹, es ist »überseiend« (ὑπερούσιον)²². Da es im Gebiet des Ontischen nicht vorhanden ist, ist das Hen-Agathon-Theos konsequent unerkennbar (incognoscibile) und unbegreifbar (ἄληπτον) und darum ebenfalls unaussagbar (ἄρρητον, indicibile) und unbenennbar (non nominabile)²³. Die absolute Unaussagbarkeit des Prinzips (ἡ πάντα ἄρρητος ἀρχή)²⁴ ist also die Konsequenz seiner absoluten Transzendenz.

II

Die neuplatonische Philosophie und christliche Theologie begegneten sich nirgendwo so fruchtbar als im Corpus Areopagiticum. Die Hauptvorbilder in der Gotteserkenntnis sind für Pseudo-Dionysios Areopagita, neben den neuplatonischen Anregungen, eigentlich die Väter von Kappadozien, vor allem Gregor von Nyssa. Auch für die Kappadokier ist der Gott transzendent und dementsprechend unerkennbar, und danach bedeutet theologisieren, davon zu sprechen, was der Gott nicht ist und nicht davon, was Er ist. Sie bringen jedoch ihre große philosophische und theologische Ausbildung hinein, um eine entscheidende und wichtige Stellungnahme zu formulieren: Was das Dasein Gottes verursacht, ist die Person des Gottvaters und nicht das Wesen Gottes. Die Person hat den ontologischen Vorrang vor dem Wesen, das Wesen begründet sich auf die Person.²⁵

Diese radikal ontologische Neuheit hatte großen Einfluß auf das Konzept der apophatischen und kataphatischen Theologie, das Pseudo-Dionysios simpel formuliert: Dem Gott »als der Ursache von Allem« (ὡς πάντων αἰτία) soll man das, was man über die seienden Dinge behauptet, bejahen (affirmieren) und dem Gott »als der Überwesenheit über alles« (ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσιον) soll man dasselbe verneinen (negieren).²⁶ Das Unterscheiden des apophatischen und kataphatischen Weges der Gotteserkenntnis wurde aber von der neutestamentlichen Stelle impliziert, wo gesagt wird:

¹⁹ A.a.O. I 283.19.

²⁰ A.a.O. I 287.16; vgl. Procl. in Parm. 641.10: θεός καὶ ἓν ταῦτόν (>Der Gott und das Eine sind dasselbe<); a.a.O. 1096.27: ταῦτόν τὸ αὐτοὲν καὶ θεός (>dasselbe sind das Eine selbst und der Gott<).

²¹ Vgl. z.B. Theol. Plat. I 3, 7.36; I 10, 21.48; II 12, 114.40; in Parm. 1065.29; 1143,15; in Remp. I 284.9; I 292.20; Phil.chald. 5.2.

²² Vgl. z.B. Theol. Plat. II 7, 99.12; in Remp. I 285.2; in Parm. VII 46.23, 24, 32; 48.9; 60.15,17.

²³ Vgl. z.B. Theol. Plat. II 6, 95.16; in Remp. I 285.2; in Parm. VII 46.23;24,32; 48.9; 60.15,17.

²⁴ Damsc. dubitationes et solutiones de primis principiis 43.

²⁵ Ausführlich und kompetent darüber Joh. D. Zizioulas, 'Απὸ τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον: Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου, *Ἐποπτεία* 73 (1982) 941–960 (zuerst in: Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος, Thessaloniki 1977, S. 287–323); *Ders.*, Being as Communion: Studies in Personhood and the Church, New York 1985, S. 27–49; *Ders.*, The Contribution of Cappadocia to Christian Thought, in: Sinasos in Cappadocia, London 1986, S. 23–37; *Ders.*, On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood, in: C. Schwöbel, C. E. Gunton (Hgg.), Persons, Divine and Human, Edinburgh 1991, S. 33–46.

²⁶ De mystica theologia I 2: PG 3, 1000 B.

»Kein Mensch hat Gott jemals gesehen (Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε). Nur der einzige Sohn, der ganz eng mit dem Vater verbunden ist, hat uns gezeigt (ἐξηγήσατο), wer Gott ist.«²⁷

Der erste Satzteil (»Kein Mensch hat Gott je gesehen«) sagt den Grundsatz der apophatischen Theologie aus; hier ist die Rede von dem verborgenen Gott (Deus absconditus). Das zweite Satzglied (»Nur der einzige Sohn, der ganz eng mit dem Vater verbunden ist, hat uns gezeigt, wer Gott ist«) kann man als den Grundsatz der kataphatischen Theologie begreifen; hier ist die Rede vom Deus revelatus, von der Selbstoffenbarung Gottes in der Person des Gottmenschen Christus. Das ist der wahre Beweis, daß der Gott in die Welt einging. Der Gott wird dann durch die Offenbarung erkennbar, und die ganze Welt ist auf eine Art und Weise die Offenbarung Gottes. Das ist der Weg der kataphatischen Theologie, die von göttlichen Energien, Theophanien, Pronoiai spricht.

Die apophatische Theologie, nämlich das mystische Gotteserfahren, wird durch die paradoxen Aussagen artikuliert. Diese Paradoxie hat drei einander verbindende Niveaus: das ontologische (Transzendenz, Jenseitigkeit), das erkenntnistheoretische (Unerkennbarkeit) und das linguistische (Unsaßbarkeit) Niveau.

Das Christentum tritt mit einer ontologischen Idee ein, die für die heidnisch-griechischen Philosophen undenkbar und paradox ist: creatio ex nihilo. Das ontologische Denken der griechischen Philosophie, das vom Grundsatz ex nihilo nihil²⁸ überzeugt ist, kann die Frage nicht stellen: Warum ist überhaupt was und nicht Nichts? Die Schöpfung aus dem Nichts setzt die völlige ontologische Andersheit Gottes voraus. Das Sein (τὸ εἶναι) Gottes liegt nicht im Wesen (οὐσία) Gottes, sondern in der Person (πρόσωπον=ὑπόστασις) des Gottvaters. Die Schöpfung aus dem Nichts setzt außerdem den ontischen Vorrang des Gottes voraus. Das ist auch in der Selbstnennung Gottes enthalten: »Ich bin, der Ich-bin-da«²⁹ (Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν). Gregorios Palamas sagt dazu: »Und als der Gott auch zu Mose sprach, sagte Er nicht: ›Ich bin das Wesen (οὐσία)‹, sondern ›Ich bin der Ich-bin-da (ὁ ὢν: Der Seiende)‹. Weil der Seiende (Der-der-ist) nicht aus dem Wesen ist, sondern das Wesen aus Dem-der-ist. Weil Der-der-ist in sich Selbst das ganze Sein (τὸ εἶναι) umfaßt und enthält.«³⁰

Der Name »Der-der-ist« bedeutet, daß der Gott, als Schöpfer von Allem-was-ist, das einzig wahre Ist, das Ist selbst ist, und daß alles Andere in diesem Sinn nicht ist. Die Transzendenz Gottes ist absolut. Der Gott, sagt Pseudo-Dionysios, sei »über allem Sein und Erkennen« (ὅπερ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν)³¹, Er ist »der, der jenseits des Allen ist« (ὁ πάντων ἐπέκεινα)³², Er ist »überwesenhaft/überseiend« (ὑπερούσιος)³³. Von dieser ontischen Vorrangstellung legt auch hl. Johannes Damaskenos Zeugnis ab: »Der Gott ist

²⁷ Joh 1,18 (Gemeinsame Bibelübersetzung). Siehe dazu *Hieromönch Atanasije (Jevtić)*, *Duhovnost pravoslavja*, Beograd 1990, S. 171–201

²⁸ Über den Ursprung des Grundsatzes siehe *A.P.D. Mourelatos*, *Pre-Socratic Origins of the Principle that there are no Origins from Nothing*, *The Journal of Philosophy* 78 (1981) 649–665, mit dem Kommentar von *D. Gallop*, *Ex nihilo nihil, in nihilum nil: A reply to Mourelatos*, a.a.O., S. 666 f.

²⁹ Ex 3,14.

³⁰ Triades 3.2.12.

³¹ De myst. theol. I 1: PG 3, 997 B — 1000 A; vgl. *Johannes Damask.*, *De fide orthodoxa*, I 4: PG 94, 800 B.

³² De myst. theol. I 3: PG 3, 1000 C und 1001 A; vgl. a.a.O., V: PG 3, 1048 B: ἐπέκεινα τῶν ὅλων.

³³ De myst. theol. II: PG 3, 1025 A; vgl. a.a.O. I 3: PG 3, 1000 C: ὑπερουσίως.

nicht etwas von dem Seienden, nicht weil er überhaupt nicht ist, sondern weil er über allem Seienden (ὕπὲρ πάντα ὄντα), ja über dem Sein selbst (ὕπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι) ist.³⁴

Dieser durch die neuplatonische Terminologie geformte Begriff des christlichen überseienden Gott stellt den Topos in der ganzen Geschichte der abendländischen Mystik dar. Im Buch der 24 Philosophen wird gesagt, daß der Gott der »Ursprung ohne Ursprung« (principium sine principio)³⁵ sei. Auch Meister Eckhart sprach über den »ewigen Abgrund des göttlichen Wesens«, über Gott als »grundlosen Grund«³⁶, und Jakob Böhme sagte: »Im Ungrund ist nichts als eine Stille ohne Wesen, eine ewige Ruhe ohne Anfang und Ende«. Der Terminus »Ungrund«, den Böhme in die Geistesprache eingeführt hat, wurde ebenfalls von Angelus Silesius gebraucht, um den Gott zu bestimmen: »Ein Ungrund ist zwar Gott«³⁷. Und auf die Frage: »Was ist das Wesen Gottes« antwortet Silesius: »Überwesenheit«.³⁸

Der Name »Der-der-ist« bedeutet, daß Gott die Person ist, er ist nämlich Der-Der-ist und nicht Das-Was-ist. So ist der Gott, wie auch der Mensch (Gottesbild), ein »Wer« und kein »Was«. Da Er jedoch kein »Was« ist, ist Er nicht-was, gleich Nichts, sondern JEMAND ganz anders von irgendwelchem »Was«. Der Name Ὁ ὢν weist auf den personhaften Unterschied von allem Ontischen hin. Es wäre möglich, daß die Person dem Sein vorausginge, wenn sie das »Nichts« im Sinne des Nichtzugehören zur Seinsphäre wäre. Also die Rede ist nicht nur von ontologischer Transzendenz (von der Überseiendheit), sondern auch von der Transzendierung der (neu)platonischen Ontologie (von der Person). Die ontologische Transzendenz kennen ebenfalls Platon und die Neuplatoniker. Auch Proklos sagt, daß das Eine das Nichts von allen seienden Dingen sei (τοῦτο οὐδὲν ἐστὶ τῶν πάντων)³⁹. Das Eine ist Nichts, weil es als eine nichtverursachte Ursache (ἀναιτίως αἴτιον) jedem »Ist«, im Sinne eines bestimmten »Etwas«, vorausgeht⁴⁰. So sagt auch Pseudo-Dionysios über Gott, der kein bestimmtes »Was« ist, daß er Nichts sei (αὐτὸ δὲ μὴ ὄν), und Nikolaus von Kues hebt hervor: Der Gott ist »Nichts von Nichts selbst« (nihil ipsius nihil), »Nichts im Nichts« (nihil in nihilo)⁴¹. Davon inspiriert sagt Angelus Silesius ebenfalls, daß der Gott Nichts sei: »Gott der ist nichts und alls ohn alle deutlei. Dann nenn was daß er ist? aus was daß Er nicht sey?«⁴²

Man sollte aber in der Verneinung der Bestimmung radikal sein: Den Gott kann man »Nichts« auch nicht heißen, weil »Nichts« auch der Name ist. Dasselbe behauptet Nikolaus von Kues: Nihil non est, quia hoc ipsum nihil nomen habet nihili. »Er ist nicht auch Nichts, weil dieses Nichts selbst den Namen des Nichts hat.«⁴³

³⁴ De fide orthodoxa I 4: PG 94, 800 B.

³⁵ Liber XXIV philosophorum, def. 7.

³⁶ Sich auf Meister Eckart stützend, sprach Martin Heidegger, Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, über das Sein, das als Gründung keinen Grund hat, sondern ein Ab-Grund ist.

³⁷ Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann oder Geist-Reiche Sinn- und Schluß-reime zur göttlichen Beschaulichkeit anleitende, Wien 1657, Glatz 1675; Kritische Ausgabe von L. Gnädinger, Stuttgart 1984, V 29.

³⁸ Cherubinischer Wandersmann, II, S. 145.

³⁹ Theol. Plat. II 5: 93.45.

⁴⁰ Siehe W. Beierwaltes, Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt 1979, S. 359.

⁴¹ »Propositionum de virtute ipsius non aliud septima«, in: Nicolai de Cusa opera omnia, jussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, XIII, 61.

⁴² Cherubinischer Wandersmann, V 197; vgl. I 200.

⁴³ De deo abscondito, in: Nicolai de Cusa opera omnia, Opuscula I, Hamburg 1959.

Daher ist das Wissen von einem solchen Gott, der ontologisch transzendent ist und als Person die klassische griechische Ontologie transzendiert, apophatische Theologie. Jede Gottesbestimmung ist der Grund dafür, daß wir diese Bestimmung verneinen. Und wenn wir alle affirmativen Begriffe von dem Gott verneinen wollten, müßten wir diese zuerst voraussetzen.⁴⁴ Das Jenseits (ἐπέκεινα) wird zum apophatischen »Nein«. Aus dem ontologischen Paradox folgt das erkenntnistheoretische Paradox: Den Gott erkennen wir als den, der unerkennbar ist.

Der Gott ist »dort über jedem menschlichen Gedanken« (ὕπερέκεινα πάσης ἀνθρωπίνης ἐπινοίας⁴⁵), sagte der hl. Athanasios. Diese grundsätzliche Unerkennbarkeit⁴⁶ ist eine Konsequenz der ontologischen Transzendenz: Vom Gott gibt es weder Sprechen noch Denken, weil Er überseiend (ὕπερουσίως) über alles ist.⁴⁷ Deshalb bezeichnet Pseudo-Dionysios den Gott als »den, der über dem Sehen und dem Erkennen ist« (ὁ ὑπὲρ θεᾶν καὶ γῶσιν) und »Den, der vollkommen unerkennbar ist« (ὁ παντελῶς ἄγνωστος)⁴⁸. Der Gott, der die Sphäre des Ontischen absolut transzendiert, ist vollkommen unerkennbar in dem Sinne, daß seine Wesenheit dem kategorialen Verstehen absolut unerreichbar ist. Er ist jenseits der Kategorialität.⁴⁹ Die Aussage »Der Gott ist unerkennbar« ist jedoch paradox, weil sie die eigene Kontradiktion behauptet: »Der Gott ist erkennbar«, wir können nämlich von Gott (wenigstens) erkennen, daß er unerkennbar ist. So sagt der hl. Johannes Damaskenos:

»Die Gottheit ist also absolut unbegrenzt (ἄπειρον) und unbegreiflich (ἀκατάληπτον); und das Einzige, was an ihr begreiflich ist, ist ihre Unbegrenztheit (ἀπειρία) und ihre Unbegreiflichkeit (ἀκαταληψία).«⁵⁰

Demgemäß ist die Art und Weise, den Gott zu erkennen, gerade seine Unerkennbarkeit. Deshalb ist der Weg der Gotteserkenntnis das Erkennen durch Nichterkennen (γῶσις δι' ἄγνωσίας)⁵¹. Es bleibt uns dann nur übrig, unsere Unwissenheit zu erkennen, (scribere nos ignorare), dies ist die Einsicht des Nikolaus von Kues:

Hoc si ad penum assequi poterimus, doctam ignorantiam assequentur. Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet quam in ipsa ignorantia, quae sibi propria est, doctissimus reperiri. Te tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem. »Gelingt uns die vollständige Erfüllung dieser Absicht, so haben wir die belehrte Unwissenheit erreicht. Auch der Lernbegierigste wird in der Wissenschaft nichts Vollkommeneres erreichen, als im Nichtwissen, das ihm seinsgemäß ist, um belehrt zu werden. Es wird einer umso gelehrter sein, je mehr er um sein Nichtwissen weiß.«⁵²

⁴⁴ Vgl. T. Borsche, Was etwas ist, S. 229.

⁴⁵ Contra gent. 2: PG 25, 5C.

⁴⁶ Vgl. den Ausdruck οὐ γῶστικῶς bei Proklos, Theol. Plat. I 25: 61.30.

⁴⁷ Ps.-Dionys. Areop., de myst. theol. I 3: PG 3, 1000C.

⁴⁸ De myst. theol. II: PG 3, 1025A und I 3: PG 3, 1001A.

⁴⁹ Vgl. Prokl., in Parm., 1192.12: τῶν κατηγοριῶν καθαρεῦον τὸ ἔν.

⁵⁰ De fide orth. I 4: PG 94, 800B.

⁵¹ Der Ausdruck stammt von Ps.-Dionys. Areop., de div. nom. VII 3: PG 3, 872A.

⁵² Nicolai de Cusa, De docta ignorantia, Liber primus, cap. I 4.12–17 (Übersetzung von Paul Wilpert, Nikolaus von Kues, Die belehrte Unwissenheit, Hamburg 31979).

Das Erkennen durch Nichterkennen spielt sich im Dunkel des Nichterkennens (γνόφος τῆς ἀγνώσεως)⁵³ ab. Dies Metaphysik der Finsternis, nämlich das Wissen, das sich als Wissen negiert, ist der wahre Inhalt der apophatischen Theologie — das Wissen von der Unwissenheit, was Gott ist, und vom Wissen, was Gott nicht ist.⁵⁴

Die mystische Gotteserkenntnis, die Begegnung mit dem personenhaften Gott, ist eine spezifische Erkenntnis, dies ist das Aus-treten aus sich (ἐκστασις) und die Vereinigung mit Gott (ἔνωσις, unio mystica). Die Begriffe ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ der Erkenntnis sind hier sinnlos, der Unterschied zwischen Erkennendem und Erkenntnis verschwindet hier: »Got und ich wir sint ein«⁵⁵. Dies bedeutet nicht, daß die personenhafte Identität des Erkennenden und Erkannten verschwindet, sondern die genaue Umkehrung. Ebenso ist der Begriff der Erkenntnis sinnlos, da alle Erkenntnisfähigkeiten ausgeschlossen werden⁵⁶. Es bleibt ein ›Subjekt‹ übrig, das sich selbst erkennt: die Selbsterkenntnis als die Gotteserkenntnis⁵⁷. Durch Gott wird der Gott erkannt, und der Mensch wird zum ausgewählten Ort, in dem dies geschieht⁵⁸. Die Erkenntnisform, die dies alles ermöglicht, ist die Liebe⁵⁹. Die Liebe ermöglicht die Gleichzeitigkeit der Identität und der Differenz. Das mystische Erfahren der Einheit mit Gott ist die Kommunikation mit der Transzendenz, die Kommunikation mit dem ganz Anderen. Eine solche Erfahrung ist auch durch eine ganz andere Sprache mitteilbar, durch die Sprache, die nicht mehr Sprache ist. Die Unsagbarkeit des mystischen Versuchs ist die Konsequenz der göttlichen Transzendenz und Unerkennbarkeit. Im übervernünftigen Dunkel herrschen die Wortlosigkeit (ἀλογία) und die Denkslosigkeit (ἀνοησία)⁶⁰. Die Mystik spricht davon, worüber man nicht sprechen kann. Das ist natürlich paradox: »Darum hat alle Mystik eine Paradoxie des Ausdrucks«⁶¹. Der Gott ist unausdrückbar und aussagbar. Der apophatische Gott ist namenlos (ἄνώνυμος) und übernambar (ὑπερώνυμος)⁶², ganz entgegen der kataphatischen »vernünftigen Gottbenennung« (ἡ νοητὴ θεωνυμία)⁶³, für die der Gott vielnamig (πολύωνυμος) ist⁶⁴.

⁵³ Ps.-Dionys. Areop., de myst. theol. I 3: PG 3, 1001A; vgl. a.a.O. II: PG 3, 1025A: ὑπερφωτος γνόφος (überlichtende Finsternis); II: PG 3, 1025B: ὑπερούσιος γνόφος (überseiende Finsternis); III: PG 3, 1033C: ὑπὲρ νοῦν γνόφος (übervernünftige Finsternis). Vgl. Nicolai de Cusa, Trialogus de possest, n. 74.

⁵⁴ Vgl. hl. Athanasios, histor. arian. ad. monach. 2: PG 25, 693A: »Obwohl es nicht möglich ist, zu begreifen, was der Gott ist, ist es doch möglich zu sagen, was Er nicht ist.«

⁵⁵ Eckhart, Deutsche Werke, hg.v. J. Quint, Bd. 1, Stuttgart 1958, S. 113 (Z. 7).

⁵⁶ Vgl. Ps.-Dionys. Areop., De myst. theol. I 3: PG 3, 1001 A.

⁵⁷ Vgl. Klemens von Alexandrien, paedagogus III 1: PG 8, 556: »Wer kennt sich selbst, der kennt den Gott.«

⁵⁸ Vgl. John D. Caputo, »Meister Eckhart and the Later Heidegger: The Mystical Element in Heidegger's Thought«, Journal of the History of Philosophy 12 (1974), 13 (1975) 61–80.

⁵⁹ Über die gnoseologische Bedeutung der Liebe siehe Atanasije Jevtić, Prolegomena za isihasticku gnoseologiju, Foliozofske studije XVI (Beograd 1984, 1988) 101–155, bes. 126–131: »Ljubav kao temelj saznanja« = Hieromönch Atanasije, Duhovnost pravoslavljja, 112–170; 138–144.

⁶⁰ Ps.-Dionys. Areop., de myst. theol. III: PG 3, 1033C.

⁶¹ Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1971, 6. Aufl. 1987.

⁶² Ps.-Dionys. Areop., de div. nom. I 6: PG 3, 596 A; I 7: PG 3, 596 C; VII 1: PG 3, 865 C: ἄνώνυμος; I 5: PG 3, 593 B; I 7: PG 3, 597 A; I 8: PG 597 A; XIII 3: PG 3, 918 A: ὑπερώνυμος.

⁶³ Ps.-Dionys. Areop., de myst. theol. III: PG 3, 1033 A.

⁶⁴ Ps.-Dionys. Areop., de div. nom. I 6: PG 3, 596 A; VII 1: PG 3, 865 C; X 1: PG 3, 936 D. Für den Gegensatz »nullum nomen — omni nomina« siehe Nicolai de Cusa, De docta ignorantia I, XXIV 75, mit der Rücksicht auf Hermes Trismegistos, Aesclepius 20, Corpus Hermeticum II 321, 3–9. Hierzu auch Angelus Silesius, Cherubinscher Wandersmann V 196:

Die göttliche Unbenennbarkeit hat aber nicht nur einen linguistischen und gnoseologischen Sinn, hier ist nicht nur die Rede von der Unaussagbarkeit und Unerkennbarkeit, sondern das Benennen ist eine ontologische Tat. (Daher drückt »Ich bin der Ich-bin-da bzw. Der-der-ist« das Wesen des Benennens aus.) Und wenn der Gott ontologisch transzendent wäre, so dürfte er selbst diesen Namen nicht haben. Schon von Parmenides wurde das, was außer der ontischen Sphäre ist, als das Undenkbare (ἀνόητον) und das Unbenennbare (ἀνόνημον) bezeichnet⁶⁵.

Das-was-nicht-ist hat nicht seinen Namen, und hier beginnt die neue Sprache, die Sprache, die keine mehr ist⁶⁶, aber das Schweigen kann sie auch nicht sein. Denn die Unaussagbarkeit sagt paradox aus, daß dies, worüber wir sprechen, unaussagbar ist. Die Mystik schwankt eigentlich nicht zwischen Sprechen und Schweigen, sondern möchte den Unterschied beseitigen⁶⁷ und das Sprechen und Schweigen in einer Identität und nicht in einer Differenz denken. Symbolisch beinhaltet gerade dies das Wort »Mystik« (μυστική), vom Verb μύω (=μυ-sprechen) abgeleitet, d.h. man kann alles sagen, was man zu sagen vermag, wenn man den Mund schließt. In diesem »M« sind Sprechen und Schweigen vereinigt. Paradox!

III

Wir haben gesehen, daß in der Phänomenologie der mystischen Erfahrung paradoxe Aussagen einander gegenüber gestellt werden; »Der Gott ist Nichts«, »Der Gott ist unerkennbar«, »Der Gott ist unaussagbar«. Die Gründe für diese Paradoxie finden sich nicht erst in unserem mangelhaften Erkenntnis- und Ausdrucksvermögen, sondern gehen von der Daseinsweise Gottes hervor: Der Gott ist die ontologische Transzendenz und als Person transzendiert er die (klassische griechische) Ontologie. Die Paradoxie ist daher die unvermeidbare und angemessene Weise, die mystische Erfahrung des Gottes zu beschreiben. — Von welcher Paradoxie ist eigentlich die Rede?

Das Paradox ist eine Behauptung, die zu ihrer Kontradiktion führt, da sie sowohl wahr (wenn A dann nicht-A), als auch falsch (wenn nicht-A dann nicht-A) ist. Ein Paradox besteht also aus zwei äquivalenten Aussagen, von denen die eine eine Negation der anderen ist. Das Gegensätzliche besteht gleichzeitig. Hier interessieren uns aber nicht die logischen Paradoxe (die logischen Antinomien und die Paradoxe der Mengenlehre), wie sie

»Man kann den höchsten Gott mit allen Namen nennen.

Man kann ihm widerumb nicht einen zu erkennen.«

⁶⁵ Fr. 8, 17; dazu B. Sijaković, *Mythos, physis, psyche*, S. 248.

⁶⁶ Über den »Kampf der Mystik gegen die Sprache« sprach mit vollem Recht J. Quint, *Mystik und Sprache: Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, in: K. Ruh (Hg.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964, S. 113–151; 121. — Für das Gesamtproblem siehe: Alois M. Haas, *Sermo mysticus: Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg/Schweiz 1989, S. 19–36; 136–167; 301–329; *Ders.*, *Geistliches Mittelalter*, Freiburg/Schweiz 1984, S. 181–247; Kurt Ruh, *Das mystische Schweigen und die mystische Rede*, in: Peter K. Stein et alii (Hgg.), *Festschrift für Ingo Raiffenstein zu seinem 60. Geburtstag*, Göttingen 1988, S. 463–472.

⁶⁷ Vgl. A. M. Haas, *Das mystische Paradox*, in: P. Geyer, R. Hagenbüchle (Hgg.), *das Paradox: Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, Tübingen 1992, S. 273–294.

per definitionem nur in den formalisierten Sprachen vorkommen. Uns interessieren die Paradoxe in der Formulierung der mystischen Erfahrung (also in der Metasprache), und das sind die semantischen Paradoxe — Aussagen, die mit Rücksicht auf das, was sie selbst behaupten (die Formel: »Dieser Satz ist falsch«), falsch sind. Die semantischen Paradoxe als Aussagen, die die eigene Wahrheit oder Falschheit behauptet, kommen nur in den natürlichen Sprachen vor. (In den formalisierten Sprachen sind sie unerlaubt.)

Im mystischen Paradox können wir nur die übliche epistemologische Struktur sehen: (1) Es beruht auf dem Element der Negativität, (2) seine semantischen Realisierung ist die Opposition, (3) seine aussagenlogische Realisierung ist die Kontradiktion⁶⁸. Die mystischen Aussagen »Der Gott ist Nichts«, »Der Gott ist unerkennbar«, »Der Gott ist unaussagbar« begründen sich auf dem Element der Negativität (nichts, un-erkennbar, unaussagbar), werden semantisch als Opposition realisiert (Der Gott hat den ontologischen Vorrang, die Unerkennbarkeit ist das Wissen von ihm, und die Unaussagbarkeit ist die Art und Weise, daß wir von Ihm die Sätze aussagen) und endlich realisieren sie sich aussagenlogisch als Kontradiktion (der Gott ist Der-der-ist, Er ist sowohl erkennbar als auch unerkennbar, und sowohl aussagbar als auch unaussagbar). Also, wenn man dem dictum der paradoxen Aussagen der Mystik genügt, so ist es klar, daß es dieses dictum unmöglich zu genügen ist.

Die Paradoxie der mystischen Gotteserkenntnis ist ein Versuch, die Probleme unseres Denkens über den Gott durch Widersprüche zu lösen. Im ontologischen Sinne ist die mystische Erfahrung (unio mystica) die Vereinigung der ontisch verschiedenen Regionen: die Identität in Differenz, die Überwindung der ontologisch unüberwindbaren Distanz zwischen Mensch und Gott. Die Möglichkeit der ontologischen Nähe und der ontologischen Innigkeit mit Gott ist paradox. Sie wird durch das ermöglicht, was die griechische kosmologische Ontologie transzendiert: das Personsein.

Die mystische Paradoxie ist ein Versuch, die Erkenntnis der absoluten Transzendenz und Andersheit zu formulieren, die Natur der Kommunikation mit ganz anderem zu beschreiben. Diese Erfahrung vermittelt uns den ganz Anderen als Den-der-im-Wissen-nicht-gewußt-werden-kann, bzw. als Den-der-im-Unwissen-gewußt-wird: Das bedeutet, daß »das in sich Udenkbare im Denken als Udenkbares gedacht, das von sich her Unsagbare in der Sprache als Unsagbares gesagt werden muß«⁶⁹.

Daher ist die Paradoxie »eine adäquate, wenn nicht die angemessenste Denk- und Sprachform der Mystik«⁷⁰. Das Paradox ist aber nicht nur das Ausdrucksmittel der religiösen Sprache. Der mystische Diskurs bemüht sich, die Nichtkommunikationsfähigkeit in die Kommunikation überzuführen. Die Intention des mystischen Diskurses ist daher auch selbst paradox. Da das mystische Paradox der Versuch ist, eine religiöse Erfahrung kommunikationsfähig zu machen, weitet die Mystik dann in der Tat das Feld des Transparenten und Intersubjektiven aus. Diese paradoxe Absicht aber, das Unmittelbare mitzuteilen, hat ihre grundsätzliche Funktion, die für das Verständnis der mystischen Paradoxie entscheidend ist. Diese Paradoxie hat ihren Kontext nicht nur im geistesgeschicht-

⁶⁸ Siehe dazu: Roland Hagenbüchle, Was heißt »paradox«? Eine Standortbestimmung, in: P. Geyer — R. Hagenbüchle (Hgg.), *Das Paradox*, S. 27–43.

⁶⁹ So anläßlich des Proklos W. Baierwaltes, *Proklos*, S. 358.

⁷⁰ A. M. Haas, *Das mystische Paradox*, S. 284.

lichen, sondern auch im systematisch-theologischen Sinne. Das Mystische *παρὰ δόξαν* (contra opinionem) ist eigentlich contra dogmaticam. Die Paradoxie ist ein dynamisches Korrektiv gegen die theologische Systematik und Dogmatik, in der es für das Paradox keinen Platz gibt. Die Paradoxie der apophatischen Theologie zeugt vom personhaften Erfahren Gottes, das nicht schematisiert und zum Gegenstand des dogmatischen Wissens gemacht werden kann⁷¹. Die Paradoxie bewahrt die Möglichkeit, daß jeder persönlich den Sinn der Wörter ›Gott‹, ›Absolutes‹, ›Ewigkeit‹ konstituiert, und darin ihre Wahrheit zu sehen⁷². Aber selbst der die Mitteilungsbedingungen erforschende Mystiker interessiert sich für die Transparenz und Intersubjektivität seiner Aussagen. Er interessiert sich im äußersten Falle für einen Kodex, der ihm ermöglicht, nicht nur seine Erfahrungen übertragbar, sondern auch das Paradox selbst annehmbar zu machen. Dann sind eigentlich die Apophatik und Kataphatik in der Beziehung zueinander Interferenz und Interkon-textualität. Dann wird das Paradox »aufgelöst«: Auf einem semantischen Feld werden die Gegensätze als komplementär adoptiert (coincidentia oppositorum).

Das Paradox ist nicht eine epistemologische Blockade und ein subversives Hindernis, welche das logische Denken unmöglich machen, wie auch die Mystik keine Strategie der Undurchsichtigkeit ist. Das Paradox ist eine Reaktion auf all dies, was die Grenzen des Denkens verschiebt und die Redefinierung der Grundbegriffe erzwingen will. Das Paradox akzeptierend verpflichten wir uns zur Überprüfung der eigenen Auffassung und der in ihr implizierten Voraussetzungen.

Natürlich ist das Paradox eine logische Provokation sowie eine Provokation für die Logik. Der Rahmen der logischen Grundsätze wird durchbrochen⁷³. Uns wird vom Klang dieses Brechens — nicht zu diskret — suggeriert, daß der Verstand nicht der letzte Richter der Wahrheit ist. Das alte Dilemma »Logik oder Leben« zeigt sich immer wieder von neuem. Über das Leben und die Gotteserkenntnis wurde darüber nicht gesagt:

»Und das ewige Leben (αἰώνιος ζωή) besteht darin, dich zu erkennen, den einzig wahren Gott (γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν), und den, den du gesandt hast, Jesus Christus⁷⁴«.

Wir haben also Recht auf Leben und demnach auch Recht auf Paradox.

⁷¹ Vgl. W. Baiertaltes, Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M. 1985, S. 454.

⁷² Siehe William Earle, Phenomenology of Mysticism, *The Monist* 59 (1976) 519–531.

⁷³ Vgl. T. Borsche, Was etwas ist, S. 229. — Im Vortrag »Was ist Metaphysik?«, Bonn 1929, dessen mystische Stimmung nicht zu verkennen ist, kommt Martin Heidegger — durch die Erörterung über das *Nichts*, das ursprünglicher als jedes Verneinen ist — zum radikalen Satz: »Die Idee der ›Logik‹ selbst löst sich auf im Wirbel ursprünglichen Fragens« (14); siehe M. Heidegger, Wegmarken, Frankfurt/M. 1978, 2. Auflage, S. 103–121. Ein wahres Motiv der Kritik Carnaps scheint darin zu liegen: R. Carnap, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, *Erkenntnis* 2 (1931) 219–242.

⁷⁴ Joh 17,3.

Aspekte einer Kreuzestheologie aus orthodoxer Sicht*

Von Theodor Nikolaou, München

Das Thema, wie es mir ursprünglich vorgeschlagen wurde, lautete »Der orthodoxe Charakter von Luthers theologia crucis«. Auf meinen Wunsch hin wurde es umformuliert. Ich verstehe allerdings das Anliegen dieser Tagung und will auch in der Tat diesen für die Theologie Luthers entscheidenden Gedanken in meine Ausführungen einbeziehen und dazu kritisch Stellung nehmen.

Wenn der Titel des vorliegenden Beitrages »Aspekte einer Kreuzestheologie aus orthodoxer Sicht« lautet, so ist der Ausdruck »aus orthodoxer Sicht« nicht im Sinne einer Konfession, sondern — von der Intention her — im altkirchlichen und daher genuin christlichen, rechtgläubigen Sinne zu verstehen. Die Orthodoxe Kirche versteht sich als Hüterin und Zeuge der altkirchlichen Überlieferung und betrachtet diese als das bestgeeignete gesamtkirchliche Korrektiv auch eventueller eigener Verfehlungen und Abweichungen von dieser Basis. Im übrigen erblickt sie in dieser Grundlage das Kriterium aller theologischen Auseinandersetzungen und in diesem Sinne das Kriterium für die vielersehnte Einheit der Kirchen. Sie wendet sich deshalb immer wieder gegen jegliche »Neuerungen«.

Anstelle einer Einleitung in das Referat erlaube ich mir eine kurze Beurteilung Luthers: Für die Kirchengeschichtsschreibung steht außer Zweifel, daß der Christ und Theologe Martin Luther in der westlichen Theologiegeschichte eine ganz entscheidende Rolle gespielt hat. Er ist für seine Zeit eine kirchengeschichtliche Notwendigkeit gewesen. Ohne Luther wäre es nicht völlig auszuschließen, daß das westliche Christentum vielleicht zu einer nicht mehr als christlich zu erkennenden Glaubensgemeinschaft hätte entarten können. Der tiefe Glaube Luthers, sein Kampfgeist und besonders die durch ihn begonnene Reformation in der Westkirche haben zu einer breit angelegten, erneuernden theologischen Besinnung geführt und erheben ihn deshalb zu einem überaus wichtigen kirchlich-theologischen Zeugen seiner Zeit. Allerdings ist und kann Luther nicht mehr als ein Glied der Überlieferungskette sein. Seine Schriften erweisen sich als wertvoll, insofern er mit den vielen anderen Zeugen des christlichen Glaubens übereinstimmt. Nur eine ausgewogene Interpretation aller dieser Zeugen in bezug auf die Hl. Schrift, den Glauben und das Leben der Alten Kirche kann als Norm fungieren. Niemand vereinzelt: weder z. B. ein Basileios der Große, noch Augustin oder Johannes Damaskenos oder Luther

* Der vorliegende Text ist die unveränderte Fassung eines Vortrages, der bei der internationalen Konsultation zum Thema »Theologie des Kreuzes — Ein ökumenisches Kriterium?« des Instituts für Ökumenische Forschung, Strasbourg, am 20. September 1990 gehalten wurde. Er erscheint hier mit einiger Verspätung, weil das Institut für Ökumenische Forschung sein Vorhaben, die Beiträge in einem Band zu veröffentlichen, erst im Juni 1993 aufgegeben hat.

kann als Norm christlicher Lehre dienen, bei aller Ehre, die einem jeden von diesen gebührt.

Trotz der oben genannten großen Bedeutung Luthers darf nicht übersehen werden, daß sein kirchlich-theologisches Schaffen sich oft als Widerspruch und Korrekturkurs damaliger Mißstände in Theologie und Kirche versteht. Und da es eben eine alltägliche Erfahrung, ja eine Binsenwahrheit ist, daß sich in Streitsituationen und in der Hitze des Kampfes häufig Gegensätze und Extrempositionen herausbilden, so läßt es sich m. E. nicht leugnen, daß manche seiner Positionen die einseitige Antwort auf einseitige Entwicklungen in der Westkirche seit dem Mittelalter sind. Außerdem steht er unter dem Einfluß des späten Augustin. Luthers Werk weist deswegen für den orthodoxen Theologen in vielen Fragen Akzentverschiebungen und Einseitigkeiten auf und ist nicht immer und leicht mit der Lehre und dem Leben der Alten Kirche vereinbar. Trifft aber dieses Urteil auch auf seine sogenannte Kreuzestheologie zu?

Die Behandlung des Themas erfolgt in zwei Schritten:

1. Grundelemente der Heilsökonomie und des Gedankens der Kreuzestheologie (oder: Hat Luther durch den Gedanken der Kreuzestheologie einen Aspekt der Heilsökonomie isoliert und überbetont?)

2. Kreuzestheologie und Rechtfertigung im Vergleich zur patristischen Vergöttlichungslehre

1. Grundelemente der Heilsökonomie und des Gedankens der Kreuzestheologie (oder: Hat Luther durch den Gedanken der Kreuzestheologie einen Aspekt der Heilsökonomie isoliert und überbetont?)

Die Heilsökonomie weist u. a. folgende drei grundlegende Charakteristika auf:

Erstens offenbart sie die Gemeinschaft und Identität göttlichen Wirkens. Das heißt, daß das göttliche Wirken im gesamten Mysterium des Heilsplanes (der Heilsökonomie, *μυστήριον οἰκονομίας*) das gemeinsame Werk des Dreieinigen Gottes ist. Die Kirchenväter haben diese Gemeinschaft und Identität göttlichen Wirkens durch den klassischen Satz formuliert: *ὁ Πατήρ δι' Υἱοῦ ἐν Ἀγίῳ Πνεύματι ποιεῖ τὰ πάντα*¹. Von dieser Perspektive des trinitarischen Wirkens her ist auch der Kreuzestod Jesu Christi und seine rettende Gnade ein Werk der unaussprechlichen Menschenliebe der göttlichen Trinität.

Zweitens muß man — ebenfalls nach den Kirchenvätern — unterscheiden zwischen der Heilsökonomie (dem Mysterium der Oikonomia) und dem Dogma der Theologie (*δόγμα Θεολογίας*)². Durch die Heilsökonomie erkennt der Mensch die Existenz und das

¹ Vgl. Belege Th. Nikolaou, Das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums und in der Feier der Sakramente, *Ofo* 2 (1988) 30, Anm. 1.

² Vgl. Gregor der Theologe, Or. 38, 8: *BEP* 60, 67. Basileios der Große, Adv. Eunomium 2, 3: *BEP* 52, 188. Maximus Konfessor, Disputatio cum Pyrrho: *PG* 91, 348 C. Johannes Damaskenos, De fide orth. 1, 2: *Kotter* II (PTS 12) S. 8. Theodoros Studites, Antirrheticus 2, 4: *PG* 99, 353 D. Refutatio: *PG* 99, 453 D. Nikolaos Kabasilas, De vita in Christo 2: *PG* 150, 533 B. Vgl. weitere Belege bei G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1982, s. v. *θεολογία* G, 2, b (S. 628).

Heilshandeln Gottes. Er begreift hierbei weder **was**, noch **wie** Gott ist. Das Dogma der Theologie, d.h. näher die Gottes- und insbesondere die Trinitätslehre, bleibt dem menschlichen Begreifen unzugänglich. Was die Menschen — aufgrund dieser trefflichen patristischen Unterscheidung — über Gott wissen, rührt vom Mysterium des Heilsplanes her. Mit anderen Worten: die menschliche Gotteserkenntnis beschränkt sich auf das Wirken, auf die Energien Gottes. Gottes Wesen (οὐσία, φύσις) unterliegt demgegenüber nicht dem menschlichen Verstand, und wir begnügen uns diesbezüglich mit apophatischen Kategorien (unendlich, unbegrenzt, unbegreifbar, ohne Gestalt usw.). Die Energien Gottes, schreibt Basileios der Große, »sind mannigfaltig, das Wesen aber einfach. Wir sagen nun, daß wir unseren Gott in den Energien (ἐκ τῶν ἐνεργειῶν) erkennen; wir nehmen aber nicht an, daß wir an das Wesen (sc. Gottes) selbst herankommen. Denn seine Energien steigen auf uns herab, sein Wesen aber bleibt unzugänglich«³.

Der Kreuzestod Jesu Christi gehört zur Heilsökonomie und offenbart die zentrale Aussage des Neuen Testaments über Gott, daß nämlich Gott »uns geliebt hat und seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden gesandt hat ... Er hat uns von seinem Geist gegeben. Wir haben gesehen und bezeugen, daß der Vater den Sohn gesandt hat als den Retter der Welt. Wer bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott, und er bleibt in Gott. Wir haben die Liebe, die Gott zu uns hat, erkannt und gläubig angenommen. **Gott ist die Liebe**« (1 Joh 4,10; 13–16).

Drittens umfaßt die Heilsökonomie das gesamte göttliche Wirken: Von der Schöpfung und der Vorsehung Gottes angefangen bis zu dem Höhepunkt der Menschwerdung und des Werkes des Logos Gottes und der Erfahrung des Heils Christi in der Kirche schon jetzt und vor allem im Eschaton. Jeder Akt dieses göttlichen Wirkens besitzt seine eigene Heilsrelevanz und kann nicht gegen die anderen ausgespielt werden. So besitzen z. B. das mosaische Gesetz und der menschliche Logos ebenfalls ihre Heilsrelevanz in der Zeit vor Christus, als die Menschen durch sie auf Christus hin erzogen wurden; eine Eigenschaft, die der Logos auch in der Zeit danach behalten hat.

Daß die einzelnen Heilsakte nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, gilt insbesondere in bezug auf das einmalige und »große Mysterium des Glaubens«, Jesus Christus. Zu diesem Mysterium zählt der Apostel Paulus näherhin, daß Jesus Christus »im Fleisch offenbart, durch den Geist gerechtfertigt, von den Engeln geschaut, unter den Heiden verkündet, in der Welt geglaubt, in die Herrlichkeit aufgenommen wurde« (1 Tim 3,16). Sowohl all dieses als auch speziell seine Menschwerdung, sein öffentliches Werk, sein Tod am Kreuz, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt sind Bestandteile des Mysteriums der Oikonomia. Diese Bestandteile gehören unauflöslich und sehr eng zusammen; sie stellen ein organisches Ganzes dar; sie bedingen und durchdringen sich gegenseitig in der Weise, daß der Versuch, das eine über das andere zu setzen bzw. für wichtiger zu erklären, theologische Willkür und Gotteslästerung bedeuten würde. Zusammen machen sie das eine große Mysterium des christlichen Glaubens aus, welches die Erlösung gebracht hat und den Menschen zur Annahme verkündet wird.

³ Basileios der Große, Ep. 234, 1: BEP 55, 234. Siehe auch Athanasios der Große, De incarnatione Verbi 32: BEP 30, 100: »Θεοῦ γὰρ ἴδιον μὴ ὁρᾶσθαι μέν, ἐκ δὲ τῶν ἔργων γινώσκεισθαι«. Vgl. mehr hierzu G. Martzelos, Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον, Thessaloniki 1984.

Die innigste Zusammengehörigkeit dieser Heilsakte läßt sich bestens am Beispiel von Tod und Auferstehung verdeutlichen. Für manche westliche Theologen ist diese Zusammengehörigkeit nicht ohne weiteres gegeben. Im Gegensatz zu den Kirchenvätern konnte Martin Luther über das Kreuz gesondert sprechen. Das Wort »Kreuzestheologie« deutet auf das theologische Mißverständnis hin, daß vom Kreuze allein gesprochen werden kann. Man übersieht hierbei, daß der Kreuzestod, der »für uns«, d. h. für unser Heil, vollbracht wurde (Röm 5,8), seinen Sinn in der Auferstehung erlangt und umgekehrt die Auferstehung ohne den Kreuzestod nicht denkbar ist. Athanasios der Große formuliert dies ähnlich: »Der Tod muß der Auferstehung vorangehen, weil es keine Auferstehung geben könnte, wenn der Tod nicht vorangegangen wäre«⁴. Der Kreuzestod Christi bedeutet Abschaffung des Todes, die in der Auferstehung sichtbar wird. Nur unter dieser Perspektive und mit Bezug auf die Zuversicht im Glauben, daß auch die Toten auferweckt werden, kann der Apostel Paulus schlußfolgern: »Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich (κενὸν τὸ κήρυγμα), so ist auch euer Glaube vergeblich (κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν). ... Nun aber ist Christus auferstanden von den Toten als Erstling unter denen, die entschlafen sind« (1 Kor 15,14. 20).

Diese Zusammengehörigkeit von Kreuzestod und Auferstehung unterstreichen viele Hymnen der Kirche. Sehr interessant scheint mir der Auferstehungshymnus, der — mit wenigen Ausnahmen — jeden Sonntag im Orthros gebetet wird:

»Die Auferstehung Christi haben wir geschaut,
so lasset uns anbeten den Heiligen Herrn Jesus,
der allein ohne Sünde ist.
Vor Deinem Kreuze fallen wir nieder, o Christus,
und Deine Auferstehung besingen
und verherrlichen wir.
Denn Du bist unser Gott,
außer Dir kennen wir keinen anderen.
Deinen Namen rufen wir an.
Kommt, all ihr Gläubigen,
lasset uns anbeten die heilige Auferstehung Christi.
**Denn siehe, durch das Kreuz
ist Freude gekommen in die ganze Welt.**
Allezeit lobsingen wir dem Herrn
und preisen seine Auferstehung.
Er hat die Kreuzigung erlitten
und den Tod durch den Tod zertreten«⁵.

Und ein weiterer Hymnus vom Sonntag der Kreuzesverehrung (dritter Sonntag der Fastenzeit vor Ostern):

»Sei begrüßt, lebensspendendes Kreuz,
schönes Paradies der Kirche,

⁴ Athanasios der Große, De incarnatione Verbi 23: BEP 30, 93.

⁵ Nach der Lesung des Morgenevangeliums (Auferstehungsperikope) im Orthros.

Holz der Unverweslichkeit,
 welches für uns als Blüte den Genuß ewiger Herrlichkeit trägt;
 durch welches die Truppen der Dämonen vertrieben werden,
 und die Scharen der Engel sich erquicken,
 und die Reihen der Gläubigen feiern.
 Unbesiegbare Waffe,
 unerschütterliche Stärke,
 Sieg der Könige, Stolz der Priester.
 Jetzt ist die Zeit der Leiden Christi,
 schenke uns aber auch die Zeit der Auferstehung«⁶.

Die Auffassung, daß »durch das Kreuz Freude in die ganze Welt gekommen ist« oder daß das Kreuz den Gläubigen Anlaß zur Feier ist, mag vielleicht im ersten Augenblick respektlos erscheinen oder als zu optimistisch beurteilt werden. Ist es aber nicht so, daß durch das Kreuz in der Tat der Tod überwunden wurde? Daß die Überwindung des Todes durch das Kreuz in der Auferstehung gipfelt? Daß wir durch das Kreuz zur Auferstehung gelangen? Daß wir in der Taufe den Tod **und** die Auferstehung Jesu Christi nachvollziehen? Die Auffassung, daß das Kreuz Quelle der Freude und Anlaß zur Feier ist, entspricht dem Geist des Evangeliums und führte sehr früh im Leben der Kirche zu der Feier des Tages des Herrn (der Κυριακή), das heißt der Auferstehung des Herrn, die wir, vor dem Kreuze niederfallend, besingen und verherrlichen.

Für das Leben des Christen und für seine Frömmigkeit ist wohl die Kreuzesdarstellung charakteristisch. Im Geist, der sich im Abendland seit dem Mittelalter durchgesetzt hat, herrscht die Darstellung des Kreuzesleidens. Hier fehlt oft die Zuversicht, daß der Gekreuzigte der Überwinder von Sünde und Tod ist. Gerade dieses Element kommt in der ostkirchlichen Ikonographie deutlich zum Ausdruck. Ich will damit nicht der oberflächlichen Betrachtung Vorschub leisten, daß die Ostkirche die Kirche der Auferstehung ist; hingegen die Westkirchen, und speziell der Protestantismus, die Kirchen des Kreuzes. Nein, für die Kirche und die Theologie sind Kreuz und Auferstehung von Anfang an Ausdruck des tiefen Glaubens und Wissens, daß Jesus Christus »von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn« (Röm 5,9).

Der Tod hat keine Macht über Christus, weil sein Tod am Kreuz ein wirklicher Tod war. Am Kreuz hat Jesus Christus nicht der Gottheit, sondern »dem Fleische nach« (σαρکی) gelitten (1 Petr 4,1). Wir bekennen Jesus Christus deshalb als denjenigen, der der Gottheit nach ohne Leiden ist (ἀπαθής θεότητι, impassibilis deitate), aber »dem Fleische nach leidend« (παθητὸς σαρκί, passibilis carne)⁷. Jesus Christus ist am Kreuz tatsächlich

⁶ Aus den Stichiren der Vesper am Samstag. Vgl. auch die vielen Bezeichnungen des Kreuzes durch die Kirchenväter bei G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1982, s. v. σταυρός C.

⁷ *Gregor der Theologe*, Ep. 101 ad Cledonium: BEP 60, 262. Vgl. auch Kanon 4 der Lateransynode von 649: H. Denzinger — A. Schönmetzer (Hgg.), *Enchiridion symbolorum et definitionum ...*, Freiburg u. a. 1965, S. 172 (504). *Johannes Chrysostomos*, Hom. in Joh. 3,3: PG 59, 41; siehe hierzu P. Stockmeier, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zum Verständnis des Kreuzes im 4. Jahrhundert*, Trier 1966, S. 30.

Die Häresie des **Theopaschismus**, welche bereits in der Alten Kirche aus guten und wichtigen Gründen verurteilt wurde, taucht leider auch heute, insbesondere im Zusammenhang mit einer verschwommenen Gottesvorstellung einerseits und einer mißverständlichen Christologie andererseits, immer wieder auf.

und nicht doketisch »für uns« gestorben. Es versteht sich von selbst, daß, wenn man vom Tode Jesu Christi ohne Bezug auf seine Naturen spricht, dieser Tod die eine Person betrifft. In diesem Fall spricht man im Sinne der wechselseitigen Zueignung von Eigenschaften (*Communicatio idiomatum*). Gerade weil die *Communicatio idiomatum* im Hinblick auf die Person (in personam) und nicht auf die Natur (in naturam) erfolgt, läßt sich vom Tode Jesu Christi reden, ohne daß dabei die Leidenfähigkeit seiner göttlichen Natur behauptet wird.

Weil der Tod Christi am Kreuz ein wirklicher Tod war, ist das Kreuz der »Rückruf« (ἀνάκλησις) und die Wiederherstellung Adams, des abgefallenen Menschen und seiner imago⁸; es steht als Symbol der objektiven Errettung der von Christus angenommenen menschlichen Natur und erinnert uns daran, wie unser Heil zustande gekommen ist. Nur wer diese objektive Erlösung bejaht und daran glaubt, erfährt Gottes Kraft und Weisheit; ansonsten ist das Wort vom Kreuz entweder »Ärgernis« oder »Torheit« (1 Kor 1,18 ff.). Zugleich steht das Kreuz für den sakramentalen Nachvollzug des Todes Jesu durch die Gläubigen in der Taufe (Röm 6,3) und mahnt uns zur Nachfolge des Gekreuzigten. Hat der Sohn und Logos Gottes »sich selbst erniedrigt und war gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz« (Phil 2,8), so mahnt das Kreuz zur Demut und Selbstverleugnung, zur Nächstenliebe, Solidarität und Menschlichkeit; es erinnert an die Worte Jesu, »wenn jemand mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir« (Mt 16,24)⁹; es spornt zur freiwilligen Teilnahme an seinem Leiden an, welche die geheimnisvolle Teilhabe an seinem Leben bedeutet: »wenn wir nicht freiwillig das in sein Leiden Hineinsterben wählen, ist sein Leben nicht in uns«, betont Ignatios von Antiochien¹⁰.

Es wäre vielleicht angebracht, an dieser Stelle einiges über die Bedeutung des Kreuzessymbols im Leben der Kirche anzuführen: vom Schlagen des Kreuzzeichens¹¹, bis zur **Verehrung** des Kreuzes seit alters her und zu der Feier von Festen (bes. dem Sonntag der Kreuzesverehrung und dem Fest der Erhöhung des heiligen Kreuzes am 14. September). Vor allem wäre es wichtig und auch aufschlußreich, einiges über die Verwendung des Symbols des Kreuzes im christlichen Leben, sei es im Bereich der christlichen Architektur besonders der Ostkirche oder im Sinne der **Segnung** oder für **ornamentale Zwecke**, auszuführen.

Weil diese Bereiche uns zu weit führen würden, lasse ich sie unberücksichtigt und gehe zu der speziellen Frage über, die diesem Abschnitt vorangeschickt wurde, ob nämlich Luther durch den Gedanken der Kreuzestheologie einen Aspekt der Heilsökonomie isoliert und überbetont hat. Bedenkt man das bisher Gesagte, so läßt sich diese Frage wohl eher bejahen. Für diese Annahme sprechen auch einige weitere Gründe:

⁸ *Gregor der Theologe*, Oratio 24, 4: BEP 59, 182.

⁹ Eine überaus wichtige Frage ist in diesem Kontext an alle Kirchen und auch jeden Christen zu richten, ob wir das Kreuz im konkreten Leben tatsächlich zur Geltung bringen. Es ist wohl leichter über Kreuzestheologie zu reflektieren als »das Kreuz auf uns zu nehmen«!

¹⁰ *Ad Magnes*. 5, 2: BEP 2, 269.

¹¹ Wie erklären die Lutheraner ihre weitgehende Ablehnung des Kreuzzeichens als bloße Veräußerlichung angesichts des Festhaltens Luthers am Kreuzzeichen? Stimmt es, daß ein entsprechender Hinweis Luthers aus dem Kleinen Katechismus entfernt wurde, und wie ist dies zu verstehen?

1. Der Gedanke der Kreuzestheologie bei Luther erhält seinen ausschlaggebenden Impuls durch ein konkretes Verständnis von Sünde und Gnade, das Paulus zugeschrieben wird. Dieses Verständnis, das in Luthers Römerbriefvorlesung (1515–1516) zum Ausdruck kommt, ist jedoch durch die radikalen deterministischen Ansichten des heiligen Augustin bestimmt, wie sie sich herausgebildet hatten erstens nach seiner Auseinandersetzung mit Pelagius und zweitens nach der Eroberung Roms durch Alarich im Jahre 410, welche (Eroberung) bekanntlich die Abfassung seines Hauptwerkes (*De civitate Dei*) veranlaßte; es ist bemerkenswert, daß beides zeitlich zusammenfällt. Gewisse Ansätze einer Überbewertung des Bösen im Menschen nach dem Fall Adams zeichnen sich zwar bereits bei Tertullian ab. Es ist jedoch eigentlich nicht Tertullian, sondern Augustin, der — bei aller Wertschätzung seines tiefsinnigen theologischen Denkens — die Kluft zu der östlichen, aber gewissermaßen auch zur vorangegangenen westlichen Theologie der Sünde schuf; er vertritt bekanntlich die Meinung, daß das Menschengeschlecht nach der Ursünde (der Begriff Erbsünde ist in mancher Hinsicht irreführend) zu einer *massa damnata* geworden ist.¹² Während man im Mittelalter bemüht war, die augustinischen Übertreibungen abzuschwächen, hat Luther¹³ sich für den radikalen Determinismus bedingungslos ausgesprochen. Wie für Augustin herrscht auch für ihn das *peccatum radicale* im Menschen.

Die altkirchliche Anthropologie lehnt den Determinismus strikt ab. Genauso entschieden weist sie sowohl den Pelagianismus — Pelagius war ebenfalls seiner Abstammung nach westlicher Theologe, der auch im Westen gewirkt hat — als auch den Semipelagianismus zurück. Für die orthodoxe Anthropologie steht grundsätzlich der in Christus erlöste Mensch im Mittelpunkt. Darauf werde ich im zweiten Teil dieses Aufsatzes zurückkommen.

2. Die Bezeichnung *theologia crucis* verstand Luther nicht bloß als terminologischen, sondern auch und vor allem als sachlichen Unterschied zu der *theologia gloriae* der Scholastik (oder, wie ebenfalls Luther selbst sagte, zur *theologia scholastica*). Daß Luther seine Kreuzestheologie in vielen Punkten der scholastischen Theologie entgegensetzte und hierbei »Veränderungen« vornahm, ist in der Lutherforschung reichlich herausgearbeitet worden. Von besonderem Interesse ist für uns hier, daß Luther in mancher Hinsicht Korrekturen an solchen Gesichtspunkten herbeiführte, die in der Scholastik z. T. überbetont wurden. Dies führte allerdings zugleich zu einer gelegentlichen entgegengesetzten Überbetonung derselben Sachverhalte durch Luther. Es genügt zunächst in diesem Zusammenhang auf den Artikel von Karl-Heinz zur Mühlen hinzuweisen: Für ihn läßt es sich »nicht verkennen, daß sich sowohl terminologisch wie inhaltlich bestimmte Verschiebungen in Luthers Verständnis der Kreuzestheologie abzeichnen« (Kreuz V, in: *TRE* Bd. 19, S. 762–763; vgl. auch die sich wiederholenden Begriffe des Bonner Kollegen: »verschieben«, »verlagern«, »verändern« etc.). Als solche »Verschiebungen« könnte man anhand dieses Artikels auch konkret zwei weitere Fragenkomplexe nennen:

¹² Augustinus, *Sermo* 26, 12. 13: *PL* 38/I, 201. *De civ. Dei*, 21, 12: *CSEL* 40/II, 541, 12.

¹³ Schon im Jahre 1525 gab er in Wittenberg seine Schrift *De servo arbitrio* heraus; ihm folgte auch Calvin. Für die unterschiedliche Beurteilung der Folgen der Ursünde durch die Kirchen vgl. auch *Th. Nikolaou*, Herrlichkeit der Schöpfung. Ein orthodoxer Beitrag, *Ostkirchliche Studien* 34 (1985) 158 f.

3. Wir haben oben im Zusammenhang mit der patristischen Unterscheidung zwischen dem Dogma der Theologie und dem Mysterium der Oikonomia von der Gotteserkenntnis gesprochen. Dabei wurde unterstrichen, daß die Aussage, Gott sei Liebe, nicht das Wesen, sondern das Wirken Gottes wiedergibt. Sie gibt das Wirken Gottes wieder, und zwar so, wie es vom Menschen erfahren wird. Im Gekreuzigten erfährt der Mensch darum nicht »die wahre Theologie und Erkenntnis Gottes«, wie Luther meinte (WA 1,362,18 f.), sondern sein liebevolles Heilshandeln. Die wahre Theologie und Erkenntnis betrifft Gottes Wesen, welches aber unsichtbar und unerkennbar bleibt. Die Scholastik und auch Luther kennen diese patristische Unterscheidung nicht. Deshalb spricht die Scholastik von der wahren Erkenntnis Gottes anhand der sichtbaren Dinge, während Luther zwar diese Ansicht berechtigterweise ablehnt, aber weiterhin von der wahren Erkenntnis aus der Heilsökonomie spricht.

4. Hatte die Spätscholastik, besonders die deutsche Mystik, die *devotio moderna* und die monastische Bußtheologie, »das Interesse auf den innerlichen Vollzug des im Kreuz Christi offenbar gewordenen Gotteshandelns in der Nachfolge Christi verlagert«, so verbindet Luther das Selbstgericht der Buße bzw. der Demut strikt mit dem Wort vom Kreuz (1513–1515); der Akzent verschiebt sich später »von dem in der Buße nachvollzogenen Kreuz Christi *in nobis* auf das Kreuz Christi *extra nos* ... der gekreuzigte Christus ist uns »gemacht ... von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und Erlösung' (1 Kor 1,30). Das ist alles in uns nur durch den Glauben an ihn und durch die Hoffnung auf ihn« (WA 56,279,23–25)¹⁴. Daß in beiden Positionen eine Überbetonung eines z. T. richtigen Sachverhaltes liegt, bedarf kaum der Erläuterung.

5. Ähnlich verhält es sich auch mit dem verdienstlichen Charakter der Werke, der von der damaligen Theologie und Praxis herausgehoben wurde, und demgegenüber Luther berechnete Einwände erhob. Daß aber auch bei ihm durch die Überbetonung der *sola fide* ein theologisch richtiges Verhältnis von Glaube und Werken verlorengegangen ist, wird, hoffe ich, aus dem Folgenden ersichtlich.

2. Kreuzestheologie und Rechtfertigung im Vergleich zur patristischen Vergöttlichungslehre

Aus den bisherigen Erörterungen ergibt sich, daß das Heil des Menschen durch das gesamte Werk Christi und insbesondere durch Fleischwerdung, Tod und Auferstehung objektiv gegeben ist. Es ist daher nicht bloß eine kognitive, intellektuelle Erkenntnis, sondern es verlangt nach einer tieferen, unaussprechlichen Erfahrung. Zu dieser Erfahrung wird der Mensch durch den Heiligen Geist in der Verkündigung des Evangeliums und insbesondere in den Sakramenten geführt¹⁵. In der Feier der Sakramente, die das Evangelium in einer intensiven und existentiellen Weise verkünden, gipfelt und vervollkommt sich diese Erkenntnis und verwirklicht sich die Vergöttlichung des Menschen,

¹⁴ K.-H. zur Mühlen, Kreuz V, in: TRE Bd. 19, S. 762.

¹⁵ Den hier folgenden Ausführungen liegt ein Teil meines Aufsatzes zugrunde: Das Wirken des Hl. Geistes in der Kirche und die Vergöttlichung des Menschen, *Ökumenisches Forum* 11 (1988) 86–91.

die innige Vereinigung des Menschen mit dem menschenfreundlichen Gott. Dort nimmt Gott Wohnung im Menschen, und der Mensch wird, seiner Berufung gemäß, »ein Leib und ein Pneuma« (Eph 4,4); er wird neu geboren und geformt und lebt in Christus. Diese Vereinigung beginnt nicht erst in der zukünftigen Welt, sondern schon jetzt. Sie fängt im liturgischen Leben der Kirche an, geht aber ihrer Vollendung im Eschaton entgegen. Im liturgischen Leben der Kirche wird der Mensch besonders durch die **Taufe** — als Nachvollzug des Todes **und** der Auferstehung Christi — neugeboren und erneuert; durch die **Salbung** wird er zum neuen Leben befähigt und zur Vollkommenheit angespornt und durch die **Heilige Eucharistie** mit dem Herrn selbst vereinigt.

Im liturgischen Leben der Kirche erfährt der Gläubige die Energien Gottes, seine **Vergöttlichung** (θεωσις). Diese ist zwar das Werk des Heiligen Geistes, gründet aber in der Menschwerdung Christi. Durch die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person Jesu Christi ist der Grundstein der Vereinigung des Menschen mit Gott, seiner Vergöttlichung, gelegt worden. Die Annahme der menschlichen Natur durch Christus bedeutet, wie es Johannes Chrysostomos treffend formuliert, daß der Logos Gottes »den Leib der Kirche angenommen hat« (ἐκκλησίας σῶμα ἀνέλαβε)¹⁶. Vladimir Lossky¹⁷ hebt in diesem Zusammenhang die Tatsache hervor, daß Christus durch die Annahme der menschlichen Natur die Einheit der Natur der Menschheit wiederhergestellt hat. Diese Einheit der Natur ist der eine Leib Christi; sie ist die Identität der Gläubigen mit dem Leib Christi, mit jener Heilswirklichkeit, die kraft der Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus zum Lebensraum des Menschen wird. Indem der Mensch mit Hilfe des Parakleten diesen Lebensraum beschreitet, tritt er in seine Existenz, in sein natürliches und ursprüngliches Verhältnis mit Gott ein; er erfährt die Liebe Gottes, aufgrund derer Christus »Mensch wurde, damit wir vergöttlicht werden«¹⁸. Ohne die Union der göttlichen Natur mit der menschlichen in Jesus Christus ist unsere Einverleibung in den Leib Christi, die Erfahrung der göttlichen Energien und die Gemeinschaft mit Gott nicht denkbar. Weil Gott Mensch wurde, die menschliche Natur rettete und einigte, kann der Mensch dieser Einheit und des Wirkens des Heiligen Geistes im kirchlichen Leben teilhaftig werden. Er kann nicht »der Natur nach« (φύσει), sondern »durch Satzung« (θέσει) und »der Gnade nach« (κατὰ χάριν) Gott werden. In diesem christologischen, heilsmäßigen Zusammenhang betrachtet, läßt sich vielleicht leichter verstehen, daß die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi — vom sakramentalen Leben her — ihre gottmenschliche Natur veranschaulicht und eine Erweiterung und Offenbarung des christologischen Dogmas von Chalkedon selbst darstellt¹⁹.

Das christologische Dogma der hypostatischen Union erweist sich demnach nicht nur als **die Basis**, worauf das sakramentale Leben der Kirche beruht, sondern auch als **das Ziel**, welches dasselbe Leben verfolgt. In der Feier der Sakramente, die nach orthodoxem

¹⁶ Johannes Chrysostomos, Antequam iret in exilium 2: PG 52, 429.

¹⁷ Vl. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, übers. v. M. Prager, Graz-Wien-Köln 1961, S. 223.

¹⁸ Athanasios der Große, De incarnatione Verbi, 54: BEP 30, 119: »Αὐτὸς γὰρ ἐνὶ ἡμεῖς θεοποιήθημεν.«

¹⁹ Vgl. J. Karmiris, Abriß der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche, in: P. Bratsiotis (Hg.), Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, 1. Teil, Stuttgart 1959, S. 87 ff.

Verständnis auch Verkündigung des Evangeliums bedeutet und davon keineswegs zu trennen ist²⁰, erfahren die Gläubigen die Heilstaten Gottes. Sie werden durch das Wirken des Heiligen Geistes verklärt und mit Gott verbunden, indem sie in den Sakramenten »durch all das gehen, durch das der Heiland gegangen ist; all das erleiden und all das erfahren, was er erlitten und erfahren hat«²¹. In den Heiligen Sakramenten vollzieht die Kirche das Leben in Christus und überwindet durch das Wirken des Heiligen Geistes die Welt (Joh 16,23) und das vergängliche, irdische Leben. »Denn wie in einem Hause die Lampe nicht länger die Blicke auf sich lenkt, wenn die Sonnenstrahlen hineindringen, deren Glanz sieghaft alles überstrahlt, so verhält es sich auch mit diesem Erdenleben. Wenn durch die Sakramente der Glanz des künftigen Lebens hereintritt und in den Seelen Wohnung nimmt, dann überwältigt er das Leben im Fleische und verdunkelt die Schönheit und den Glanz dieser Welt. Und das ist das Leben im Pneuma«²².

Die Sakramente bedeuten Nachvollzug des Lebens Christi und bewirken das Heil des Menschen. Gerade aus diesem Grund umfaßt das sakramentale Leben nicht nur bestimmte sakramentale Handlungen (zwei, drei oder sieben Sakramente), gleichwohl einige dieser wichtiger als andere sind und entsprechende Zählungen vielleicht als gerechtfertigt erscheinen lassen. Das gesamte liturgische Leben ist Realisierung, Aktualisierung und Nachvollzug des einen einzigen und großen Mysteriums, Jesu Christi, von dem bereits die Rede war, und umfaßt seine Fleischwerdung, seine Verkündigung, seinen Tod, seine Auferstehung und seine Aufnahme in die Herrlichkeit (1 Tim 3,16).

Nach diesem Verständnis der altkirchlichen und somit der orthodoxen Vergöttlichungslehre erlangt der Gläubige sein Heil durch die Teilnahme am liturgischen Leben der Kirche. Dort empfängt er die Gnade des Heiligen Geistes; er erweist sich ihrer als würdig, wenn er eine gottgefällige und evangeliumsgemäße Gesinnung und Lebensführung aufweist.

Dieses Zusammenspiel göttlicher Gnade und menschlicher Heilswürdigkeit ist bekannt unter dem Begriff **Synergismus**. Der Synergismus besteht also nicht im Zustandekommen des Heils im eigentlichen Sinne, sondern beschränkt sich in der Hauptsache auf die Aneignung der schon gegebenen Erlösung in Christus. Der Fragenkomplex des Synergismus und infolgedessen auch die konkrete Frage nach der »Kreuzestheologie« und der damit zusammenhängenden »Rechtfertigung« sind in der westlichen Theologie terminologisch vorbelastet (vgl. die Begriffe: *theologia crucis* als Gegensatz zur *theologia gloriae*, *sola fide*, *sola gratia*, Prädestination, Glaube und Werke, Willensfreiheit etc.). Im Zuge der Reformation und der Gegenreformation haben sie eine solche konfessionelle Einengung erfahren, daß bereits ihr Gebrauch als wegweisend auf eine bestimmte theologische Richtung verstanden wird. In einer Zeit der interkirchlichen Annäherung und Verständigung aber läßt sich leichter feststellen, daß manche Lehrunterschiede in der Vergangenheit überbetont wurden. Die Begriffe der »Vergöttlichung« und der »Rechtfertigung«, welche für die orthodoxe bzw. die protestantische Theologie charakteristisch

²⁰ Vgl. Th. Nikolaou, *Evangelium — Eucharistie — Ökumene*, in: *Kirchenamt der EKD (Hg.), Die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Heiligen Eucharistie*, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 54), Frankfurt a. M. 1989, S. 134–145.

²¹ Nikolaos Kabasilas, *De vita in Christo* 1: PG 150, 521 A.

²² Nikolaos Kabasilas, a. a. O., 504 C.

zu sein scheinen, bedeuten m.W. in der altkirchlichen Theologie dasselbe: **Einerseits Vergebung aller Sünden und andererseits innere Erneuerung und Läuterung, Heiligung und Verherrlichung des Menschen.** Der Getaufte wird, auch im Sinne der *δικαίωσις*, nicht juridisch durch das Kreuz gerechtfertigt. Er wird auch nicht von den Folgen der Ursünde und den persönlichen Sünden äußerlich freigesprochen — wie manchmal in protestantischen Kreisen der Eindruck erweckt wird —, sondern er wird in der Tat völlig frei davon; er wird **gerecht im vollen Sinne.** Er wird überdies kraft der göttlichen Gnade völlig verwandelt und Sohn Gottes. Er wird »Gott« durch Satzung, der Gnade nach.

Im Hinblick auf den Synergismus habe ich in einem anderen Zusammenhang die theologischen Gespräche zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland ausgewertet²³ und dabei einige Feststellungen gemacht, die ich hier kurz anführen möchte:

1. Obwohl Orthodoxe und Evangelische zunächst gemeinsam lehren, daß das Heil das Werk Christi ist, unterscheiden sie sich jedoch darin, daß diese das Heilshandeln Christi »einseitig« mit dem Kreuzestod verbinden (Satisfaktionstheologie), während jene die Zusammengehörigkeit von Inkarnation, Kreuzestod und Auferstehung betonen. An allen diesen Heilstaten ist die menschliche Natur, die der Logos Gottes angenommen hat, beteiligt und dadurch objektiv gerettet.

2. Nach orthodoxer Auffassung erlangt der Gläubige sein Heil durch die Teilnahme am liturgischen Leben der kirchlichen Gemeinschaft, während für die evangelischen Christen die individuelle Frage (»Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?«) vorherrschend bleibt.

3. Die orthodoxe Theologie leugnet die Sündhaftigkeit des Menschen nicht, stellt aber den neuen, erlösten Menschen in den Mittelpunkt ihrer theologischen Reflexionen. Im Gegensatz dazu betrachtet die evangelische Theologie den Menschen als »simul justus et peccator«, wobei er Sünder »in re«, aber Gerechter »in spe« ist; der sündige Mensch ist demnach die einzige Wirklichkeit. Die evangelische Beurteilung tendiert somit zum Pessimismus, die orthodoxe dagegen zum Optimismus. Diese zentrale Beurteilung des Menschen bedingt die theologischen Aussagen beider Kirchen in der gesamten Heilsgeschichte: Von der Schöpfung, dem Urzustand der Erstgeschaffenen und der Ursünde und ihren Folgen bis zum Heilswerk Christi, der Auffassung über die Gnade und die Vorherbestimmung, dem freien bzw. unfreien Willen des Menschen und seinem Mitwirken bei der persönlichen Aneignung des Heils. Besonders schwerwiegend scheinen mir die Konsequenzen der protestantischen Tendenz in bezug auf die Ekklesiologie; das Bekenntnis zur Heiligkeit der Kirche, das im Symbolum fest verankert ist, hat für viele Theologen seinen Sinn verloren, und sie ziehen es vor, von der »Sündhaftigkeit« der Kirche zu sprechen. Im Hinblick auf das Heil bewirkt die Gnade Gottes nicht bloß eine »Abdeckung dessen, was wir durch unsere Sünde verdorben haben« (geläufiges Verständnis der **Rechtfertigung** in der evangelischen Theologie), sondern darüber hinaus Teilhabe am

²³ Vgl. Th. Nikolaou, Teilhabe am Mysterium der Kirche. Eine Analyse der Gespräche zwischen Ökumenischem Patriarchat und EKD, in: *Ökumenische Rundschau* 30 (1981) 425–448, bes. 439 ff. Ders., Participation in the mystery of the Church, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983) 255–276, bes. 269 ff.

Leben und Wirken Gottes; d.h. Teilhabe an seiner Gnade, Schau seines Lichtes und seiner Herrlichkeit schon jetzt durch das sakramentale Leben, aber vor allem im Eschaton (= Vergöttlichung).

4. In bezug auf die Freiheit des Menschen vertritt die evangelische Theologie das »Fehlen jeder auch nur keimhaften Möglichkeit« des Menschen, von sich aus »sich Gott wieder zu nahen«, während die Orthodoxe Kirche die Überzeugung betont, daß der Mensch »nicht zum Verlust, sondern zur Gnade und Wonne geschaffen« wurde; er trägt deshalb besonders nach der Menschwerdung Christi die Verantwortung, »sich um die bleibende Speise« zu mühen (Joh 6,27).

5. Die Rechtfertigung wird nach evangelischer Lehre dem Menschen per fidem zuteil; es handelt sich nicht um »einen tätigen«, sondern »allein« um »einen vertrauenden, empfangenden Glauben«. Die orthodoxe Theologie erblickt dagegen im Glauben auch einen menschlichen Akt; der Mensch ist am Heil mitbeteiligt, »Gottes ist das Geben, dein ist das Empfangen und Erhalten«²⁴.

6. Wenn hier vom Akt des Glaubens als menschlichem Mitwirken die Rede ist, so darf man die Mitwirkung nicht als in diesem Akt erschöpft betrachten. Mitwirkung bedeutet für die orthodoxe Theologie auch weitere Anstrengung zur Bewahrung der Gnade und Ausübung des Guten. Es geht um das, was unter dem im Westen oft mißverstandenen Begriffspaar »Glaube und Werke« bekannt ist. Zum rechten Verständnis dieses Begriffspaares gehören folgende zwei Aspekte: Erstens können und dürfen Glaube und Werke nicht voneinander getrennt werden; der lebendige Glaube schließt die Liebe ein. Zweitens haben die Werke nicht meritorischen Charakter.

Letzteres, daß die Werke keinen Verdienstcharakter haben, geht eindeutig aus der wunderschönen Osterpredigt des Heiligen Johannes Chrysostomos hervor, welche einen festen, abschließenden Bestandteil der Osterliturgie der Orthodoxen Kirche ausmacht; mit einigen Passagen daraus möchte ich meine Ausführungen beenden:

»Wer Gott anhangt und Ihn liebt,
 der komme und erfreue sich
 an diesem schönen, hellstrahlenden Fest.
 Wer ein dankbarer Knecht ist, trete mit Freude ein
 in die Freude des Herrn.
 Wer die Mühen des Fastens auf sich genommen hat,
 der empfange jetzt seinen Denar.
 Wer von der ersten Stunde an gearbeitet hat,
 empfange heute seinen gerechten Lohn;
 wer nach der dritten Stunde kam, der freue sich
 und sage Dank;
 wer nach der sechsten Stunde ankam, der sei ohne Zweifel,
 denn nichts wird er verlieren;
 wer bis zur neunten Stunde zögerte, der komme
 ohne Zaudern und ohne Furcht;

²⁴ Kyrill von Jerusalem, Catech. 1, 4: BEP 39, 50.

wer sich erst zur elften Stunde einfand,
 verscheuche alles Bangen wegen seiner Verspätung.

Denn großmütig ist der Herr, Er empfängt den Letzten
 wie den Ersten,

Er läßt den Arbeiter der elften Stunde in die gleiche
 Ruhe eingehen, wie jenen,
 der von der ersten Stunde an gearbeitet hat;

Er erbarmt sich des Letzten und heilt den Ersten;

Er gibt auch jenem und begnadet diesen;

Er nimmt das Werk entgegen und Er begnügt sich auch
 mit der Absicht;

Er ehrt die Arbeit und Er lobt den guten Vorsatz.

So gehet ein, ihr Alle, in die Freude unseres Herrn;
empfanget die Belohnung, ihr Ersten wie die Letzten.

Reiche und Arme, jubelt zusammen;

Enthaltsame und Träge, ehret diesen Tag;

ihr, die gefastet, und ihr, die nicht gefastet habt,
 freuet euch heute.

Das Gastmahl ist bereit, kommet alle herbei!

Das gemästete Kalb ist reichlich aufgetragen; niemand gehe
 hungrig von dannen!

Es mögen alle sich sättigen am Gastmahl des Glaubens;
empfanget alle die Reichtümer seiner Güte ...

Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?

Christus ist auferstanden, und du bist zu Boden geschmettert.

Christus ist auferstanden, und die Dämonen sind gefallen.

Christus ist auferstanden, und die Engel frohlocken.

Christus ist auferstanden, und das Leben hat begonnen.

Christus ist auferstanden, und keine Toten gibt es fortan
 in den Gräbern.

Denn Christus wurde zum Erstling der Entschlafenen,
 da Er auferstanden ist von den Toten.

Ihm gebühre die Ehre und die Herrschaft in den Äonen der Äonen. Amen.«

Being a »New Creation«

Challenges, Visions and Signs of Hope¹

by Gennadios Limouris, Geneva

Ever since the Vancouver Assembly 1983 the attention of the World Council of Churches has been focused on »Justice, Peace and the Integrity of Creation«, a conciliar process which has given the ecumenical movement a new elan, has significantly stimulated discussion about the unity of the Church and has challenged theologians and the WCC member and non-member churches, including the Roman Catholic Church, to take their own stand on this issue.

This promising development, however, also displays some draw-backs. The discussion about the present meaning of creation and its integrity or the diverse issue of the Covenant, »the conciliar process of mutual commitment«² and its doctrinal and social understanding in our times, is gradually succumbing to the threat of becoming a strict dogmatic reaction meant to be conducted exclusively by theologians thinking only in terms of their own international church perspectives in view of their traditions and teachings. The lion's share of attention has been directed toward the conciliar process that, given the concrete concern for the threatened environment, it is true to have a powerful wind in its sails.

The JPIC discussion in terms of its diverse and complex character has become, especially during the last five years increasingly burdened with this handicap. Under these circumstances the Seoul Convocation in 1990, where theological reflection and discussion brought the whole issue and concerns to a real »imbroglio« and where one was unable to reach an ecumenical consensus, was also under pressure for speedy results in decisions by the churches and complete commitment to the JPIC vision and goal.

On the other hand, the world at large, with its threats to life, shows particular interest today in ecological issues such as environmental concerns, pollution, deforestation, poverty, hunger, etc. However the churches did not place these issues seriously among their priorities or feel at least challenged by the JPIC concerns.

In spite of the promising developments of the Vancouver Assembly (1983) and the encouragement and endorsement of Canberra (1991), JPIC has not yet resulted in an integ-

¹ The main purpose of the following pages is not to repeat what has already been said or written on various occasions from an Orthodox point of view concerning the JPIC issue, but rather to explore new areas of challenges, offering new insights which have not yet been reflected or discussed and which should be a substantial contribution to the continuing JPIC process. On the other hand we have avoided to reflect once more on the traditional concepts which emerged in the JPIC process during the recent years, i.e. conciliarity, the theology of creation, covenant, covenanting, etc.

² Cf. the Statement of the Eastern and Oriental Orthodox representatives and participants in the Seoul Convocation, 1990, which strongly expressed their concerns on the issues of »covenant«, »covenanting« and »renewing our covenant with God«.

rated discussion concerning the issues of the theology of creation (conducted mainly by »Church and Society«) and the theology of the sacraments, which is taking place exclusively in Faith and Order. Thus not much has been achieved even regarding the expectation that ecumenical agreement in the areas of baptism, eucharist and ministry would also bear fruit in a broader discussion among the faithful about the problems confronting them in their daily ecclesial life and work. In this respect it is striking that in the joint consultation on creation in Dublin (1988) an attempt was in fact made to establish a relation between the JPIC Programme and the Faith and Order study project on »Confessing the One Faith«³, but unfortunately no follow-up or substantial collaboration were reached⁴.

From the point of view of the high expectation following the Vancouver Assembly, this is an extremely disappointing development which churches and theologians have, in particular, expressed after the Seoul Convocation, especially as the JPIC Programme also led to considerable financial difficulties and implications for the churches and the WCC in particular.

Is it not time after almost 45 years in the history of the WCC in particular, to try to change this ecumenical maximalistic and triumphalistic way and attitude of projecting and dealing with programmes of which several in their process have either collapsed or were completely abandoned, others were re-oriented or at least never reached their concrete goal and remained unfinished? Why did the governing bodies never take seriously the lessons of the ecumenical past in order to discuss and maybe to review their programmatic policies on the decision-making process? Is it not the time that the ecumenical movement »comes down to earth« and realizes in a concrete and pragmatic way that the church unity issue has been driven very far from its initial priority, goal and vision even though the ecumenical movement and the WCC member churches have attempted several times to refresh their vision, but they were unable to keep the »flame« of its ecumenical memories, commitment and its pioneers' contribution alive? But there is hope, and it has to be said that the ecumenical movement has contributed in many areas and helped the churches to grow up ecumenically and challenged them to enter into the ecclesial unity process.

The conversations at Seoul, as well as its main results, were much criticized not only by Orthodox participants but later on also by theologians, Protestants in particular. There was a general worldwide feeling that the Convocation was firstly not well prepared, and WCC member churches in particular felt that for such an international gathering the utmost should have been done; secondly, Seoul's theology was irrelevant and resolutions, reflections and affirmations, proposed in a concrete or a very naive way, were mainly based on the horizontal secularized ethic of classical humanism.

Perhaps the theologians will have to do better, as Nietzsche used to say. In the Tradition of the Church they will find adequate material, but about which Tradition are we

³ Cf. D. Gosling — G. Limouris (Ed.), *Creation and the Kingdom of God* (Consultation with Faith and Order), *Church and Society Document* 89, Geneva 1988.

⁴ Cf. Martien E. Brinkmann, *Creation and Sacrament*, *Exchange* 19:3 (1990) 205.

talking? Where is a common consensus of the different Christian confessions and denominations on the issue? It still needs to be studied and elaborated further.

For Christian hope, though it must seem utopian to common sense, is not problematical. And though it is »evidence of things unseen«, it is not revelation of static truth, but a revolutionary dynamic. It overturns this world's verdicts because it is based on divine, not human, humanism. God sees »man« (anthropos) deified. Man is God's »co-liturgos« in a common work: »He who believes in me will do the work I do, and he will do even greater« (Jn 14:12). It is not a question of miracles but of something more than a miracle — the justice of God struggling to overcome the dehumanization of the world, poverty, hunger and death.

The justice of God calls for a word from the Church. Proclaiming, as it does, imperatives of conscience, only the Church can give a soul to economic development, and development can serve spiritual values as well. As Berdiaev, the Russian philosopher, used to say: »Bread for me is a material question, bread for my neighbour is a spiritual question.«

Hence the Orthodox contribution to and their task in the JPIC process was to draw a social ecclesiology out of the biblical tradition and the Church Fathers, and to try to theologize the three areas through its lived and experienced ecclesial life into Tradition.⁵

The Church of Christ, being not of this world, but abiding *in* and *for* the world, cannot remain outside the events and be indifferent⁶ to tragic situations and to the ecological changes taking place in it. Contemporary life sets diverse questions to which the Church has to respond, basing itself on Holy Scriptures and ecclesial Tradition by making use of developments in theology. Among many of the events experienced daily is the problem of the interconnectedness of humanity with surrounding nature which lately is drawing general attention to the catastrophic consequences of the exploitation of the world's resources and environmental pollution.

Today one of the fundamental causes of the ecological crisis is usually said to be the incursion into Nature of the highly developed scientific and technological civilization of Western society.

The aspiration of human beings to master Nature was restrained — researchers presume — not only because of the insufficient development of science and technology, but also because of psychological barriers.

The real difficulty in today's economic and social problems is that they can only be solved by recourse to a spiritual principle.

When the Patristic period analyzed the conceptions of justice or peace in relation to God's divine act of creation for the sake of the whole humanity, it must have been struck

⁵ G. Limouris (Ed.), *Justice, Peace and the Integrity of Creation, Insights from Orthodoxy*, Geneva 1990. This volume includes reports and papers presented at two Inter-Orthodox Consultations in preparation of the Seoul Convocation (Sofia/Bulgaria 1987 — Minsk/USSR 1989).

⁶ Cf. *Ecumenical Patriarch Dimitrios I.*, *On the Day of the Protection of the Environment*, Phanar 1989, Orthodoxy and the Ecological Crisis, Gland/Switzerland 1990, pp. 3–4: »In view of this (world) situation, the Church of Christ cannot remain unmoved ... we paternally urge ... all the faithful in the World to admonish themselves and their children to respect and protect the natural environment, and all who are entrusted with the responsibility of governing the nations to act without delay taking all necessary measures for the protection and preservation of natural creation.«

by the degree to which the Church Fathers considered social doctrine and commitment to be essential to peoples' life and to the whole of Christianity. Already in the sixth century St John Chrysostom violently condemned the apathy of Christians: »I see the body of the Church stretched out on the ground like a corpse. I see its members, but like a lifeless body, none of them is functioning ... We call each other sisters and brothers. We are members of the same body — in name. In fact, however, we are divided like wild animals.«⁷ Nothing else makes us imitators of Christ, but showing concern for the neighbour.⁸ No miracle, no martyrdom can save us, if we do not have perfect *agape* (love) — solidarity with one another.⁹

»Be perfect as your heavenly Father is perfect.« The Patristic exposition of this maxim is consistent and explicit. Every effort towards personal *holiness* must have a social dimension. St John Chrysostom says that to seek only one's own salvation is the surest way of losing it; he compares the Christian to a soldier who is tempted to save himself in the midst of the battle. Our King, he says, commands us to stand and fight not looking to personal interests, but to the survival of the whole army. Vladimir Soloviev is only repeating him when he says: »Salvation is, for me, those who save others.«

While the struggle continues, no single social form can ever be »dogmatized«, for each form is relevant and incarnates only more or less the ideal of *justice* and of the good. Being the locus of the »Word which judges«, the Church stands above all existing political and economic regimes. It can live under religiously indifferent capitalism, as it is the case in many of the First World societies; it can lead the life of martyrdom under atheistic Marxism, as has happened for many decades in many of the Central and Eastern European countries and in other parts of the world; however, since a few months or in some cases years, the »Iron Curtain« has fallen, and freedom and liberty reigns everywhere. This freedom has enabled the Church to be the conscience of humankind and to minister charismatically by seeking approaches to the absolute through the changing and relative forms of history, in order to rediscover its true identity and mission within the world where it lives.

Christ's Teaching

The New Testament does not extol any social system in particular. Christ proclaims the coming of the Kingdom, not any kingdom but his Father's, God's Kingdom, and he has not a word to say about the political, social and economic institutions of his time. The difficult saying, »Render to Caesar what is Caesar's and to God what is God's« (Mt 22:21), at least teaches us not to confuse heavenly and earthly kingdoms. »Seek first the (heavenly) kingdom and all the rest (the earthly kingdom) will be added to you.« (Mt 6:33) This means that the *invisible* absolute validates the *visible* relative. Anyway, relatives exist by relation to an absolute. Caesar is not Caesar except in relation to God. As

⁷ Homily on 2 Cor. 27, ch. 4.

⁸ Homily on 1 Cor. 25, ch. 3.

⁹ Ibid., ch. 4.

St Paul says, »There is no authority except come from God« (Rom 13:1). Without God, Caesar would be only a manifestation of the absurd. In Dostoevsky's *Possessed* someone tells an officer that God does not exist and he cries out: »If God does not exist, am I still a captain?«

Human beings get their dignity from being a »theophany«, and the love of humankind is justified because of what Nicolas Cabasilas, a Byzantine church writer, called God's »insane love« for humankind. By becoming flesh, God identifies himself with »man« and reveals that he has been created in God's image. But God is one and three, unity in plurality and diversity. This means that the human being is never alone.

The reality of the people of God, become one in Christ, is the basis upon which the Church formulates the *social dogma* of the fraternal koinonia/communion of all humanity, for it is in this communion that Christ is really present.

Without criticizing social structures, the Gospel incarnates a basic attitude in human relationships, the attitude which St John Chrysostom would later call sacramental. He says that the love of the neighbour, or better the »commitment to the neighbour«, is a »sacrament« because under the visible form of the neighbour we receive the grace of the invisible presence of Christ. It is this presence which makes us everyone's neighbour. The whole Last Judgment concentrates on this »sacramental attitude« towards the sick, the hungry, the poor, the prisoners, etc.

But we are entering a completely new era. The problems of capitalism, technocracy, Third World War, hunger and religious conflicts have become burning issues for all the churches. Eschatology no longer masks laziness, theological obscuratism, indifference toward the world and passivity.

The deep realization of the present crisis, of the threat of a new barbarianism with the destruction of the human person and possibly of the world, is visibly the judgment of God on the world and the Church. Every age has its own crisis and judgment, and this is what eschatology should study, not absolutely the end of the world hidden in God's transcendent decree.

The eschatology, as it is developed in the Holy Scriptures and in the Father's theology, demands solutions for our social structures and life concerns. The only efficacious revolution for social ethical issues concerns the one from the Good News messages, for here God himself enjoins human beings to seize the Kingdom and instal his *eternal justice* (aionios dikaiosyne) (cf. Isa 55:3; 61:8). According to the Church Fathers, humankind is a *microcosm*, but the Church, the Christian human community is a *macro-anthropos*, it is the site of the *apokatastasis*, the sphere of the *parousia* and the »new world« in power and strength. Christianity is not the religion of the individual salvation, but the religion of the transfiguration of the human conscience.

This means that a new social form will not come only from people's minds, but rather from the Holy Spirit. A prayer, invoking the Holy Spirit, says: »Heavenly King, Comforter, the Spirit of truth, who are present everywhere filling all things, Treasury of good things and Giver of life, *come* and dwell in us ...«. No theology or ecclesiology is possible, particularly with regard to Church and world, if one neglects to look at the world as a whole, created and supported by God and fulfilled in his creation. The Church, whose essence is the divine-human fulness of life in the Holy Spirit, represents thus the macro-

cosm of the whole creation. Its unity in Church reflects the unity of the »cosmos« created by God. In Christ and his Body, the Church of which He is the head, everything was created and reconciled (Col 1:16–21).¹⁰

I. The »Sacramental« Dimension of the Creation

»Thine own of thine own we offer unto thee.« With these words the Liturgy of St Chrysostom captures the heart of the Orthodox understanding of our relationship to creation and Creator. Creation is of God. We do not own creation but are the free agents through whom creation is offered to the Creator.¹¹

The purpose of creation is summed up in its worship of the Creator. This is most beautifully expressed in the Christmas Hymns. »What shall we offer Thee, O Christ, who for our sake was seen on earth as man? For every thing, created by Thee, offers Thee thanks. The angels offer Thee their hymn; the heavens, the star; the Magi their gifts; the shepherds, their wonder; the earth, the cave; the wilderness, the manger, while we offer Thee a Virgin Mother, O pre-eternal God, have mercy upon us.«¹²

The whole of the universe worships and offers gifts to its Creator. In the very shape of the churches and the placing of the icons, mosaics or frescoes within them, we find a microcosm of the universe which clarifies the role both of humanity and of the rest of creation in relation to God. For it is an expression not just of what is on earth today, but of what exists in heaven and what is to come — the eschatological promise and the redemptive transformation of all creation through the salvation brought by Christ Jesus. This is expressed by St Paul in his letter to the Romans, chapter 8. As the Greek Fathers have also taught, »God became man so that man can become God«, and St Gregory Palamas used to say »while creation can be transfigured by the action of the uncreated energies of God«.

In worship the Orthodox Church conveys this profound understanding of creation. In particular, the role of humanity as the »priesthood of creation« is most clearly shown.

The blessing of the waters shows us the sanctifying and redemptive power given to an element of creation through the invocation of the Holy Spirit by the Church: »Therefore, O King, who lovest mankind, do Thou Thyself be present now as then through the descent of Thy Holy Spirit and sanctify this water. And confer upon it the grace of redemption, the blessing of the Jordan. Make it a source of incorruption, a gift of sanctification, a remission of sins, a protection against disease, a destruction to demons, inaccessible to the adverse powers and filled with angelic strength: that all who draw from it and partake of it may have it for the cleansing of their soul and body, for the healing of their passions, for the sanctification of their dwellings, and for every purpose that is expedient. For Thou art our God, who hast renewed through water and spirit our nature

¹⁰ Cf. G. Limouris, *The Integrity of Creation in a world of Change Today. Patristic Perspectives*, *Theologia* 61/1–2 (1990) 19ff.

¹¹ Cf. *Orthodoxy and the Ecological Crisis*, Gland/Switzerland 1990, pp. 4–13.

¹² Hymn of Christmas Vespers.

grown old through sin ...»¹³ Worship is about the celebration and use of all aspects of the senses. It is about sight, sound, taste, smell and touch. It uses and appreciates the material — be that wood and paint, writing materials, bread and wine or burning incense.

»I shall not cease reverencing matter, by means of which my salvation has been achieved ...«,¹⁴ St John Damascus wrote in his essay defending icons. The use of materials to make icons and the presence of elements of the natural world in most icons — animals, plants, countryside, mountains, rivers — all affirm the God-given nature of creation, its transfiguration and its place with us in salvation. The anti-gnostic teachings of the Church mean that the material world is held to be of God and is thus, in its essence, good.

Similarly, Byzantine churches were built in harmony with their natural surroundings. The art of architecture was not autonomous but together with iconography and chant contributed to the ethos of worship, giving it its physical, material expression. Thus it was natural that absolute symmetry was usually avoided; each architectural feature retained its own character while maintaining complete harmony with the overall conception.

At the centre of worship is the Eucharist, the most sublime expression and experience of creation transformed by God's Spirit through redemption and worship. In the form of bread and wine, elements coming from creation moulded into new form by human hands, are offered to God with the acknowledgment that all of creation is God's and that we are returning to God what is His. In the sense that this captures the primordial relationship of Adam to both God and creation, it is a sign of restoring that relationship of *koinonia* and even more than that, a foretaste of the eschatological state of creation. When we partake of the body and blood of Christ, God meets us in the very substance of our relationship with creation and truly enters into the very being of our biological existence.¹⁵

From this we know that humanity occupies the most special place of all in creation — but is not the whole of creation. We know that as all is from God (cf. Job 38–39), we must respect creation and acknowledge that we are not its owners, but the ones who may enhance it by use of our technology and skill, only however so as to offer it again to its Creator. There is no escape from the conclusion that we are responsible, before God, for the care of creation. It is our responsibility to protect its extraordinary richness and preserve, through wise use, its resources, not least that of energy, which has become a crucial example of our power over creation and also of the potentially disastrous results of the greedy exercise of that power.

Meanwhile, just as the celebrant at the Eucharist offers the fulness of creation and receives it back, as the blessing of grace in the form of the consecrated bread and wine, to share it with others, so we must be the channel through which God's grace and deliverance is shared with all creation. The human being is simply, yet gloriously, the means

¹³ Prayer for the Blessing of Waters at Epiphany.

¹⁴ On the Images, I, 16.

¹⁵ Cf. John Zizioulas, *The Eucharistic Understanding of the World and the Modern Man*, *Christian Symposium* (1967) 183 ff. (in Greek).

for the expression of creation in its fulness and the coming of God's deliverance for all creation.

As the Syrian writer Saint Isaac taught, »the human man approaches ravening beasts, and when their gaze rests upon him, their wildness is tamed. They come up to him as to their Master, wag their heads and tails, and lick his hands and feet, for they smell coming from him that same scent that exhaled from Adam before the fall, when they were gathered together before him and he gave them names in Paradise. This was taken away from us, but Jesus has renewed it, and given it back to us through His Coming. This it is what has sweetened the fragrance of the race of men«.¹⁶

But, when we look today at our world, we see a completely different picture. Humanity's rebellion, pride and greed has shattered the primordial relationship of Adam. It has ignored or discarded the Church's understanding of our role as »priests of the creation« for we behave like the exploiters and robbers of creation. By doing so, we have destroyed not just species but entire eco-systems. Our world is facing a crisis of death and corruption to a degree never before experienced. The Church Fathers, while being able to recognize the basic cause, **sin**, never had to experience such all-embracing and life-threatening consequences of sin to creation as we do today.

»The earth is mourning, withering, the heavens are pining away with the earth«, Isaiah preached. »The earth defiled under its inhabitants' feet, for they have transgressed the law, violated the precept, broken the everlasting covenant. So a curse consumes the earth and its inhabitants suffer the penalty, that is why the inhabitants of the earth are burnt up and few are left.« (Isa 24:4–6)

Throughout the world, forests are being destroyed by fires and logging, wetlands are being drained for development and agriculture; species are disappearing as a result of greed and ignorance; natural resources are being wasted faster than they can be replenished; waters are being soiled and skies polluted. This global crisis is threatening the very world upon which we human beings depend.

Humanity must attempt to return to a proper relationship with the Creator and his creation. This may well mean that just as a shepherd will, in times of greatest hazard, lay down his life for his flock, so human beings may need to forego part of their wants and needs in order that the survival of the natural world can be assured. This is a new situation — a new challenge. It calls for humanity to bear some of the pain of creation as well as to enjoy and celebrate it. It calls first and foremost for **repentance** — but of an order not previously understood by many.

»Love all God's creation«, wrote Fyodor Dostoevsky, »the whole of it and every grain of sand. Love every leaf, every ray of God's light! Love the animals, love the plants, love everything. If you love everything, you will perceive the divine mystery in things. And once you have perceived it, you will begin to comprehend it ceaselessly, more, more and more every day. And you will come at last to love the whole world with an abiding universal love. Love the whole world with an abiding universal love. Love the animals: God has given them the rudiments of thought and untroubled joy. Do not, therefore, trouble it, do not torture them, do not deprive them of their joy, do not go against God's intent.«

¹⁶ Ascetical Homilies, Homily 77.

But repentance without action is meaningless. As Christ says, »Many will call me, 'Lord, Lord'« (cf. Rom 10:12), but only those »who do the will of my Father shall enter heaven« (cf. Acts 2:21; Joel 2:32). So we must call for an ascetic approach to give expression in our everyday life, to this repentance.

The monastic and ascetic traditions of Orthodoxy offer important insights to it. They develop sensitivity to the suffering of all creation; there are many stories of saints living side by side with other creatures, sharing their everyday life. They offer a celebratory use of resources of creation in a spirit of »enkrateia« (self-control, voluntary abstention) and liberation from the passions. Within such a tradition many have experienced a more profound joy and a more lasting satisfaction than the ephemeral pleasures of a consumer society. The emphasis in the cenobitic monastic tradition on community rather than individual life is central to a balanced understanding of our daily needs.

It is in this asceticism that many people will experience the pain which is that of the shepherd willing to suffer for the sake of this flock. For without substantial changes in how we live and what we expect from life, we will fail to fulfil our God-given role in creation.

Hence, Orthodox spirituality underlines any notion of solidarity with the world and is always eminently realistic and without superficial emotionalism. This phenomenon of spirituality has nothing to do with certain individual attitudes of rigid conservatism and other-worldliness which deny the reality of the world and encourage contemplation through a form of monasticism that is not a genuine experience of the authentic Orthodox mentality. Monasticism and the contemplative life are, for the Orthodox, simply signs of the end of history and of the eschatological discussion of the Church inaugurated in time by the arrival of the Paraclete. Thus, monasticism is a vivifying liturgical presence of continuous prayer and doxology that humanity addresses to the work of Christ while awaiting the Second Coming in glory.

Too many have allowed greed, selfishness and ignorance to alter our world and the way we relate to it. The agricultural land, once clean and productive, has been spoiled by excessive use of chemical fertilizers and pesticides. Through the burning of forests land grabbers are destroying a fragile resource simply to gain illegal title to land. Both large and small developers who dump raw sewage into the once crystal-clear seas and who build on the beaches are attacking not only those of us who were content to live in harmony with nature, a nature that is now vanishing, but also many aspects of the creation as a whole.

Humanity cannot continue to plunder God's creation without reaping the results of its eventual destruction.

It should also be noted that humanity cannot look at creation and decide what is useful and what is not. Jesus taught us that it was through those things which men called foolish that God has often spoken to us. The weak, the »useless«, the foolish, the broken have to be taken as part of the whole of creation, for through them we can often glimpse more of God than through the great, the powerful and the useful.

II. Humanity's Failure

One of the aspects that justice and peace are determining is freedom. What is freedom? This word is normally used in order to indicate the capacity to choose two or more possibilities. Why choose between what is given to me and not be free to create my own possibilities? You can see how the question of freedom and that of creation, out of nothing, are interrelated; if one creates out of something, one is presented by something given; if one creates out of nothing, one is free in the absolute sense of the term.

But what about the human being? »Man« (anthropos) is by definition a creature. This means that he is presented with a given reality. The fact that in the biblical account of humanity's creation he emerges at the end of the creative process makes human beings doubly restricted; the word is given to them, and God the Creator is given to them, too. They can choose what they like, but they cannot avoid the fact of givenness. Are they therefore free in an absolute sense?

It is at this point that the idea of the **imago Dei** emerges. Christian anthropology, since its earliest days, insisted that »man« was created »in the image and likeness of God«. The idea, or rather the expression, appears for the first time in the Old Testament, in the Genesis account of the creation. It is taken up by the Church Fathers and Christian theology throughout history. Various meanings have been given to this experience which identifies the image of God in man with his reason. Whatever the case may be, one thing must be certain: if we speak of an image and link to God, we must refer inevitably to something which characterizes God in an exclusive way. If the »imago Dei« consists in something to be found outside God, it is not an image of God. We are therefore talking about a quality pertaining to God and not to creation.

This forces us to seek the **imago Dei** in freedom. In the fourth century Gregory of Nyssa already defined this idea as »man's freedom to the master of himself«. If this freedom is taken in the way in which it is applied to God — which is what it ought to be if we are talking about an image of God — then, we are talking about absolute freedom in the sense of not being confronted with anything given. But this would be absurd. For man is a creature and cannot but be confronted with anything given.

It is at this point that another category, pertaining exclusively to the definition of the human, emerges. It is tragedy, the tragic. Tragedy is the impasse created by a freedom driving towards its fulfilment and being unable to reach it. The tragic applies only to the human condition and is not applicable either to God or to the rest of creation. It is impossible to have a complete definition of man without reference to the tragic element, and this is related directly to the subject of freedom. Dostoevsky, the great Christian prophet of modern times, put his finger on this crucial issue when he placed the following words in the mouth of Kirilov, one of the heroes in »The Possessed«: »Everyone who wants to attain complete freedom must be daring enough to kill himself ... This is the final limit of freedom, that is all, there is nothing beyond it. Who dares to kill himself becomes God. Everyone can do this and thus cause God to cease to exist, and then nothing will exist at all.«

If man wishes to be God, he has to cope with the givenness of his own being. As long as he is faced with the fact that he is »created«, which means that his being is given to him, he cannot be said to be free in the absolute sense.

Yet man in so many ways manifests his desire to attain such an absolute freedom; it is in fact precisely this that distinguishes him from the animal world. Why did God give him such an unfulfillable drive? In fact, many people would wish for themselves as well as for others that they were not free in this absolute sense. The Christian Church itself has produced throughout the centuries devices by which man, particularly the Christian, would be so tamed and so domesticated that he would give up all claims to absolute freedom, leaving such claims only to God. But certainly, if God gave such a drive to man, if He made him in His own image, He must have had a purpose. We suggest that his purpose has to do precisely with the survival of creation, with man's call to be »the priest of Creation«, as we have mentioned earlier.

Christian anthropology speaks of the first man, Adam, as having been placed in paradise with the order to exercise dominion over creation. That he was supposed to do this, in and through his **freedom**, is implied by the fact that he was presented with a decision to obey or disobey a certain commandment by God. This commandment involved the invitation to exercise the freedom implied in the **imago Dei**, i.e. to act as if man were God. This Adam did, and the result was the fall and sin.

At this point the question arises: why did man fall by exercising what God Himself had given him, namely freedom? Would it have been better for him and for creation had he not exercised, but rather sacrificed and abolished, this absolute kind of freedom? Would it not perhaps have been better for all of us if Adam had been content with a relative freedom as befits a creature? Did the tragedy of the fall consist in the **excess** of the limits of human freedom and justice?

The answer which should commonly be given to these questions is a positive one: yes, Adam exceeded the limits of his freedom, and this is why he fell. It is for this reason that Adam's fall is commonly associated with Adam's fault, a fault to be understood therefore forensically.

There are various ways of interpreting the Fall other than the one involving a blame on Adam for having exceeded the limits of his freedom. We shall perhaps have to abandon forensic categories of guilt. It may be more logical, more consistent with our view of the **imago Dei**, if we followed not St Augustine but rather St Irenaeus in this respect.

St Irenaeus took a very »philanthropic«, a very compassionate view of Adam's fall. He thought of him as a child placed in Paradise in order to grow to adulthood by exercising his freedom. But he was deceived and did the wrong thing. What does this mean? It was not a question of exceeding the limits of freedom, but rather a question of applying absolute freedom in the wrong way. That is very different from saying that Adam ought to have adjusted the drive of his freedom to his creaturely limitations. For had he adjusted his freedom this way, he would have lost the drive to absolute freedom, whereas now he can still have it, but re-adjusts and re-orientes it.

The implications are far-reaching and include all sorts of consequences for legalistic views of sin which, not by accident, go hand in hand with cries for relativised freedom. Man was given the drive to absolute freedom, the **imago Dei**, not for himself but for creation itself.

Thus, the whole cosmos is ready to receive the »new creation« which is celebrating God's manifestation on the earth and opens new horizons for revolution. It is ready to

receive this »new creation« only with justice and peace and unity of humankind. Humanity becomes a receiver of the »new heaven and the new earth« which tries to be transformed into a new reality and to overcome *death* and *sin*. The whole world is expecting this new transformation, transfiguration, the day of the »new Epiphany«, and it is still on the way to the age of hope and expectation.

III. A »Personal« Approach to Creation

It has already been noted that creation does not possess any natural means of survival. This means that if left to itself, it would die. The only way to avoid this would be the restoration of the *koinonia*/communion with the eternal God. This, however, would require a movement of transcendence beyond the boundaries of creation. It would require, in other words **justice, freedom and peace** in the absolute sense. If creation were to attempt its survival only by obedience to God, in the sense of its realizing, so to say, its own limitations and not attempting to transcend them, and John Zizioulas would say,¹⁷ its survival would require the miracle of the **Deus ex machina** intervention. This would have to result in a claim which would bear no logical relation to the rest of doctrine, as it's precisely the case with all **Deus ex machina** solutions. If we accept the view that the world needs to transcend itself in order to survive (which is the logical consequence of having accepted that the world had a beginning), we need to find a way of achieving this transcendence. This is what the **imago Dei** was given for.

The transcendence of the limits of creation is the condition for its survival, requires on the part of creation a drive to absolute freedom. The fact that this drive was given to man made the whole creation rejoice, in the words of St Paul »awaiting with eager expectation the revelation of the glory of the children of God«, i.e. of man. Because man, unlike the angels (who are also regarded as endowed with freedom) forms an organic part of the material world, being the highest point in its evolution, and he is able to carry with him the whole creation to its transcendence. The fact that the human being is also an animal, as Darwin has reminded us, far from being an insult, constitutes — in spite, perhaps, of Darwin's intentions — the **sine qua non** condition for his glorious **mission in creation**. If man gave up his claim to absolute freedom, the whole creation would automatically lose its hope for survival.

But how can man liberate creation from its boundaries and lead it to survival through his freedom? At this point Christian theology has to rely on its doctrinal resources rather heavily to avoid as far as possible making it a matter of »esoteric« language understood only by those who have access to it by virtue of their doctrinal commitment.¹⁸

Reference was already made to man's tendency of creating a new world. This tendency continues his specific characteristic compared with animals and is, in this sense, an essential expression of the image of God in him. If analyzed deeply, this means that man

¹⁷ Cf. John Zizioulas, *Preserving God's Creation*, three Lectures of Theology and Ecology, given at King's College, in January 1989 (mimeographed). We thank the esteemed author for the substantial material which we have used for this paper.

¹⁸ Ibid.

wishes to pass through his own hands everything that exists and make it his own. Making it »his own« may mean that man can use creation for his own benefit, in which case by being placed in man's hand creation is not truly lifted to the level of the human, but subjected to it. This is one of the ways in which man can understand God's commandment to have dominion over the earth: it could be called the **utilitarian** way.

Anthropologically speaking man would cut himself off from nature as if he did not belong to it himself. The utilitarian attitude to creation would then go hand in hand with the view that man differs from the rest of creation by way of his capacity to dissociate himself from it rather than to associate himself with it. It would also go together with the possibility of denying God and divinising man. Atheism and man's dissociation from nature would thus be shown to be interconnected. They both spring from the **imago Dei** and confirm the view that the difference between man and creation relates to the question of freedom. Needless to say, the ecological problem has its philosophy rooted deeply in this kind of anthropology. An understanding of the world as man's **possession** — as a means of drawing from it selfsatisfaction and pleasure — this is what taking the world in man's hands means in this case.

Science and technology then signify the employment of man's intellectual superiority for the purpose of discovering ways and means by which man may draw the biggest possible profit from creation for his own purpose. In this case, a theology based on the assumption that the essence of man lies in his intellect would be co-responsible with science and technology for the ecological problem.

Making the world pass through the hands of man may mean something entirely different from what humanity and the world ask for. Of course, man would still use creation as a source from which he would draw the basic elements necessary for his creation as a source for his life — such as food, clothing, building of houses, etc. but to all this he would give a dimension which we could call »personal«.¹⁹

Man (anthropos) cannot be understood in isolation but only in relation to something or someone else. A **personal** approach to creation as distinct from an **individualistic** one would regard the human being as someone whose particular identity arises from his relation with what is not human. This could be both or either God and/or creation. It is not, therefore, in juxtaposition to nature but in association with it that man would find his specific identity. Man would be other than nature, not by separating himself from it, but by relating himself to it. This will become immediately evident in culture; the way man eats or is dressed or builds his house and would involve a close relationship with what is not human, with what is significantly called »the environment«. A personal approach to creation would thus elevate the material world to the level of man's existence. The material creation would in this way be liberated from its own limitations and by being placed in the hands of man, it would itself acquire a personal dimension; it would be **humanised**.

The personal dimension, as distinct from the individual one, involves what we may call **hypostasisation** and **catholicity**. These terms are technical in theology but they can be easily translated into non-theological language. A **hypostasis** is an identity which em-

¹⁹ Cf. *ibid.*

bodies and expresses in itself the totality of nature. The personal approach makes every being unique and irreplaceable, whereas the individual approach makes of it a number in statistics. If man acts as a person rather than an individual in treating creation, he not only lifts it up to the level of the human, but he sees it as a totality, as a catholicity of interrelated entities. Creation is, thus, able to fulfil the unity which, as natural science observers to-day, is inherent in its very structure.

Therefore, the personhood in man demands constantly that creation be created as something destined by God not only to survive but also to be »fulfilled« in and through man's hands. There are two basic dimensions in personhood, both of which enable the human being to fulfil his role as the link between God and creation. One is what may be called its **hypostatic** aspect, through which the world is integrated and embodied into a unified reality. The other is what can be called its **ecstatic** aspect by virtue of which the world by being referred to God and offered to Him as »His own« reaches itself to infinite possibilities. This constitutes the basis of what can be called **man's priesthood**. By taking the world into his hands and creatively integrating it and by referring it to God, man liberates creation from its limitations and lets it truly be. Thus, in being the priest of creation, man is also a creator, and, perhaps, it may be said that in all of his truly creative activities there is hidden a para-priestly character. In speaking of »priesthood«, therefore, we speak of a broader existential attitude encompassing all human activities that involve a conscious or even unconscious manifestation of these two aspects of personhood: the **hypostatic** and the **ec-static**, as we have just described them.

To put all this in terms of Christian doctrine, Christians believe that what Adam failed to do Christ did. Christ is regarded as the embodiment of **recapitulation** (*anakephalaiosis*) of all creation and, therefore, as the **man par excellence** and the saviour of the world. We regard Him, because of this, as the true »image of God« and we associate Him with the final fate of the world. We, therefore, believe that in the person of Christ the world possesses its priest of creation, the model of man's proper relation to the natural world.

On the basis of this belief, a community is formed which takes from this creation certain elements (the bread and the wine) which are offered to God with the solemn declaration »Thine own of thine own we offer unto Thee«, thus recognizing that creation does not belong to us but to God, who is its only »owner«. By so doing, we believe that creation is brought back into relation with God the Creator.

IV. *Man's Priesthood*

It seems that the ecological crisis is a crisis of culture. It is a crisis that has to do with the loss of the sacrality of nature in our culture. I can see only two ways of overcoming this. One would be the way of paganism. The pagan regards the world as sacred because it is permeated by divine presence; he therefore respects it (to the point of worshipping it explicitly or implicitly) and does not want to damage to it. But equally, he never worries about its fate: he believes in its eternity. He is also unaware of any need for transformation of nature or transcendence of its limitations: the world is good as it stands and possesses in its nature all that is necessary for its survival.

The other way is what we have often tried to describe here as being the Christian way. The Christian regards the world as sacred because it stands in dialectical relationship with God: thus he respects it (without worshipping it, since it has no divine presence in its nature), but he regards the human being as the only possible link between God and creation, a link that can either bring nature to communion with God and thus sanctify it, or turn it ultimately towards man — or nature itself — and condemn it to the state of a thing whose meaning and purpose are exhausted with the satisfaction of human being.

Of these two ways, the second one that attaches to man a heavy responsibility for the fate of creation. The first one sees man as part of the world; the second, by considering man to be the crucial link between the world and God, sees him as the only person in creation, i.e. as the only one who would be so deeply respectful of the impersonal world as not simply to »preserve« it, but to cultivate and embody it in forms of culture which will elevate it to eternal survival. Unless we decide to return to paganism, this seems to be the only way to respect once again the sacrality of nature and face the ecological crisis. For it is now clear that the model of human domination over nature, such as we have it in our present day technological ethos, will no longer do for the survival of God's creation.

The apostolic community of Jerusalem up to the year 70 succeeded in practising, as Paul Evdokimov used to say, a voluntary »communion of love«²⁰ which remains a model and source of inspiration. Furthermore, in spite of the fact that the expectation of the **pa-rousia** minimized material care, the apostles chose women and men for the social ministry, the **diakonia**, of the Church — a charismatic service quite distinct from the **priestly office** and one which would later become the task of the parish laity. The **Didaché**, however, one of the most ancient sources of information of that time, counsels fraternal sharing given or identified through the richness of the creative world.

Later on, The Renaissance brought religious and economic individualism. Spirituality took no interest in the problems of work, the body or the material and increasingly secularized world, and contemporary society shut out the oneness of the soul. The capitalist system encounter no moral resistance from the already decadent Christian society which tolerated, then sanctioned, economic and industrial exploitation.

With the French Revolution the social ideal temporarily took a hostile attitude to all religions, mainly European, influence. Socialism inherited this attitude even though it had its origins in medieval evangelical poverty movements. St Simon and other utopians were Christian romantics, and the climate was unconsciously religious. When Marx transformed socialism into historical and dialectical materialism, the conscience of the Western Church was finally awakened: Leo XIII spoke of an »economic immorality«; Pius XI condemned certain principles of capitalism; Paul VI followed the doctrine of his predecessors, but he put a much stronger emphasis on the opposition between human community and the economic individualism. And John Paul II, with the *Centesimus Annus* Encyclical on »*Rerum Novarum*«, renewed the interest of the Roman Catholic Church for a new evangelisation of Europe based upon new economic systems in view of the changes in Central and Eastern Europe, and unmasked the eternal interest of his

²⁰ Cf. P. Evdokimov, *The Social Dimension of Orthodox Ecclesiology*, *Theology Digest* 18/1 (1970) 45.

Church by »a new conquest« — as many Orthodox theologians strongly used to believe — in a new fertile era and within new possibilities. Meanwhile, this phenomenon directly or indirectly created, due to the recent changes in Central and Eastern European countries and churches, a new imbroglio to the Roman Catholic-Orthodox relationships, particularly in their theological bilateral dialogue, with the crucial problem of »Uniatism« and the »Uniate churches«.

Today, Why Not Earlier?

Since the end of the 16th century, and especially after the painful Soviet experience, the mystical belief in the »utopia of an earthly paradise« has given way to disillusionment and deep discouragement. It has become clear that the perfect society in a threatening creation is unattainable because evolution will always go on and on ... Only Christian personalism has a chance of giving an adequate answer and resolving the present problems, for, unlike capitalism, individualism and Marxist collectivism, it insisted for many decades on the basic worth of the human person as subject (not object) and sought his fulfilment only in communion with all other individuals. Here is the so-called **sobornost** that Orthodox theology used to affirm. Now the »Iron Curtain« has fallen, and countries and socio-economic systems of the former Communist societies are struggling for a new identity and a new vision.

Looking at the Future: An Ocean of Signs of Hope

The Orthodox Church has put behind papal encyclicals and Anglo-Saxon social activism. As it was experienced in past decades, Marxist ideology was unable either to formulate or express its ideology. But having rediscovered its »false« image as a poor, servant Church, it purged itself of every »triumphant and terrorist« notion of »religion«. This was its only adequate expression of its mystery: to follow in the footsteps of the Christ »oikonomos«, the sorrowful and suffering servant of Yahweh. Perhaps there is, even now, no more disarming answer to the modern forms of atheism. Eastern Europe has been liberated; and is atheism still alive in people's hearts and minds?

The tragedy for the Church was that it accepted social reforms only after the Bolshevik Revolution. The Swiss Socialist Ragaz remarked the tragic split between those who believed in God, but were not interested in his Kingdom and the atheists who wanted to build the Kingdom, but did not believe in God. But we are entering a completely new epoch. The problems emerged from the capitalist systems in Europe, in the USA and in the industrial countries of the northern hemisphere. Hunger and war in the Third World have also become burning issues for all the churches concerned. And here lies the whole problem of the JPIC process: churches are in process of reaffirming anew their religious belief, but on the other hand their vision of God's kingdom — fulfilment — has been influenced by ideologies, socioeconomic and political systems and others. Eschatology no longer masks laziness, theological obscuratism, indifference toward the world, and passivity. The deep realization of the present contemporary world crisis, of the threat of »a new barbarism« with the destruction of the human person and possibly of the world and humanity, is visibly the judgment of God in the world and the Church. Every age has its

own crisis and judgment, and this is what eschatology teaches, not the end of the world hidden in God's transcendent decree.

Injustices lead to conflict, violence and war — this comes from the world's experience and reality today. For many war is an act against **love**, humanity and creation and therefore cannot be carried out in the name of God who is on the side of the victims, the suffering, the poor. For Christians, God and the human beings, and thus the divine and human powers or rights, are no longer exclusive as they have been fully reconciled through the vent of Christ's Incarnation. Consequently all people of whatever belief, cultural or ethnic background have been declared equal and loved by the same God of all creation. In this sense Christ's Incarnation becomes for Christians the basis of God's justice and peace in the world, the cosmos.

However, the question that many people are still asking is whether justice and peace should be attained only through peaceful means or whether they could also be legitimately reached through war and conflicts. In this regard Christians and people of other living faiths have adopted »pacifism« and the »just war theory«. In the Middle East, for example, people have been suffering from the ongoing conflicts in the region and are increasingly against war and the absurdity of violence. Similar situations still continue to happen in other countries, e.g. Northern Ireland.

Every time we are reflecting on or discussing international solidarity or the solidarity of the churches, we are confronted with two apparently contradictory historical trends.

The first is **internationalism**. This trend, as Gabriel Habib, the wise General Secretary of the Middle East Council of Churches, affirmed²¹, considers that the world is getting smaller through modern technology, and, on the basis of secular humanism, it is becoming a community of individuals who are equal regardless of their particular ethnic, cultural or religious background. Solidarity in this case consists in helping individuals everywhere to become aware of their belonging to one world community and of their need for global struggles aimed at liberating humanity and creation from all forms of oppression and exploitations.

The second is the search for **particularism**. This trend considers that, although the world is getting smaller due to modern communication, it should be regarded as a community, not of individuals, but of communities, based on particular ethnic, cultural or religious criteria. In this case, solidarity becomes the close cooperation between such Christian communities or churches willing to **recognize** and **respect** each other's particular characteristics in the pursuit of common goals, visions and mutual commitments. This seems to have been the trend in many countries, at least during the past two decades.

Millions of people, particularly among the younger generation, are deeply concerned and worried about what is happening to the natural environment. They are often the people who question Christianity and are obsessed with church politics or with the lack of information, or at least about their responsibility for today's concerns. Without any doubt Christianity has a significant role to play with its vital forces and has to respond positively to these worries by offering faith, hope and love, and also an answer, how to preserve and save the environment. Ian Bradley, a Scottish minister, introduces one of

²¹ Cf. G. Habib, Solidarity for Justice and Peace in the Middle East, *MECC Newsport* Feb./March (1992) 10.

his recent books by saying: »... I am equally sure that if Christians fail to speak on what is almost certainly the most important issue of our time and do not enter into dialogue with those who are concerned about the environment, we will not only have lost an enormous missionary and pastoral opportunity but we will have failed the human race, the planet and, most important of all, we will have failed God; the Father who bears and cares about one sparrow falling from heaven, the Son who communed with the redeemed the wayward forces of nature and the Holy Spirit who brooders over the face of the waters just as she moves within our souls ...«²²

There can be little doubt that the threat, posed by human exploitation and pollution of the natural environment, is the most serious problem facing the world as we enter the last decade of the twentieth century. The scale of the ecological crisis is enormous and rising all the time — but so too is the extent of human concern about it. The struggle to save the environment has captured the hearts and imaginations of millions of people, not just those who vote for the Greens or Ecologists or join the Friends of the Earth. It is now firmly on the mainstream political and social agenda of governments and international organizations and can no longer be dismissed as a fringe issue of interest only to cranks and faddists.

The forthcoming line-up of world leaders in Rio de Janeiro, Brazil, for the United Nations Conference on Environment and Development, where also thousands of diplomats, scientists, ecologists, theorists, journalists as well as churches leaders and theologians will participate in order to discuss how to »save the earth«, is a positive sign of the world's main interest in the concerns of the planet. This so-called Earth Summit, more than two years in the making, will be the largest and most complex conference ever held — bigger than the momentous meetings of Versailles, Yalta and Potsdam. Those summits carved up empires, drew new borders and settled world wars. The agenda for the Earth Summit is more far-reaching: it sets out to confront not only the world's most pressing environmental problems — from global warming to deforestation — but poverty and underdevelopment as well. It is still possible that this world summit will be one of those landmark events that change the course of history, recasting the relationship of the nations of the world not only to one another but also to their environment. Or it could end up being a diplomatic disaster of global proportions, driving the wedge deeper between the industrialized and developing countries and thus setting back the cause of environmentalism.

The world has changed dramatically since the first Earth Summit, held twenty years ago in Stockholm. Scientists, ecologists and others raise many questions concerning its purposes and expectations.

What kind of planet will our children inherit? Will they have room to roam, air to breathe and food to eat? Will they ever see an eagle flying free or enjoy the solitude of a pristine mountain lake? and many, many others...

These are some among the larger questions on the agenda of the Earth Summit. The central premise of this unprecedented event is that environmental problems can no longer be solved at the national level. What will the concrete decisions be, how can they be im-

²² I. Bradley, *God is Green. Christianity and the Environment*, London 1990, p. 11.

plemented on an international or national level, and what will be the price? The answer is not certain, but there is some hope²³.

This is our great hope for the Christianity of the twenty-first century. The full realization of this hope of ours which is more than an accidental dream, also involves churches and communities, women and men, being deeply committed to and rooted in the life of their communities, in their experience of **life** and **faith**.

There is still much to do. According to St John's Gospel, Jesus at the Last Supper not only promised that he would remain with his disciples and ever be with them anew, but also that he would send them the Paraclete, the Spirit, as encourager, supporter, consoler and giver of life.

The Spirit promised by Jesus shapes the eucharistic Christian and the Eucharistic Church from top to bottom. It arouses thankful remembrance; it arouses readiness, watchfulness and discernment for the present time of salvation; it gives us the strength to become, in keeping with these promises, witness and instruments of the continual coming of God's Kingdom.

Therefore, in God's Spirit, we are a »new creation«, capable of bringing forth the fruit of the Spirit: »love, joy, peace, patience, kindness, goodness, faithfulness, gentleness, self-control« (Gal 5:22).

The Spirit's fruits are our common instruments, capable of challenging Christians and churches to respond to the needs of today's world, to preserve the integrity of the creation, to take care of the environment, to struggle against its threats for true peace and justice for the sake of the whole humanity.

»If we live by the Spirit, let us also walk by the Spirit« (Gal 5:25). The Spirit opens people's eyes, minds and hearts, shows new horizons for the future and strengthens them for the fulfilment of God's Kingdom on earth as in heaven.

²³ See the different articles on the Earth's Summit, *Time*, 139/22 (1.6.1992) 34–57.

Das Missionsengagement der orthodoxen Kirche Griechenlands heute*

Von Athanassios Papathanassiou, Athen

1821 wurde Griechenland vom türkischen Joch, das fast vier Jahrhunderte gedauert hatte (1453–1821), befreit. Während dieser Besatzungszeit kam eine Missionsaktivität überhaupt nicht in Frage, da der Kampf ums Überleben Priorität hatte. Trotzdem existierte eine sehr wichtige Art von Mission, die auf dem persönlichen Zeugnis und öfter auf dem Martyrium basierte¹; dennoch können wir nicht von organisierten, auf Ungläubige ausgerichteten Evangelisationsversuchen reden.

Infolgedessen begann das Missionsbewußtsein der griechischen orthodoxen Kirche² erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu erwachen. Mehrere Veröffentlichungen erschienen, die meistens Auskunft über die hervorragende Missionsaktivität der russischen orthodoxen Schwesterkirche erteilten³. Doch während der ersten sechs Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts vermehrten sich Veröffentlichungen und Berichte, die sich auf den Vorschlag konzentrierten, daß unsere Kirche eine »östlich-orthodoxe Mission« einrichten sollte⁴. 1946 beschloß die Kirche Griechenlands die Gründung einer besonderen Abteilung für das Studium und die Förderung der äußeren Mission; die Bemühungen um die Verwirklichung dieser Entscheidung waren jedoch fruchtlos⁵. Das entscheidende Jahr — der wirkliche Wendepunkt — war 1958, als dieses Vorhaben in die Tat umgesetzt wurde.

1958 trat die 4. Vollversammlung der internationalen »Orthodox Youth Association — Syndesmos« in Thessaloniki, Griechenland, zusammen. Eine von ihren bedeutsamsten Entscheidungen schuf die Voraussetzungen für die Gründung eines Inter-orthodoxen Missionszentrums. Die nächste Vollversammlung von »Syndesmos« (1961 in Beirut, Libanon) gründete das »Inter-orthodoxe Missionszentrum 'Porefthentes'« (»Geht«, aus dem Schriftwort »Darum geht nun zu allen Völkern der Welt, und macht die Menschen zu meinen Jüngern!« Mt 28,19), das seinen Hauptsitz in Athen hat. Elf Jahre, von Februar 1959 bis Dezember 1969, wurde eine wichtige Zeitschrift unter demselben Titel »Poref-

* Kurzreferat, welches bei der »International Orthodox Missions Consultation« in Moskau, vom 1.-6. November 1993, auf englisch gehalten wurde.

¹ S. z. B. *Nikodemos der Hagioireites*, Νέων Μαρτυρολόγιον, Athen 1961.

² Wir verwenden die Termini »griechische Kirche«, »Kirche Griechenlands« usw. auf eine konventionelle Weise. Nach der orthodoxen Ekklesiologie gehört die Kirche keiner Nation und keinem Staat an; eigentlich sollten wir von der einen Orthodoxen Kirche in Griechenland, Rußland usw. sprechen.

³ E. Voulgarakis, *Ἡ Ἱεραποστολή κατά τὰ Ἑλληνικά κείμενα ἀπὸ τοῦ 1821 μέχρι τοῦ 1917*, Athen 1971.

⁴ Über die Entwicklung des Missionsbewußtseins im modernen Griechenland s. E. Voulgarakis, *Σύντομος Ἱστορία τῆς Ἐπιστῆμης τῆς Ἱεραποστολῆς*, Athen 1970, S. 61–71; *Ders.*, *The Church of Greece*, in: *Ion Bria (Hg.), Martyria-Mission. The Witness of the Orthodox Churches today*, Genf 1980, S. 115–121.

⁵ Gesetz A. N. 976/1946, Art. 2, 11, 19, 22. 1960 ging Archimandrit Chrysostomos Papasaranopoulos (1903–1972) nach Afrika, wo er eine Mission fast ohne Hilfe aufbaute! Siehe: *Griechische Gesellschaft für Orthodoxe Äußere Mission (Hg.), Ἀρχιμανδρίτης Χρυσόστομος Παπασαραντόπουλος*, Thessaloniki 1974.

thentes« (»Πορευθέντες«) auf griechisch und englisch ununterbrochen herausgegeben; ihre Beiträge arbeiteten an einem orthodoxen Missionskonzept und suchten das schlafende Missionsbewußtsein der Gläubigen zum Erwachen zu bringen. Ziele des Zentrums sind: 1) Untersuchung und Lösung der mit der orthodoxen äußeren Mission verbundenen theoretischen und praktischen Probleme. 2) Entwicklung eines ökumenischen Missionsbewußtseins innerhalb der Orthodoxen Kirche weltweit. 3) Kontakte mit missionierten Kirchen und der Beitrag zur Lösung ihrer Probleme. 4) Materielle und geistige Förderung der geistlichen und beruflichen Ausbildung der künftigen Missionare.⁶ Während der letzten Zeit nehmen viele Mitglieder von »Porefthentes« persönlich an Missionsaktivitäten in Ostafrika teil.⁷ Besondere Aufmerksamkeit schenkt man der intensiven Reevangelisierungsarbeit der orthodoxen Kirche Albanien.⁸

1967 beschloß die Kirche Griechenlands die Aktivierung der oben erwähnten »Abteilung der Äußeren Mission«. Diese nahm schließlich im Frühling 1968 ihre Arbeit auf. Wir stellen weiter unten ihre Ziele und ihre Aktivitäten vor.

1977 richtete die Theologische Fakultät der Universität von Athen einen besonderen Lehrstuhl für Missionswissenschaft ein.

Seit Dezember 1981 veröffentlicht die »Abteilung« die Quartalschrift »Panta ta ethni« (»Πάντα τὰ ἔθνη«, »Alle Völker«), deren Redaktionsausschuß das »Porefthentes« ist. Ziel dieser Zeitschrift ist, wie sie selbst verkündet, »[verbindliche] Auskunft über die orthodoxen Missionsversuche weltweit in einer verantwortungsbewußten Weise zu geben« und »uns die vielfältige Realität der modernen Welt bewußt zu machen«.

* * *

Die Missionstätigkeit der orthodoxen Kirche in Griechenland stellt sich folgendermaßen dar:

Die »Abteilung der Äußeren Mission« ist eine offizielle Dienststelle der griechischen orthodoxen Kirche. Sie ist der kirchlichen Organisation »Apostoliki Diakonia« untergeordnet. Ihre Identität und Arbeitsmethode sind auf gesunde ekklesiologische Grundlagen gebaut. Das bedeutet: obwohl die »Abteilung« offiziell für die Mission verantwortlich ist, beschäftigt sie weder Missionare unter ihrer eigenen Verwaltungsjurisdiktion, noch verbleiben die Kleriker oder Laien, die als Missionare in die Missionsgebiete gesandt werden, unter der Jurisdiktion der griechischen orthodoxen Kirche. Vielmehr treten diese in die kanonische Jurisdiktion der Lokalkirche ein. Neben der personalen Hilfe leistet die »Abteilung« auch materielle Unterstützung.

Auf diese Weise kümmert sich die »Abteilung« um das Evangelisationswerk in mehr als einem Dutzend von Ländern: in Kenia, Uganda, Tansania (diese drei Länder gehören der Heiligen Metropole von Eirinoupolis an), Zaire (welches der Heiligen Metropole

⁶ (Ohne Verf.), The First Five Years of Porefthentes — Go Ye. Activity Report during the year period 1961–1966; A. Yannoulatos, Inter-Orthodox Missionary Centre, *Porefthentes* 11 (1961) 35–38.

⁷ Siehe die vor kurzem veröffentlichte sehr informative Broschüre unter dem Titel »Interorthodoxes Zentrum 'Porefthentes'« (griech.).

⁸ Siehe z.B.: »Katekizmi I Krishtere Orthodhoks«, Botim I Kishes Orthodhokse Autoqefale te Shiqiperise, Tiranë 1993 (alban.).

⁹ *E[leni] G[anouri]*, Τό Γραφείο Ἐξωτερικῆς Ἱεραποστολῆς, *Panta ta ethni* 1 (1981) 21.

von Zentralafrika angehört), Kongo, Kamerun, Ghana, Nigeria (welche der Heiligen Metropole von Akra angehören), Indien, Indonesien, Philippinen, Südkorea (welche der Heiligen Metropole von Neuseeland angehören¹⁰) und in anderen Ländern, in denen die Missionsversuche gerade erst begonnen haben.

Die »Abteilung« hat ein intensives und unersetzbares Unterstützungsprogramm aufzuweisen: liturgische und andere Bücher werden in die jeweiligen Sprachen übersetzt, gedruckt und in die Missionsländer geschickt. Es wird Geld für Löhne, theologische Seminare, Stipendien, Reiseausgaben usw. gesammelt. Waren wie Medikamente, Paramente, Werkzeuge usw. werden ebenso gesammelt und verschickt. Besondere Aufmerksamkeit schenkt man der theologischen Ausbildung von jungen einheimischen Personen, die bereit sind, einen Dienst in ihrer Kirche zu leisten; an diese Personen werden Stipendien vergeben, damit sie nach Griechenland kommen und dort studieren können (als Frucht dieser Beziehungen sei hier der »Bund der orthodoxen Ugander Studenten in Griechenland 'Muzimbi'« erwähnt, der Missionscharakter besitzt¹¹). Außerdem organisiert die »Abteilung« einmal im Jahr in ganz Griechenland eine »Missionswoche«, die am Sonntag der Orthodoxie beginnt; Informationsmaterial wird verteilt, Vorträge werden gehalten und besondere Kollekten durchgeführt. Nicht zuletzt versucht die »Abteilung«, die von jedem Bistum oder verschiedenen Organisationen in Griechenland organisierten Missionsaktivitäten zu koordinieren.

Der Haushaltsbericht der »Abteilung« für das Jahr 1992 ist bezeichnend: Über 10 Mio. Dr (ca. 40.000 US \$) konnten Gemeinden in Missionsgebieten zur Verfügung gestellt werden, über 13,5 Mio. Dr (ca. 54.000 US \$) wurden für den einheimischen Klerus, ungefähr 4 Mio. Dr (ca. 16.000 US \$) für dort arbeitende griechische Pfarrer und Mönche, 6 Mio. Dr (ca. 24.000 US \$) für theologische Seminare und über 10 Mio. Dr (mehr als 40.000 US \$) für Reisekosten und Medikamente bereitgestellt.¹²

Viele griechische Bistümer richten Missionsgruppen ein, um die von der »Abteilung« übernommene Aufgabe zu fördern und zu erleichtern. So gibt es Gruppen in den Diözesen von Kavala, Alexandroupolis, Edessa usw.¹³ Von Bedeutung ist ebenso die Tatsache, daß die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats im April 1987 beschloß, eine

¹⁰ Anastasios Yannoulatos (Bischof von Androusa), Orthodox Mission. Past, Present, Future, in: G. Lemopoulos (Hg.), *Your Will be done. Orthodoxy in Mission* (CWME Consultation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches, Neapolis, Greece, April 16–24, 1988), Katerini 1989, S. 63–92, insbes. 70–79. Auskunft über diese Diözesen gibt auch der jährliche »Kalender der Kirche Griechenlands«.

¹¹ »Muzimbi« arbeitet mit der »Abteilung« zusammen und publiziert seine eigene Quartalschrift »News Letter« (griech. und engl.).

¹² (Ohne Verf.), *Άπολογισμός έσόδων-έξόδων Γραφείου Έξωτερικής Έραποστολής*, *Panta ta ethni* 45 (1993) 26–27.

¹³ (Ohne Verf.), *Γραφείο Έραποστολής στην Καβάλα — Νέο Έραποστολικό Κέντρο στην Άλεξανδρούπολη*, *Panta ta ethni* 2 (1982) 18–19 und *Συμπράσταση Μητροπόλεως στην Έραποστολή*, *Panta ta ethni* 5 (1982–83) 13. Alle Metropolen sollten natürlich das Missionswerk unterstützen. Es ist bezeichnend, daß am 1. Treffen für die Mission, welches in Penteli-Athen 1979 stattfand, Delegierte aus 37 Metropolen teilnahmen. S. »Α' Έραποστολική Συνάντηση Πεντέλης 1979«, »Αδελφότης Έξωτερικής Έραποστολής (Έραποστολική Βιβλιοθήκη 13), Thessaloniki 1979. Bei diesem Treffen formulierte K. Strategopoulos wichtige Vorschläge (S. xi–xiii) zur Aufgabe und Koordinierung der Gruppen der Metropolen wie auch der privaten Initiativen.

»Patriarchalische Stiftung für die Orthodoxe Mission im Fernen Osten« zu gründen, die ihren Hauptsitz in Athen hat.¹⁴

Es gibt auch in Griechenland viele Vereine, die die Mission in vielen Ländern praktizieren oder unterstützen. Z. B.:

Die »Bruderschaft für Orthodoxe Äußere Mission« (»Ἀδελφότης Ὁρθοδόξου Ἐξωτερικῆς Ἱεραποστολῆς«) in Thessaloniki, welche die Quartalschrift »Äußere Mission« (»Ἐξωτερικὴ Ἱεραποστολή«) seit dreißig Jahren publiziert¹⁵.

Der »Verein für Orthodoxe Äußere Mission 'o Protoklitos« (»Σύλλογος Ὁρθοδόξου Ἐξωτερικῆς Ἱεραποστολῆς Ὁ Πρωτόκλητος«) in Patras, welcher die Quartalschrift »Licht der Völker« (»Φῶς Ἐθνῶν«) seit 1976 publiziert.

Der »Panhellenische christliche Verein für orthodoxe Mission« in Athen, welcher die Quartalschrift »Missionsbote« (»Ἱεραποστολικὸς Ταχυδρόμος«) seit 1982 publiziert.

Der »Verein der Freunde der Orthodoxen Missionsgruppe in Kolwezi, Zaire« (»Σύνδεσμος Φίλων Ὁρθοδόξου Ἱεραποστολικοῦ Κλιμακίου Κολουέζι Ζαῖρ«) in Thessaloniki, welcher die Quartalschrift »Heiliger Kosmas von Ätolien« (»Ἅγιος Κοσμάς ὁ Αἰτωλός«) seit 1990 publiziert.

Wir dürfen den Beitrag des Mönchtums in bezug auf die Mission nicht übergehen. Das Nonnenkloster des Heiligen Johannes des Vorläufers in Kareas (Athen) ist eigentlich eine Missionsschwesternschaft; Nonnen werden auf die Missionsarbeit vorbereitet, andere werden in Missionsländer geschickt, insbesondere nach Korea, und kostbare Publikationen über Mission und Katechese werden veröffentlicht. All das kommt natürlich in Zusammenarbeit mit den kirchlichen Behörden und der »Abteilung« zustande. Das Grigoriou-Kloster auf dem Berg Athos versorgt Zaire mit Priestermonchen-Missionaren; der selige Vater Kosmas (er starb bei einem Verkehrsunfall Anfang 1989 in Zaire) kam aus diesem Kloster und war zur Jurisdiktion der Heiligen Metropole von Zentralafrika übergewechselt¹⁶. Sein Nachfolger, Vater Meletios, stammt aus demselben Kloster. Von Bedeutung ist ebenfalls die Arbeit, die das russische Kloster »Parakletos« in Oropos (ca. 50 km von Athen entfernt) geleistet hat. Das Kloster ist wegen seiner Übersetzungen von Büchern über die russische Mission berühmt.

Ermutigend ist, daß sich die Veröffentlichungen von Büchern über viele Aspekte der Mission (Viten von Missionaren, historische Abhandlungen, theoretische Studien usw.) vermehren. Dasselbe beobachten wir auch bei den postgraduierten Studien und den Promotionen über Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät von Athen. Außerdem neigen viele kirchliche Initiativen in Griechenland (z.B. Jugendbewegungen von Kirchengemeinden) dazu, die Präsenz der Kirche in der modernen Gesellschaft als grundsätzlich missionierend, als eine Erweiterung der göttlichen Liturgie auf der ganzen Welt anzusehen.

¹⁴ (Ohne Verf.), Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον, *Panta ta ethni* 23 (1987) 10.

¹⁵ Dieser Verein hieß bis 1972 »Φίλοι τῆς Οὐγκάντας Βορείου Ἑλλάδος«. Seine Quartalschrift trug auch bis 1972 diesen Titel.

¹⁶ Ein Teil seiner Korrespondenz wurde veröffentlicht: *Grigoriou-Kloster* (Hg.), Ὁ Ἱεραπόστολος τοῦ Ζαῖρ π. Κοσμάς Γρηγοριάτης, κατὰ τὴν ἀφήγησιν τοῦ πατέρα του Δημ. Ἀσλανίδη καὶ τῆς ἐπιστολῆς του, Heiliger Berg 1991. Siehe auch das Interview von Th. Papathanassiou mit dem Metropoliten von Zentralafrika Timotheos Kontomerkos, Ἐκεῖνος μέ πρόλαβε! Μνήμη ἱεραποστόλου Κοσμά Γρηγοριάτη, *Panta ta ethni* 29 (1989) 11–13.

Dokumente

A. »DIE EINIGUNG EUROPAS«

Die Rede Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I.
im Plenum des Europäischen Parlaments (Straßburg, 19. April 1994)*

Eure Exzellenz, Herr Präsident,
sehr geehrte Abgeordnete des Europäischen Parlaments,

mit besonderer Freude und Genugtuung befinden wir uns heute in Ihrer Mitte in diesem offiziellen Gebäude des Europäischen Parlaments, das im Bewußtsein der Menschen der sichtbare Mittelpunkt des historischen Strebens nach der Einheit Europas ist.

Wir danken Ihnen von Herzen für Ihre Einladung. Wir danken Ihnen, Exzellenz, Herr Klepsch, als Präsidenten des Europäischen Parlaments für die Initiative zur Einladung und Ihnen allen, sehr geehrte Abgeordnete des Europäischen Parlaments, für Ihre Anwesenheit. Sie haben die große und historische Aufgabe, die Einheit der Völker Europas zu organisieren, in Frieden und Gerechtigkeit und Demokratie, d.h. letztendlich in Solidarität und Liebe. Dies ist eine Aufgabe, die womöglich die individuellen Grenzen eines jeden von Ihnen übersteigt, sie schöpft ihre Kraft jedoch aus der gemeinsamen Anstrengung für eine bessere Welt; deshalb wünschen wir von ganzem Herzen, daß sie fortgesetzt werde.

Die europäische Einigung, an der Sie als Vertreter des Willens Ihrer Völker arbeiten, ist eine uns vertraute Aufgabe. Wir stehen im Dienst einer Tradition von siebzehn Jahrhunderten, in denen wir uns um die Bewahrung und die Einheit der Kultur Europas gesorgt und für sie gekämpft haben. Das altehrwürdige Patriarchat des Neuen Rom (Konstantinopel) hat, ebenso wie der andere europäische Pol, das Alte Rom, nicht das Glück gehabt, diese Einheit sichtbar werden zu lassen. Darüber empfinden wir große Trauer. Und doch setzen wir sogar gemeinsam unser ursprüngliches Zeugnis fort, daß nämlich die politische Einheit, wenn sie von der Kultur getrennt wird, d.h. vom grundlegenden Sinn der menschlichen Beziehungen, unmöglich zur Schaffung des einen Europas führen kann. Die erstrebte Einheit der europäischen Völker kann nur als Einheit in der Gemeinschaft eines gemeinsamen Lebenssinns, eines gleichförmigen Ziels der menschlichen Relationen, erreicht werden.

Es überrascht, daß die in der Tat zutiefst demokratische Ordnung der Orthodoxen christlichen Kirche mit der weitreichenden administrativen Autonomie und der lokalen Eigenständigkeit der Bischöfe und Patriarchate bzw. der autokephalen Kirchen bei

* Siehe den Originaltext in *Episkepsis* 504 (30.4.1994) 6–10; *Anaplasia* 352 (1994) 34–36. Deutsche Übersetzung in: *Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 34 (17.8.1994), Dokumentation Nr. 7.

gleichzeitiger eucharistischer Einheit im Glauben eine Art Vorbild ist, das die Europäische Union vor kurzem unter dem Namen »Subsidiaritätsprinzip« als beste Art der Strukturierung ihrer Befugnisse festgelegt hat.

Trotz aller grundlegenden Umwälzungen in der europäischen Geschichte sind das Alte und Neue Rom nach wie vor die Bezugspunkte für die kulturelle Einheit Europas. Wir reden hier vom grundsätzlichen *Sinn* der Einheit und nicht von der ideologischen Verfremdung, von der Umwandlung dieses Sinns in religiöse und politische Lehrmeinungen (Dogmen), die häufig zur Verallgemeinerung nationalistischer oder rassistischer Spezifika führt.

Gestatten Sie uns zu glauben, daß die Einheit Europas nicht möglich sein wird, solange derartige Verallgemeinerungen vorherrschen. Wir sind uns bewußt, daß in diesem Augenblick viele von Ihnen unserer Person und der Orthodoxen Kirche, deren ersten Bischofssitz wir innehaben, die tragische Realität eines furchtbaren Krieges zuschreiben, in dem orthodoxe Bevölkerungsgruppen Europas im Kampf gegen nicht-orthodoxe Nachbarvölker anderer Konfession oder Religion verwickelt sind.

Das Ökumenische Patriarchat und die Orthodoxe Kirche überhaupt respektieren die nationalen Traditionen und Empfindlichkeiten der Völker. Wir verurteilen aber in schärfster Weise jede Art des Fanatismus, des Gesetzesbruchs und der Gewaltanwendung, von wem auch immer sie begangen werden. Wir werden weiterhin unerbittlich auf der Notwendigkeit des freien und friedlichen Umgangs der Menschen untereinander, des gegenseitigen Respekts und des friedlichen Zusammenlebens der Völker beharren, wie wir dies auch jüngst in der »Bosporus-Deklaration« anläßlich der von uns einberufenen Konferenz über »Friede und Toleranz« hervorgehoben haben.

Sie sind die Hauptakteure der europäischen Vereinigung. Ihnen als den politischen Verantwortlichen, die insbesondere die judikative Gewalt ausüben, kommt die Pflicht zu, für den Schutz der Schwachen und Minderheiten aller Art zu sorgen, die Freiheit der Gedanken und des Worts zu schützen, ebenso wie die Freiheit der Menschen sich dorthin zu bewegen und dort niederzulassen, wo immer die natürlichen, geistigen und sozialen Bedürfnisse dies erforderlich machen. Zusammenfassend läßt sich sagen, haben Sie die Pflicht, jene Bedingungen zu schaffen, welche die Zusammenarbeit und Einheit zwischen den Völkern und Menschen fördern. Damit hängt die Pflicht zusammen, die Ungleichheit der Entwicklung zwischen der reichen »entwickelten« und der sich noch entwickelnden Welt zu reduzieren oder gar zu beseitigen. Diese Ungleichheit birgt Gefahren für die Zukunft der Menschheit in sich.

Das vereinte Europa kann nicht nur die Planung einer einheitlichen wirtschaftlichen Entwicklung und die Entfaltung einer einheitlichen Verteidigungspolitik bedeuten. Von der Sache her verlangt diese Vision auch eine einheitliche Sozialpolitik in friedlicher und fruchtbarer Zusammenarbeit der europäischen Völker. Dies ist eine Forderung, die sich aus unserer Kultur ergibt, eine Frage nach dem *Sinn* der zwischenmenschlichen Relationen ebenso wie der gegenseitigen Durchdringung der nationalen Traditionen.

* * *

Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, dem Neuen Rom, das heute vor Ihnen durch unsere geringe Person vertreten wird, bringt in dieses Zentrum der europäi-

schen Einigung nicht die Möglichkeiten politischer Macht, wirtschaftlicher Effizienz oder ideologischer Ansprüche ein. Dies ist nicht unser Auftrag. Gestatten Sie uns, dennoch festzuhalten, daß die Jahrhunderte alte Erfahrung paradoxerweise jene Kraft bestätigt, welche die Geschichte bewegt und »in der Schwachheit vervollkommen wird« (vgl. 2 Kor 12,9).

Wir legen Ihnen die Erfahrung unserer jüngsten Geschichte dar: Sooft wir — in Sorge um die ökumenische Einheit der christlichen Kirchen — es gewagt haben, »machtvoll«, oder sogar »über unsere Macht hinaus« Schritte zu tun, waren die Ergebnisse, die wir erzielten, fruchtbar, eben aufgrund unserer Machtlosigkeit und nicht unserer Macht. 1920 rief das Ökumenische Patriarchat durch verschiedene Initiativen und ein Sendschreiben die christlichen Kirchen und Konfessionen dazu auf, eine Art »Kirchenbund« nach dem Vorbild des damaligen »Völkerbundes«, des Wegbereiters der heutigen Organisation der Vereinten Nationen (UNO) zu bilden. Aus dieser Initiative entstand durch die Mitwirkung der protestantischen Konfessionen der Ökumenische Rat der Kirchen, in dem trotz aller vorhandenen Schwächen durch die Dynamik der Gemeinschaft und die Pflege des entsprechenden Bewußtseins ein gegenseitiges Durchdringen der Traditionen, gemeinsames karitatives Handeln und das Entstehen gegenseitigen Respektes vor den jeweiligen Unterschieden möglich sind.

Eine entsprechende Erfahrung machten wir auch mit einer anderen Initiative des Ökumenischen Patriarchates, gemeinsam nämlich mit den übrigen orthodoxen Schwesterkirchen einen theologischen Dialog mit den Altorientalischen Kirchen, mit der Römisch-katholischen, der Altkatholischen, der Anglikanischen, der Lutherischen und der Reformierten Kirche zu institutionalisieren. Die Älteren unter Ihnen werden sich vielleicht noch an die historische Begegnung unseres verstorbenen Vorgängers Patriarch Athenagoras mit dem ebenfalls inzwischen verstorbenen Papst Paul VI. 1964 in Jerusalem erinnern, welche das erste Zusammentreffen der Oberhäupter des Alten und des Neuen Rom seit der großen Kirchenspaltung von 1054 war. Vielleicht erinnern Sie sich auch an die Aufhebung der Bannflüche (Anathemata) zwischen den beiden Kirchen aus dem Jahr 1966 und an die gegenseitigen Besuche Papst Johannes Paul II. und des verstorbenen Ökumenischen Patriarchen Dimitrios.

Wir setzen diese Bemühungen fort. Und vor kurzem haben wir sie auch auf den Versuch einer interreligiösen Annäherung ausgedehnt. Wir haben nämlich einen internationalen interreligiösen Kongreß mit dem Thema »Frieden und Toleranz« am Sitz des Ökumenischen Patriarchates einberufen. Wir sind uns allerdings bewußt, daß die Pflege eines Klimas der friedlichen Koexistenz und der kreativen Zusammenarbeit, sowohl zwischen den Religionen und Kirchen als auch zwischen nationalen Staaten, Rassen und Traditionen, eine weitaus radikalere Veränderung erforderlich macht. Der Dialog, die internationalen Konferenzen, die institutionelle Kommunikation der Führungen, das Sich-Näher-Kommen im guten Willen und der Verzicht auf Unnachgiebigkeit sind positive, nützliche Schritte. Sie reichen aber nicht aus. Die Probleme der heutigen Welt und insbesondere Europas erfordern grundsätzliche Neubewertungen unserer kulturellen Präferenzen, der Koordinaten also unseres kulturellen Paradigmas.

Zwei beredte Beispiele belegen diese Notwendigkeit: Das erste ist die tragische *Arbeitslosigkeit*, die Europa heute heimsucht. Es ist offensichtlich, daß zur Bekämpfung der

wachsenden Arbeitslosigkeit weder moralische Appelle noch einzelne Maßnahmen staatlich-politischen Eingreifens ausreichen. Das Problem der Arbeitslosigkeit zwingt uns vielmehr, in unserer Kultur selbstverständliche Prioritäten in Frage zu stellen, etwa die sich verselbständigende Priorität des sogenannten »Wachstums«, das nur in ökonomischen Größen gemessen wird. Wir sind gefangen in der tyrannischen Notwendigkeit eines ständigen Produktionswachstums und folglich auch der Schaffung ständig neuer und zahlreicher Konsumbedürfnisse. Der Ausgleich dieser Notwendigkeiten erfordert eine ständige Perfektionierung der Produktionsmittel bei gleichzeitiger Reduzierung der Produktionskräfte, d.h. der menschlichen Arbeitskraft. Und gleichzeitig müssen die Konsumbedürfnisse dieser menschlichen Arbeitskraft ständig wachsen und erweitert werden. Die Wirtschaft verselbstigt sich auf diese Weise gegenüber den Bedürfnissen der Gesellschaft; sie funktioniert fern vom Menschen; sie entwickelt sich zu einer mechanischen Technik des Ausgleichs abstrakter Größen.

Vielleicht ist dies der Augenblick, sei es allein aus Anlaß des akuten Problems der Arbeitslosigkeit, statt der individualistischen Rechte die Priorität der persönlichen Kreativität in der Gemeinschaft der menschlichen Beziehungen hervorzuheben. Die Politik und diejenigen, welche die gemeinsamen Güter verwalten, müssen auf die Frage antworten: Wer wird dem heutigen Europäer die Priorität der menschlichen Beziehungen nahebringen und wie? Durch welche Politik wird der heutige Mensch freiwillig und gern den ungebrochenen Konsumismus und das den Befehlen der maßlosen Produktivität Verhaftetsein opfern, um die Gemeinschaft des personalen Lebens wiederzufinden?

Derartige radikale Veränderungen, was die Sinngebung des menschlichen Lebens betrifft, hat die Politik zum Ziel. Ins Bewußtsein der Menschen dringen sie jedoch durch die Überzeugungskraft jener Erfahrungen ein, die durch die religiösen Traditionen vermittelt werden. Wenn die klassischen und allgemein bekannten Forschungen eines Max Weber, eines Werner Sombart und eines R. H. Tawney in ihren Ergebnissen zutreffen, so steht an der Grundlage der heutigen europäischen Auffassungen über die Arbeit und die Wirtschaft eine konkrete Ausformung der christlichen Theologie. Wenn dies zutrifft, so würde ein neues Konzept der Sinngebung für die Arbeit und Ökonomie unbedingt über eine Revision der Theologie zu erlangen sein. Das Umgehen der Theologie durch diverse Ideologien konnte keine überzeugenden, realistischen Lösungen aufweisen. Hinter den heutigen Ausweglosigkeiten des europäischen Lebens verbirgt sich eine theologische Fragestellung.

* * *

Entsprechende Folgerungen lassen sich unserer Meinung nach auch aus dem zweiten Beispiel eines kritischen und für unsere Zeit mühsamen Problems ziehen: es handelt sich hierbei um die *ökologische Frage*. Wir alle kennen die erschreckenden Dimensionen, die dieses Problem von Tag zu Tag annimmt.

Wir sind der Überzeugung, daß die ökologische Frage unserer Zeit eine grundsätzliche Revision unserer Kosmologie erfordert: eine andere Deutung der Materie und der Welt, eine andere Einstellung der Menschen gegenüber der Natur, ein differenziertes Verständnis der Annahme und der Nutzung der materiellen Güter. Die Orthodoxe Kirche und Theologie versucht, nach ihren geistigen Kräften, zum Dialog beizutragen, der zur

Klärung dieser Fragen vonnöten ist. Auf Initiative des Ökumenischen Patriarchates haben wir orthodoxe Christen den 1. September eines jeden Jahres als Tag der Besinnung und des Gebetes zur Bewältigung der ökologischen Zerstörung unseres Planeten eingeführt. Durch einen internationalen Kongreß auf Kreta haben wir im übrigen eine systematische theologische Erforschung dieser Frage begründet. Doch unsere Bemühungen haben keinen Sinn, wenn sie partiell bleiben. Wir ergreifen deshalb die Gelegenheit unserer Anwesenheit hier, Ihnen feierlich zu erklären, daß wir bereit sind, unsere geringen Kräfte dem Europäischen Parlament für jede weitere Erforschung der ökologischen Frage und für jedes Streben nach gesamteuropäischen Lösungsvorschlägen zur Verfügung zu stellen. Die gleiche Bereitschaft möchten wir, wenn Sie gestatten, auch in bezug auf die in Europa herrschende Arbeitslosigkeit erklären.

Herr Präsident,
sehr geehrte Abgeordnete,

Ihre freundliche Einladung hat uns erlaubt, diese kurze, aber wertvolle Zeitspanne einer persönlichen Gemeinschaft mit Ihnen zu haben. Wir spüren das kaum zu tragende Gewicht unserer Verantwortung. Denn in unseren armen eigenen Worten möchten wir die Geschichte und die Erfahrung einer siebzehn Jahrhunderte alten Institution zusammenfassen, die stets als Pol der kulturellen Einheit Europas gedient hat. Es ist uns vergönnt, die Nachfolge des Wortes des Ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel, dem Neuen Rom, anzutreten und Nachfolger eines Johannes Chrysostomos, eines Gregor von Nazianz, eines Photios des Großen und so vieler anderer großer Gestalten nicht nur der Kirchengeschichte, sondern auch der europäischen Geschichte zu sein, die Patriarchen von Konstantinopel waren.

Die historischen Umstände haben sich von Grund auf geändert. Verstehen Sie bitte unseren Besuch hier als eine Erinnerung daran, daß es uns gibt. Und wir setzen unseren Dienst und unser Zeugnis im gemeinsamen Kampf und in der Sorge um die Sinnfindung und die Hoffnung für alle Menschen fort. Die Erzbistümer (Metropolien) des Ökumenischen Patriarchates in allen europäischen Ländern sind mit Hunderten von Gemeinden orthodoxer Gläubigen in Mittel- und Westeuropa, denen Einwanderer und Einheimische angehören, unsere Herde, gleichzeitig aber auch für Sie, die Sie die Kunst der Politik ausüben, Ihr Volk. Und außerhalb der Grenzen der heutigen Zwölfergemeinschaft sind auch andere Völker mit vielen Menschen, von denen die meisten der orthodoxen kirchlichen Tradition angehören, unterwegs auf dem europäischen Weg. Gestatten Sie mir, der Hoffnung Ausdruck zu verleihen, daß auch diese Völker bald gerufen sein werden, am Leben und an den Institutionen des vereinten Europas teilzuhaben.

Das Ökumenische Patriarchat besitzt nach wie vor — wegen seiner Gläubigen und auch der Sache wegen — eine wesentliche europäische Dimension in seinem weltweiten Dienst. Jenseits aller ideologischen Orientierungen eines jeden von Ihnen, jenseits Ihrer persönlichen metaphysischen Überzeugungen oder Nicht-Überzeugungen bitten wir Sie, die Bereitschaft des Ökumenischen Patriarchates zu akzeptieren, Ihnen bei Ihrem Streben nach europäischer Einigung zur Seite zu stehen, für ein Europa, das nicht nur für sich selbst da ist, sondern zum Wohl der ganzen Menschheit.

Wir möchten schließen mit dem Gebet, das wir orthodoxe Christen an den Friedensfürsten richten, insbesondere während der Fastenzeit: »Himmlicher König, stärke den Glauben, gib den Völkern Sanftmut und schenke der Welt Frieden«.

Herzlichen Dank!

**B. AGREED STATEMENT ON CHRISTOLOGY BETWEEN THE ORTHODOX CHURCH AND THE WORLD ALLIANCE OF THE REFORMED CHURCHES
(LIMASSOL, CYPRUS, 7.-14. JANUARY 1994)***

1. In accordance with the Nicene Creed we affirm the basic interconnection between the doctrine of the Trinity and the doctrine of Christ. Our common belief in One God, the Holy Trinity of the Father, the Son and the Holy Spirit is bound up with our belief in Jesus Christ who reveals the mystery of the Holy Trinity. It affirms that the God of the OT Scriptures who led his people Israel from oppression to new shores of freedom, is the Father of Jesus of Nazareth who sends forth his Life-giving Spirit. He is one and the same God who encounters us in the resurrected Christ and in the Holy Spirit acting in his Church.

As regards the connection between the doctrine of the Trinity and the doctrine of the Incarnation, Orthodox and Reformed seem to follow two different kinds of approach which, however, are not incompatible. The Orthodox approach takes its beginning in the mystery of the Incarnation which includes the whole saving economy as it is proclaimed in the Bible, confessed in the Patristic Tradition and experienced in the Divine Liturgy. The starting point of the Reformed approach to Christology and the mystery of the Trinity is the Scriptural witness to the life, death and resurrection of Jesus of Nazareth. Both agree that their teaching about Trinity and Incarnation reflects the encounter with the reality of God as revealed in Christ.

2. Following the witness of the Gospel as it is declared in the second article of the Nicene Creed, Orthodox and Reformed confess that Jesus Christ is the eternal and Only-begotten Son and Logos of God, the second person of the Holy Trinity, who became fully human, without ceasing to be God, by being conceived by the Holy Spirit and born from the Virgin Mary. Both confess the apostolic faith that the Incarnation took place in the fullness of time, when God »sent his own Son to be born of a woman under the Law to redeem those under the Law and grant to us adoption as children« (Gal. 4:4-5). Thus understood, the Incarnate Son is the manifestation of the Holy Trinity in the sphere of earthly human history. The Incarnate Son as a concrete historical person demonstrates that human nature is not fundamentally foreign to God. It reveals rather what was hidden in the primordial nature of the Logos. Through the Incarnation the life of God is manifested under the conditions of human existence. God assumes the human condition and nature in all their aspects and dimensions. All this takes place for us human beings and for our salvation, so that we may become participants in the »treasures of wisdom and knowledge« (Col. 2:3) hidden in Christ.

3. The Incarnation of the Son of God belongs to the very same existence and life of God. As the divine will to create the world and humanity is connected with God's being, so also the will to save them was »a mystery hidden before the ages in God who created all things« (Eph. 3:9). Creation and Incarnation, then, belong together to God's original

* Siehe den griechischen Text in *Episkepsis* 503 (31.3.1994) 14-17.

plan. Thus, Christ's redemptive work »was predestined before the foundation of the world, but was manifested in the end of time« (I Pet. 1:20). Being the Head of all creation by whom all things were formed the Son who was by nature eternally of the same uncreated nature with the Father and the Spirit, received to Himself the created human nature and became fully human in body and soul so that through it he might unite himself with the entire creation.

4. In the language of the Fathers and the Councils of the early church, Jesus Christ as the Incarnate Son of God unites human and divine natures in his own single person (hypostasis). The properties of each nature belong to the whole person in whom both natures are united without being confused or separated. So Jesus Christ acts both as divine and as human, exercising both kinds of properties as appropriate in communion with each other. In this sense there is a »communication of attributes« within the hypostatic union as the divine nature acts through the human and the human under the guidance of the divine. Strictly speaking, however, it is to the *person* of Jesus Christ as the Incarnate Word that the properties of both natures are correctly ascribed. The distinct properties of the one nature are not transferred to the other *nature*: the divine nature does not acquire human characteristics nor the human nature divine attributes. What can be said is that through the *perichoresis* or interpenetration of the two natures in the unity of Christ's person the human nature is restored, sustained and glorified as the *new and perfect humanity* of the Last Adam, recapitulating the history of the first Adam. In the Orthodox tradition this is called *theosis* (commonly rendered as »deification«), but this does not imply that Christ's humanity ceases to be creaturely or becomes divine in essence. Reformed theology shares this understanding but avoids the language of *theosis*. It treats the theme more in terms of the *sanctification* of human nature in Christ. In both traditions this renewal of our common humanity in the person of the Incarnate Word is affirmed and venerated as the decisive saving action of divine grace and the pledge of the renewal and restoration of all who are united to Christ as members of the Body of which he is the Head.

Speaking of the union of natures in the person of Jesus Christ is normative for both the Orthodox and the Reformed traditions. However, the term »nature« should not be understood statically, or abstractly, nor as if the human and divine natures were two individual instances of a generic concept of »nature«. What this language directs us toward is the reality of God assuming the reality of humanity in Jesus Christ, a movement of God to humanity and humanity to God in the unity of his person and history.

The divergent conclusions drawn by the Orthodox and Reformed traditions on the subject of iconography is a subject related to the above statement which might well form a point of entry for discussion at a future dialogue.

5. According to the Nicene Creed it was »for us and for our salvation« that the eternal Son of God became flesh, lived, died and rose again. The ontological ground of our salvation is the hypostatic or personal union of the Word and flesh, or divine and human natures, in Jesus Christ. Conversely, the hypostatic union is worked out in the economy of salvation. The NT presents this economy in terms of the three offices (»triplex mu-

nus») of prophet, priest and king. This threefold office continues its activity in the Church. Each of these offices provides a particular model — witness, sacrifice, service — for the restoration of the divine image in humanity through participation in Christ. At the same time each office points us to the deity of Christ who is eternal Word, Son and Wisdom of God. All three offices thus show the unity of true historical humanity and true eternal deity in the person of Jesus Christ, and also how the divine calling should be exercised in all aspects of our lives from birth to death.

6. The Holy Trinity is presupposed by the Incarnation, but the Incarnation enables us to approach the Trinity at a deeper level. The Incarnation shows us, as nothing else, the nature and path, the range and depth of God's love. It shows us that God, though complete in himself in the loving fellowship of Father, Son and Holy Spirit, loved us so much that he sent his Only-begotten Son to enter and redeem his creation. The creation is not part of the eternal nature of God. We understand it to be a deliberate act of God that he might share that love which he is with that which he is not. Creation is then rooted in the mutual love of the persons of the Triune God. Thus understood the Incarnation is the key which opens to us the intention, plan, meaning and goal of the creation. In the Incarnation of the Son the purpose of creation is fully revealed. The Spirit acting in Christ penetrates the cosmos. The Spirit groans with all creatures and leads them to the promised goal of their perfection. This is why the relationship between the world and God receives its true form in the Incarnate Son; from the Incarnation it obtains its direction and identity: »In him all things have their being« (Col. 1:17).

In Christ we understand that God cannot bear to be absent from his creation and through his Spirit constantly strives to bring it to share his freedom and joy. As the community of the redeemed, set free by the Incarnation of the Eternal Son, we are caught up in that love, trust and freedom. We see the teeming creation with new eyes as God's bountiful world. We are summoned to share his purpose, to be liberated, healed and restored, to celebrate and rejoice, to worship and share creation's praise for its maker.

7. The understanding common to Orthodox and Reformed of the revelation of the three persons of the Trinity makes them crucially aware of the connection between Christology and Pneumatology and the specific role of the Holy Spirit in the Incarnation of the Word of God and in the history of salvation. Both Orthodox and Reformed recognize the Spirit's creative activity in the birth of Christ from the Virgin Mary as the first fruits of the new creation. It is the Holy Spirit who glorifies Christ and through his sending at Pentecost bears witness to Christ in the world. It is the Holy Spirit who brings about the communion of all believers both with the Head of the Body of Christ and between themselves. It is the Holy Spirit who summons all Christians to the confession of the same Christ and communicates to us the very life of Christ through word and sacrament. It is the Holy Spirit who unites word and sacrament in the living experience of the Church and leads the Church to the realisation of the kingdom of God in the eschaton. It is the Holy Spirit who enables us to discern the authentic relationship between the Paschal and the Pentecostal mysteries in the history of salvation, because »no one can say Jesus is Lord, except in the Holy Spirit« (I Cor. 12:3).

Rezensionen

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, Bd. 1), München 1993, 173 S., 25,- DM.

Aus Anlaß der 170jährigen Wiederkehr des Ausbruchs des griechischen Befreiungskrieges gegen die Türken fand in der Aula der Münchener Universität ein Symposium über »Bayerns Philhellenismus« statt, bei dem zehn griechische und bayerische Gelehrte in Vorträgen und Diskussionsbeiträgen versuchten, hinter das Geheimnis dieses vielschichtigen Phänomens zu kommen und seine vielen Facetten und Schattierungen auszu-leuchten.

Dabei kamen Kunst und Wissenschaft, Bildung und Erziehung ebenso zu Wort, wie die Gesetzgebungs- und Kirchenpolitik der bayerischen Regentschaft in Griechenland in den Jahren 1833–1835. Schließlich mündete das Symposium in eine grundsätzliche Debatte über das Für und Wider des bayerischen Engagements in Griechenland, die viele Fragen offenließ.

Dr. *Klaus Vierneisel*, ehemaliger Direktor der Glyptothek München, erläuterte an Hand von Lichtbildern das Verlangen König Ludwigs I. nach dem »Reinen Griechischen Stil« in der Kunst. Die Professoren *Emanuel Turczynski* und *Gerhard Grimm* beleuchteten Bildungsprobleme: Die enge Verbindung zwischen bayerischen Hochschullehrern und griechischen Studenten und »Das Bild Griechenlands in Bayerns Schulen«. Der Schwerpunkt der beiden Vorträge beruhte im wesentlichen auf dem an der Antike orientierten »klassischen Philhellenismus«, während der im vorliegenden Band leider nicht aufgenommene Vortrag von Prof. *Armin Hohlweg*: »Der Philhellenismus und die Anfänge einer neuen Universitätsdisziplin«¹ eine wichtige Rückwirkung des Griechenlanderlebnisses vieler Philhellenen auf das deutsche Geistesleben zum Thema hatte: Die Geburt der Byzantinistik.

Während diese Vorträge sich hauptsächlich im Reiche der Gedanken bewegten, betreten wir mit den Vorträgen der Professoren *Stathopoulos*, *Nikolaou* und *Scholler* einen etwas steinigern Boden, über den kühle Winde aus verschiedenen Richtungen wehten. Es ging einmal um die Gesetzgebungspolitik der Bayern, dann um ihre Kirchenpolitik und schließlich um eine Kritik an der Grundkonzeption ihrer Politik überhaupt.

Im Mittelpunkt der Betrachtung standen jeweils einschneidende Maßnahmen des 2. Regentschaftsmitgliedes G. L. von Maurer (1790–1872), ausgebildeter Jurist mit Verwaltungserfahrung in der Pfalz und Professor für Französisches Recht und Deutsche Rechtsgeschichte an der Universität München. Er leitete — allerdings nur 18 Monate — die Ressorts Justiz, Bildungs- und Kirchenwesen innerhalb der Regentschaft und brachte in

¹ [Anm. d. Red.: Siehe die diesem Vortrag entsprechende Publikation: *A. Hohlweg*, Jakob Philipp Fallmerayer und seine geistige Umwelt, Sonderdruck aus: *Schlern-Schriften* 292, hg. v. *Eugen Thurnher*, Innsbruck 1993.]

dieser kurzen Zeit eine Reihe von Reformen in Gang, die für Griechenlands zukünftige Entwicklung von weitreichender Bedeutung waren.

Auffallend an den drei Vorträgen war das abschüssige Gefälle, auf dem sie sich bewegten. *Michael Stathopoulos*, Altrector der Universität Athen, analysierte mit juristischem Scharfsinn die gesetzgeberische Tätigkeit Maurers, vor allem auf dem Gebiet des Zivilrechts, und kam in seiner tiefeschürfenden Analyse zu dem Ergebnis, daß die gesetzgebende Leistung Maurers gerade aus der Rückschau aus der Gegenwart: Griechenland als Mitglied der Europäischen Gemeinschaft als positiv und richtungsweisend zu beurteilen ist.

In bezug auf das Zivilrecht gelang es dem Festredner in überzeugender Weise, den Vorwurf vieler griechischer Juristen zu widerlegen, Maurer habe mit seiner Gesetzgebung das griechische Recht von seinen gewohnheitsrechtlichen Wurzeln abgeschnitten.

Seine Ausführungen mündeten schließlich in die nüchterne Feststellung, daß die Bayern im Bereich der Organisation der öffentlichen Institutionen erfolgreich waren. Als besonders positiv hob er die Tatsache hervor, daß es ihnen mit ihrer zukunftsweisenden Politik und trotz ihres Monarchismus sogar gelang, in diese Institutionen die der Französischen Revolution entliehenen Prinzipien der bürgerlichen Freiheit und der Gleichheit vor dem Gesetz einzubauen.

Das von *S.* nur gestreifte Thema der verwaltungsmäßigen Abtrennung der griechischen Kirche vom Patriarchat von Konstantinopel und ihre Unterordnung unter den eben gegründeten griechischen Staat war das zentrale Thema des Vortrages von *Theodor Nikolaou* über: »Maurers Einfluß auf die griechische Kirchenpolitik«. Hierbei ging es vor allem um die 1833 verfaßte Erklärung über die Unabhängigkeit der griechischen Kirche, die im gleichen Jahr erlassene Verordnung über den Geschäftsgang der Synode und die im selben Zeitraum veröffentlichten Verordnungen über das Mönchtum. Es waren ohne Zweifel Maßnahmen, die bei der starken religiösen und kirchlichen Verankerung des griechischen Volkes einen wesentlichen Nerv des griechischen Lebens berührten.

In seinem wohlfundierten Vortrag bestritt *N.* nicht die Notwendigkeiten der Maßnahmen an sich; er bescheinigte auch Maurer mehrmals, »mit Vorsicht und unter Hinzuziehung 'sachkundiger Männer' zu Werke gegangen zu sein« (S. 63), verworfen wird aber die Art und Weise, in der sowohl das Autokephalon als auch die Regelung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche und die Auflösung der Klöster betrieben wurden. In allen diesen Fällen sieht *N.* europäisch-russisches Staatskirchentum verwirklicht und er verweist mit Recht auf Maurers Erinnerungsbuch »Das Griechische Volk«, wo Maurer sich in bezug auf die Methoden der Durchführung ausdrücklich auf Peter den Großen beruft (S. 53). Das Prekäre der revolutionären Neuerung lag außerdem in der Tatsache, daß der junge König Otto, der sich selbst zum Oberhaupt einer orthodoxen Kirche ernannte, römisch-katholischer Christ und niemals bereit war, zum orthodoxen Glauben überzutreten. *N.* billigt Maurer zwar »mildernde Umstände« zu, indem er darauf verweist, daß die der Regentschaft vorhergehenden griechischen Regierungen diesen ganzen Fragenkomplex ebenfalls schon im Visier hatten und ein Teil der griechischen Geistlichkeit und vor allem der angesehene Theologe und Kleriker Theoklitos Pharmakidis ihn als Berater nicht immer »aufgeklärt und richtig beraten« (S. 55) hatten. Deshalb zieht er abschließend doch das Fazit, daß Maurer, obwohl »evangelischer Christ und somit Nichtkenner der

ostkirchlichen Tradition« (S. 65) auch bei seiner Kirchengesetzgebung und trotz ihrer Unzulänglichkeiten in der Tat sein Bestes gegeben hat.

Während also sowohl *Stathopoulos* wie *Nikolaou*, wenn auch mit graduelltem Unterschied, die Verdienste Maurers für Griechenland hervorheben und ihm eine weitreichende Wirkung einräumen, kommt *Heinrich Scholler* in seinem Vortrag: »Die Entwicklung des neuen griechischen Staates aus der Sicht Friedrich von Thierschs« zu einem völlig negativen Urteil der Leistungen der Regentschaft und besonders Maurers. Es geht dabei nicht nur um eine Kritik an einzelnen Maßnahmen der Regentschaft, sondern um eine nach Thiersch und in seinem Gefolge auch *Sch.* im Grunde falsche Konzeption beim staatlichen Neubau Griechenlands. Sie bestand darin, ihm eine nach abstrakten europäischen Modellen vorgeformte Konzeption aufzuzwingen. Demgegenüber forderte Thiersch gemäß den Ausführungen *Sch.s* in seinen Schriften und Publikationen mit Nachdruck, die neu zu schaffenden Gesetze und Einrichtungen müßten sich an die »Moeurs und Besoins« der griechischen Tradition anlehnen und aus ihnen das Neue entwickeln. Dies gelte besonders im Rechtswesen und in der Verwaltung, wo sowohl auf die noch bestehenden Gewohnheitsrechte als auch auf die bei der Ankunft der Regentschaft noch vorhandene lokale Selbstverwaltung hätte zurückgegriffen werden müssen. Nur im Schulwesen, seiner ureigensten Domäne, konzidiert Thiersch als klassischer Philologe und »praeceptor Germaniae« die Übernahme ausländischer, besonders deutscher Vorschriften und Einrichtungen. »Er begründet das deutsche Modell als Vorbild damit, daß bekannt sei, daß die in Deutschland ausgebildeten Griechen wirtschaftlich und sittlich am besten seien, ohne aufgehört zu haben, Griechen zu sein« (S. 78). *Sch.* spricht von einem pädagogischen Konzept Thierschs, nach dem die Bayern den griechischen Bürgern von 1833 unter den Grundideen von Brüderlichkeit, Freiheit und Gleichheit zuerst einmal »als europäische Brüder« völlig gleichberechtigt hätten gegenüberzutreten sollen. Alle Maßnahmen ihnen gegenüber hätten deshalb als »brüderliche Hilfe zur Selbsthilfe« angesehen werden und entsprechend organisiert werden müssen. *Sch.* spricht in diesem Zusammenhang von einem Entwicklungskonzept, das im 20. Jh. als »another development« (S. 80) bezeichnet wurde und tritt für die Anwendung der sog. »sokratischen Methode« auch auf dem Gebiete der nationalen Entwicklung ein.

In der sich an diese Vorträge anschließenden Podiumsdiskussion stießen die gegensätzlichen Anschauungen über die Entwicklung Griechenlands unter der bayerischen Regentschaft in aller Deutlichkeit aufeinander. Im Gegensatz zu *Scholler*, der, unterstützt von Prof. *Wasilios Mathiopoulos*, bei seiner generellen Behauptung blieb, die Bayern seien mit einem Gefühl der kulturellen Überlegenheit an ihre Aufgabe herantreten und hätten die Griechen nicht als gleichberechtigt, d.h. nicht als Geschwister akzeptiert und die Mitglieder der Regentschaft seien deshalb im strengen Sinn des Wortes eigentlich keine Philhellenen, d.h. Griechenfreunde gewesen, plädierten besonders *Hösch* und *Turczynski* sowie *Grimm* und *Nikolaou* für ein differenzierteres Urteil über die Bayernherrschaft, die sog. »Bavarokratie«, unter Berücksichtigung der Zeitumstände um 1830, der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten Griechenlands und der Mentalität der damals handelnden Menschen. Prof. *Edgar Hösch* verwies vor allem durch einen Hinweis auf die Entwicklung der Donaufürstentümer in der gleichen Zeit auf die Ähnlichkeiten der Entwicklung in anderen Regionen des Balkans und kam

von diesem Vergleich ausgehend zu der Überzeugung, daß das Konzept von Thierschs eines Neubaus Griechenlands von unten, d.h. über Schule und Universität, also langfristig über Bildung und Wissenschaft im Grunde doch unrealistisch gewesen sei (S. 148 ff.).

Als Fazit des Symposiums ist festzuhalten: Im Grunde blieb das Bild der »Bayernherrschaft« nicht nur umstritten und »von der Parteien Haß und Gunst verzerrt«, es blieb auch merkwürdig verschwommen. Ebenso erging es dem Begriff »Philhellenismus«.

Den Grund vieler Mißverständnisse über den Philhellenismus sah *Nikolaou* abschließend in der irrigen Annahme, er müsse als ein Weg Griechenlands nach Europa verstanden werden. Und in der Tat war diese »irrige Annahme« auch das Anliegen der Regentschaft, wie Maurer in seinem Rechtfertigungsbuch »Das Griechische Volk« mehrfach hervorhebt. Hier sieht *N.* den eigentlichen Fehler: »Man nimmt nämlich nicht ernst, daß die Griechen schon zu Europa gehören, sich als Europäer fühlen und Europa sind« (S. 169).

Es fällt dem interessierten Beobachter der Zeitgeschichte nicht leicht, *N.* zuzustimmen. Aber wir hoffen, daß er recht behält.

Karl Dickopf, Erding

Onasch, Konrad, Die alternative Orthodoxie. Utopie und Wirklichkeit im russischen Laienchristentum des 19. und 20. Jahrhunderts, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1993, 220 S., 68,- DM.

Der Verfasser des Buches, Konrad Onasch, lehrte an der Universität Halle das Fach »Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen, Christliche Archäologie und kirchliche Kunst« und hat sich speziell mit den religiös-theologischen Fragen in *Dostojewskis* Arbeiten und dem »Laientheologen« *Dostojewski* auseinandergesetzt (die Schreibweise der Namen wurde in der von *O.* gebrauchten Form übernommen). Im vorliegenden Band, an dem *O.* bereits vor vierzig Jahren zu arbeiten begonnen hat, stellt er uns die Denkgebäude der großen russischen Religionsphilosophen vor: Nach einer kurzen Einleitung zur »Geschichte des russischen Laienchristentums« setzt sich *O.* in den folgenden Abschnitten mit dem religionsphilosophischen Werk folgender Vertreter auseinander: *Skoworoda*, *Chomjakow*, *Kirejewski*, *Leontjew*, *Dostojewski*, *Burcharjew*, *Solowjow*, *Rosanow*, *Fjodorow*, *Berdjajew*, *Bulgakow* und *Losski*.

Die Notwendigkeit einer »akademischen Theologie« wurde in der russischen Kirche über Jahrhunderte gar nicht empfunden. Erst im 18. Jh. wurden Geistliche Schulen, Seminare und Akademien gegründet, um die Allgemeinbildung und die theologischen Kenntnisse im Sinne der Scholastik zu fördern. So blieb es nicht aus, daß Fehlentwicklungen und eine formale Überbetonung des formalen Erlernens die theologische Ausbildung in Rußland überwucherten. Dies war sicher der Grund dafür, daß im 19. Jh. die ganz auf das Gebet und die Meditation ausgerichteten Klöster mit ihren Starzen zum geistig-religiösen Zentrum der russischen Kirche wurden. Der gebildete Mönch entsprach mehr dem Vorbild des geistlichen Führers als der theologisch geschulte Weltpriester, der Schul- und Fachtheologe, der sich mit einzelnen Fragen und deren Zergliederung in schwer verständliche Lehrgebäude auseinandersetzte. So war die russische »Theologie«

über Jahrhunderte von nicht akademisch gebildeten Mönchen und Priestern bestimmt und hatte eine große Tradition als »Laientheologie«. Erst nach der Einführung einer »akademischen« Theologie erhielt der Begriff der »Laientheologie« einen neuen Inhalt. Die Bedeutung der Laientheologie wird deutlich, wenn man berücksichtigt, daß an den russischen Seminaren und Akademien neben den Priestern immer zahlreiche Laienprofessoren lehrten, von denen viele als »Spätberufene« noch Priester wurden. Schon dieser Umstand zeigt, daß der äußerliche Dualismus von Laikat und Klerikat durchaus zu einem fruchtbaren Dialog und Konsens führen konnte.

Im Rahmen einer Rezension ist es natürlich nicht möglich, auf die unterschiedlichen Denkgebäude der o.g. Vertreter dieses Laienchristentums einzugehen. O. hat sich mit ihrem Werk ausführlich auseinandergesetzt und stellt uns ihr Denken unter einer charakteristischen Leitidee dar, wie beispielsweise *Chomjakow*: »Die Kirche der Liebe«; *Kirejewski*: »Einheit von Glauben und Denken« oder *Dostojewski*: »Der Christus des Dichters und seine alternative Kirche«. Dabei wird auch deutlich, warum O. seine Arbeit als »Die alternative Orthodoxie« bezeichnete: O. setzt sich auch mit jenen »Querdenkern« der Laientheologie auseinander, deren theologisches Werk von der offiziellen russischen orthodoxen Kirche kritisiert wurde oder, wie im Falle von *S. Bulgakow* (Kosmodizee oder sophianische Verdeutung?), als Häresie verurteilt wurde. Ansätze zu einer »alternativen Orthodoxie« sind heute in Rußland wieder erkennbar. So kommt das Buch von O. zum richtigen Zeitpunkt, um diesen geistigen Umbruch besser zu verstehen.

Georg Seide, Ottobrunn

Stricker, Gerd, Religion in Rußland. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart. Mit Zeichnungen von *Thomas Kubsch*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993, 160 S.

Strickers Darstellung erschien als dritter Band in der GTB-Reihe »Religion in Europa« (nach Frankreich und Italien). Der Vf. vermerkt im Vorwort, daß ein Taschenbuch »zur Beschränkung auf Schwerpunkte« zwingt. »Wir haben uns in diesem Bändchen bei der Darstellung von »Religion in Rußland« auf die orthodoxe Kirche und auf die wichtigsten christlichen Religionsgemeinschaften auf dem Boden des früheren Russischen Reiches beschränken müssen« (S. 8).

Damit wird auch schon die Problematik dieser Darstellung deutlich: »Religion in Rußland« wird hier mit der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) und ihrer Geschichte gleichgesetzt. Das zweite Problem ergibt sich aus dem geographischen Raum: »Rußland« ist nicht identisch mit der Russischen Föderation in den Grenzen von 1991, sondern umfaßt den »Boden des früheren Russischen Reiches« (S. 8). Es bleibt aber unklar, welches Staatsgebilde der Vf. hier meint. Denn auf der gleichen Seite schreibt er: »Rußland war nie identisch mit dem imperialen Russischen Reich, es war auch nie identisch mit der Sowjetunion. Russische Kirche jedoch war überall präsent — triumphal im Zarenreich, geknechtet im Sowjetstaat« (S. 8).

Wie eng die historische Entwicklung der ROK mit der staatlichen Entwicklung verbunden war, geht aus den Hauptkapiteln hervor, die mit dem »Boden des früheren Russi-

schen Reiches« identifiziert werden: Die Kiewer Periode; Die Moskauer Epoche; Die Petersburger Periode und schließlich »Die Russische Kirche im Sowjetstaat«. Im Anhang wird kurz auf die Sonderentwicklungen im Westen — Ukraine und Weißrußland, die Russischen Kirchen im Ausland und die christlichen Bekenntnisse und Sekten neben der Staatskirche eingegangen.

Da zum »russischen Boden« aber nicht nur die europäischen Landesteile gehören, sondern auch der riesige sibirische und mittelasiatische Raum, der von der ROK missionarisch und kulturhistorisch erschlossen worden ist, hätten sie dem Titel des Buches entsprechend unbedingt mitbehandelt werden müssen. Strickers Darstellung ist eine Mischung aus Staats- und Kirchengeschichte, wobei die politische Entwicklung zeitweise zu sehr in den Vordergrund gerückt wird.

So wird der Leser immer wieder mit politischen Aussagen konfrontiert, diese werden in der Darstellung allerdings nicht weiter analysiert oder gar begründet. Man liest, daß die ROK »immer auch ein Werkzeug in den Händen der Staatsgewalt (war) und sowohl von der zaristischen als auch von der bolschewistischen Macht dazu mißbraucht (wurde), an der Russifizierung von Ukrainern, Weißrussen, ja sogar von Georgiern, mitzuwirken« (S. 8). Nur am Rande geht der Vf. aber auf die Problematik (Russifizierung/Latinisierung) kurz ein (vgl. S. 21, S. 125 ff.). Die Feststellung des Vorwortes wird auch hier nicht erläutert oder begründet.

Die im Vorwort erwähnte »Beschränkung auf Schwerpunkte« hätte es ratsam erscheinen lassen, daß der Vf. seine politischen Wertungen der jüngsten Kirchengeschichte entweder ganz gestrichen hätte, oder diese Fehlentwicklung im Zusammenhang mit der insgesamt positiven Entwicklung der letzten Jahre eingeordnet hätte: Es wird der »extreme Flügel der Katakombenkirche« (S. 108), die »Anfälligkeit der Kirche für rechtsextreme Ideologien« (S. 118), der »Antisemitismus der ROK« (S. 119, 122, 136) erwähnt, keinesfalls aber erläutert. Hier werden Fragen aufgeworfen, aber die Antworten fehlen: Welche Basis haben diese extremen Kräfte innerhalb der ROK, sind sie repräsentativ für die Hierarchie, die Geistlichkeit oder das Kirchenvolk? Wenn diese Problematik schon angesprochen wird, hätte der Vf. sich auch die Mühe machen müssen, die Ursachen dieser Mißstände, ihre Bedeutung und ihren Umfang zu analysieren.

Auch an anderen Stellen verliert die Darstellung an Wert, weil der Vf. sich Themen zuwendet, wo ihm entweder die Sachkenntnis oder das Vermögen zur kurzen (aber richtigen) Darstellung fehlt. So werden auf wenigen Seiten die dogmatischen und theologischen Unterschiede zwischen der Ost- und Westkirche (S. 147–152) und die wichtigsten Feste im orthodoxen Jahreskreis (S. 158–159) behandelt. Hier gibt es viel zu korrigieren. Sicher irrt S., wenn er einen »bemerkenswerten Unterschied zwischen östlicher und westlicher Messe« darin sieht, daß »die lateinische Liturgie streng auf den Höhepunkt — die Eucharistie — ausgerichtet ist. Eine solche Zielgerichtetheit ist in der orthodoxen Liturgie nicht erkennbar«! (S. 150)

Bei den kurzen Texten zum »beweglichen und unbeweglichen Jahresfestkreis« wäre u. a. anzumerken: der Osterzyklus kennt keine vierwöchige Vorfastenzeit: Die österliche Fastenzeit beginnt mit dem »Sonntag der Fleischentsagung« und dauert 40 Tage, daran schließt sich das Fasten der Karwoche an. Bei den Speisen (Verbot von Fleisch, Fisch, Milchprodukten und Öl) besteht in der gesamten Zeit kein Unterschied, an den strengen

Fastentagen (jeder Mittwoch, Freitag und die gesamte Karwoche) darf man hingegen nur einmal am Tag ungekochte Speisen zu sich nehmen. Völlig unverständlich wird die Erläuterung des Pfingstfestes. Es heißt kurz: »Pfingstmontag, Mitfest des Hl. Geistes, an welchem die **Dritte Person** (sic!) der Dreieinigkeit, der Hl. Geist, besonders gefeiert wird« (S. 159). (In den liturgischen Texten wird immer wieder die unteilbare Dreieinigkeit besungen, »Die ungeteilte, einwesentliche Dreifaltigkeit und Eine Natur, Lichter und Licht, sowohl heilige Drei, als auch ein Heiliges, gepriesen wird Gott, die Dreifaltigkeit«, heißt es z. B. im großen Kanon des Andreas von Kreta.)

Hier werden die Schwächen der Darstellung deutlich. Über die orthodoxe Katechese oder das Wesen der Orthodoxie gibt es gute und leicht verständliche Darstellungen, so z. B. A. Kallis, *Orthodoxie. Was ist das?*, Mainz 1979.

Kallis hätte auch bei den Literaturhinweisen (S. 160) erwähnt werden sollen, desgl. das Buch von Metropolit *Pitirim*, *Die Russische Orthodoxe Kirche* (Band XIX der Reihe »Kirchen der Welt«, vgl. die Rezension in: *Ofo* 4, 1990, 300 ff.). In diesem Band findet sich auch ein gelungener Überblick zur Frömmigkeit, zur Theologie und Dogmatik der ROK. Unklar bleibt auch, warum die zweibändige Geschichte der ROK von *Smolitsch* oder die Darstellung von *Johannes Chrysostomus* »Die religiösen Kräfte in der russischen Geschichte« unerwähnt bleiben, die der breitangelegten Thematik von S. näherstehen, als die in dieser Liste erwähnten Spezialarbeiten von *Gardner* (nicht Gardener) oder gar *Tretjakewitsch*.

Die Herausgeber wollen mit ihrer Reihe »Religion in Europa« jeweils »ein europäisches Land, die Geschichte und Gegenwart seiner Religion« vorstellen. Diesen Anspruch erfüllt der vorliegende Band trotz der erwähnten Mängel. S.s Buch ist vor allem jenen zu empfehlen, die eine Reise in die Russische Föderation oder jene Staaten planen, die auf dem »Boden des früheren Russischen Reiches« seit 1991 entstanden sind und dort auf die Orthodoxe Kirche treffen.

Georg Seide, Ottobrunn

Döpmann, Hans-Dieter, *Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054*, (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/8), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1990, 138 S., 19,80 DM.

Das vorliegende Buch bietet eine umfassende Darstellung der Geschichte der Orthodoxen Kirche in der Zeit vom Anfang des 8. Jh.s bis 1054. Der Vf. hat sich richtigerweise nicht nur auf die Behandlung der Kirche in Byzanz beschränkt, sondern er berücksichtigt auch die Beziehungen der byzantinischen Kirche mit der slawischen Welt. In den ersten drei Kapiteln wird der Bilderstreit behandelt (die Entwicklung vor dem Bilderstreit, seine erste und zweite Phase), im vierten die Auseinandersetzungen vor und während der Amtsperioden des Patriarchen Photios und im fünften die Spiritualität und die häretischen Bewegungen in der Kirche vor der Kirchenspaltung. In den drei weiteren Kapiteln werden die Christianisierung der Ostslawen, der Stand der übrigen Ostkirchen und die große Kirchenspaltung skizziert.

Der Autor hat die verschiedenen Faktoren des Bilderstreites (S. 27–73) umfassend ausgewertet. Dennoch sollte man den Aspekt der vorgegebenen christologischen Problematik nicht unterschätzen, wie dies z. B. in folgender Aussage der Fall ist: »Der Monotheismus war nach kurzem Wiederaufleben endgültig überwunden und hinterließ keine nennenswerten Spuren. Doch schon wenig später sollte der Bilderstreit (Ikonoklasmus) ... in Kirche und Reich zu harten Auseinandersetzungen führen« (S. 41). Wie man festgestellt hat, ist der Bilderstreit jedoch durchaus als »nennenswerte Spur« der christologischen Streitigkeiten zu betrachten (s. *Th. Nikolaou*, Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos, *Ostkirchliche Studien* 25 [1976] 138–165). Was aber die Durchsetzung der Bilderverehrung betrifft, hat der Vf. alle Ereignisse und Konsequenzen, u.a. auch die Folgen für die franko-byzantinischen Beziehungen berücksichtigt.

Die Auseinandersetzungen in der zweiten Hälfte des 9. Jh.s (S. 74–97) werden ebenso umfassend behandelt, und der Vf. bietet vor allem einen guten Überblick der umfangreichen Literatur von Kyrillos und Methodios. Hinsichtlich der Methode sollte man aber darauf aufmerksam machen, daß eine bessere Berücksichtigung kanonischer Verfahren der Orthodoxen Kirche vonnöten wäre. Patriarch Photios erlangte nicht »auf unkanonische Weise« die Patriarchenwürde (S. 75), denn solche Ordinationen »ἀθρόον« (auf einmal, ohne die nötigen Interstitien einzuhalten) wurden in der Ostkirche oft praktiziert. Der Kanon X des Sardica-Konzils (343), der dies verbot, wurde in Byzanz nicht zur Kenntnis genommen, da er ja die arianischen Auseinandersetzungen des 4. Jh.s betraf. Zudem findet sich ein Widerspruch im Bericht von der kirchenslawischen Glaubensdarlegung von Kyrillos und Methodios, die, obwohl ohne den Zusatz »filioque«, »in Rom unbeanstandet blieb« (S. 83). Der Vf. aber erwähnt selbst, daß das von den Franken adoptierte »filioque« erst im 11. Jh. von Rom offiziell übernommen worden ist (a.a.O.).

Das fünfte Kapitel (S. 98–113), das dem inneren Leben der byzantinischen Kirche und der Entwicklung der bulgarischen Kirche gewidmet ist, muß als in sich vollständig betrachtet werden; u. a. ist die bescheidene Verwendung des sozialen Aspekts als Betrachtungspunkt der häretischen Bewegung hervorzuheben. Ebenso umfassend und vollständig ist auch das sechste Kapitel (Die Christianisierung der Ostslawen, S. 114–121).

Hinsichtlich der Darstellung der übrigen Ostkirchen (S. 122–129) muß man bemerken, daß alle gleichgewichtig und in Kürze behandelt werden. Man vermißt nur in der Bibliographie eine Reihe von Arbeiten von *Chrysostomos Papadopoulos*, die zu einer vollständigen Darstellung der orthodoxen Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem unentbehrlich sind. Abschließend sollten auch die Unparteilichkeit und unpolemische Haltung des Vf.s bei der Behandlung der Großen Kirchenspaltung von 1054 (S. 130–134) besonders hervorgehoben werden.

Dimitrios Moschos, Athen

Société Vladimir Soloviev (ed.), Oecuménisme et Eschatologie selon Soloviev, Paris: F.-X. de Guibert 1994, 181 S.

Das vorliegende Buch stellt die erste Frucht der »Gesellschaft für philosophische und religiöse Studien über Solowjow« dar. Diese Gesellschaft wurde in Moskau im Dezember 1991 durch Vertreter der Universitäten Genf, Paris und Moskau gegründet. Die Einrichtung beabsichtigt, einen kulturellen, literarischen und geistigen Austausch zwischen den Universitäten und Kolloquien zu organisieren und dadurch den Forschungen über Solowjows Werk neuen Ansporn zu geben.

Einige Beiträge der schon abgehaltenen Kolloquien werden in diesem Band veröffentlicht. Die Autoren behandeln hier hauptsächlich Themen des Ökumenismus und der Eschatologie aus der Sicht der russischen religiösen Philosophie.

Im Beitrag von *François Rouleau* wird versucht, Solowjows geistiges Werden durch jene Krisen zu beleuchten, die er erlebt und die er durch ein vertieftes Studium der Bibel und der Menschheitsgeschichte sowie durch persönliche Teilnahme am sozialpolitischen Leben der damaligen Gesellschaft überwunden hat. Dabei legte Solowjow großen Wert auf die Seligpreisungen und wies darauf hin, daß Verfolgungen letztendlich die Heiligkeit fördern können.

Den Stellenwert der Ökumenischen Institution in der Solowjowschen Weltschau ergründet *Maryse Dennes-Staroseltsev*. Ihr Ausgangspunkt: Die Kirche muß **eine** sein, da sich Gott hier offenbart und Er **Einer** ist. Die All-Einheit schließt aber die Verschiedenheit der Traditionen keineswegs aus, sie nimmt diese eher an. Entschieden tritt Solowjow gegen den Cäsaropapismus sowie gegen die religiöse Macht des Staates ein. Der Leitgedanke des Ökumenismus liegt in der Vereinigung aller christlichen Konfessionen. Dabei müssen alle Errungenschaften des menschlichen Geistes genutzt werden; nicht weniger wichtig ist das Prinzip des »Sich-treu-Bleibens«.

Dem Solowjow-Bild der universalen Kirche widmet *Igor Sokologorsky* seine Ausführungen. Der Einigung aller Christen folge die der Gläubigen auch nicht-christlicher Konfessionen, der sich auch Atheisten guten Willens anschließen sollten. Kennzeichnend ist, daß diese Idee von Solowjow heutzutage wieder aktuell wird, insbesondere in der Jugendbewegung unter der Leitung von Frère Roger Schutz.

Der Artikel von *Jacqueline de Proyart* handelt von Solowjows Beziehungen zur Römisch-katholischen Kirche. Im Unterschied zu den extremen Slavophilen schließt der russische Denker das westliche Christentum nicht vom Heil aus. Er untersucht aber sowohl die östliche als auch die westliche Kirche kritisch. Aus russischer Sicht erweist sich die Differenz zwischen unsichtbaren (unveränderlichen und vollkommenen) und sichtbaren (über den Riten stehenden) Kirchen als wesentlich.

Einige philosophisch-historische Quellen Solowjows erforscht *Patrick de Laubier*. Seiner Meinung nach steht der russische Denker in der Nachfolge Platons. Dieses weitverbreitete Denken benötigt vielleicht eine Korrektur, da dem Gründer der All-Einheits-Philosophie im Einklang mit dem Christentum das Streben eigen ist, das Göttliche mit dem Menschlichen zu vereinigen. Im Unterschied zu Platon schimmert für Solowjow bei der irdischen Aphrodite die himmlische durch.

Dem Wesen der Spaltung (Raskol) der orthodoxen Kirche aus der Sicht Solowjows geht *Bernhard Marchadier* auf den Grund. Richtig wird aufgezeigt, daß Raskol die Russische Idee entstellt; warnt doch diese Idee den Christen vor Selbstüberschätzung, weil die ganze christliche Wahrheit nur der ungeteilten Christenheit gehört.

Dieses Thema wird von *Georges Nivat* aufgegriffen, der zeigt, daß auch der Protestantismus an der Krise des Christentums Mitschuld hat. Gleichzeitig sieht Solowjow die andere Seite des Problems und hebt das Positive des Protestantismus hervor: Auch diese Kirche besteht aus aufrichtigen Gläubigen, die das echte Christentum suchen.

Bekanntlich tritt das öfteren ein Paradoxon als Gedankenform der russischen religiösen Philosophie auf. Diese Form benutzt *Jean Halpérin*, wenn er sein Thema »Israel — Die christliche Frage« formuliert. In der Tat betrachtet Solowjow sowohl die jüdische Frage wie die christliche: Das Problem der Juden wird umso effektiver gelöst, als wir Christen christlicher werden. Anlaß zu Überlegungen gibt uns auch der Beitrag von *Bernard Dupuy*.

Als Auftakt zum zweiten Thema des rezensierten Sammelwerkes — der Eschatologie — dient der Artikel von *Patrick de Laubier*, wo aus Solowjows Blickrichtung die Erwartung eines christlichen Zeitalters in der Geschichte betrachtet wird. Es geht im Grunde genommen um die Russische Idee, deren Wesen ausgesprochen eschatologisch ist. Die Erwartung des baldigen Weltendes scheint uns pessimistisch zu stimmen; aber die Schule der Denkungsart Solowjows schwächt entschieden diesen Pessimismus ab. Den Schwerpunkt legt sie darauf, daß das Ende der zerrissenen und von Gott entfernten Welt gleichzeitig den Beginn neuen Lebens bedeutet. Somit schneidet der Autor das Thema der »freien Theokratie« an. Freilich ist die Solowjowsche Terminologie veraltet; das bedeutet aber keineswegs, daß dahinter kein positiver Inhalt steht. Wir nehmen die Theokratie nicht so sehr als kirchliche Hierarchie oder weltliche Macht der Kirche wahr, sondern vor allem als Verwirklichung des Geistes der Seligpreisungen. Eine weitere, unvergängliche Bedeutung der Theokratie besteht in der Verwirklichung des Gottmenschentums, womit der Wille Jesu Christi mit unserem freien und schöpferischen Tun vereinigt wird. Hier ist der Vergleich Solowjows mit Bonaventura von großem Interesse; lehrte doch auch dieser Heilige über das Erlangen des Friedens durch die Inspiration auf Erden, die aus dem Evangelium kommt.

Unter einem anderen Blickwinkel wird die Eschatologie im Aufsatz von *B. Marchadier* gesehen: Er analysiert die Rolle des Antichrist in den Solowjowschen Visionen. Die Gefahr des Widersachers besteht darin, unter der Maske des Guten aufzutreten, den Massen Recht auf Verschiedenheit, Vergnügen und Satttheit großzügig versprechend. Unwillkürlich kommen dem Leser die gegenwärtigen Analogien in den Sinn, da es auch heute genug Antichristen großen und kleinen Formats gibt, die unter dem Vorwand des allgemeinen und blitzschnell zu erreichenden materiellen Gewinns die Menschen zu Haß, Zwist und blutigen Auseinandersetzungen führen.

Indessen bietet sich eine ganz andere Möglichkeit der weiteren Entwicklung der Menschheit, die auf den Idealen des Evangeliums aufbaut. Davon handelt der Beitrag von *Igor Sokologorsky*, der aus der Sicht Solowjows den Sinn der Welt festzustellen sucht. Diesen erblickt er zu Recht in der Überwindung unseres Egoismus und in unserer freiwilligen und mutigen Einfügung in die Gottesschöpfung, die, um mit Solowjow zu sprechen, eine positive All-Einheit darstellt.

Wenden wir uns nun von diesem flüchtigen Überblick der qualitativen Bewertung der vorliegenden Ausführungen zu. Hierzu muß folgendes gesagt werden: Ungeachtet dessen, daß es viele gute Bücher über Solowjow gibt, liest man die Sammlung mit ungewöhnlichem Interesse. Den Verdienst der Autoren sehen wir darin, daß sie sich auf die Fragen konzentrierten, die bisher im 'Solowjana' (diesen Begriff bilden wir analog zu 'Goetheana') am wenigsten ergründet sind. Ohne zu übertreiben kann man sagen, daß im Ergebnis dieses Versuches der Spezialisten aus der Schweiz, aus Frankreich und aus Rußland einige große Lücken in der Solowjow-Forschung geschlossen werden. Dies geschieht im Zeichen der Russischen Idee, deren Pathos in der Vereinigung der Religionen und Völker und in der Aussöhnung des Ostens mit dem Westen, die vor unseren Augen bereits im Gange ist, besteht.

Es ist aber nicht weniger klar, daß die in diesem Band angeschnittenen Probleme auch künftig auf der Tagesordnung bleiben. Inspiriert durch die rezensierten Beiträge sehen wir ein weiteres Anliegen insbesondere darin, die konfessionelle Borniertheit zu überwinden. Von diesem Solowjowschen Standpunkt aus, den auch Frère Roger teilt, erweist sich das Trachten der christlichen Kirchen nach Wiedervereinigung nur als »Vorstadium, durch das wir fähig werden sollen, den Menschen eine Stätte der Gemeinschaft für alle zu bieten«¹.

Es ist erfreulich festzustellen, daß die Autoren des vorliegenden Sammelwerkes zur Lösung dieser faszinierenden Aufgabe nicht nur theoretisch beizutragen vermochten. Durch die Gründung des französisch-russisch-schweizerischen Vereins, der den Namen Solowjows trägt, stellen sie jene Tradition wieder her, die in Rußland zu Beginn des 20. Jahrhunderts existierte; damals organisierten zahlreiche Vertreter der Intelligenzija die religiös-philosophischen Gesellschaften, die für die Umsetzung der christlichen Ideale eintraten. In Moskau war die von S. Bulgakow geleitete Gesellschaft »Dem Andenken Wl. Solowjows« gewidmet. Die Initiative der Petersburger wurde von N. Berdjajew ergriffen. Und in Kiew standen die Professoren der geistlichen Akademie an der Spitze der Gesellschaft. Gleichzeitig bildeten sich im Ausland Kreise von Solowjow-Verehrern, wie es an den Universitäten von Freiburg, Tübingen, Heidelberg, Berlin und Paris der Fall war. Außer der neuen Vereinigung »Société Vladimir Soloviev«² übernimmt diese Stafette unserer Vorfahren Sankt-Petersburg, wo 1993 unter der Leitung des engagierten Solowjaner Dr. Sergei Grib ein »Christlicher Wl. Solowjow-Fonds« gestiftet wurde. Auf seine Initiative hin entstand eine internationale Konferenz zum Thema »Die Wiedergeburt russischen religiös-philosophischen Denkens«³ und aufschlußreiche Beiträge in der Zeitschrift »Mepa« (Das Maß).

Auch unser im Jahre 1989 entstandener Kreis von Freunden Solowjows in München, der sich für die Verbreitung der russischen philosophischen Klassik einsetzt, ist im Begriff, eine Solowjow-Gemeinschaft zu gründen. Es liegt nahe, daß die Assoziierung — z. B. des Instituts für Orthodoxe Theologie an der Universität München — den Solowjanern neue Möglichkeiten gewähren würde, die Grundprinzipien der All-Einheits-

¹ Frère Roger, Taizé. Die Dynamik des Vorläufigen, Freiburg i. Br. 1978, S. 35.

² Das Pariser Sekretariat der Solowjow-Gesellschaft hat die Anschrift: Igor Sokologorsky, 7, Rue Gauguier, 75014 Paris.

³ Proceedings of the International Conference, March 22–24, 1993. »Glagol«, Sankt Petersburg 1993.

Philosophie zu fördern und dadurch die ewige Wahrheit des Christentums zu verbreiten. Wir erhoffen dabei den Segen der russischen orthodoxen Kirche in ihrer Gesamtheit. Sind doch Wladimir Solowjow und die Spaltung der Heimatkirche unvereinbar: Sein Lebenswerk, das S. Bulgakow als »letztes Wort der Weltphilosophie und ihre höchste Synthese« charakterisiert hat⁴, bringt die Menschen einander näher.

Leonid und Tatjana Sytenko

Brigitte Wagner, Ursula Rappl, München

Dură, Ioan, Aus der Geschichte der Rumänisch-Orthodoxen Kirche der Jahre 1945–1989. Evidenzen und Realitäten aus ihrem Leben, Bukarest 1994, 125 S. (rumänisch)

Vater Ioan Dură beabsichtigt in diesem Werk, Momente aus dem Leid und der Frustration der Orthodoxen Kirche in Rumänien unter der kommunistischen Diktatur (1945–89) darzustellen. Der Verfasser möchte auf Aspekte der kommunistischen Unterdrückung aufmerksam machen, als die Kirche vor dem geistlichen Völkermord um ihr Überleben kämpfte. Gleichzeitig appelliert er an alle, die das Drama des kommunistischen Totalitarismus erlebt haben, sich der historischen Wahrheit bewußt zu werden.

Ohne den Anspruch zu erheben, das Thema erschöpfend behandelt zu haben, entwirft der Vf. durch seine Arbeit vielmehr den Plan einer großen Studie, die die Realität des kirchlichen Lebens bekannt machen soll. Es handelt sich um eine Realität, die Jahrzehnte lang von der allmächtigen Zensur des totalitären Staates kontrolliert und verboten war. Nun ist die Zeit der Aufdeckung der Wahrheit gekommen, die uns zu einer objektiven Darstellung der Geschichte der jüngsten Vergangenheit der rumänischen Kirche zwingt. Namen und Taten haben sich zwar dem lebendigen Gedächtnis der Kirche eingeprägt, aber sie sollen auch den kommenden Generationen erhalten bleiben. Diesbezüglich wartet auf die Fachleute eine riesige Arbeit, und der Autor fragt mit einer gewissen Beharrlichkeit, aber rücksichtsvoll, wann wir über vollständige Informationen aus dieser Zeit verfügen können.

D. stellt die Frage nach den großen geistlichen Vätern, die eine unschätzbare Leistung für die Aufrechterhaltung und Orientierung der rumänischen Spiritualität darstellen. Sie sind bekannt geworden durch ein geistliches Samisdat (im Selbstverlag erschienene verbotene Literatur in der Sowjetunion), das dem literarischen Samisdat aus Rußland, Polen und Tschechien vorausging. Rumänien, so meint der Vf., kannte kein literarisches Samisdat; aber schon in den 50er Jahren war das geistliche Samisdat im Lande sehr verbreitet. Die geistlichen Väter und der Umlauf der erwähnten geistlichen Literatur leisteten einen passiven Widerstand gegenüber dem Kommunismus und gaben dem rumänischen Mönchtum wie auch dem christlichen Leben allgemein eine Orientierung.

In einem Kapitel wird auf den Mangel an Bibeln eingegangen. Während der kommunistischen Herrschaft wurde die Heilige Schrift nur dreimal herausgegeben (1968, 1975, 1982). Die veröffentlichten Auflagen waren angesichts der geistlichen Bedürfnisse der

⁴ С.Н. Булгаков, Героиэм и подвижничеетво. »русская Книга«, Москва 1992, стр. 326.

Gläubigen viel zu gering. In Rumänien kann man erst jetzt nach der Wende von 1989 auf eine ökumenische Übersetzung der Heiligen Schrift hoffen.

Der Vf. beklagt auch die Tatsache, daß man die Zahl der niedergerissenen, entweihten oder geschlossenen Klöster nicht genau kennt. Er bietet eine Liste von 24 Klöstern, die geschlossen und teilweise nach der Wende von 1989 wiedereröffnet wurden. Diese Liste ist aber bei weitem nicht vollständig. In derselben Lage befindet sich auch die Kirche in bezug auf die Zahl der abgerissenen Kirchen. Anlässlich verschiedener Gelegenheiten wurde bekannt, daß allein in Bukarest 28 Kirchen — teilweise historische — oder Kunstdenkmäler abgerissen wurden. Eine Statistik über die abgerissenen Kirchen und Klöster in Gesamt Rumänien fehlt noch.

Vor derselben Ungewißheit stehen wir, wenn es um die Zahl der Priester, der Gemeindegemeinden oder der Gemeinden geht. Die im Umlauf befindlichen Zahlen variieren zwischen 8.000 und 12.000. Dieselbe Unsicherheit herrscht im Hinblick auf die Anzahl der eingesperrten Geistlichen oder derjenigen, die im Gefängnis gestorben sind. Angebracht wäre auch eine ausführliche Studie über die Schikanen, die die Priester beim Bau der Kirchen oder Gemeindehäuser über sich ergehen lassen mußten. Nicht gering war der Druck auf die Geistlichen, die durch eine besondere spirituelle Tätigkeit hervortraten. All diese Erkenntnisse werden uns helfen, ein richtiges Bild von der Geschichte der Orthodoxen Kirche in Rumänien der letzten 50 Jahre zu entwerfen.

Es ist wahr, daß die Statistik nicht die starke Seite der rumänischen Orthodoxie bildet. Die Orthodoxie hat bescheiden gelebt, in Stille gelitten und auch jetzt versucht sie, ihre Wunden in Stille zu heilen. Um der Wahrheit willen aber muß sie sich trotz ihrer Bescheidenheit für das offene Bekenntnis ihrer Leiden und ihrer Opfer entscheiden.

Der Verfasser, Doktor der Kirchengeschichte der Universität von Athen und der Katholischen Universität von Louvain, ist Pfarrer der rumänisch-orthodoxen Gemeinde in den Niederlanden. 1987 hat er in einem offenen Brief an den Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen gegen das Abreißen der Kirchen in Rumänien protestiert. Sein damaliger Protest führt die Erforschung des Leides der Orthodoxen Kirche in Rumänien unter dem Kommunismus fort und fordert durch seine Fragen absolut notwendige Antworten für die Geschichte der rumänischen Kirche.

Mircea Basarab, München

Ἐπιστημονική Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης, Bd. 2, Athen 1991, 519 S.

Die Theologische Hochschule von Halki feiert in diesem Jahr ihr 150jähriges Jubiläum. Die Fakultät wurde im Jahr 1844 gegründet und stand den Studierenden ohne Unterbrechung bis zum Jahr 1971 offen, als der Lehrbetrieb mit der Entscheidung der türkischen Regierung verboten wurde. Für die Rettung, Bewahrung und Weitergabe der Prinzipien der kirchlichen und theologischen Tradition der Fakultät setzt sich seit seiner Gründung im Jahr 1953 der Verein Ἑστία Θεολόγων Χάλκης (S. 485) ein mit der Hoffnung, daß die Fakultät ihren Lehrbetrieb wieder aufnehmen wird. Die Veröffentlichung der wissenschaftlichen Zeitschrift der Ἑστία mit dem Titel Ἐπιστημονική Παρουσία

Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης dient genau diesem Ziel (S. 487). Der erste Band wurde 1987, der zweite, von dem hier die Rede ist, 1991 und der dritte 1994 veröffentlicht.

Dieser zweite Band, der den Scholarchen (Dekanen) und den Professoren der Hochschule gewidmet ist, umfaßt wichtige Beiträge von zwanzig Theologen der Fakultät von Halki, von denen die meisten heute Bischöfe oder Professoren sind. Unter ihnen ist der heutige Ökumenische Patriarch *Bartholomaios I.* (damals Metropolit von Chalkedon), der sich über die Bedeutung der Aufhebung der Anathemata zwischen den Kirchen von Rom und Konstantinopel äußert (S. 105–113). Die Aufhebung der Anathemata bedeutet nicht die Wiederherstellung der vollen Kommuniongemeinschaft zwischen den beiden Kirchen, sondern den Beginn einer neuen Epoche in ihren Beziehungen. Das ist die Epoche des ersten theologischen Dialogs für die Wiederherstellung der Einheit im Glauben und in den Sakramenten.

Wir werden nicht alle Beiträge erwähnen, sondern nur diejenigen, die für den deutschen Leser von Interesse sind. Außer des Beitrags des Ökumenischen Patriarchen beschäftigen sich noch vier weitere Beiträge mit der Thematik der Ökumene. Aus Anlaß des 450jährigen Jubiläums des Konzils von Ferrara-Florenz behandelt der Metropolit der Schweiz, *Damaskinos*, die *via synodica*, die der einzige Weg für die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit sei (S. 151–164). Über den Charakter der römisch-katholischen Konzilien des zweiten Jahrtausends schreibt *Gr. Larentzakis* (S. 239–258). Er erwähnt diejenigen Meinungen römisch-katholischer Theologen, die von der Meinung Bellarmins über die Zahl der Ökumenischen Konzilien der Römisch-katholischen Kirche abweichen. Protopresbyter *G. Tsetsis* befaßt sich mit der orthodoxen Haltung zum Ökumenismus (S. 385–408) und *Ath. Basdekis* mit den ökumenischen Dialogen und dem Problem ihrer gottesdienstlichen Rezeption (auf Deutsch — S. 115–133).

Zwei wichtige Beiträge beziehen sich auf die Ikonen: die Artikel von *B. Anagnostopoulos* und *Th. Nikolaou*. Der erste Artikel handelt von der Beziehung der Theologie von Johannes Damaskenos zu den Entscheidungen des 7. Ökumenischen Konzils über die Ikonen (S. 53–81). *Anagnostopoulos* versucht, eine Antwort auf die Frage zu geben, warum das 7. Ökumenische Konzil nicht Johannes Damaskenos unter den Kirchenvätern aufführt, und warum es nicht seine Lehre über die Ikonen ausdrücklich erwähnt. Im zweiten Artikel wird über den christologischen Charakter des Bilderstreites gesprochen (S. 291–307). Es wird die Meinung vertreten, daß der Ikonenstreit eine Fortsetzung der christologischen Streitigkeiten sei, weil sein zentrales Problem die Christologie ist. Die Ablehnung der Ikonen sei eigentlich die Ablehnung der menschlichen Natur Christi gewesen (Monophysitismus).

Metropolit *Emilianos Timiadis* zeigt in seinem Artikel »Die Wenigen und die Vielen« (S. 27–52) am Beispiel Athanasios des Großen und Johannes Chrysostomos, daß die Wahrheit unabhängig von der Zahl ihrer Befürworter und Gegner ist. Und noch einige Themen, die für den deutschen Leser interessant sein können: die orthodoxe Soteriologie (Bischof *Maximos Aghiorgoussis* — auf Englisch — S. 259–286), die Person und die Lehre des Apostels Paulus (*K. Kallinikos*, S. 195–237), die biblische Exegese von Basileios dem Großen (*I. Panagopoulos*, S. 309–342), die Autorität des Ökumenischen Patriarchen (*B. Stavridis*, S. 367–384), die philosophische Moral und das christliche Ethos

(K. *Delikonstantis*, S. 165–187), die kirchliche Sorge um die Witwen und Waisen (*Chr. Vantsos*, S. 83–103) u. a.

Der vorliegende Band bildet sicher eine Reihe wichtiger und interessanter Beiträge, welche die Bedeutung der kirchlichen und theologischen Tradition der Fakultät von Halki beweisen. Für ihr 150jähriges Jubiläum können wir nichts Besseres wünschen, als daß die Wiederaufnahme ihres Lehrbetriebs bald erlaubt wird. Das ist der innigste Wunsch nicht nur des Ökumenischen Patriarchen und der Kirche von Konstantinopel, sondern aller Orthodoxen.

Michael Voskos, Nikosia

Grassi, Joseph A., God Makes Me Laugh. A New Approach to Luke, (Good News Studies 17), Wilmington, DE: Michael Glazier 1986, 152 S., 9,95 \$.

Zweifelsohne hat die theologisch-philologische Literatur dem Aspekt des biblischen Humors, der wiederum zu Unrecht leicht mißverstanden wird, ungenügende Aufmerksamkeit geschenkt. Das besprochene Buch gehört zu der englischsprachigen Literatur, die sich tatsächlich am meisten mit diesem Thema befaßt hat, und behandelt in 16 Kapiteln ausschließlich bestimmte Abschnitte des Lukas-Evangeliums.

Es darf daran erinnert werden, daß sich im Bereich des Humors auch das Paradoxon, die Ironie oder die Hyperbel befinden. Der Vf., der hauptsächlich auf das Paradoxon eingeht, behandelt dieses nicht nur anhand bestimmter Ausdrücke des lukanischen Textes, sondern besonders anhand phänomenologischer Szenen des Evangeliums, die er weiter interpretiert. Es wäre einer vollständigeren Vorstellung der Thematik zuträglich gewesen, wenn er auch den ersten Bereich der rhetorischen Struktur der Texte eingehender behandelt hätte. (Die neuere einschlägige Bibliographie ließ der Vf. leider unberücksichtigt.) Sowohl der Humor (*L. Kretz*, Witz, Humor und Ironie bei Jesus, Olten ²1982; *J. Jónsson*, Humour and Irony in the New Testament, Leiden 1985) als auch das Paradoxon (*K. Nikolakopoulos*, *Καὶνὴ Διαθήκη καὶ Ρητορική*, Katerini 1993, bes. S. 67–111; *R. W. Sockman*, The Paradoxes of Jesus, New York 1936) sind grundlegende Bestandteile dieser interessanten Thematik; ein Bereich, der weiter erforscht werden sollte.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

1. Panorthodoxe Nachrichten

Stellungnahme der englischen Orthodoxie zur Frauenordination

Am 9. März 1994 tagte die aus allen kanonischen orthodoxen Bischöfen Englands bestehende Interorthodoxe Bischofskonferenz, um sich mit dem Antrag vieler Geistlicher und Laien der Anglikanischen Kirche auf Übertritt zur Orthodoxie zu befassen [s. den Beschluß zur Gründung solcher orthodoxer Bischofskonferenzen in *OFO* 8 (1994) 116 ff.]. Im Kommuniké dieser Tagung wird die ablehnende Haltung zur bereits praktizierten Frauenordination nicht als hinreichender Grund für den Übertritt zur Orthodoxen Kirche erachtet. Obwohl man diejenigen Anglikaner, welche die Orthodoxie näher kennenlernen wollen, nicht abweisen dürfe, »bejaht die Orthodoxe Kirche keinerlei Proselytismus oder Evangelisation auf den britannischen Inseln«. Die Priesterweihe der anglikanischen Priester, die zur Orthodoxen Kirche überwechseln wollen, wird nicht automatisch anerkannt; es ist auch nicht geplant, irgendeine liturgische Form im Sinne eines westlichen Ritus einzuführen. [*Episkepsis* 504 (30.4.1994) 22]

Weltweites orthodoxes TV-Programm geplant

1995 soll »Cross TV«, ein weltumspannendes orthodoxes Fernsehprogramm, seinen Sendebetrieb aufnehmen. Die Initiatoren des Projektes, **Marios Nottas** und **Georgios Kabourakis**, erklärten in Athen,

der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** habe bereits im Dezember 1993 seine Zustimmung gegeben. Mit dem eigenen TV-Programm sollen die rund 350 Millionen Orthodoxen in aller Welt erreicht werden. [*Katholische Nachrichten Agentur* — *ÖKI* 8 (16.2.1994) 8; *Christianiki* 953 (10.3.1994) 5]

2. Ökumenisches Patriarchat

Athosstreitigkeiten mit dem Ökumenischen Patriarchat

Der Heilige Berg Athos untersteht jurisdiktionell dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel. Inhalt und Umfang dieses Rechtes sind zwischen Patriarchat und Mönchsrepublik gelegentlich umstritten. Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** entsandte deshalb im Februar 1994 eine Delegation von drei Bischöfen auf den Athos, um den Mönchen die Auffassung des Ökumenischen Patriarchats zu unterbreiten. Danach ist die Mönchsrepublik kirchenrechtlich ein autonomes Mitglied des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, das die Aufsicht über den Heiligen Berg führt. Die Athosklöster sind der Mutterkirche unterstellt. Die Delegation betonte, in Zukunft werde das Ökumenische Patriarchat selbst entscheiden, welchen Ausländern der Zugang zum Heiligen Berg gestattet und welchen orthodoxen Mönchen nicht-griechischer Nationalität der Aufenthalt auf dem Athos erlaubt werden dürfe.

Ein Teil der Mönche lehnte die Vorstellungen der Patriarchatsbischöfe ab. Die Mönchsversammlung empfing die Dele-

gation offiziell nicht und erklärte öffentlich, das Ökumenische Patriarchat verletze die Autonomie des Athos [s. die Erklärung der Hiera Koinotes in *Christianiki* 452 (24.2.1994) 5]. Daraufhin wurden der Abt des Xiropotamou-Klosters, Archimandrit **Josef**, sowie drei weitere Vertreter der Klöster Dionyssiou, Simonos Petras und Philotheou vom Patriarchen Bartholomaios I. abgesetzt [s. die Stellungnahme des Ökumenischen Patriarchats in *Episkepsis* 502 (28.2.1994) 2–4; *Ekklesia* 71 (1994) 189–190].

Hintergrund der Kontroverse zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und dem Heiligen Berg ist die Befürchtung der Athosmönche, die ökumenische Einstellung des Patriarchen Bartholomaios I. könnte den Athos als »Hort der Orthodoxie« gefährden; daher protestierten einige Mönche gegen das ökumenische Engagement des Ökumenischen Patriarchats. Aber auch zwischen den Igoumenoi (Äbten) bestand in dieser Frage kein Einvernehmen, so daß sich 13 der 20 Großklöster, die den Ökumenischen Patriarchen beschuldigten, ihre Vorwürfe zurücknahmen und sich bei Bartholomaios I. entschuldigten. Vor allem Archimandrit **Christodoulos**, der Abt des Klosters Koutloumousiou, stellte die wichtige Verbindung zwischen dem Heiligen Berg und dem Ökumenischen Patriarchat heraus, das eine internationale Wertschätzung genießt. Gerade dadurch sei die Autonomie des Athos erst gewährleistet. Der Konflikt ist also beigelegt und wird sich wohl auch nicht weiter vertiefen, da sowohl die Mönchsrepublik als auch das Ökumenische Patriarchat aufeinander verwiesen sind. [*Katholische Nachrichten Agentur* — *ÖKI* 12 (16.3.1994) 15; 23 (1.6.1994) 2 f.; *SOP* 189 (1994) 12–13]

Verbesserte Einreisebestimmungen für Athosbesucher

Vertreter der Mönchsrepublik Athos erreichten bei der griechischen Regierung eine Änderung der Einreisebestimmungen für Besucher des Heiligen Berges. Künftig wird nicht mehr nur nach Griechen und Nichtgriechen unterschieden, sondern zusätzlich das Kriterium orthodox bzw. nichtorthodox eingeführt. Unter den 120 griechischen Besuchern, die täglich zugelassen werden [s. *Ofo* 7 (1993) 270], dürfen sich jetzt etwa 20 orthodoxe Nichtgriechen befinden. Sie zahlen die für diesen Personenkreis gültige ermäßigte Gebühr. Nichtorthodoxe Nichtgriechen können wie bislang in Gruppen von höchstens 10 Personen täglich den Athos betreten. Sie entrichten den für sie jeweils gültigen Gebührensatz. [*Hermeneia* 9 (1993) 65]

Neuer Gouverneur für den Berg Athos

Zum neuen politischen Statthalter des monastischen athonischen Gebietes wurde Prof. Dr. **Georgios Martzelos** ernannt. Der neue Gouverneur, der offiziell am 14. Mai 1994 sein Amt antrat, ist Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität von Thessaloniki.

Wiedererscheinen der »Orthodoxia«

Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel gibt nach 30jähriger Unterbrechung wieder (seit 1994) die Zeitschrift »Orthodoxia« heraus. Es sollen Informationen aus den verschiedenen Orthodoxen Kirchen geboten sowie die orthodoxe Haltung in ethischen Fragen dargestellt werden. Ein weiteres Anliegen ist, den ökumenischen Dialog und die Versöhnung der Christen zu fördern. Metropolit **Dimitrios** (Kommatas) von Sebasteia, der persönliche Sekretär des Ökumenischen

Patriarchen, ist der Leiter der Zeitschrift. Die Zeitschrift soll alle drei Monate herauskommen. Das erste Heft (1994) mit einem Umfang von 320 Seiten ist bereits erschienen.

Sonntag der Orthodoxie im Phanar

Der 20. März 1994, der diesjährige Sonntag der Orthodoxie, war für das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel etwas Besonderes. Nach anderthalbjährigen Bauarbeiten, die der Megas Logothetis **Panagiotis Angelopoulos** finanziell unterstützte, wurde die renovierte historische St. Georgs-Kirche wieder für den orthodoxen Gottesdienst freigegeben. Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** weihte am Samstag, den 19. März, den heiligen Altar der Kirche und im Anschluß daran vollzog er eine Wasserweihe.

Glanzvoll wurde am Sonntag der Orthodoxie die Göttliche Liturgie gefeiert, der mehrere Hierarchen des Thrones, Delegierte anderer Kirchen, Vertreter der griechischen und anderer Regierungen und viele Gläubige beiwohnten. Nach der Weihe der Patriarchalkirche empfing der Ökumenische Patriarch seine hohen Gäste mit einem offiziellen Mittagessen. Charakteristisch sind folgende die Zukunft des Patriarchats und der Orthodoxie betreffenden Worte seiner Begrüßungsrede: »Dieser Thron ›wollte‹ — nach den Worten der heutigen Apostellesung — ›nicht Sohn der Tochter des Pharao genannt werden‹; er wies und weist bis heute die weltliche Freiheit und das Wohlergehen zurück, ›lieber wollte er sich zusammen mit dem Volk Gottes mißhandeln lassen ..., er hielt die Schmach Jesu für einen größeren Reichtum als die Schätze Ägyptens‹ (Heb 11,25–26). Die Vergangenheit dieser Kirche war nicht ohne Schwierigkeiten, noch war ihr Weg mit Blumen bestreut. Im Ver-

lauf ihrer Geschichte haben ihre Kinder oftmals ›Spott und Geißelung erlitten, dazu Fesseln und Gefängnis. Sie wurden gesteinigt, zersägt, versucht, durchs Schwert getötet ...; sie haben Not, Bedrängnis, Mißhandlung erduldet‹ (Heb 11,36–37), um uns den Hebräerbrief ins Gedächtnis zu rufen. Und sie haben es überstanden. Und diese Kirche der Armen Christi hat überlebt — und sie wird weiter überleben ›und die Pforte der Hölle werden sie nicht überwältigen‹ (Mt 16,18). Das bevorstehende Jahrhundert hält für die Orthodoxie eine glanzvolle Zukunft bereit. Dem Ökumenischen Thron werden ganz wesentlich die Aufgaben der Koordination und Diakonie federführend obliegen.« [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, März 1994, S. 8–9; 16–18]

Der Ökumenische Patriarch im Europa-Parlament

Auf Einladung des Präsidenten des Europäischen Parlaments, Dr. **Egon A. Klepsch**, reiste das Ehrenoberhaupt der Orthodoxie, der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.**, am 18. April 1994 nach Straßburg, wo ihm die für den Empfang eines Staatsoberhauptes vorgesehenen Ehren zuteil wurden. Am 19. April hielt der Ökumenische Patriarch vor der Vollversammlung des Europäischen Parlaments eine sehr aktuelle und interessante Rede in griechischer Sprache (mit Simultanübersetzung für die Abgeordneten), in der er die Rolle der Orthodoxie bei der Einigung Europas behandelte (siehe die ins Deutsche übertragene Rede auf S. 239 ff). [*Enimerosis* 10 (1994), Heft 4, S. 1–6; *Episkepsis* 504 (30.4.1994) 5–13; *SOP* 189 (1994) 1–2]

Die Situation im Ökumenischen Patriarchat

Bezeichnend für die schwierige Situation, in der sich das Zentrum der Orthodoxie, das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und darüber hinaus das Griechentum in der Türkei befinden, ist ein in der türkischen Zeitung »Schambach« erschienener Artikel von **Mehmet Barlas** über die griechischen Schulen in Istanbul. Dem türkischen Journalisten zufolge »besuchten gegen Ende der 60er Jahre 26.000 Schüler die 625 griechischen Schulen in Konstantinopel ... Wir haben die Griechen zur Auswanderung gezwungen ... Von den 26.000 Schülern sind nur 350 übriggeblieben. Die 625 Schulen wurden auf 13 reduziert! Das Unterrichtsministerium verhindert aber die Einstellung von Lehrern in diesen Schulen ... Wir sollten allerdings nicht vergessen: Im (griechischen) Westthrakien gibt es 14.000 türkische Schüler, 297 türkische Schulen, 485 türkische Lehrer und 297 türkische Schuldirektoren. In den 13 griechischen Schulen von Istanbul sind nur 2 Schuldirektoren beschäftigt«.

Nach den jüngsten Bombenattentaten auf das Ökumenische Patriarchat haben mehrere politische und religiöse Persönlichkeiten den Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** ihres Beistandes versichert und ihm ihre Besorgnis zum Ausdruck gebracht. Besonders nach dem mißlungenen Attentat vom 28. Mai 1994 brachten sowohl der Generalsekretär des ÖRK, Prof. Dr. **Konrad Raiser**, als auch der Präsident der KEK, Dr. **John Arnold**, und der Generalsekretär derselben Organisation, **Jean Fischer**, ihre Anteilnahme zum Ausdruck und riefen die türkische Regierung zur Aufklärung der Zwischenfälle auf. [*Ephemerios* 43 (1994) 127;

Enimerosis 10 (1994), Heft 5, S. 2–3; *SOP* 190 (1994) 2–3]

Priestertagung der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland

Die diesjährige Priestertagung der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland fand vom 24.-27. Mai 1994 in Schwerte bei Dortmund statt. Diese auch mit mehreren Gottesdiensten umrahmte 26. Tagung, an der alle im deutschen Raum tätigen Geistlichen der Metropole teilnahmen, befaßte sich mit dem Hauptthema »Orthodoxe Ekklesiologie und kirchliche Ordnung«.

Ehrendokortitel für Patriarch Bartholomaios I.

Anläßlich des 100jährigen Bestehens der Universität von London wurde dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, **Bartholomaios I.**, am 31. Mai 1994 in der Kathedrale St. Paul in Gegenwart des Erzbischofs von Canterbury, **George Carey**, des Prinzen **Philipp**, Herzogs von Edinburgh, und zahlreicher anderer Persönlichkeiten der Ehrendokortitel der Theologie verliehen. Nach den dank sagenden Worten des Erzbischofs von Canterbury ging der Ökumenische Patriarch in seiner Ansprache auf die Probleme der großen Städte in unserer modernen Gesellschaft ein. Dem 54jährigen Patriarchen wurde bereits von der Theologischen Fakultät der Universität Athen und dem orthodoxen Institut des Heiligen Kreuzes in Boston der Ehrendokortitel verliehen. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, Juni 1994, S. 1; *SOP* 190 (1994) 4–5]

Ökologisches Seminar im Ökumenischen Patriarchat

Auf Initiative des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und des Prinzen **Philipp**, des Herzogs von Edinburgh, fand vom 19. bis zum 30. Juni 1994 ein ökologisches Seminar zum Thema »Religiöse Bildung und Ökologie« im Kloster der Heiligen Dreifaltigkeit auf der Insel Halki am Bosphorus statt. Am Seminar nahmen ca. 50 Repräsentanten verschiedener Kirchen und Organisationen teil, unter ihnen mehrere Experten für Fragen des Naturschutzes, so der ehemalige Direktor der Agentur zum Schutze der Umwelt (USA), **William Reilly**. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, Juni 1994, S. 21 f.; *SOP* 190 (1994) 5–6]

150jähriges Jubiläum der Theologischen Hochschule von Halki

Besonders feierlich und glanzvoll wurde vom 28. August bis 1. September 1994 im Ökumenischen Patriarchat das 150jährige Gründungsjubiläum der Theologischen Hochschule von Halki begangen. An den Veranstaltungen nahmen viele Vertreter orthodoxer und anderer Kirchen teil, darunter der Patriarch von Alexandrien **Parthenios**, der rumänische Patriarch **Theoktist** und der Erzbischof von Albanien **Anastasios**. Von den Nichtorthodoxen ist die Anwesenheit des Generalsekretärs des ÖRK, Prof. Dr. **Konrad Raiser** hervorzuheben. Beim Festakt des Jubiläums, dessen Festrede mit dem Titel »Die Theologische Hochschule von Halki: Eine schwebende Stafette« vom Metropoliten von Ephesos, Geron **Chrysostomos**, gehalten wurde, wurden allen früheren Absolventen eine Gedenkmünze und die Festschrift, die vom Verein »Estia Theologon Halkis« herausgegeben wurde, überreicht.

Die auf der Insel und dem Hügel der guten Hoffnung gelegene und im Hl.-Dreifaltigkeit-Kloster beherbergte Hochschule wurde zum Nutzen der Kirche von Konstantinopel und darüber hinaus der ganzen Orthodoxie im Jahre 1844 gegründet. Seitdem und bis 1971, dem Jahr ihrer vom türkischen Staat veranlaßten Schließung, hat sie viele Generationen von orthodoxen Hierarchen und Theologen geistlich genährt und hervorgebracht. Das Ökumenische Patriarchat und Patriarch **Bartholomaios I.** persönlich fordern von der türkischen Regierung unablässig die Wiedereröffnung dieser für die Orthodoxe Kirche lebenswichtigen Ausbildungsstätte.

3. Patriarchat von Alexandrien

Orthodoxe Mission in Kenia

Am 14. November 1993 feierte Bischof **Makarios** von Riruta in Kenia eine Göttliche Liturgie und einen Weihgottesdienst für das dort neu errichtete orthodoxe Gymnasium, das den Namen »Makarios III.« trägt. An diesen Veranstaltungen nahmen alle orthodoxen Geistlichen des Stammes der Kikuyu teil.

Vom 26.–27. Dezember 1993 wohnte Bischof Makarios einem Jugendkongreß des Stammes der Nanti bei, wo er die Veranstaltungen offiziell eröffnete und den Segen des Patriarchen **Parthenios** von Alexandrien und ganz Afrika übermittelte.

Am 15. Januar 1994 zelebrierte Bischof Makarios in der Erzengel-Michael-Kirche in Kino/Nairobi die Göttliche Liturgie und im Anschluß daran besuchte er das Festival und den Musikwettbewerb, welche die lokalen Jugendvereine organisiert hatten. [*Peiraike Ekklesia*, März 1994, S. 52–53]

4. Patriarchat von Jerusalem

Erweiterte Synode im Phanar

Eine erweiterte Synode der griechischsprachigen Orthodoxie, die am 21. April 1994 unter dem Vorsitz des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** stattgefunden hatte, erklärte die Streitigkeiten mit dem Patriarchat von Jerusalem für endgültig beseitigt. Nach der Wiederaufnahme des Patriarchen **Diodoros** in die Diptychen der Orthodoxie [s. *Ofo* 8 (1994) 141] wurde diesmal die vorherige Amtsabsetzung von zwei Bischöfen und zwei Priestern, die sich in die Jurisdiktion des Erzbistums in Australien eingemischt hatten, aufgehoben. Es handelt sich um die Bischöfe **Timotheos** und **Isychios**, um den Priestermonch **Nikolaos Papageorgiou** und den Priester **Stylianos Papadopoulos**, die alle sowohl schriftlich als auch direkt um Entschuldigung gebeten haben. [*Epi-skepsis* 504 (30.4.1994) 13–19; *Christiani* 457 (12.5.1994) 5]

5. Patriarchat von Rußland

Kirchliche Friedensbemühungen während der Unruhen in Moskau

Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland, der über Sibirien, die Aleuten und Alaska nach San Franzisko gepilgert war, erfuhr dort am 22. September 1993 von den schweren innenpolitischen Auseinandersetzungen in Moskau und rief die unterschiedlichen politischen Kräfte unverzüglich zur Besonnenheit auf. Am 29. September kehrte er nach Moskau zurück. Er mahnte eindringlich: »Entweder beenden wir den Wahnsinn, oder wir können die Hoffnung auf eine friedliche Zukunft Rußlands begraben.« Aleksij II. bot sich als Vermittler im Konflikt zwischen

Präsident Jelzin und dessen Widersachern Rudzkoj und Chasbulatov an. Beide Seiten nahmen das Angebot an. Am 1. Oktober fand im Hl. Daniil-Kloster das erste Gespräch der verfeindeten Parteien statt. Nach einer Sondersitzung erklärte die Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche unter anderem: »Aus der gegenwärtigen gefährlichen Situation gibt es nur einen würdigen Ausweg: den Dialog, der mit der Beachtung der gesetzlichen Ordnung und der Absage an die Gewalt verbunden ist. Unter keinen Umständen darf menschliches Blut vergossen werden.« Zuwiderhandlungen sollten mit Exkommunikation geahndet werden. Ein Friedensgebet in allen Kirchen wurde für den 3. Oktober angeordnet. Patriarch Aleksij II. selbst feierte an diesem Sonntag in der Moskauer Theophanie-Kirche die Heilige Liturgie.

In der Nacht zum 4. Oktober wurde die Fernsehanstalt Ostankino gestürmt; eine friedliche Lösung kam nicht zustande. Noch während der Kampf um das Weiße Haus tobte, verkündete die orthodoxe Kirche folgende »Inständige Bitte des Patriarchen«:

»Meine Brüder und Schwestern!

Der Zorn Gottes ist über Rußland gekommen. Aufgrund unserer Sünde hat der Herr bewirkt, daß eine Tragödie ihren Lauf nimmt. Menschen haben nicht auf den Aufruf der Kirche gehört und die Hand gegen ihre Nächsten erhoben. Unschuldiges Blut ist vergossen worden ...«

Am 10. Oktober wurde das Totengedenken für alle Opfer der Unruhen gehalten. Zuvor, am 8. Oktober, dem Gedächtnistag des Hl. Sergij von Radonez, verurteilte die Heilige Synode auf einer Sitzung in der Dreifaltigkeits-Lavra zu Sergiev Posad die gewaltsamen Auseinandersetzungen der vergangenen Tage ausdrücklich. [*Katho-*

lische Nachrichten Agentur — ÖKI 45 (3. 11. 1993) 15–19]

Abkommen über Militärseelsorge und Sakralkunst unterzeichnet

Anfang März 1994 unterzeichneten Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland und der russische Verteidigungsminister General **Pavel Gratschow** ein Abkommen über die Militärseelsorge in den russischen Streitkräften. Danach dürfen die Rechte der Gläubigen in der Armee nicht mehr beschnitten werden. Aleksij II. sagte, die orthodoxe Kirche werde Gespräche und Gottesdienste in den Kasernen anbieten sowie für erforderliche Literatur sorgen und finanziell aufkommen. Orthodoxe Feiertage sollen künftig auch im Armeeealltag wieder eine Rolle spielen. Ein Koordinierungsrat, der aus Vertretern nicht nur der orthodoxen Kirche Rußlands und des Verteidigungsministeriums bestehen kann, soll helfen, das Abkommen umzusetzen.

Am 2. März 1994 unterzeichneten Aleksij II. und der Kulturminister Rußlands, **E. Ju. Sidorov**, einen Vertrag über die »Zusammenarbeit mit dem Ziel der Wiedergeburt der geistlichen Kultur Rußlands«. Danach sollen prinzipiell alle Werke der sakralen Kunst »Einrichtungen der russischen orthodoxen Kirche zum Eigentum, zur Nutzung oder für eine gemeinsame Nutzung« übergeben werden. Laut Vertrag müssen, wenn Werke russischer Sakralkunst zukünftig gottesdienstlich genutzt werden, Sachverständige beteiligt und die restauratorischen Kunstregeln eingehalten werden. [*Süddeutsche Zeitung*, 19./20.3. 1994, S. 6; *Hermeneia* 10 (1994) 125 f.]

Reform oder Restauration?

In der 70jährigen Verfolgungszeit gelang es der russischen orthodoxen Kirche, die Lehre rein zu bewahren und die Liturgie zu erhalten. Jetzt steht die befreite Kirche [s. eine Reihe von juristischen Dokumenten, wie Gesetzen, Botschaften, Aufrufen, Briefen etc., über die Religionsfreiheit in Rußland in dem Zeitraum 1990–1993 in: *Istina* 39 (1994) 34–82] als einzige nichtstaatliche intakte Organisation in der Russischen Föderation vor neuen Aufgaben. Die gesellschaftliche Spaltung wirkt sich auch in der Kirche aus. Reformen und Traditionalisten stehen sich teilweise unversöhnlich gegenüber.

Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland ist davon überzeugt, daß die Kirche sich geistlich erneuern muß. Voraussetzung dafür, so Protopresbyter **Vitalij Borovoj** vor dem in Moskau tagenden Ökumenischen Arbeitskreis für Information in Europa, sei Buße, ohne sie gebe es keine »Geburt des Neuen«.

Traditionalisten wie etwa Metropolit **Ioann** von St. Petersburg betonen theologisch die Auserwählung Rußlands, große Teile der orthodoxen Bruderschaften halten geistige und geistliche Nüchternheit im Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft und eine aufgeschlossene Haltung im ökumenischen Dialog für »Teufelswerk«. Ihres Erachtens wird ganz Rußland, seine Kirche und Kultur, vom Westen »im Auftrag von Juden und Freimaurern« zerstört; auch die ökumenische Bewegung diene dieser Absicht.

Die große Zahl der Neophyten und der verstärkt aufgetretene Proselytismus in Rußland, lassen es wünschenswert erscheinen, orthodoxerseits gültige Antworten auf die jahrzehntelang schwelenden Probleme der Liturgie-, (Sprach-) und Kalenderreform zu geben. Dies war auch auf

der jüngsten Diözesanversammlung der Diözese Moskau im Frühjahr 1994 deutlich spürbar. Patriarch Aleksij II. warnte davor, eigenmächtig liturgische Texte zu kürzen oder zu verändern. Er rief jedoch zugleich die geistlichen Schulen dazu auf, »an der Erstellung von gottesdienstlichen Texten für jene Fälle zu arbeiten, die das heutige Leben mit sich bringt«. [*Publik-Forum* 12 (24.6.1994) 54 f.; *Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 16 (13.4.1994) 11–14; 18 (27.4.1994) 23]

Auszeichnung

Patriarch **Aleksij II.** erhielt den hohen russischen »Orden der Völkerfreundschaft«. Nach einem am 23. Februar 1994 veröffentlichten Erlaß des russischen Präsidenten **Boris Jelzin** wurde Aleksij II. für seine Verdienste um die Völkerverständigung ausgezeichnet. Der Präsident würdigte auch die Bemühungen des Patriarchen während der politischen Krise in Moskau im Herbst 1993. Aleksij II. wurde am 23. Februar 65 Jahre alt. [*Evangelische Information* 26 (1994), Nr. 9, S. 21]

Zur Lage der Orthodoxie in der Ukraine

In der Ukraine gibt es gegenwärtig drei orthodoxe Jurisdiktionen. Die dem Moskauer Patriarchat unterstehende autonome ukrainische orthodoxe Kirche (UOK) unter ihrem von der Synode der UOK am 27. Mai 1992 in Charkov gewählten Metropoliten **Vladimir** von Kiev und der ganzen Ukraine [s. *Ofo* 6 (1992) 294 f.] ist die einzige kanonisch anerkannte orthodoxe Kirche der Ukraine. Sie zählt rund 6.000 Gemeinden in 28 Bistümern mit insgesamt 32 Bischöfen. Die »Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche« (UAOK), die in der kurzen Zeit ukrainischer Selbständigkeit nach dem Ersten Weltkrieg entstand und in der Sowjetunion verboten war,

wurde lange Jahre hindurch von Exilgeistlichen geleitet, zuletzt von Patriarch **Mstyslav Skypiuk**. Als er im Juni 1993 im Alter von 96 Jahren verstarb, kam es in der UAOK zum Streit um seine Nachfolge. Eine Gruppierung innerhalb der UAOK schloß sich mit einem Teil der UOK, der dem früheren Metropoliten von Kiev, **Filaret Denisenko**, anhängt, zur »Ukrainischen Orthodoxen Kirche — Patriarchat Kiev« (UOK-PK) zusammen. Eine kleinere oppositionelle Parteiung in der UAOK lehnte diese Vereinigung ab. Fünf Bischöfe und diözesane Delegierte dieser Gruppierung wählten bereits am 7. September 1993 **Volodymyr Jarema** zum Patriarchen der UAOK. Er nahm den Titel »Patriarch **Dimitri** von Kiev und der ganzen Russischen Ukraine« an. Die 150 Delegierten der UOK-PK hingegen wählten auf ihrem »Allukrainischen Landeskonzil« am 24. Oktober 1993 den bisherigen Metropoliten **Volodymyr** von Cernikiv und Sumy als neuen Vorsteher ihrer Kirche, Filaret zum »Stellvertreter des Patriarchen«.

Zum Jahreswechsel 1993/94 gehörten etwa 2.000 Gemeinden und 1.500 Priester sowie 15 Klöster in 20 Bistümern bei 15 Bischöfen zur UOK-PK, 800 Gemeinden mit 300 Priestern und drei Bischöfen zur UAOK. Die UAOK wird in der Ukraine seit der Gründung der UOK-PK nicht mehr als juristische Person anerkannt. Sie ist nicht rechtsfähig. UAOK und UOK-PK als Verfechter einer unabhängigen Nationalkirche geraten nicht nur bei der russischen Bevölkerung der Ukraine zunehmend ins Zwielicht; die anderen autokephalen orthodoxen Kirchen, besonders aber das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, billigen ihr unkanonisches Verhalten nicht und erkennen sie nicht an. [*Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 14/15 (30.3.1994) 19–21]

Neue wissenschaftliche Zeitschrift

Seit Ende 1993 erscheint, nach Verlagsangaben in Moskau, die wissenschaftliche Zeitschrift »Byzantinorussica«. Herausgeber ist Prof. **Jaroslav N. Shchapov**. In Byzantinorussica sollen Beiträge publiziert werden, die sich vor allem mit den geistigen, diplomatischen und politischen Beziehungen zwischen Byzanz und Rußland befassen. Eingedenk des großen Einflusses, den das byzantinische Erbe auf Rußland hatte, werden auch die Verbindungen zwischen Rußland, der griechischen Welt und den orientalischen orthodoxen Kirchen nach dem Fall des Byzantinischen Reiches im Jahre 1453 bis 1917 berücksichtigt. Byzantinorussica wird Materialien in griechischer sowie alt- und neurussischer Sprache aus russischen Archiven und Bibliotheken veröffentlichen.

Sekten-Seminar in Moskau

Vom 16. bis 21. Mai 1994 veranstaltete die Abteilung für Katechese und religiöse Bildung der russischen orthodoxen Kirche in Moskau ein internationales Seminar mit dem Thema »Totalitäre Sekten in Rußland«. Igumen **Ioann** (Economcev), der Leiter der Abteilung, lud Vertreter aller Bistümer des Moskauer Patriarchats zu dem Seminar ein, um sie zu informieren, so daß sie »aktiv der sektiererischen Bedrohung entgegentreten« können. Mitarbeiter des nach dem hl. Irenäos von Lyon benannten Informations- und Konsultativ-Zentrums bereiteten die Veranstaltung vor. Eines ihrer Flugblätter informiert über die zunehmenden Aktivitäten fundamental-evangelistischer und charismatischer Gruppen in Rußland. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 19 (4.5.1994) 15]

* Am 8. Oktober 1993 verstarb der russische Ikonenmaler **Georgij V. Morozov**

im Alter von 94 Jahren in Paris. Morozov, der mit seinem Lehrer **Pimen Sofronov** eine Renaissance der russischen Ikonenmalerei im Exil einleitete, übte besondere Treue zu den alten Kanones der orthodoxen Sakralkunst. [*Hermeneia* 10 (1994) 60 f.]

* An der ältesten theologischen Hochschule Rußlands, der orthodoxen Moskauer Geistlichen Akademie, studieren gegenwärtig nach eigenen Angaben 611 Studenten in Seminar und Akademie und weitere 712 im Fernstudium. [*Hermeneia* 10 (1994) 58]

6. Patriarchat von Serbien

Schwere Kriegsschäden an Gotteshäusern

Nach ersten Expertenschätzungen sollen durch den im ehemaligen Jugoslawien tobenden Krieg bislang rund 1.000 Moscheen, 483 römisch-katholische und 470 orthodoxe Kirchen sowie zwei Synagogen zerstört worden sein. Orthodoxe Christen beklagen besonders die Zerstörung der aus dem 17. Jahrhundert stammenden Kirche in Pankrac und des Klosters Zimomislici bei Capljina im südwestlichen Bosnien-Herzegowina. Der Leiter des Museums der serbischen orthodoxen Kirche in Belgrad, **Slobodan Milecunić**, gab an, weitere orthodoxe Kirchen und etwa 145 Klöster seien zum Teil schwer beschädigt worden. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 11 (9.3.1994) 13]

Aktivität von Sekten in Serbien

Die Belgrader Zeitung »Ekspres« berichtet über den wachsenden Erfolg von Sekten in Serbien. Schon über 10.000 Menschen zwischen 14 und 40 Jahren haben sich demnach Sekten angeschlossen, von denen viele als noble Handelsfirmen

in Erscheinung treten. Als Reaktion auf diese Entwicklung haben Eltern, Juristen und Mediziner die Vereinigung »Antikult-Institution« gegründet, die Sektenopfern und Angehörigen betroffener Personen Hilfe leisten und durch Aufklärungsarbeit auf die Gefahren der Sekten hinweisen will. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 21/22 (18.5.1994) 14]

Ökumenische Delegation in Serbien

Vom 10.–13. Mai 1994 besuchte eine gemischte ökumenische Delegation des ÖRK und der KEK Serbien, um sich über die jüngsten Entwicklungen im ehemaligen Jugoslawien ein Bild zu machen. Die Delegation bildeten **Huibert van Beek** und **John Taylor** vom ÖRK und der KEK, **Martha Schädelin** vom Ökumenischen Frauenforum und der Protopresbyter **Georgios Tsetsis**, Vertreter des Ökumenischen Patriarchats beim ÖRK. Die Delegationsteilnehmer trafen sich mit Religionsvertretern aus Serbien und der Voivodina. [*Enimerosis* 10 (1994), Heft 5, S. 3–4]

Bemühungen um Frieden in Bosnien

Am 26. Mai 1994 wurde die sogenannte »Sarajevo-Deklaration« bekannt, die gemeinsam vom russischen Patriarchen **Aleksij II.**, dem serbischen Patriarchen, **Pavle**, und dem Kardinal **Franjo Kuharić**, dem Vorsitzenden der katholischen Bischofskonferenz Kroatiens, unterschrieben wurde. Unter anderem wird darin betont: »Es kam die Zeit zu sagen, daß die Völker in diesen Gebieten einander nicht vernichten sollen ... Es kam die Stunde zu erinnern, daß der jetzige tragische Zwist auf dem Balkan ein Vergehen gegen jede Religion ist. Die Ursachen des Krieges haben überhaupt nichts mit den religiösen Prinzipien der in diesen Krieg hineingezo-

genen Menschen zu tun ... Wahrhaft gläubende Christen und Muslime streben zum Frieden. Dies ist ihr wirklicher Wunsch, darin wird das Gebot des Schöpfers erfüllt.« [*Episkepsis* 503 (31.3.1994) 11; *Hallisches Seminar für Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen* 26.5.1994]

7. Patriarchat von Rumänien

Restaurierung von orthodoxen Monumenten

Der Nippon Fonds der Unesco will mit ca. 3 Mio. US Dollar die notwendige Restaurierung der berühmten Wandmalereien des rumänischen Probota-Klosters finanziell unterstützen. In dem orthodoxen Kloster befinden sich zahlreiche für die rumänische Geschichte wichtige königliche Gräber, darunter das von Petru Rares und Oltea, der Mutter des Hl. Stefans des Großen. [*Solia* 59 (1994), Nr. 3, S. 10]

Neuer rumänischer Erzbischof in Deutschland

Am 5. Juni 1994 fand in der Münchener St.-Lukas-Kirche die Inthronisierungszeremonie des rumänischen orthodoxen Erzbischofs Dr. **Serafim Joanta** statt. Hiermit wird seitens des rumänischen Patriarchats eine »Rumänisch-Orthodoxe Metropole für Deutschland und Zentraleuropa« errichtet, deren Oberhaupt der neu gewählte und in Berlin ansässige Metropolit Serafim ist. Dem neuen Erzbischof unterstehen rund 100.000 orthodoxe Rumänen in Deutschland, Österreich, den Niederlanden, Luxemburg, Schweden und Norwegen.

8. Patriarchat von Bulgarien

Jubiläum der Theologischen Fakultät von Sofia

Am 1. November 1993 wurde mit besonderem Glanz das 70jährige Bestehen der Theologischen Fakultät (Akademia) von Sofia begangen. Nach der vom Patriarchen **Maxim** zelebrierten feierlichen Göttlichen Liturgie, der mehrere Hierarchen der bulgarischen, russischen und rumänischen Kirche, der Religionsdirektor **Hr. Matanov**, der Rektor **I. Lalov**, Professoren und viele Studenten beiwohnten, hielt der Dekan der Akademie, **I. Denev**, einen Vortrag über ihre Gründung und ihr Werk. Bis Ende 1993 hatten 1.423 Männer, 66 Frauen, darunter 36 Ausländer, ihr Studium abgeschlossen. [*Ekklesia* 71 (1994) 190]

9. Patriarchat von Georgien

Besuch des Ökumenischen Patriarchen

Vom 6.–9. Mai 1994 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** die orthodoxe Schwesterkirche in Georgien. Das georgische Kirchenvolk bezeugte ihm begeistert große Ehrerbietung. Der georgische Präsident **Eduard Sevardnadze**, der 1993 als Orthodoxer auf den Namen Georgi getauft worden war [s. *Ofo* 7 (1993) 150], empfing das Ehrenoberhaupt der Orthodoxie ausgesprochen freundlich und respektvoll. Begleitet vom georgischen Patriarchen **Elia** besuchte Bartholomaios Tiflis und die historische westgeorgische Stadt Kutaisi. In seinen Ansprachen an den Ökumenischen Patriarchen bedankte sich Patriarch Elia für die moralische und materielle Hilfe, die seitens des Ökumenischen Patriarchats dem georgischen Volk zuteil wurde, und versicherte,

daß Georgien den emigrierten Griechen eine zweite Heimat sein werde. [*Peiraike Ekklesia*, Juni-Juli 1994, S. 46–47; *To Bisma* 15.5.1994, S. A12]

Einführung von Religionsunterricht

Das Erziehungsministerium von Georgien entschied nun als erstes Land der ehemaligen UdSSR an seinen Schulen Religionsunterricht einzuführen. Diese Meldung wurde von Radio Vatikan, das sich auf das georgische Erziehungsministerium berief, verbreitet. [*Süddeutsche Zeitung* 25.7.1994, S. 6]

10. Kirche von Zypern

Orthodoxes Symposium im Kykkou-Kloster

Vom 28. Februar bis 6. März 1994 fand im Kykkou-Kloster unter der Schirmherrschaft der Kirche von Zypern ein orthodoxes Symposium mit dem Thema »Religiöse Ausbildung« statt. Dieses interorthodoxe Treffen, das auf die Unterstützung der orthodoxen Kirchen in Zentral- und Osteuropa im Bereich der Katechese und der religiösen Ausbildung abzielte, wurde von der Abteilung »Christliche Ausbildung« der Sektion II des ÖRK auf Wunsch des Zentralkomitees organisiert. Die fünfzig Teilnehmer des Symposiums, Theologen und Katecheten aus Rußland, Rumänien, Bulgarien, Polen, der Tschechei und Slowakei, wurden am 3. März vom Erzbischof **Chrysostomos**, dem Oberhaupt der zyprischen Orthodoxie, herzlich empfangen. [*Episkepsis* 503 (31.3.1994) 13–14]

11. Kirche von Griechenland

20 Jahre erzbischöfliche Gegenwart

Zwanzig Jahre sind heuer vergangen, seitdem der damalige Metropolit von Ioannina, **Serafim Tikas**, zum Erzbischof von Athen und ganz Griechenland gewählt wurde. Dieses persönliche Jubiläum des Oberhauptes der griechischen Kirche wurde in den ersten Monaten des Jahres 1994 verschiedenartig gefeiert. Besondere Beachtung kommt in diesem Zusammenhang der Feierstunde zu, welche die Athener Theologische Fakultät im Februar 1994 im Zeremoniensaal der Universität Athen abhielt. Der Rektor der Universität, **Petros Gemtos**, Dekan **Vasilios Tsakonas** und der Vorstand der Theologischen Abteilung, **Christos Voulgaris**, würdigten Person und Werk des Erzbischofs. Musikalisch wurde die Feier von einem Kirchenchor unter der Leitung des Musikwissenschaftlers **Grigorios Stathis** gestaltet. [Ekklesia 71 (1994) 187]

Keine Feuerbestattung

Die Kirche Griechenlands hat sich aus theologischen Gründen gegen die Feuerbestattung ausgesprochen. Sie will verhindern, daß Tote künftig verbrannt werden. Platzmangel auf Friedhöfen von Großstädten führte in Griechenland zu einer lebhaften Diskussion über Feuerbestattung. [Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI 19 (4.5.1994) 15]

Pilger als Brückenbauer

Mit kirchlichem Segen werden schon bald Pilgerbüros in Athen und Moskau Gläubige beider Länder zu Pilgerfahrten nach Rußland und Griechenland motivieren. Die Pilger sollen orthodoxe Christen des jeweils anderen Landes sowie deren wichtigste Stätten kennenlernen. [Katho-

liche Nachrichten Agentur — ÖKI 17 (20.4.1994) 14]

Distanzierung der Kirche vom Freimaurertum

Eine Annäherung zwischen der griechischen Kirche und den Freimaurern ist nicht zu erwarten. Nachdem der Vorsitzende der griechischen Freimaurerloge in einem Fernsehinterview die Polemik der Kirche gegen die Freimaurer kritisierte und behauptete, daß auch Bischöfe Mitglieder in Logen seien, stellte Metropolit **Christodoulos** von Dimitrias und Almyros fest, daß christlicher Glaube und Freimaurertum nicht miteinander vereinbar sind und kein Bischof Anhänger der Freimaurer ist, und er forderte die Freimaurer auf, die Namen von Bischöfen, die Mitglieder in Logen sein sollen, offenzulegen.

Wiederholt waren Kirchenvertreter wegen angeblicher Kontakte zu den Freimaurern kritisiert worden, und hatten Logen ihre kirchenfeindliche Haltung zum Ausdruck gebracht. Die Kirche ihrerseits hält daran fest, daß die Freimaurerei ein Hindernis auf dem Weg zu Gott darstellt und die Mitgliedschaft in einer Loge eine Todsünde ist. [Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI 18 (27.4.1994) 4]

Satanismus als Herausforderung

Um der wachsenden Bedeutung des Satanismus gerade unter Jugendlichen entgegenzutreten, plant die Kirche von Griechenland eine neue Evangelisierung, bei der der Dialog mit der jungen Bevölkerung intensiviert werden soll und in der die Kirche Modernität und Beweglichkeit zeigen will. [Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI 18 (27.4.1994) 4]

12. Kirche in der Tschechei und Slowakei

Begegnungsstätte in Mähren

Am 18. September 1993 eröffnete Metropolit **Dorothej** von Prag mit einer feierlichen Liturgie im ostmährischen Vilémov eine den Heiligen Kyrillos und Methodios geweihte ökumenische Begegnungsstätte der tschechischen orthodoxen Kirche. Der orthodoxe Bischof **Krystofor** von Olmütz sagte, die »Hausgenossenschaft« stehe allen »unbeschadet des Bekenntnisses oder auch des Unwissens um Gott« offen; denn »Herz und Auge für Christus zu öffnen« sei das »Allerwesentlichste« des christlichen Glaubens.

Die Teilnehmer der Einweihungsfeierlichkeiten, unter ihnen Metropolit **Michail** von Österreich als Vertreter des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** von Konstantinopel und der evangelisch-lutherische Bischof **Vladislav Volny**, Vorsitzender des Ökumenischen Rates in der tschechischen Republik, gedachten auch Bischof **Gorazds**, des »Erneuerers der autokephalen orthodoxen Kirche der böhmischen Länder«. Er versteckte 1942 die Attentäter des deutschen Gestapochefs Reinhard Heydrich und war deswegen von den Nationalsozialisten hingerichtet worden. [*Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 40 (29.9.1993) 24]

B. Altorientalische Kirchen

Verdienter Ökumeniker

Am 3. August 1993 wurde Papst **Shenuda III.** 70 Jahre alt. Das Oberhaupt der schätzungsweise 16 Millionen koptischen orthodoxen Christen erwarb sich besondere Verdienste um die christliche wie interreligiöse Ökumene. Nach seiner Wahl im

Oktober 1971 besuchte Shenuda III. den Ökumenischen Patriarchen **Dimitrios I.** von Konstantinopel. Der damals aufgenommene Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den Altorientalischen Kirchen erbrachte 1989 das Ergebnis vollkommener Übereinstimmung in der Christologie, das das Ende der mehr als 15 Jahrhunderte währenden Kirchentrennung einleitet.

Shenuda III. wurde am 3. August 1923 als Nasir Gayid Rafail im oberägyptischen Abnoub geboren. Er studierte Theologie, Geschichte und Archäologie. Bevor er 1954 in das Kloster Deir-es-Surian im Wadi Natrun als Mönch Abuna Antonius eintrat, war er Dozent für Exegese und Dogmatik am Koptischen Orthodoxen Seminar in Kairo. 1955 wurde er zum Priester geweiht, 1962 folgte die Bischofsweihe. Der ägyptische Staatspräsident **Anwar-as-Sadat** stellte Shenuda III. im September 1981 im Kloster Deir Anba Bishoy unter Hausarrest, der bis Januar 1985 dauerte. [*Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 32 (4.8.1993) 24]

Kopten und Äthiopier wollen sich aussöhnen

Vom 9. bis 14. Februar 1994 besuchte eine Delegation der koptischen orthodoxen Kirche unter Leitung von Metropolit **Bishoy**, Erzbischof von Damiette, die äthiopische orthodoxe Kirche. Sie ließ sich genau über die Einmischung der kommunistischen Machthaber in kirchliche Angelegenheiten seit 1974 informieren und verschaffte sich durch Besuche in Kirchen und Klöstern, kirchlichen Ausbildungsstätten, Sozialprojekten sowie durch Begegnungen mit Jugendlichen und erwachsenen Gläubigen ein Bild von der gegenwärtigen Lage der äthiopischen Kirche. Schließlich wurde am 14. Februar 1994 in

Addis Abeba ein 16 Artikel umfassender Entwurf einer Vereinbarung (»proposed protocol«) über die Beziehungen zwischen den beiden Schwesterkirchen sowie die zukünftige Form ihrer Zusammenarbeit auf verschiedenen Gebieten erarbeitet.

Die Heilige Synode der koptischen Kirche nahm auf ihrer Sondersitzung vom 31. März 1994 das »Protokoll« unter Beteiligung von 53 Bischöfen einstimmig an. Bereits zuvor hatte ihm die Heilige Synode der äthiopischen Kirche zugestimmt. Rechtsgültig wird die Vereinbarung, wenn der koptische Patriarch **Schenuda III.** und der äthiopische Patriarch **Paulos Gebre-Yohannes** sie unterschreiben werden.

Mit dem »Protokoll« vom 14. Februar 1994 erkennt die koptische Kirche die Autokephalie der äthiopischen Kirche an (Art. 1). Der koptische Patriarch hat den Ehrenprimat inne (Art. 2). Beide Kirchen gehören zum Jurisdiktionsbereich des Hl. Markus; sie bekräftigen ihre konfessionelle Einheit (Art. 3). Diese Bestimmungen gehen über die Vereinbarung zwischen beiden Kirchen vom 29. Juni 1959 hinaus. Damals blieb es dem koptischen Patriarchen vorbehalten, den äthiopischen Abuna zu inthronisieren; jeder äthiopische Bischof oder Metropolit mußte sich vor seiner Wahl in einer eidesstattlichen Erklärung verpflichten, den »koptisch-orthodoxen Glauben, welcher der Glaube von Alexandrien ist«, zu bekennen; dem koptischen Patriarchen stand schließlich das Recht zu, die Namen und Diözesen der neugewählten äthiopischen Bischöfe zu verkünden.

Neben liturgisch bedeutsamen Regelungen zur Kommemoration (Art. 4) enthält das »Protokoll« vor allem auch einige praktische Neuerungen. Die Beschlüsse der beiden Hl. Synoden sollen künftig grundsätzlich gegenseitig ausgetauscht

werden (Art. 5). Alle drei Jahre soll eine gemeinsame Heilige Synode abgehalten werden (Art. 6). Jede Kirche hat das Recht, ihren eigenen Patriarchen zu wählen (Art. 7). Die jeweils andere Kirche soll zu wichtigen Anlässen der Schwesterkirche eingeladen werden (Art. 8 und 9). In ökumenischen Fragen stimmen sich die beiden Kirchen ab (Art. 10). Ein ständiger gemeinsamer Ausschuß aus Mitgliedern der beiden Hl. Synoden soll die Zusammenarbeit der beiden Kirchen fördern, besonders auf den Gebieten der kirchlichen Ausbildung, der Sozialarbeit und der pastoralen Tätigkeit (Art. 12).

Das »Protokoll«, das einer dauerhaften Aussöhnung zwischen der koptischen und der äthiopischen Kirche dienen soll, könnte leicht seinen Zweck verfehlen. Es löst nämlich zwei brennende Fragen nicht. Die Besitz- und Nutzungsrechte am Deir es-Sultan, dem Kloster auf dem Dache der Auferstehungskirche in Jerusalem, bleiben unklar. Die Eigenständigkeit der orthodoxen Kirche in Eritrea wird nicht ausdrücklich erörtert.

Art. 14 des »Protokolls« lautet: »Dieses Protokoll wird jede frühere Vereinbarung und/oder Protokoll zwischen den Kirchen null und nichtig machen«. Es annulliert folglich auch die 1959 getroffene Übereinkunft, in der sich beide Kirchen zu bilateralen Beratungen verpflichten, wenn »die Entscheidung über die Schaffung von Diözesen für den markinischen Jurisdiktionsbereich außerhalb der aktuellen Gebiete und wenn die Weihen für Metropoliten und Bischöfe für diese Gebiete anstehen«.

Nun beschloß die Hl. Synode der koptischen Kirche auf einer Sondersitzung am 28. September 1993, eine eritreische orthodoxe Kirche zu gründen. Ende März 1994 präsentierte Papst Shenuda III. in Kairo fünf eritreische Bischofskandidaten.

Sie könnten eine hl. Synode der orthodoxen Kirche in Eritrea bilden. Bereits 1991 weihte der koptische Patriarch zwei Eritreer zu »Allgemeinen Bischöfen«, nämlich Amba Makarios und Amba Murqos, die zuvor im koptischen Priesterseminar und im koptischen Syrer-Kloster ausgebildet und spirituell angeleitet worden waren. Sie hielten sich schon wiederholt in Asmara/Eritrea in kirchlichen Angelegenheiten auf.

Sollte die koptische Kirche die von ihr beabsichtigte Gründung einer eritreischen Kirche auf den erwähnten Art. 14 stützen, so geschähe dies höchstwahrscheinlich zu Unrecht. Eritrea gehört, seitdem es durch die koptische Mission christianisiert wurde, zum Jurisdiktionsbereich der äthiopischen Kirche. Daran änderte weder die Vereinbarung von 1959 noch das jetzt abgefaßte »Protokoll« etwas. Zwar dürfte es aufgrund der ethnischen Konflikte und der politischen Verhärtungen der letzten Jahre kaum noch sinnvoll und durchsetzbar sein, die äthiopische Jurisdiktion über Eritrea beizubehalten, doch müßte erst der gegenwärtige Status gemäß den kanonischen Vorschriften geändert werden, bevor die koptische orthodoxe Kirche eine eritreische orthodoxe Kirche auf kirchenrechtlich gültige Art und Weise aufbauen kann. [*Katholische Nachrichten Agentur* — *ÖKI* 37 (8.9.1993) 10–12; 26 (22.6.1994) 17–21]

Vasken I. gestorben

Am 18. August 1994 verstarb Seine Heiligkeit **Vasken I.**, Katholikos aller Armenier und Erzbischof von Erewan, im Alter von 86 Jahren. Der 1908 in Bukarest geborene Vasken Baldjian empfing 1943 die Priesterweihe. 1951 wurde er zum Bischof geweiht. Seit 1955 stand er der armenischen Kirche als Patriarch vor. Vasken I.

gelang es, die armenische Kirche — nach Zeiten schärfster Repression — in den letzten 30 Jahren wiederherzustellen. (Die Zahl der getauften Kinder beispielsweise lag damals bei ca. 25%, heute hingegen bei etwa 75%.) Die armenisch-apostolische Kirche, die seit 1700 Jahren »eines der wichtigsten, wenn nicht das wichtigste Fundament der Beständigkeit des armenischen Volkes« ist — so Vasken I. 1990 —, wurde in seiner Amtszeit 1962 Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen. In der zerstrittenen Kaukasusregion wirkte Vasken I. stets auf Versöhnung und Frieden hin (s. unten S. 281 f.). [*Katholische Nachrichten Agentur* — *ÖKI* 35 (24.8.1994) 2]

Erste Gemeinde in Lettland gegründet

Ter Avetisjan steht der ersten Gemeinde der armenischen apostolischen Kirche in Riga/Lettland vor. Sie will dort eine dem hl. Krikorios dem Erleuchter geweihte Kirche bauen. Zwischenzeitlich feiert die armenische Gemeinde ihre Gottesdienste in der russischen orthodoxen Kirche zur Geburt Christi, die ihr Bischof **Aleksandr** von Riga und Lettland für diesen Zweck zur Verfügung gestellt hat. [*Hermeneia* 10 (1994) 125]

Jahrestag des Genozids

Am 24. April 1994 gedachten fast eine Million Armenier im »Victory Park« von Erewan des Völkermordes an 1,5 Millionen Armeniern im Jahre 1915. Die türkische Regierung hatte 1915 das Massaker an den Armeniern, die im heute zur Türkei gehörenden westlichen Armenien lebten, angeordnet. Für das Massaker und die Vertreibung vieler Armenier aus ihrer Heimat lehnt die Türkei bis heute die Verantwortung ab. [*Süddeutsche Zeitung* 26.4.1994, S. 6]

Günstige Einschätzung

Im September 1993 besuchte der armenische apostolische Erzbischof von Beirut und Vorsitzender des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, **Aram Keshishian**, die armenische apostolische Diözese von Deutschland mit Sitz in Köln. Auf entsprechende Fragen hin bezeichnete er die Lage der christlichen Bevölkerung im Libanon als günstig. Das Land bleibe ein Zentrum der armenischen Diaspora. [*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 82 (1993) 46]

C. Orthodoxie und Ökumene

Dialog zwischen Orthodoxen und Reformierten

Die Heilige Synode der Kirche Zyperns mit dem Metropolit von Limassol, **Chrysanthos**, war die Gastgeberin für die Teilnehmer des 4. offiziellen bilateralen Theologischen Dialogs zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Weltbund der Reformierten Kirchen. Beim Treffen, das vom 7.–14. Januar 1994 dauerte, wurde von den 27 Dialogteilnehmern das Dogma der Menschwerdung des Logos Gottes diskutiert. Vorsitzender auf orthodoxer Seite ist der Metropolit von Tyrolae und Serention des Ökumenischen Patriarchats, Prof. Dr. **Panteleimon Rodopoulos**, und auf reformierter Seite Dr. **Lukas Vischer** (s. das offizielle Dokument auf S. 245 ff.).

Kreuzwegtexte 1994 von Bartholomaios I.

Die Texte für das Kreuzweggebet, das Papst **Johannes Paul II.** am diesjährigen Karfreitag im römischen Kolosseum im Gedenken an den Leidensweg Christi betete [s. die Texte in *Una Sancta* 49 (1994) 90–99], stammten erstmals aus der Feder eines orthodoxen Patriarchen. Der Öku-

menische Patriarch von Konstantinopel **Bartholomaios I.** betrachtet es »als Zeichen des Friedens und der Freundschaft«, daß der Papst ihn gebeten habe, die Meditationstexte zu verfassen, weiß die katholische Monatszeitschrift »30 Tage« (1994, Nr. 3, S. 24). [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 12 (16.3.1994) 1; *To Bima*, 3.4.1994, S. A39]

Regionaltreffen der Philoxenia

Vom 25. bis 27. Februar 1994 trafen sich Mitglieder orthodoxer und altorientalischer Gemeinden im Kloster Nütschau (nahe Hamburg) zu einer Regionalversammlung der Philoxenia. Das Thema lautete »Begegnung mit Armenien und Armeniern«. Eine Einführung von Dr. **Hazik Gazerian**, zahlreiche Berichte und Gespräche sowie gemeinsame geistliche Erfahrungen bestimmten den Verlauf der Begegnung. Die Heilige Liturgie zelebrierte der armenische apostolische Bischof von Deutschland **Karekin Bekdjian**. [*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 83 (1994) 54 f.]

Dialog zwischen EKD und Ökumenischem Patriarchat

Mit dem Thema »Das Handeln der Kirche in Zeugnis und Dienst« fand vom 27. Mai bis 3. Juni 1994 in der Evangelischen Akademie Iserlohn/Westfalen die 10. Begegnung zwischen Vertretern des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland statt. »Mit dieser Begegnung konnte zugleich das 25jährige der zu Beginn im Jahr 1969 von Patriarch Athenagoras als Dialog des Glaubens und der Liebe charakterisierten Gesprächsreihe gefeiert werden«, heißt es im Kommuniké. Die von orthodoxer Seite gehaltenen Vorträge waren: Prof. Dr. Dr. **Anastasios**

Kallis, »Auslegung der Heiligen Schrift. Lebenserfahrung der Tradition und Verkündigung in der Kirche«; Prof. Dr. Dr. **Theodor Nikolaou**, »Kirche und Diakonie. Aufgabe der Kirche für die Welt: Spiritualität und praktische Diakonie«. Am Schluß dieses bilateralen theologischen Dialoges äußerten alle Teilnehmer die Überzeugung, »daß die Fortsetzung dieses Dialoges unerlässlich ist«.

Differenzen im Dialog zwischen Kopten und Katholiken

Das Oberhaupt der koptischen orthodoxen Kirche, Papst **Shenuda III.**, sagte der italienischen Monatsschrift »30 Tage«, über etliche theologische Fragen gebe es zwischen der Koptischen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche kein Einvernehmen: das Fegefeuer, »dessen Existenz wir nicht anerkennen«; der Ausgang des Heiligen Geistes allein vom Vater, nicht auch vom Sohne, wie es die katholische Lehre kennt; das umstrittene katholische Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariens; schließlich der päpstliche Anspruch auf den Jurisdiktionsprimat, der unberechtigtweise erhoben werde. Shenuda III. bekräftigte allerdings: »Was nun den Weg des ökumenischen Dialogs betrifft, so ist dies eine sehr ernste Angelegenheit. Wir werden ihn aber trotz allem weitergehen.« [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 26 (22.6.1994) 3]

Fortführung des Dialogs

Papst **Johannes Paul II.** betonte am römischen Patronatsfest Peter und Paul während des ersten großen, öffentlichen Gottesdienstes nach seiner Hüftoperation, an dem auch eine orthodoxe Delegation unter Leitung des Metropoliten von He-lioupolis und Theira, **Athanasios**, teilnahm, die Verpflichtungen der Römisch-

katholischen Kirche zur Ökumene und äußerte den Wunsch nach einer vollen Gemeinschaft mit den Orthodoxen. Er wolle für dieses Anliegen gemeinsam mit dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** im Petersdom beten; ein Besuch des Patriarchen ist für 1995 vorgesehen.

Während einer Audienz für die Mitglieder der orthodoxen Delegation äußerte der Papst den Wunsch nach einer baldigen Wiederaufnahme des theologischen Dialogs der Gemischten Internationalen Kommission zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche. Die Kommission solle alles in ihrer Macht Stehende zur Lösung der bestehenden Schwierigkeiten unternehmen. Das letzte Dialogtreffen hatte im Juni 1993 im Libanon stattgefunden [s. *Ofo* 7 (1993) 285]. Seit dem Umbruch in Ost- und Mitteleuropa belasten die mit dem Uniatismus verbundenen Probleme die Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche. Der Papst betonte den »entscheidenden Schritt«, den die Dialogkommission in dieser Sache getan habe und der als Grundlage zur Lösung des Problems dienen könne, und er drängte auf eine Fortsetzung der Arbeit. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 28 (6.7.1994) 2]

Eirenische Begegnungen religiöser Vertreter

Am 17. und 18. November 1993 trafen sich unter Vermittlung des Patriarchen **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland im Hl. Daniil-Kloster zu Moskau Vertreter der Geistlichkeit Armeniens und Aserbaidschans. An der friedensstiftenden Begegnung nahm der Ratsvorsitzende der Muslime im Kaukasus, Scheich-ul-Islam **Al-Laksukur Pasa-Zade**, und als Vertretung für den Katholikos aller Armenier

Vasgen I. der armenische apostolische Erzbischof von Moskau, **Tiran Küregjan**, teil.

In einer gemeinsamen Erklärung werden Versuche, den Konflikt in Karabach als interreligiös darzustellen, entschieden verworfen. Wörtlich heißt es dann: »Derjenige, der den Haß zwischen den Religionen predigt, begeht schwerste Sünde vor dem Allerhöchsten. Die Anhänger des Islam und des Christentums sollen einander nicht feind sein.« Die Teilnehmer der Begegnung forderten, sofort mit jeglichem Blutvergießen aufzuhören. Die Taktik der verbrannten Erde und die inhumane Behandlung der Gefangenen und Geiseln seien unannehmbar. An die Vertreter der Massenmedien ergeht der Aufruf, »nicht eine Vertiefung der Feindschaft und eine Verfestigung des Feindbildes in den Seelen der Menschen zuzulassen«. Die Erklärung schließt mit dem Wunsch, den »Anstrengungen, die bereits zur Lösung des Konflikts unternommen wurden, unsere Gebete und Taten hinzuzufügen«.

Die darauf gerichteten Bemühungen wurden durch einen Besuch von Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Baku/Aserbaidschan im Februar 1994 eingeleitet. [*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 83 (1994) 52–54]

Engere Zusammenarbeit

Im Spätsommer 1993 tagten auf Einladung des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes (Bensheim) 25 orthodoxe sowie protestantische Theologen aus elf osteuropäischen Ländern in Wilhelmsfeld bei Heidelberg. Sie beschlossen laut Abschlußdokument, sich »für einen gemeinsamen missionarischen Aufbruch der Kirchen in Osteuropa« ein-

zusetzen, insbesondere aber bei Neuevangelisierung und Aufklärung über Sekten enger zusammenzuarbeiten. [*Rheinischer Merkur* Nr. 48 (24.9.1993), S. 24]

Zentralausschuß des ÖRK tagte

Vom 20. bis 28. Januar 1994 tagte der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Johannesburg/Südafrika. Es ist überhaupt das erste Mal, daß der Zentralausschuß in Südafrika konferierte.

In einer Erklärung zu Südafrika unterstützt der Zentralausschuß den Übergangsprozeß zu einer neuen sozialen und politischen Ordnung. In einer Botschaft zu Jugoslawien warnt er vor den Risiken verstärkter Militäraktionen seitens derer, die den Auftrag haben, die Leistung humanitärer Hilfe sicherzustellen und den Frieden zu fördern. Ferner ruft der Zentralausschuß dazu auf, sich in diesem komplexen Konflikt um größtmögliche Objektivität zu bemühen.

Die Achte Vollversammlung des ÖRK im Jahre 1998 wird in Harare/Simbabwe stattfinden. Als Leitmotiv für das Vollversammlungsjahr wurde das biblische Thema des »Erlaßjahres« angenommen. Die nächste Tagung des Zentralausschusses wird vom 21. bis 29. September 1995 in Nashville/Tennessee (USA) stattfinden. 1996 wird der Zentralausschuß vom 12. bis 20. September auf Zypern zusammenzutreten. [*Generalsekretariat des ÖRK*, Brief v. 21.2.1994, S. 1–7]

Theologischer Dialog mit der Nestorianischen Kirche

Der Präsident der Wiener Stiftung »Pro Oriente«, **Alfred Stirnemann**, besuchte in Begleitung des syrischen orthodoxen Erzbischofs von Aleppo, **Mar Gregorios Yohanna Kerahim**, den Patriarchen der

Nestorianischen Kirche — oft auch Assyrische Kirche genannt —, **Mar Denkha IV. Khanania**, in Teheran. Es wurde vereinbart, einen theologischen Dialog aufzunehmen, der das Ziel habe, die nestorianische Kirchenspaltung zu überwinden. Nach den ersten inoffiziellen Konsultationen sei das »Eis« bereits gebrochen, so Stirnemann.

Im Jahre 486 hatte sich die Synode von Seleukia-Ktesiphon (in der Nähe des heutigen Bagdad) entschlossen, die im Römischen Reich verurteilte Lehre des abgesetzten Patriarchen von Konstantinopel Nestorios anzunehmen: Die Christen im sassanidischen Perserreich wollten nicht als geheime Verbündete des feindlichen römischen Staates verdächtigt werden.

Die Nestorianische Kirche hatte in ganz Asien Diözesen; erst am Ende des 14. Jahrhunderts setzte der Niedergang ein, als Timur der Lahme (»Tamerlan«) die Christen systematisch ausrotten ließ. Heute gibt es im Mittleren Osten noch Restminderheiten dieser Kirche; ihre meisten Mitglieder leben in der amerikanischen Immigration. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 10 (2.3.1994) 16; 28 (6.7.1994) 4]

Interreligiöses Gebetstreffen

In einem römischen Schreiben vom Kardinal **Angelo Sodano** an die 140 Kardinäle anlässlich deren Vollversammlung am 9. und 10. Mai 1994 im Vatikan nehmen interreligiöse Initiativen im Hinblick auf die Jahrtausendwende eine wichtige Stellung ein. So will Papst **Johannes Paul II.** Juden, Muslime und Christen zu einem gemeinsamen Friedensgebet auf den Berg Sinai im »Heiligen Jahr« 2000 einladen; weitere ökumenische Gebetstreffen sind in Jerusalem und Betlehem geplant. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 17

(20.4.1994) 1; *Enimerosis* 10 (1994), Heft 6, S. 4]

* Pater **Johannes Düsing**, der im Jahr 1993 mit dem für die ökumenisch Engagierten bestimmten Abt-Emmanuel-Heufelder-Preis von Niederaltaich ausgezeichnet wurde [s. *Ofo* 7 (1993) 142], konnte am 31. Oktober 1994 seinen 80. Geburtstag feiern. Pater Johannes lebt als römisch-katholischer Geistlicher seit vielen Jahren in Jerusalem.

* Der erste Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), Rev. Dr. **Glen Garfield Williams**, ist im Frühjahr 1994 im Alter von 70 Jahren in Genf gestorben. Unter seiner Leitung nahm die KEK Beziehungen zum römisch-katholischen Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) auf und initiierte eine Reihe erfolgreicher ökumenischer Begegnungen. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 18 (27.4.1994) 24]

D. Sonstiges

Die Enzyklika »Veritatis Splendor«

Die im Herbst 1993 veröffentlichte päpstliche Enzyklika »Veritatis Splendor« behandelt allgemeine Prinzipien der Moral. Sie weiß sich dem Auftrag des Vaticanum II verpflichtet, die Moralthologie zu erneuern und baut auf dem Katechismus der Römisch-katholischen Kirche und dem »Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus« vom 25. März 1993 auf. »Veritatis Splendor« betont die unauflösliche Beziehung von menschlicher Freiheit und Wahrheit, verwirft eine Autonomie, die sich absolut setzt; Christus gilt als Garant der wahren Freiheit. Das dreigeteilte

Rundschriften hebt zunächst anhand Mt 19,16–22 wesentliche Elemente christlicher Moral ans Licht, um sodann Tendenzen heutiger Moraltheologie zu erörtern. Schließlich werden pastoraltheologische Konsequenzen gezogen. Im Einklang mit der römisch-katholischen Lehre kennt die Enzyklika Verhaltensweisen, die »von innen her schlecht« sind, d.h. »unabhängig von den Umständen, immer schwerwiegend unerlaubt sind wegen ihres objektiven Inhaltes« (Reconciliatio et Paenitentia 1984). [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 42/43 (13.10.1993) 21]

Weihe der ersten Priesterinnen in England

In England wurden in den ersten Monaten des Jahres 1994 in 42 Diözesen über 1300 Frauen zu Priesterinnen geweiht. Der Erzbischof von Canterbury **George Carey** und sein Stellvertreter Erzbischof **John Habgood** sprachen in einem diesbezüglichen Kommuniqué von einem historischen Meilenstein und Höhepunkt einer über 20 Jahre lang geführten Debatte. Sie stellten fest, daß die Mehrheit der Kirchenmitglieder die Frauenordination billige, und mahnten, den Gegnern das Recht einzuräumen, den emanzipatorischen Akt abzulehnen. Andersdenkende forderten sie auf, in der Kirche zu verbleiben und sich mit den Befürwortern der Frauenordination rational auseinanderzusetzen.

Die anglikanische Kirche von Wales indessen führt die Frauenordination nicht ein. Die Synode sprach sich in einer Anfang April 1994 vorgenommenen Abstimmung dagegen aus. Der Erzbischof von Wales **Alwin Rhys-Jones** befürchtet jetzt die Isolierung dieser Kirche.

Bei einem Treffen von 50 Gegnern der Frauenordination in London, an dem auch sechs Bischöfe teilnahmen, wurde über Möglichkeiten einer Weiterarbeit in der

Anglikanischen Kirche diskutiert. 139 anglikanische Geistliche haben inzwischen aus Protest gegen die Frauenordination ihre Kirche verlassen, hieß es am Rande der im Juli 1994 in York tagenden Generalsynode. Überdies haben mehrere Bischöfe und einige Hundert Geistliche den Übertritt zur Römisch-katholischen und zur Orthodoxen Kirche in Erwägung gezogen (s. oben S. 265). [*Süddeutsche Zeitung*, 10.5.1994, S. 6; *Christen heute* 38 (1994) 75; *Rheinischer Merkur* 28 (15.7.1994) 27]

Die deutschen Alt-Katholiken für die Frauenordination

Auf der 51. Synode der Alt-Katholischen Kirche in Mainz wurde mit der Mehrheit von 124 zu zehn Stimmen beschlossen, künftig Frauen zum Priesteramt zuzulassen. Somit folgen die Alt-Katholiken der anglikanischen Kirche in England. In ihren Augen ist das Priesteramt für die Frau »keine Frage der Lehre, sondern eine Frage der Disziplin« und es sei ungerecht, Frauen vom Priestertum auszuschließen. [*Christen heute* 38 (1994) 89–102; *Süddeutsche Zeitung*, 11/12.5.1994, S. 6]

Neuer Internationaler Lutherischer Weltbund

Im Rahmen einer Internationalen Konferenz, die im September 1993 in Guatemala stattfand, wurde ein neuer Lutherischer Weltbund gegründet, der als sein Ziel den Schutz der »orthodoxen« lutherischen Theologie vor verschiedenen Erneuerungen und »liberalen« Tendenzen des Lutheriums ausgab. Die 25 Lutherischen Kirchen konservativer Richtungen, die als Gründungsmitglieder des »Internationalen Lutherischen Rates« gelten, gaben bekannt, daß dieser Akt nicht gegen den

Lutherischen Weltbund (LWB) gerichtet sei.

Gleichwohl sehen viele Beobachter in dem neuen Rat eine Bewegung des konservativen gegen das (de facto hinfort im LWB verkörperte) liberale und fortschrittliche Luthertum, zumal sich neulich der international anerkannte lutherische Theologe **Wolfgang Pannenberg** öffentlich gegen den in lutherischen Kreisen zu beobachtenden »Reiz der Verweltlichung« aussprach und die traditionell Lutherische Kirche zur Neubesinnung aufrief. Bedeutsam ist, daß sich die historischen lutherischen Kirchen von Deutschland, Skandinavien und Amerika als Mitglieder des 114 lutherische Kirchen umfassenden LWB von dem in Guatemala neugegründeten Rat distanzierten.

Der LWB, dem über 55 Millionen Gläubigen angehören, wählte mit **Ishmael Noko**, seinem Direktor der Abteilung für Mission und Entwicklung, zum ersten Mal in seiner Geschichte einen afrikanischen Theologen zum Generalsekretär. Der 50jährige Pfarrer aus Simbabwe, der seit zwölf Jahren beim LWB in Genf arbeitet, trat am 1. November 1994 die Nachfolge des bisherigen Generalsekretärs **Gunnar Staalsett** an. [*Enimerosis* 9 (1993), Heft 11, S. 4; 10 (1994), Heft 6, S. 1; 3–4; *Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 28 (6.7.1994) 13]

Gemeinsames Kirchenverständnis der »Leuenberger Konkordie«

Im Frühjahr 1994 trat die seit 20 Jahren bestehende »Leuenberger Konkordie« in Wien zu ihrer vierten Vollversammlung zusammen. Vertreter von mehr als 80 reformatorischen Kirchen einigten sich ohne Gegenstimmen auf ein dreiteiliges Dokument über die Kirche. Erstmals seit der Reformation im 16. Jahrhundert bekunde-

ten die reformatorischen Kirchen Europas gemeinsam verbindlich das (1) Wesen der Kirche, (2) ihre gesellschaftlichen Aufgaben und (3) ihre ökumenische Einheit. Demzufolge können sowohl das Bischofsamt als auch die synodale Kirchenordnung Zeichen der Einheit sein. Die reine Predigt des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente als für die Reformationen grundlegende »Kennzeichen« der Kirche werden bestätigt, »Zeugnis und Dienst« der Christen hervorgehoben.

Die Aufgabe der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft ist es, das Bekenntnis zum Glauben abzulegen und Seelsorge zu betreiben, aber auch »prophetische Kritik« zu üben. »Dieser Auftrag führt Christen dazu, sich auch zu Fragen der Politik, der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zu äußern« heißt es im zweiten Teil des 39 Seiten umfassenden Kirchenpapiers. In dem abschließenden ökumenischen Kapitel bekräftigten die evangelischen Kirchen das Grundprinzip der Leuenberger Kirchengemeinschaft: »Kirchen können sich gegenseitig als wahre Kirche Jesu Christi anerkennen, wenn zwischen ihnen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums besteht und vorliegt. Diese Anerkennung begründet die Kirchengemeinschaft.« [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 21/22 (18.5.1994) 4]

»Laienvorsitz« bei Eucharistie?

Die Synode der anglikanischen Erzdiozese Sydney (Australien) beschloß für ihren Zuständigkeitsbereich, daß in Zukunft auch Laien den Vorsitz bei einer Eucharistiefeyer haben können. Der Beschluß wird allerdings erst mit Approbation durch den Erzbischof von Sydney, **Harry Goodhew**, rechtskräftig. Die Mehrheit der Synodalen verfißt die theologische Lehre, daß die Verkündigung des Wortes die vor-

nehmste Aufgabe des Priesters sei, die Eucharistiefeier lediglich das »Wort« beständige oder besiegele und als Sakrament an Bedeutung verliere. Die Diskussion über die »Lay Presidency« soll auch in anderen Teilen der Anglikanischen Kirche geführt werden. Der Generalsynode der Kirche von England liegt ein Antrag vor, das Problem zu debattieren. Nach Einführung der Frauenpriesterweihe belastet diese Frage erneut die ökumenischen Beziehungen der Anglikanischen zur Orthodoxen Kirche. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 16 (13.4.1994) 2]

Säkulare Staatsform bekräftigt

Die damalige polnische Ministerpräsidentin **Hanna Suchocka** erklärte nach der Unterzeichnung des Konkordates zwischen Polen und dem Vatikan in einer Unterredung mit Vertretern des Polnischen Ökumenischen Rates, jedes Recht, das einer Kirche zuerkannt werde, solle auch für die anderen Glaubensgemeinschaften gültig sein. Das Ministerialbüro unterstrich, Polen »ist kein konfessioneller Staat und wird es nicht sein«. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 34 (18.8.1993) 1]

Relativierung des Zölibats

»Die Weihe von bewährten verheirateten Männern zu Priestern« könnte in der Zukunft ein vorstellbarer Weg für die Römisch-katholische Kirche sein. Dies betonte der Wiener Alterzbischof Kardinal **Franz König**, der gleichwohl die völlige Aufhebung des Zölibats mit der Lösung aller Probleme der Kirche nicht verbunden sehen will. Für ihn gebe es keine ideale Lösung. [*Christen heute* 38 (1994) 59]

Sechs neue evangelische Bischöfe in Deutschland

Im Laufe des Jahres 1994 traten in sechs der 24 Mitgliedskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) neue Landesbischöfe ihre Ämter an, und zwar in den Landeskirchen in Bayern, Berlin-Brandenburg, Braunschweig, Sachsen, in der schlesischen Oberlausitz (Görlitz) und in Württemberg.

Die Nachfolge des seit 1977 amtierenden bayerischen Landesbischofs **Johannes Hanselmann** (München) trat mit der Wahl durch die Synode am 18. April der Kreisdekan **Hermann von Loewenich** (62) an. **Martin Kruse** (Berlin), der seit 1977 im Amt war, wurde von dem Heidelberger Theologieprofessor **Wolfgang Huber** abgelöst. Der braunschweiger Bischof **Gerhard Müller** (Wolfenbüttel), der zugleich leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) war, wurde von **Christian Krause** im Juni 1994 im Bischofsamt abgelöst. Zum Nachfolger für **Johannes Hempel** (Dresden), der das Amt des Landesbischofs in Sachsen seit 1972 bekleidet hatte, wählte die Synode **Volker Kreß**. Bischof **Theo Sorg** (Stuttgart), der seit November 1987 württembergischer Landesbischof gewesen war, fand in **Eberhard Renz** seinen Nachfolger. Bischof **Joachim Rogges** Nachfolge in Görlitz wird im November 1994 bestimmt. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 16 (13.4.1994) 21–24]

Neuer Generalsekretär

Neuer Generalsekretär der Catholica Unio ist der Schweizer Gymnasiallehrer Dr. **Iso Baumer**. Nach dem Rücktritt von Archimandrit Dr. **Gregor Hohmann** entschied die Generalversammlung der Catholica Unio 1993 in Lublin/Polen, daß

dieses Amt auch von einem Laien ausgeübt werden könne. Als der rechte Mann empfahl sich Baumer durch seine Kenntnis des christlichen Orients und langjährige Mitarbeit in der Schweizer Catholica Unio. [*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 83 (1994) 54]

92. Deutscher Katholikentag 1994

»Unterwegs zur Einheit«, unter diesem Motto fand vom 29. Juni bis zum 3. Juli 1994 der 92. Deutsche Katholikentag in Dresden statt. Er war geprägt von der guten Zusammenarbeit der Konfessionen und von der Gastfreundschaft der sächsischen Bevölkerung. Foren, Vorträge und Diskussionen, Gottesdienste, Gebete und Bibelarbeiten sowie Musik luden ein, sich mit dem Glauben und dem Leben zu befassen. Das Leitthema »Einheit« bezog sich sowohl auf die staatliche Einheit Deutschlands, nach der die Menschen hier mit Herz und Hand streben, als auch auf die Sehnsucht nach der Einheit der Christen überall. Wahre Einheit sei erst verwirklicht, wenn auch ein friedliches Zusammenleben mit den ausländischen Mitbürgern und die Achtung der Schöpfung verwirklicht sind, lautete die Mahnung. Zum »Dresdentag« war insbesondere die einheimische Bevölkerung eingeladen; der Dialog zwischen Christen und Nichtgläubenden wurde angestrebt. Sehr großes Interesse weckte an allen Tagen die »Kirchenmeile«, die sich durch die gesamte Innenstadt erstreckte und auf der sich in Zelten rund 200 kirchliche Gruppen und Gemeinschaften vorstellten. [*Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 28 (6.7.1994) 19 ff.]

Übersetzungen der Heiligen Schrift

Laut Informationen der Vereinigten Bibelgesellschaften wurde die Heilige

Schrift während des Jahres 1993 in 44 neue Sprachen und Mundarten übersetzt. Auf diese Weise ist die Zahl der Sprachen und Dialekte, in denen mindestens ein Buch der Heiligen Schrift übersetzt ist, auf 2.062 angestiegen. Dennoch ist der Weg noch lang, die Heilige Schrift allen Bewohnern der Erdkugel näherzubringen, wenn man bedenkt, daß zur Zeit auf der ganzen Welt ca. 6.000 Sprachen und Mundarten gesprochen werden. [*Enimerosis* 10 (1994), Heft 3, S. 7]

* Der bekannte deutsche Kirchenhistoriker und Bibelforscher Prof. Dr. **Kurt Aland** ist im Frühjahr 1994 im Alter von 79 Jahren in Münster gestorben. Er gab den »Urtext« des Neuen Testaments auf der Grundlage von 5.000 griechischen Handschriften heraus, nachzulesen im weltweit renommierten »Novum Testamentum Graece« von Nestle-Aland. Er war auch Herausgeber des »Greek New Testament« und veröffentlichte eine Synopse der vier Evangelien und eine vollständige Konkordanz des griechischen Neuen Testaments. Der evangelische Theologe lehrte seit 1959 an der Westfälischen-Wilhelms-Universität in Münster. [*Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 18 (27.4.1994) 24]

(red. von **Dieter Fahl** und **Kon. Niko-lakopoulos**)

Eingesandte Schriften

Anagnostopoulos, B. u. a. (Hgg.), Ἐπιστημονική Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης. Τόμος Γ': Ἑκατονπεντηκονταετηρίς Ἱερᾶς Θεολογικῆς Σχολῆς Χάλκης 1844–1994, Athen 1994

Boumis, Panagiotis, Οἱ κανόνες τῆς ἐκκλησίας περὶ τοῦ κανόνος τῆς Ἀγ. Γραφῆς, Bd. 1, Athen ³1992

Ders., Οἱ κανόνες τῆς ἐκκλησίας περὶ τοῦ κανόνος τῆς Ἀγ. Γραφῆς, Bd. 2: Ἐμμεσοὶ μαρτυρία, Athen 1991

Ders., Ὁ ἐπίλογος μιᾶς πορείας (Ἐκκλησιολογικὴ ἑρμηνεία τῶν ἐπτά ἐπιστολῶν τῆς Ἀποκαλύψεως), Athen 1993

Certorickaja, Tat'jana, V. (Bearb.), Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Aus Handschriften des 11.–16. Jahrhunderts vorwiegend ostslavischer Provenienz, (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 91; Patristica Slavica, 1), Opladen 1994

Charalampidis, Kostas P., Συμβολικές παραστάσεις τῆς νίκης στὴν παλαιοχριστιανικὴ τέχνη τῆς δύσης, Thessaloniki 1994

Hallonsten, Gösta, Östkyrkor I Sverige — en översikt, Skelleftea 1992

Ἡ καθ' ἡμᾶς ἀνατολή. Περιοδικὴ ἔκδοσις τοῦ συνδέσμου τῶν ἐν Ἀθήναις μεγαλοσχιολιτῶν, Bd. 1, Athen 1993

Kalantzakis, Stavros E., »Καρδιά καινὴ καὶ πνεῦμα κανόν«. Οἱ θεολογικὲς ιδέες τοῦ προφήτη Ἰεζεκιήλ, Thessaloniki 1994

Kazazis, Neoklis, Γεώργιος Γεμιστός Πιλήθων καὶ ὁ κοινωνισμός κατὰ τὴν ἀναγέννησι, Anhang: *Christos Baloglou*, Ἡ σημαντικότης τῶν μεταρρυθμιστικῶν προτάσεων τοῦ Γεωργίου Γεμιστοῦ — Πιλήθωνος, Athen 1994

Keselopoulos, Anestis G., Ἡ λειτουργικὴ Παράδοσις στὸν Ἀλέξανδρο Παπαδιαμάντη, Thessaloniki 1994

Kordosis, M. S., Ἡ σημασία τῶν γεωγραφικῶν ὀνομάτων στὸ πρόβλημα μὲ τὰ Σκόπια. Ἱστορικογεω-

γραφικὴ πλευρὰ τοῦ ζητήματος, (Ἱστορικογεωγραφικά »Σημειώματα«), Ioannina 1994

Kouloukis, Giorgos D., Σταλάζον καὶ ἀνυψούμενο, Athen 1993

Linnemann, Hans-Martin, Gottes Gaben weitergeben. Predigten 1974–1988, Bielefeld 1988

Mantzaridis, Georgios, Εἰσαγωγή στὴν Ἠθική. Ἡ Ἠθικὴ στὴν κρίση τοῦ παρόντος καὶ τὴν πρόκληση τοῦ μέλλοντος, Thessaloniki ²1990

Ders., Ἡ ἐμπειρικὴ θεολογία στὴν οἰκολογία καὶ τὴν πολιτική, Thessaloniki 1994

Nikolaïdis, Apostolos B., Κοινωνικοπολιτικὴ ἐπανάστασις καὶ πολιτικὴ θεολογία, Katerini 1987

Ders., Οἰκολογία καὶ εἰρήνη, Athen 1987

Ders., Εἰρηγήσεις καὶ παρεξηγήσεις στὸ χῶρο τῆς θεολογίας. Συμβολικὴ με στοιχεῖα Απολογητικῆς, Athen 1992

Nikolakopoulos, Konstantinos, Καινὴ Διαθήκη καὶ Ρητορική. Τὰ ρητορικά σχήματα διανοίας στὰ ἱστορικά βιβλία τῆς Καινῆς Διαθήκης, Katerini 1993

Nikolaou, Theodor, Gemeinsame altkirchliche Tradition stärker berücksichtigen. Der Katechismus der katholischen Kirche aus orthodoxer Sicht, KNA — Ökumenische Information, Nr. 19, 4. Mai 1994, S. 5–14

Ders., Τοποθετήσεις ἐπὶ τῶν ὀρθοδόξο-ρωμαιοκαθολικῶν σχέσεων (Sonderdruck aus: Ἐπιστημονικὴ Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης, Bd. 3), Athen 1994

Oikonomou, Elias B., Θεολογικὴ οἰκολογία. Θεωρία καὶ πράξις, Athen 1994

The Orthodox Study Bible. New Testament and Psalms. New King James Version, Nashville, Tennessee 1993

Panagopoulos, Theodoros, Δίκαιο προστασίας περιβάλλοντος, Piräus 1992

Papas, Athanasios, Περὶ τῆς ἐννοίας τῆς παλαιότητας γενικῶς καὶ τῆς δραστηριότητος τοῦ θρόνου, (Sonderdruck aus: *Ekklesia*, 70), Athen 1993

Ders., Ἕνας τύπος μνημοσύνου τῆς Μεγάλης Εἰσόδου ἀπὸ τὸν πατριάρχη Μάξιμο Ε', Sonderdruck aus: *Kleronomia* 23 (1991) 271–280, Thessaloniki 1994

Papathanasiou, Athanasios N., Ὑπερασπιστὲς τῆς γυναικας, Μαρτυρίες ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη ἱεραποστολὴ μὲ ἔμφαση σ' αὐτὴν τῆς Ἀλάσκας, Sonderdruck aus: Ἀντιπελάργησις, Festschrift für den Erzbischof von Zypern *Chrysostomos*, Nikosia 1993, S. 433–446

Pedersen, Kirsten, Stoffregen, Die äthiopische Kirche von Afrika bis nach Jerusalem. 2000 Jahre afrikanisches Christentum, (Kleine Schriftenreihe, Heft 21), Trier 1994

Rein, Harald, Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-alkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990 und ihre ökumenische Relevanz. Bd. 2: Die anglikanisch-orthodoxen Beziehungen. Die orthodox-alkatholischen Beziehungen. Das ekklesiologische Selbstverständnis und die Beziehungen dieser drei zu anderen Kirchen, (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie 511), Bern u.a. 1994

Russie. Mille ans de vie chrétienne, (Les Études Théologiques de Chambésy 10), Chambésy/Genève 1993

Schmemmann, Alexander, Die Große Fastenzeit. Ascese und Liturgie in der Orthodoxen Kirche, aus dem Englischen von *Elmar Kalthoff*, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 2), München 1994

Schneider, Celia, Ikonostase. Darstellung der Bilderwand einer russischen Kirche auf einer Ikone des Ikonen-Museums Recklinghausen. Mit einem einführenden Aufsatz von *Galina Sidorenko*, (Monographien des Ikonen-Museums Recklinghausen, Bd. 1), hg. v. *Eva-Haustein-Bartsch* — *Ferdinand Ullrich*, Recklinghausen 1993

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung. Römische Liturgie und Inkulturation. IV. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie (Nr. 37–40). 25. Januar 1994., (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 114), Bonn o. J.

Dass. (Hg.), Brief Papst Johannes Paul II. an die Familien. 2. Februar 1994, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 112), Bonn o. J.

Dass. (Hg.), Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens. Das brüderliche und schwesterliche Leben in Gemeinschaft. »Congregavit nos in unum Christi amor«. 2. Februar 1994, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 116), Bonn o. J.

Dass. (Hg.), Gebetstag für die verfolgte Kirche 1994. 8. Mai 1994, (Arbeitshilfen 119), Bonn o. J.

Société Soloviev, Vladimir (Hg.), Oecuménisme et eschatologie selon Soloviev, Paris 1994

Spidlík, Tomáš, Russische Spiritualität. Vorwort v. *Emmanuel Jungclaussen*, Regensburg 1994

Spiridon (Archimandrit), Verstoßene Seelen. Ein Priesterleben im alten Rußland, Graz-Wien-Köln 1994

Stoll, Gerhard E. (Hg.), Das evangelische Westfalen. Kirche zwischen Ruhr und Weser, hg. i. Auftrag d. Evang. Kirche v. Westfalen, Bielefeld 1987

Ders. (Hg.), Evangelische Heimat. Kirchen in Westfalen. Hg. i. Auftrag der Evangelischen Kirche v. Westfalen, Bielefeld 1993

Vellas, Basileios, Γραμματική τῆς ἐβραϊκῆς γλώσσας, Athen 1984

Vereinigung der Deutsch-Griechischen Gesellschaften e.V. (Hg.), Hellenika Jahrbuch 1993

Wetter, Friedrich — Steinmann, Wulf — Heinzmann, Richard, Michael Schmaus zum Gedenken, (Sonderdruck aus: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 45), München 1944

Autoren

Basarab, Mircea

Dr. theol., Pfarrer der rumänisch-orthodoxen
Gemeinde in München
Safferling Str. 6, D-80634 München

Dickopf, Karl

Dr. phil.
Aribostr. 4, D-85435 Erding

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl. theol.
Dom-Pedro-Str. 22, D-80637 München

Limouris, Gennadios

Protopresbyter des Ökumenischen Patriarchats,
Dr. theol.
Rum Patrikhanesi, 34220 Fener Halic, TŰ-Istanbul

Martzelos, Georgios

Univ.-Prof. Dr. theol., Theologische Fakultät der
Universität Thessaloniki
Korytsas 16, GR-551 33 Thessaloniki

Moschos, Dimitrios

Dipl. theol.
Averof 3, GR-164 52 Athen

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

Papathanassiou, Athanassios

Dr. theol., Dipl. iur.
Aigialeias 17A, GR-162 33 Athen

Seide, Georg

Dr. phil.
Röntgen-Str. 22, D-85521 Ottobrunn

Sijaković, Bogoljub

Univ.-Prof. Dr. phil., Philosophische Fakultät der
Universität Nikšić
81400 Nikšić, Montenegro/Jugoslawien

Sytenko, Leonid und Tatjana

Dr. phil., Honorar-Prof. an der Katholischen
Universität Eichstätt und der Hochschule für Politik
München, Leiter des Münchener Kreises »Freunde
Solowjows«
Daiserstr. 48, D-81371 München

Voskos, Michael

Dipl. theol.
Germanou Patron 1, Latsia-Nikosia, Zypern

Abkürzungen

[Abkürzungen, die bei S. Schwertner, Abkürzungsverzeichnis, *Theologische Realenzyklopädie* nicht vorhanden sind oder davon abweichen]

- BEP** Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Athen 1955 ff.
- EEThSA** Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athen 1924 ff.
- EEThSTh** Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1953 ff.
- OFo** Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.).
- ThEE** Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεΐα, 12 Bde., Athen 1962–68.

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 1994

Heft 1:

Radu Constantin Miron , Der Besuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. in Deutschland (22.–29. Oktober 1993)	5
Theodor Nikolaou , Die Rolle der Kirche in Byzanz und in den Balkanländern	21
Georg Mantzaridis , Das spirituelle Erbe der Orthodoxen Kirche und ihre Bedeutung für Europa	39
Harald Rein , Das zweite Gutachten der Petersburger Kommission von 1897. Erstmals in deutscher Sprache herausgegeben und in seinem Gesamtkontext erläutert	49
George Martzelos , Theological Animism and Orthodox Pneumatology. An Orthodox Perspective Prompted by the Provocative Paper of Professor Chung Hyun Kyung at the 7th General Assembly of the World Council of Churches at Canberra	63
Athanasios Basdekis , Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis. Die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela und der Beitrag der Orthodoxen Kirchen	73

DOKUMENTE

<i>A. Gemeinsame Erklärung der Internationalen Gemischten Orthodox / Römisch-katholischen Kommission (Balamand/Libanon, 1993)</i>	
Der Uniatismus — eine Unionsmethode der Vergangenheit — und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft	97
<i>B. Gemeinsame Erklärung der Internationalen Gemischten Orthodox-Lutherischen Kommission (Sandbjerg/Dänemark, 1993)</i>	
Die ökumenischen Konzile und die Autorität der Kirche und in der Kirche	105
<i>C. Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland (Würzburg, 1993)</i>	
Ehen zwischen orthodoxen und katholischen Christen — Eine Handreichung	109
<i>D. Interorthodoxe Vorbereitungskommission für die Heilige und Große Synode (Chambésy/Schweiz, 1993)</i>	
Die orthodoxe Diaspora (übers. v. Athanasios Basdekis)	116

REZENSIONEN

- Löhneysen, W. v., Heimat unter dem Himmel. Berg Athos (**G. Panagopoulos**)
- Rein, H., Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-alkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990 und ihre ökumenische Relevanz. Band I: Allgemeine Einführung — Die anglikanisch-alkatholischen Beziehungen (**P. Amiet**)

<i>Tomadakis, N. B., 'Η Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ Ποίησις ἤτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν, Bd. 2 (K. Nikolakopoulos)</i>	
<i>Konstantinidis, Chr. S. (Metropolit von Myra), Ὁρθόδοξοι κατόνυοι, 4 Bde. — Ders., Τάδε λέγει πατριαρχικὸς ἄμβων ... (Th. Nikolaou)</i>	
<i>Bremer, Th., Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert (Th. Nikolaou)</i>	
<i>Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Band II 1982–1990, hg. und eingeleitet von H. Meyer – Dam. Papandreou – H. G. Urban – L. Vischer (Th. Nikolaou)</i>	121

CHRONIK	135
----------------	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN	161
------------------------------	-----

AUTOREN	164
----------------	-----

ABKÜRZUNGEN	165
--------------------	-----

Heft 2:

Konstantin Nikolakopoulos, Die Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu im orthodoxen Kultus und Glauben	165
Georgios Martzelos, Die Zeugung des Sohnes und die Freiheit des Vaters nach der kirchenväterlichen Überlieferung des 4. Jahrhunderts	175
Bogoljub Sijaković, Die Paradoxie der mystischen Gotteserkenntnis	189
Theodor Nikolaou, Aspekte einer Kreuzestheologie aus orthodoxer Sicht	201
Gennadios Limouris, Being a »New Creation«. Challenges, Visions and Signs of Hope	215
Athanassios Papathanassiou, Das Missionsengagement der orthodoxen Kirche Griechenlands heute	235

DOKUMENTE

A. »Die Einigung Europas«. Die Rede Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. im Plenum des Europäischen Parlaments (Straßburg, 19. April 1994)	239
B. Agreed Statement on Christology between the Orthodox Church and the World Alliance of the Reformed Churches (Limassol, Cyprus, 7.–14. January 1994)	245

REZENSIONEN

Grimm, G. – Nikolaou, Th. (Hgg.), Bayerns Philhellenismus. Symposium an der Ludwig-Maximilians-Universität München, 22. und 23. November 1991 (**K. Dickopf**)

Onasch, K., Die alternative Orthodoxie. Utopie und Wirklichkeit im russischen Laienchristentum des 19. und 20. Jahrhunderts (**G. Seide**)

Stricker, G., Religion in Rußland. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart (**G. Seide**)

Döpmann, H.-D., Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054 (**D. Moschos**)

Société Vladimir Soloviev (ed.), Oecuménisme et Eschatologie selon Soloviev (**Leonid und Tatjana Sytenko**)

Dură, I., Aus der Geschichte der Rumänisch-Orthodoxen Kirche der Jahre 1945–1989. Evidenzen und Realitäten aus ihrem Leben (**M. Basarab**)

Ἐπιστημονική Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης, Bd. 2, (**M. Voskos**)

Grassi, J. A., God Makes Me Laugh. A New Approach to Luke

(**K. Nikolakopoulos**) 249

CHRONIK 265

EINGESANDTE SCHRIFTEN 289

AUTOREN 291

ABKÜRZUNGEN 292

Dissertationen: Kanonistische Reihe

von Winfried Aymans, Karl-Theodor Geringer,
Robert Schmitz
Format: 21 × 14,8 cm, broschiert

Verfasser: J. A. Schläger, Johannes

Rechtsstellung der Kirchen und Religionsgesellschaften in Österreich nach Art. 15 Staatsgrundgesetz 1867.

XXXXIX und 119 Seiten,
DM 4,80/ öS 210 ISBN 3 88096 578-1

Verfasser: M. A. Schläger, Markus

Bedeutung des Wohnsitzes im kanonischen Recht. Eine Untersuchung zu cc. 100 - 107 CIC.

XXXVI, 138 Seiten, DM 24,80/ öS 210
ISBN 3 88096 579-X

Studien zur Theologie und Geschichte

von Georg Schwaiger
Format: 21 × 14,8 cm, broschiert

Verfasser: B. A. Schwaiger, Bernardus

Thematicus. Herausgegeben und übertragen von Jan
Manfred Heim und Michael Kießlich.

124 Seiten, DM 24,— / öS 210
ISBN 3 88096 909-4

Verfasser: R. A. Schwaiger, Rainer

Kirchenbild Joseph Bernharts.

194 Seiten, DM 29,80 / öS 240
ISBN 3 88096 910-8

Schuhmacher, Johannes Stöhr, Leo Scheffczyk
reifaltige Gott und das Leben des Christen.
Internationales theologisches Symposium zur Trinitäts-
festung (28./29.11.1991)
191 Seiten, DM 29,80 / öS 240
ISBN 3 88096 911-6

Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und einer Zweige — Ergänzungsbände

Herausgegeben von der Bayerischen Benediktinerakademie.
Hrsg.leitung: P. Aegidius Kolb, ab 1991: P. Ulrich
Jährlich erscheinen vier Hefte in zwei Lieferungen.
Format: 24 × 17 cm, broschiert

Ergänzungsband: Hofmann, Johannes
und Jahre Benediktiner in den Klöstern
von Braunau und Rohr.
LII, 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-X

in Vorbereitung

Die beiden Amerika — Kolumbus und die Folgen.

1993, 376 S., DM 24,80 ISBN 3-88096-759-8

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 143-3

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 stecken
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 197-2

Sr. Matilda Handl übersetzte das Buch ins Englische:

**Sustained by God's Faithfulness. The Missionary
Benedictine Sisters of Tutzing.**

Volume II: Proclaiming God's Faithfulness. Preparing
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 3-88096-638-9

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).
- Bd. 2: *Alexander Schmemmann*, Die Große Fastenzeit. Askese und Liturgie in der Orthodoxen Kirche, aus dem Englischen von *Elmar Kalthoff*, München 1994, 109 S., DM 20,— (ISBN 3-9803437-1-5).

